

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 27 (1/2011)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 27(1/2011)
13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

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

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 27(1/2011)
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Editor-in-Chief :

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași
Alexandru Boboc, Romanian Academy
Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II
Giuseppe Cascione, University of Bari
Teodor Dima, Romanian Academy
Gabriella Farina, Università di Roma III
Ștefan Viorel Ghenea, University of
Craiova
Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University,
Cluj-Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova
Adrian Niță, University of Craiova
Ionuț Răduică, University of Craiova
Vasile Sălan, University of Craiova
Giovanni Semeraro, Universidade Federal
do Rio de Janeiro
Alexandru Surdu, Romanian Academy
Tibor Szabó, University of Szeged
Cristinel Nicu Trandafir, University of
Craiova
Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu
Responsabil de număr: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in Philosopher's Index (USA), in European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)

CUPRINS

ISTORIA FILOSOFIEI

PANOS ELIOPOULOS	
<i>Aristotle and the stoics on friendship: borderlessness, hospitality and the community</i>	5
CHRISTOPHER VASILLOPULOS	
<i>Euripides and Socrates Nietzsche's unnatural enemies</i>	20
CRISTINEL TRANDAFIR	
<i>Conceptul de „stil” la Nietzsche</i>	35
VIOREL GHENEA	
<i>William James: realist sau antirealist?</i>	51

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

(Lucrări prezentate la Simpozionul național: „Realism și raționalism în opera lui Mircea Florian”, Craiova, 05.11.2010, organizat de Universitatea din Craiova, Facultatea de Științe Sociale, Catedra de Filosofie)

ALEXANDRU SURDU	
<i>Mircea Florian contribuții logico-filosofice</i>	66
IOAN N. ROȘCA	
<i>Existență și dialectică binară la Mircea Florian</i>	73
ADRIANA NEACȘU	
<i>« Realitate » și « Existență » în angrenajul recesiv al lumii imaginat de Mircea Florian</i>	83

ESTETICĂ ȘI FILOSOFIE SOCIAL-POLITICĂ

BRUCE A. LITTLE	
<i>Beauty: A Defeater of Naturalism</i>	97
CLAUDE KARNOOUIH	
<i>Continuité et occultation. Art et politique en Europe postcommuniste : l'exemple du musée de l'art socialiste de Budapest</i>	103
ANA BAZAC	
<i>Travail et action: la philosophie face au défi du caché</i>	117
DAN LAZEA	
<i>Post-secular Europe and the role of religion in public and political sphere</i>	135

EPISTEMOLOGIE

MARIUS LEONARD POPESCU	
<i>Raționalitatea în perspectiva modelului paradigmatic al științei</i>	155

FILOSOFIA DREPTULUI

ANDREEA DRAGOMIR, BOGDAN ANDREI <i>Mircea Djuvara teoretician al filosofiei dreptului</i>	178
--	-----

RECENZII

NICOLAE RÂMBU <i>Valoarea sentimentului și sentimentul valorii</i> (Adriana Neacșu)	192
MARIA MICHIDUȚĂ <i>Dualismul antagonist. Deconstrucție și reconstrucție dialectică la Ștefan Lupășcu</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	196
ADRIAN MICHIDUȚĂ <i>Filosoful Iosif Brucăr. Contribuții biobibliografice și documentare</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	200

REVISTA REVISTELOR

„Southeastern Theological Review” (Ionuț Răduică)	204
AUTORS/CONTRIBUTORS	206
CONTENTS	208

ARISTOTLE AND THE STOICS ON FRIENDSHIP: BORDERLESSNESS, HOSPITALITY AND THE COMMUNITY

PANOS ELIOPOULOS¹

Abstract: *The matter of borderlessness and hospitality must contain the item of foundations of a modern Cosmo-Polis. Hence, the discussion about the two highly influential schools of ancient thought of Aristotle and the Stoa is required. Individuals or minor nation-states, who abstain from major and central strategies, do not feel ready to be integrated in the global city of today while, at the same time, the global city culturally and financially invades their territories in the most relentless way. I sustain that this issue is not mainly a matter of national sovereignty but of the loss of the internal psychological link with the entity of the polis. The ideal of unconditional hospitality will always remain a daydream, a chimera, unless we manage to connect the telos of self improvement to the telos of our global city. The individual improvement, according to Aristotle and the Stoics, means collective improvement and leads to political friendship. In the excellent polis, all action must be taken in optimal political circumstances, according to the criterion of a social environment of openness that is not blind but retains its acute eyesight.*

Keywords: *Aristotle, Stoics, borderlessness, hospitality, community, global city*

“O quam ridicule sunt mortalium termini”

Seneca, *Naturales Quaestiones*, I, Pref. 9.

To initiate a discussion about borderlessness and hospitality, it should primarily be attempted to determine the very foundations of a modern Cosmo-Polis and subsequently the problems that are generated in our semi-globalised States. In this regard, I have chosen to discuss the political theories of two highly influential schools of ancient thought: Aristotle and the Stoa. Both theories include elements that seriously support the idea of the communal life among free men, elements that can facilitate the definition of

¹ University of Athens and Peloponnese, Greece

the extent and profundity of a borderless and hospitable city. Such men - who are defined as free, have received the same Paideia and feel themselves competent political beings- go further than simply develop a measurable amount of tolerance among them. Friendship becomes the cornerstone and one of the most important dialectical topoi of the State which is determined not to exclude but to equally and actively care for the eudaimonia of all. Despite the discrepancies observed in certain analogies between the Aristotelian and Stoic theory, it becomes apparent that the Polis or the Cosmopolis –respectively- are dynamic organisms, systems that stay open and accessible to those who pursue the same excellent ends.

Referring more directly to the prospect of hospitality, it is relevant to note that research from social psychologists quite expectedly shows that as regards nations, the less contact there is between them, the more oversimplified beliefs or stereotypes that concern them will appear¹. The crucial error is that human beings, in general, are inclined to consider of the characteristics of others as categories and not as variables and this comes as an inevitable effect of our ability for cognitive categorization. This categorization, of course, in turn, steers ineluctably to prejudice and intolerance². Nonetheless, according to Donald Campbell: a) in every stereotype there is a kernel of truth, b) the more nations or individuals come in contact, the more their stereotypes are strengthened³. The conclusion is that mere contact or mobility among people and nations does not seem to be an adequate solution.

To overcome such obstacles, this discussion must broaden up quite significantly and deal with the way the polis (as a unit) works, with its needs, with its ends, and then with what would be required so as to defend the vision of an open city effectively. The problem with current models of interpretation is that most of the times they provide “mechanistic” solutions, often based on historical estimations as if they were mathematical figures or irrecusable evidence, while the solutions that the ancients give tend to be more psychological. Contemporary political experts, often politicians themselves, expound theories concerning numbers, statistics, production

¹ Dimitrios Georgas, *Koinoniki Psychologia*, vol. A (Athens: Ellinika Grammata, 1995), 204.

² The reason why people often behave in an irrational or unethical way, and are led to prejudice, is, according to the Stoics, that right reason is disregarded and ignored, and thus truth is unnoticed or overlooked. Excluding reason from human things and daily life means that passions inundate the nous and leads to the formation of a bad “exis”, a bad habit, it could be said in Aristotelian terms, a bad mental hygiene that is consolidated progressively and is responsible for the absence of right thinking and right action.

³ D. T. Campbell. “Stereotypes and the perception of group differences.” *American Psychologist* 22 (1967): 817-829.

scales, marketing activities etc, but make no reference to what people really aspire to be rather than to accomplish or to accumulate. In other words, the individual is, quite repeatedly, narrowly illustrated as *homo economicus*, thus leaving out other prevalent aspects of his personality¹. This denotative undervaluation from the *homo sapiens* to the *homo economicus* is not the product of an advancement, an evolution to the better, while it affects -or rather stigmatizes- our societies, especially the western technocratic ones, more deeply than perhaps realized at first.

In addition, the more the economy becomes interdependent on a global scale, leading to an unprecedented economic determinism², the less can regional and local governments, as they exist today, act upon the basic mechanisms that condition the daily existence of their citizens³. The lack of autonomy drastically affects the practicability of pioneering political schemes and becomes literally prohibitive for social experimentation. Accelerated globalization actually not only threatens to undermine the assumed integrity of the nation state as the central organizing unit of domestic and external affairs but also to reify the values of the communities and to weaken the individual's bond with his Polis⁴. But as the bond of the citizen with the city, similarly the bond between nation-states globally does not demonstrate signs of organicity. What initially seemed to be a blessing, that is the flexibility, rapidity and fluidity of influences, may turn out to be a curse for the reason that things seem to change in an extremely unpredictable and unbalanced way. To a more focused level, it is doubtful whether globalised views on sociopolitics can affect one's own private circumstances in a positive way as the microcosmos of a person, or even a whole region, tends to be ignored when compared to the megacosmos of "sizable", intercontinental decisions. Individuals or minor nation-states, who abstain from major and central strategies, do not feel ready or eager to be

¹ Reasonably, one of the immediate questions, which would not be confined to the emphasis on the *homo economicus*, shall be, at least, the following: do we want to be cosmopolitans in an economic way, in a political way, or in an ethical way? The ways of cosmopolitanism would be as many as the personality aspects that we can dialectically or epistemically detect on the human being.

² Cf. Kevin Brien, *Marx, Reason and the Art of Freedom*, 2nd edition (New York: Humanity Books, 2006), 49: "this interpretation [economic determinism] distorts the relationship between the economic base and the social superstructure. It views the superstructure as a more or less mechanical reflex of the economic base to the extent that the economic base is alone regarded as the determining factor of social development, with everything else being completely determined thereby".

³ Kim Rubenstein & Daniel Adler. "International Citizenship: The Future of Nationality in a Globalised World." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7 (2000): 526. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=231675>.

⁴ Paul Kennedy, *Preparing for the twenty-first century* (New York: First Vintage Books Edition, 1994), 114.

integrated in the global city of today while, at the same time, the global city culturally and financially invades their territories in the most relentless way. In my view, it is not mainly a matter of national sovereignty but of the loss of the internal psychological link with the entity of the polis. Therefore, and under this perspective, it is not a question primarily of the right or the opportunity to move inside the global city but of the right to identify oneself with the established and unfaltering identity of the place where one chooses to live, with one's polis.

Nevertheless, the movement from place to place raises additional obstacles, related with religion, tradition, language and culture, to name only a few. It is at this point that ancient Greek Philosophy can help us discern what we fail to discern in the chaos of modern economic markets: the existential need for self actualization inside the context of the polis, which, in our epoch, is transforming rapidly into a Cosmopolis but not with the prerequisites that the Stoics have elaborated so analytically. Part of the problematic are those unresolved conflicts that are grounded on the recognition of separate interests by different groups of pressure, often including immigrants as well; therefore blending people under the flag of economy entails serious dangers in the case that such factious matters have not been solved. On the other hand, addressing divided groups of people about abstract values such as brotherhood, equality, harmony and peace is only going to bring them ironic laughter instead of the radical changes that are supposed to be necessary. The ideal of unconditional hospitality will always remain a daydream, a chimera, unless we manage to connect the telos of self improvement to the telos of our global city. It is exactly this fact that I mean to bring to attention: that individual improvement, according to Aristotle and the Stoics, eventually means collective improvement and leads to political friendship. Thus, what we shall seek is an ethically motivated encounter with others on the basis of practicability with a view to maximize the well being of citizens and non citizens in an open but not unwise society. There are two potential models that stem from this theorization: a) a global city consisting of a loose, liberal and tolerant connection between numerous communities, which endeavor on their own ends; this would also signify that they would not necessarily be obliged to become urbanized or "democratic" as the term ambiguously enough is valid today, and b) one big polis, consisting of literally everything and everyone, aiming at coexistence with the aid of a new unifying ideology. But the second sounds like the least welcome or the most autocratic option for a plethora of reasons. One of the most prominent ones and one that has been affirmed by current international

practice is “Englishization”, or the asymmetrical spread of the English language and culture, as an integral part of globalization¹. However, great respect comes from great justice so what ought to be studiously avoided from the start is to favor one culture at the cost of another.

In the Aristotelian hypothesis, every human effort has to have an end, an “ἀγαθόν”, which is its perfect culmination. Aristotle discerns that excellence (τό ἄριστον) is the most rudimentary parameter for any kind of work, and similarly for the work of the Polis². The excellent thing is that whose virtue, whose self-completeness, reaches the highest degree, therefore its entelechy. As it is claimed in the *Eudemian Ethics*, the promotion of friendship is thought to be the special task of political science³, the science whose interest is the excellence of the polis. He explicitly declares that when we speak of friendship (philia) we should not concentrate solely on the philia of strangers but on that of the participants in the same polis⁴. For Aristotle the political society precedes the individual even on an ontological level⁵. The human is first and foremost a political animal, and only secondarily a social and economic one⁶. This conception bears the implications of a Polis whose gnomon is to make its citizens virtuous and recognizes the fact that moral excellence is preferable to material prosperity as material goods alone cannot consist the ultimate end⁷. In this perspective the moral criterion and common will of the citizens are the fundamentals of the State and the

¹ Cf. Kosaku Yoshino, “The Englishization of Higher Education in Asia and the Migratory Flows of International Students.” Paper in the Conference *The Right to Move: Debating the Ethics of global migration*. Sophia, Bulgaria, December 2009.

² For a thorough examination of the Aristotelian ethics cf. Georgios Anagnostopoulos, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1994).

³ Aristotle, *Eudemian Ethics*, VII 1234b 22-23: «τῆς τε γάρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν».

⁴ The friendship of fellow citizens, like those of fellow sailors on the same ship, seems to have more to do with association since it is founded upon some sort of compact. The friendship among host and guest, as a friendship among strangers, might be included in this class (ξενική). Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII 1161b 13-16. Aristotle also accepts the fact that there can be equal and unequal friendships. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII 1162a 35-36.

⁵ Aristotle, *Politics*, I 1253a 18-20.

⁶ The polis, as a natural being is superior to its parts, and that is why its aim, i.e. not only living but living well, is superior to the aims of its parts. Cf. Aristotle, *Politics*, III 1278b 18-22: «ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. Διό καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρά ἀλλήλων βοήθειας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τό κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ’ ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς».

⁷ Aristotle, *Politics*, I 1253a 16-18 (translated by Benjamin Jowett): “It is characteristic of man that he alone has any sense of good and evil, of just and unjust, and the like, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state”.

pragmatic value of virtue precedes any other constituent of equality¹. The philia which is based on usefulness and advantage is worthy only of those who are vulgar². Aristotle absolutely denies the fact that the Polis can be sustained solely on the basis of financial prosperity. It is for these reasons that it has to be founded upon two necessary principles: justice and friendship, which are capable of regulating the citizens' lives in such a manner that will defend the primary objective of their gathering, i.e. virtue and eudaimonia. From the two it is friendship, philia, which seems to be the bond of communities, and legislators, in his opinion, become more anxious to secure it than justice. As a matter of fact, when people are in friendship, justice is not required; but on the other hand, though they are just, they need friendship in addition, Aristotle observes³. In this frame the citizen is no other than the person who has the right to exert deliberative and judicial power and the polis is the total of all those citizens who are capable of addressing their basic needs successfully, with their own means⁴. The people participate in the life of the Polis because by nature they are inclined to perfection, which is autarchy (self sufficiency), but their natural imperfection does not allow them to achieve it on their own individual means. The autarchy associated with the state has the end of opening the field for noble human acts (καλοκαγαθία)⁵. The culmination of Aristotelian autarchy is not the worship of the state but the possibility of performing the highest human actions. It must be noted that what Aristotle directly opposes to is not property and the production of goods but the irrational and excessive production of wealth, the so called «χρηματιστική»⁶.

All civic and political rights spring from receiving the appropriate political education (ἄρχων πεπαιδευμένος ὑπὸ τοῦ νόμου⁷) that enhances

¹ This theorization of value categorically negates certain forms or distortions of democracy where the people can enforce their arbitrary and irrational will as collective tyranny.

² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII 1158a 21. Cf. Aristotle, *Magna Moralia*, II 1209b 15-19 (translated by W. D. Ross): "Virtue, to which the friendship is due, is unchangeable, whereas interest is never the same. Wherefore the friendship which rests on interest is never secure, but changes along with the interest; and the same with the friendship which rests on pleasure. The friendship then of the best men is that which arises from virtue, but that of the common run of men depends upon utility, while that which rests on pleasure is found among vulgar and commonplace people".

³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII 1154b 21-26.

⁴ Aristotle, *Politics*, III 1275b 17-21.

⁵ Aristotle, *Politics*, III 1280b. Cf. *Magna Moralia*, 1208a II 5-7: «ὧ τὰγαθὰ πάντα ὄντα ἀγαθὰ ἔστιν καὶ ὑπὸ τούτων μὴ διαφθείρεται, οἷον ὑπὸ πλούτου καὶ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος καλὸς καγαθός».

⁶ Aristotle, *Politics*, I 1257b 25-30. The philosopher perspicaciously describes the phenomenology of our financial lives: our abandonment to banks and colossal financial organizations that are nothing else than money makers.

⁷ Aristotle, *Politics*, III 1287b 26-27. On more information on this issue cf. Christopher Vasilopoulos. "The natural rights basis of Aristotelian education." *Studies in Philosophy and Education* 30, n. 1

the individual's bonds with the polis and renders the individual a better person on a moral level. Aristotle directly poses the question whether any phronesis at all can be applied in public affairs if citizens and rulers are deprived of virtue¹. All should partake of the moral virtues² but as it is impractical that the polis consists in only virtuous citizens and since it is of paramount importance that everyone performs his duties well, it is deduced that virtues must be accomplished to such degree as it is required by each for the fulfillment of his duty³. Aristotle predicts very well something that nowadays sounds almost incomprehensible: the political dangers of standardizing people instead of educating them. As John Anton, a contemporary Greek philosopher, remarks: "[In our societies] the changes have limited the educational process to the learning of habits and the acquisition of skills best suited to the education of entrepreneurs, civil servants, bureaucrats and laborers, not to citizens concerned with what the Greeks called *politicos bios*, reasoned political conduct"⁴. Aristotle places the emphasis not on unity, in the sense that Plato does in the *Republic*, but on plurality which should be united and made into a community by means of education⁵. He believes that the concept of unity opposes to the existence of the parts that constitute the polis and which must be different between them if the polis is to aim at autarchy, as they contribute in a supplementary way. If a polis is to be permanent, all the parts that constitute it must wish that it should exist and that the same arrangements be maintained⁶. All in all, the community is united only under the premises of the free spirit of a common pursuit⁷.

(2010): 19-36. About the perfection of the Aristotelian "political animal" cf. Christos Evangelou, *Hellenic Philosophy: Origin and Character* (Cornwall: Ashgate, 2006), 110-111.

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI 1144a 36-37.

² In the case that some people cannot have sufficient virtue so as to be able to rule in their turn, at least they need to have an amount of virtue that ensures that they can be ruled (Aristotle, *Politics*, III 1277a 27-29). That makes the virtue of the good man different from the virtue of the good citizen as the latter is the person who can participate in the work of the polis but not as a ruler, therefore a less complete personality but not ineffective whatsoever. Cf. Aristotle, *Politics*, I 1260a 14-19.

³ Aristotle, *Politics*, III 1276b 37-40.

⁴ John Anton. "Human Nature and the Globalization of the Polis: A New Paradox." *Skepsis* XX (2009): 39-40.

⁵ Aristotle, *Politics*, II 1263b 36-38 and E 1310a 12-14. The way to do that is to improve the citizens by philosophy, by customs and laws (*paideia*).

⁶ Aristotle, *Politics*, II 1270b 21-27.

⁷ Aristotle, *Politics*, III 1279a 21-22: «ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν». Cf. Eleni Leontsini, *The appropriation of Aristotle in the liberal-communitarian debate* (Athens: National and Kapodistrian University of Athens, Saripolos Library, 2007), 199: "Aristotelian political friendship does require us to have concern for our fellow citizens; 'concern for others' as opposed to 'respect for others' that liberalism advocates".

One mostly influential factor, in the frame of our discussion about hospitality and borderlessness, is the extent of the ground or the territory of the polis¹ that needs to be such that will allow the unimpeded communication between the citizens². Aristotle clarifies that distance alone cannot break the bonds of philia but only prevent its mutual manifestations among the friends³. He remarks in the third book of the *Politics*: “Again, if men dwelt at a distance from one another, but not so far off as to have no intercourse, and there were laws among them that they should not wrong each other in their exchanges, neither would this be a state. Let us suppose that one man is a carpenter, another a husbandman, another a shoemaker... if they have nothing in common but exchange, alliance, and the like, that would not constitute a state. Why is this? Surely not because they are at a distance from one another: for even supposing that such a community were to meet in one place, but that each man had a house of his own, which was in a manner his state, and that they made alliance with one another, but only against evil-doers; still an accurate thinker would not deem this to be a state, if their intercourse with one another was of the same character after as before their union... These are conditions without which a state cannot exist; but all of them together do not constitute a state, which is a community of families and aggregations of families **in well-being, for the sake of a perfect and self-sufficing life**. Such a community can only be established among those who live in the same place and intermarry. Hence arise in cities family connections, brotherhoods, common sacrifices, amusements which draw men together. But these are created by friendship, for **the will to live together is friendship**. The end of the state is the good life, and these are the means towards it. And the state is the union of families and villages in a perfect and self-sufficing life, by which we mean a happy and honorable life”⁴. Is this vision served today within the bounds of the European Union? Is borderlessness viable between states that have no coherent bonds of friendship between them, a friendship that can only be defined and applied under the homologation of a moral pursuit, instead of the rapacious dedication to financial dominance? Furthermore, is

¹ Aristotle, *Politics*, VII 1326b 30-32: “In size and extent it should be such as may enable the inhabitants to live at once temperately and liberally in the enjoyment of leisure”. That means that the gigantism observed in modern cities can be perilous and preventive of such a living unless there is philia among the citizens.

² Although Aristotle does not speak of a Cosmopolis in any case, he explicitly phrases that perhaps the right number of citizens is not one fixed number but any number within certain limits. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IX 1170b 33-34.

³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII 1157b 10-11.

⁴ Aristotle, *Politics*, III 1280b 18-40.

immigration a friend or a foe to our hectic societies if the immigrants cannot be fully incorporated and cannot participate into the settled political procedures that include their election to positions of authority¹? And are our western countries really the topoi of freedom and happiness, as we shamelessly announce to the rest of the world, or are we slaves to our ever-increasing habits of consumerism, to exaggeration and to unbridled materialism? Having said the above, I do not refer to a society that despises its materialistic nature per se but to a community that distinguishes and evaluates the exigency for the return to the Greek political virtues not as an anachronistic regression but as genuine and essential progress.

The stoic political theory makes some constructive contributions to the above. For the Stoic philosophers, the Cosmopolis is all-inclusive, with no exceptions based on social criteria. That requires that the stoic sage becomes friend with those who share the same quest, the quest for virtue, but at the same time it means that he expands this opportunity for amity to all, even to those who may be born under extremely diverse or discriminative conditions. Although the sage is aware of the fact that humanity constantly experiences a distorted moral situation which defies the natural living, he does not become bitter or isolated but actively provides care and guidance for his fellow men. Living in the Cosmopolis² adduces the common nature of men, as it is expressed in the theory of the “animus rectus”. The “upright soul”, which does not allow for discrimination against men’s social or economic status, is the foundation of this theorization in Seneca³. The emanation of the “animus rectus” is the “virtus perfecta”, the perfect virtue which corresponds with eudaimonia.

The Stoics do not restrain themselves to making idealistic exhortations for altruism, or “philia”. On the contrary, they advocate people

¹ According to Aristotle, those who rule and those who are ruled should alternate in taking offices since citizens are equal by nature and differ to nothing. See Aristotle, *Politics*, I 1259b 4-7. Cf. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1986), 349: “[this is] a city in which citizenship will be available to all those who are not deprived of natural abilities essential for living well, and in which all citizens will have, as single individuals, an active role in the shaping of the institutions that govern them”.

² Cf. G. R. Stanton. “The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius.” *Phronesis* 13, (1968): 191: “Both Epictetus and Marcus Aurelius attempt to defend their cosmopolitan concepts... Epictetus assumes that man is akin to God, while Marcus assumes the common possession of mind and that man is born for κοινωμία”.

³ Seneca, *Epistulae Morales*, XXXI. 11. Cf. Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age* (edited and translated by John Catan, Albany: State University of New York Press, 1985), 283: “The Stoics, through their concept of *physis* and *logos*, were also able to extirpate, more than any other philosophy, the ancient myths of blood-based nobility and superiority of race, as well as the chains of slavery... The new concepts of nobility, freedom, and slavery are linked to the notions of *wisdom* and *ignorance*: the sage is the real free-man, the fool is the real slave”.

to become acquainted¹ with their fellow human beings in an active manner. Due to the fact that virtue is asserted as the only axiological constituent, the “solum et summum bonum”, it is entailed that in friendship there can be only one precondition, virtue, which will be able to confirm an equal relation among the friends. A broader sociality becomes feasible, since the Stoics firmly believe in the proliferation of friendship. The result of this attitude is a society of friends², a mutual involvement in all things without exception, so that there can be no good or bad fortune for one person individually but rather for all, as friends have everything in common (in commune vivitur), Seneca stresses out. Cosmopolitanism is not described as an ideal but as the aftermath of continuous and conscientious human praxis which always uses *philia* on its side. For Seneca it is clear that a community should have as a priority to defend the humane and beneficial contribution to one another. According to Cicero, who feels himself mainly a Stoic in ethical matters, the notion of a State refers to the usage of common goods, sources and abilities in order to fortify the essential link which naturally exists between all human beings³. This relationship is not grounded on common benefits as they are, meaning on their extrinsic value as goods, but on the perception of reciprocal assistance and co-integration to the social corpus⁴.

For the Stoics man is by nature a social being whose capability for ontological perfection is related with the presence of other human beings. Individual morality is connected with social morality since man cannot realistically be thought of outside the context of the human community⁵. As a consequence, the most fundamental pre-stage for a perfect society is the perfection of each person individually since the context of the moral duty that concludes to individualism does not contradict cosmopolitanism either. It becomes apparent that this is not an autistic individualism but individualism based on the knowledge of social and psychological phenomenology. Hence, we have this very functional paradox: the “stoic” type of the individual relies on himself in order to become a sage but he is not statically restricted inside himself. His moral autonomy is enriched, not

¹ Knowing people for what they really are (i.e. their intrinsic value) and valuing them in accordance with their inner quality is the next step in their social viewpoint.

² Seneca, *Epistulae Morales*, XLVIII. 2: “Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia”.

³ Cicero, *De Officiis*, I. vii. 22.

⁴ Cicero, *De Officiis*, II. iv. 13-15. See also Arthur Bodson, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle* (Paris: Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l’Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d’Edition ‘Les Belles Lettres’, 1967).

⁵ Ludwig Edelstein, *O Stoikos Sofos (The Stoic Sage)*, Greek translation (Thessaloniki: Thyrathen, 2002), 105. Cf. Richard Bett, “Stoic Ethics.” In *A Companion to Ancient Philosophy* (West Sussex: Wiley Blackwell 2006), 530-548.

violated, by his social contribution. In the same way societies can exist: being morally autonomous and energetic they are not deterred from being accessible to others. Furthermore, the Stoics acknowledge the fact that Right Reason (*ratio recta*) is the distinctive parameter which unites all under a social perspective, as well as under a moral perspective, since there is an intrinsic connection between rationality and morality¹.

To conclude with, the *topos* of the excellent polis is no other than friendship on the basis of a common moral pursuit, despite the constant unavoidable antitheses between people and theorizations. In the *Politics* Aristotle elaborates on the issue of morality as follows: "Those who care for good government take into consideration virtue and vice in states. Whence it may be further inferred that virtue must be the care of a state which is truly so called, and not merely enjoys the name: for without this end the community becomes a mere alliance which differs only in place (*τόπω*) from alliances of which the members live apart"². This dialectic confrontation of the political problem is the starting point of the harmonious assimilation of divergent approaches in the context of tolerance and the *topos* of democratic exchange and synergy³. To have a truly borderless city would connote that freedom, along with other concepts, ought to be defined in a politically and ethically advantageous way. Aristotle elucidates the fact that freedom does not signify doing whatever one wishes as this is the trait not of a real democracy but of a distorted regime that thinks of itself as a democracy⁴. Real freedom means adherence to the law, otherwise emerges a nominal democracy that soon decays into tyranny. To have a truly borderless city would mean that immigrants should alternate to authority just like locals in an open democracy, but simultaneously it would mean that the former, as well, foster the same ideals and quests of the polis, which comes only as a result of specific education, *paideia* appropriate for the lives of free people. Any other tactic such as to increase their rights only proves beyond doubt the discrimination which they have to suffer⁵. Any increase or decrease in anyone's rights indicates inequality, which is not in consonance with the existence of free men.

¹ Cf. Anton, 38: "The most critical moment of our present culture will be determined on whether we are prepared to restore rationality as the controlling end of our political institutions. Nothing less will end to the heedless exploitation of nature and the abuse of human potential".

² Aristotle, *Politics*, III 1280b 5-10.

³ The smaller the social cell -or community- the easier it would be to achieve synthesis and co-existence on a broader level. The more similar and equal people, people with same pursuits, gather together, the more attainable it would be to keep peace and hospitality among communities.

⁴ Aristotle, *Politics*, V 1310a 25-36.

⁵ Aristotle, *Politics*, V 1301a 34-35.

According to the Stoics and Aristotle, we need to consciously set the target to excellence in our political conduct, instead of agonizing over numbers regarding the production and consumption of goods in view of a life of leisure. The dynastic view of *homo economicus* has so far prevented any thought of critical reexamination of the possibility of virtue back in the polis. The marginalization of virtue-oriented political theories and the consequent primacy of economics, business and technocracy favor only those who profit at the exorbitant cost of the humanitarian principles. If blind trust in monetary wealth is irresponsibly left to replace the contemplative value system of the classical antiquity, then it is imperative to see how harmony and hospitality can be achieved in the case that they contradict financial goals and figures. The dependence on technology in order to promote global unity will hardly suffice nor will the politics of economics bring about the desired results, if the desired results are in any way associated with the good life. But ethically-oriented societies, that hierarchize the good of virtue as the most important one, will not thoughtlessly resort to violence and bigotry; they will not risk to traumatize peace. In them the plurality of cultural traditions does not eventually have to prove itself a daemon nor does it have to prove those traditions superfluous in a limitless market: on the contrary, it may consolidate empathy among individuals and their communities, but empathy based on reason, not on the frivolity and unsteadiness of emotion. What the Greek philosophers recognized so brilliantly is that human reason is at once an end and a means. Any derailment of its value leads to its abuse and hence to turning it into a tool¹.

On the other hand, to preserve communities inside the polis which do not share the same aims or beliefs will lead to conflict and rage on all parts, according to Aristotle². That, in turn, verifies the view that in order to develop friendship it is better to preserve the perimeter of a small community where people can regulate the matters of their congregation and at the same time preserve their cultural or other differences. Compulsory coexistence that cannot conclude in common objectives would be dangerous for every form of society as it would abolish specific political responsibilities

¹ Anton, 37.

² That is where I tend to be very skeptical with Martha Nussbaum who seems to believe that Aristotle could jeopardize social peace for the sake of vitality. In the surviving corpus aristotelicum vitality is never shown to be, comparatively or not, a more important value than the actual preservation of the polis (in an ethically excellent manner). Cf. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1986), 352-353: "Aristotle's interest in stability in political life is tempered by his concern for other social values, such as the autonomy of individual choice and civic vitality.... In his good city the possibility of contingent conflict of values is preserved as a condition of the richness and vigour of civic life itself".

in favor of amorphous or unrealistic expectations. Those who belong together should create their own political societies, their own poleis¹. Aristotle will always remind us of that: “A state is not a community of living beings only, but a community of equals, aiming at the best life possible”². If there is a judicious consensus between such communities that is safeguarded by well defined and fair international laws, then tolerance is feasible and coexistence is feasible in a parallel and not obligatory order. But the basic factor, according to the Greek philosophers, is the need of new orientation in our societies that will substantiate the distinction between happiness and eudaimonia³: instead of a society eager to produce and to consume in great quantities there shall be a turn to a qualitative lifestyle which will place its emphasis on the good life, on virtue as competence, not on technical superiority. Educating people not to constrain themselves to the unilateral fulfillment of purely acquisitive dreams may stimulate the interest for more efficient and meaningful communication with other human beings, as the Stoics propose. That is why we should concede the possibility that a global society does not inevitably typify an urbanized society⁴. My suggestion firmly remains that the benefits and costs of any collective problematic or crisis should not be disputed only with reference to economic terms; same with migration or borderlessness. In the excellent polis, all action must be taken in optimal political circumstances, according to the criterion of a social environment of openness that is not blind but retains its acute eyesight; one that is just while it does never become dismissive or rejective.

The excellent community is possible in the form of neighbourhood, parish, town, city, country, or even a transnational union such as the European Union, in other words in any cell of organized communal life. The community, in the sense of the Greek «κοινωνία», is a concept that can substitute historically posterior –isms⁵. Thus, what Aristotle and the Stoics care to assert is how to correct the anomaly that is frequently inflicted in societies: that one citizen is ethically alienated from the other. This is achieved not under the pretext of some emotional response to personal or

¹ Aristotle, *Politics*, III 1283b 12-13.

² Aristotle, *Politics*, VII 1328a 36-37: «ἡ δὲ πόλις κοινωνία τις ἐστὶ τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης».

³ Aristotle, *Politics*, VII 1332a 8-9: «[εὐδαιμονίαν] ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν».

⁴ Cf. James Farrer. “Cosmopolitanism as Virtue: Towards an ethics of global city life.” Paper in the Conference *The Right to Move: Debating the Ethics of global migration*. Sophia, Bulgaria, December 2009.

⁵ As such, the community opposes both Communism and Capitalism, inflexible and exploitative systems that concentrate on man’s relation with economic value, due to the fact that its focal point is not money, as means or as an end, but the person itself and his self actualization through Logos.

social stimuli, presented fallaciously as philia, but it is grounded on the constant and conscious effort of the citizen to maintain his systemic interconnection with other citizens in full recognition of his political role inside the community and of his ontological identity as a rational being. In this way, individuals or whole populations are not homogenized as statistical figures or as quantities, their reality is not deduced to be exclusively fiscal, while the notion of «κοινωνία» encourages the awareness that human beings consist valuable units, able for friendship, able to receive and offer the same support and hospitality to others as equals, no matter where they come from, adhering to the common human pursuit which is no other than eudaimonia.

BIBLIOGRAPHY

- Anagnostopoulos, Georgios. *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Anton, John. "Human Nature and the Globalization of the Polis: A New Paradox." *Skepsis* XX (2009): 27-43.
- Arnim Ab, Ioannes. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae in Aedibus: Teubner, MCMXXI.
- Bett, Richard. "Stoic Ethics." In *A Companion to Ancient Philosophy*. West Sussex: Wiley Blackwell 2006.
- Bodson, Arthur. *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*. Paris: Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'Édition 'Les Belles Lettres', 1967.
- Brien, Kevin. *Marx, Reason and the Art of Freedom*, 2nd ed. New York: Humanity Books, 2006.
- Campbell, Donald T. "Stereotypes and the perception of group differences." *American Psychologist* 22 (1967): 817-829.
- Edelstein, Ludwig. *O Stoikos Sofos (The Stoic Sage)*. (Greek translation), Thessaloniki: Thyrathen, 2002.
- Evangelidou, Christos. *Hellenic Philosophy: Origin and Character*. Cornwall: Ashgate, 2006.
- Farrer, James. "Cosmopolitanism as Virtue: Towards an ethics of global city life." Paper in the Conference *The Right to Move: Debating the Ethics of global migration*. Sophia, Bulgaria, December 2009.
- Georgas, Dimitrios. *Koinoniki Psychologia (Social Psychology)*. vol. A-B, Athens: Ellinika Grammata, 1995.
- Jowett, Benjamin, transl. "Aristotle's Politics". In *The Internet Classics Archive*. <<http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html>> (3 October 2010).

- Kennedy, Paul. *Preparing for the twenty-first century*. New York: First Vintage Books Edition, 1994.
- Leontsini, Eleni. *The appropriation of Aristotle in the liberal-communitarian debate*, Athens: National and Kapodistrian University of Athens, Saripolos Library, 2007.
- Giorgio de, Felix, transl. *Marcus Aurelius, Ta eis eafton (Meditations)*. Athens: Zacharopoulos, 1998.
- Miller, Walter, transl. *Cicero's De Officiis (On Duties)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1913.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- Reale, Giovanni. *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*. Edited and translated by John Catan, Albany: State University of New York Press, 1985.
- Ross, W. D., ed. *The Works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1910-52.
- Rubenstein, Kim & Adler, Daniel. "International Citizenship: The Future of Nationality in a Globalised World." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7 (2000). Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=231675>
- Gummere, Richard, ed. *Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales*. Vol. I-III, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Stanton, G. R. "The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius." *Phronesis* 13, (1968): 183-195.
- Vasilopoulos, Christopher. "The natural rights basis of Aristotelian education." *Studies in Philosophy and Education* 30, n. 1 (2010): 19-36.
- Yoshino, Kosaku. "The Englishization of Higher Education in Asia and the Migratory Flows of International Students." Paper in the Conference *The Right to Move: Debating the Ethics of global migration*. Sophia, Bulgaria, December 2009.

EURIPIDES AND SOCRATES NIETZSCHE'S UNNATURAL ENEMIES

Part I

CHRISTOPHER VASILLOPULOS¹

Abstract: In *Birth of Tragedy*, Nietzsche sees in Euripides the destroyer of tragedy. In the process of condemning Euripides, Nietzsche also caricatures Socrates, the 'demon logician.' Accusing Euripides of being the 'mask' of Socrates, Nietzsche conjures up an anti-tragic monstrosity, the twin 'spectators,' Euripides/Socrates, who in tandem ushered in the Age of Rationalism, including its anti-poetic horrors, including the twentieth century's global wars, which he prophetically anticipates. Contending that Nietzsche intentionally distorts the two Greeks, this paper offers an interpretation of his thought which may account for his attacks.

Keywords : Nietzsche, Euripides, Socrates, Greek Tragedy

In short, a 'first book', also in the worst sense of that term, and one that exhibited, for all the hoariness of its topic, every conceivable fault of adolescence. It was terribly diffuse and full of unpalatable ferment.² Nietzsche, *Zarathustra*

I. Nietzsche's Enemies

Nietzsche's alter ego, Zarathustra, is referring to *The Birth of Tragedy* and goes on to say:

Once again: as I look at it my treatise strikes me as quite impossible. It is poorly written, heavy-handed, embarrassing. The imagery is both frantic and confused. In spots it is saccharine to the point of effeminacy; the tempo is erratic; it lacks logical nicety and is so sure of its message that it dispenses with any kind of proof.³

While there is much immaturity in *Birth*, this criticism is characteristically overstated and unnecessarily harsh. Nietzsche does not merely prod a carcass but revitalizes it. For all its weaknesses regarding Greek tragedy, its

¹ Eastern Connecticut State University

² Nietzsche, *Birth of Tragedy*, translated by Francis Golffing, Doubleday, NY, 1956, p. 5.

³ Nietzsche, *Birth*, *op. cit.*, p. 6

brilliance does more to keep ancient Greece alive than countless panegyrics. Of course it is Nietzsche's Greece and Nietzsche's tragedy, as unnumbered specialists have pointed out. In *Birth*, Nietzsche singles out Euripides as the destroyer of tragedy. In the process of condemning Euripides, Nietzsche also caricatures Socrates, the 'demon logician.' Accusing Euripides of being the 'mask' of Socrates, Nietzsche conjures up an anti-tragic monstrosity, the twin 'spectators,' Euripides/Socrates, who in tandem ushered in the Age of Rationalism, including its anti-poetic horrors, including the twentieth century's 'universal wars of extermination,' which he prophetically anticipates:

We cannot help viewing Socrates as the vortex and turning point of Western civilization. For if we imagine that immense store of energy used, not for the purposes of knowledge, but for the practical, egotistical ends of individuals and nations, we may readily see the consequence: universal wars of extermination and constant migrations of peoples would have weakened man's instinctive zest for life to such an extent.... We know that such wholesale slaughter prevails wherever art in some form or another—especially as religion or science—has not served as antidote to barbarism.¹

Nietzsche never recanted his condemnation of Euripides and Socrates. Contending that Nietzsche intentionally distorts the two Greeks, this paper offers an interpretation of his thought which may account for his attacks. Nietzsche charges Euripides with several interrelated sins against tragedy. First, Euripides's 'basic intention...is to eliminate from tragedy the primitive and pervasive Dionysian element, and to rebuild the drama on a foundation of non-Dionysiac art, custom and philosophy.'² Second, Euripides abandons poetry to serve reason. He is a rationalist in the service of two masters or in Nietzsche's word, 'spectators': 'the thinker Euripides, not the poet' and Socrates.³ Third, allied with Socrates, Euripides 'could risk coming out of his isolation to fight that tremendous battle against the works of Aeschylus and Sophocles; not by means of polemics, but as a tragic poet determined to make his notion of tragedy prevail over the traditional notions.'⁴ Fourth, Euripides, the 'poet of aesthetic Socratism' is 'incapable of understanding the

¹ *Birth*, p.94

² *Birth, op. cit.* p.76

³ *Birth, op. cit.* p.74 & 82

⁴ *Birth, op. cit.* p.75

older tragedy and therefore scorning it...¹ Finally, and most profoundly, Euripides destroys both the Apollonian and Dionysian sources of tragedy:

It cannot possibly achieve the Apollonian effects of the epic, while on the other hand it has severed all connection with the Dionysiac mode; so that to have any impact at all it must seek out novel stimulants which are to be found neither in the Apollonian nor in the Dionysiac realm. Those stimulants are, on the one hand, cold paradoxical ideas put in the place of Apollonian contemplation, and the other fiery emotions put in the place of Dionysiac transports. These last are splendidly realistic counterfeits, but neither ideas nor affects are infused with the spirit of true art.²

Nietzsche believes that Euripides acknowledged his failure by his futile repentance in *Bacchae*:

The *Bacchae* acknowledges the failure of Euripides' dramatic intentions when, in fact, these had already succeeded: Dionysus had already been driven from the tragic stage by a daemonic power speaking through Euripides. For in a certain sense Euripides was but a mask, while the divinity which spoke through him was neither Dionysos nor Apollo but a brand new daemon called Socrates.³

Regarding this assessment of Euripides, Silk and Stern, in their definitive commentary on *The Birth of Tragedy*, have said, it is 'in many ways grossly unfair.'⁴ Rather than a point by point demonstration of Nietzsche's unfairness, I suggest why he is unfair to Euripides and his 'twin' Socrates. Before we enter that thicket, we need to spend some time on an important element of Nietzsche's mode of thought.

Metaphors are sentences which, at the very least, are never literally true; no sentence ever is literally true of what it is about; hence, every sentence is to some extent metaphorical.... The question is only whether our language allows us to get on in life, and if it does this, little more can be demanded of it.⁵ Arthur Danto

¹ *Birth, op. cit.* p.81

² Nietzsche, *Birth, op. cit.* p.79

³ Nietzsche, *Birth, op. cit.*, p.77

⁴ Silk, M.S. & Stern, J.P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, London, 1981, p.258. See also Heinrichs, Albert: "The Last Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides," *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1986, pp.369-397.

⁵ Danto, Arthur, C.: *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, NY, 1965, p.43

II. Nietzsche: The Assumption of Metaphor

Nietzsche's prose, as befits this most literary of philosophers, employs a rich panoply of metaphors. More importantly, as Blondel phrases it, 'his discourse is intrinsically metaphorical precisely because his thought is *metaphorical*. Here we should understand the original sense of the term as transport or transposition.'¹ Moreover, as Kofman puts it, 'concepts are only metaphors of metaphors.'² Thus concepts are interpretations of interpretations and so on. This denial of an underlying reality or substance does not trouble Nietzsche. He believes it is the secret of his originality, an expression of his Will to Power. He cognizes, not merely expresses himself, in metaphors. Such at least is the assumption of this paper, which, although it provides supporting evidence, does not try to demonstrate the truth of this proposition. Nor will it argue for the proposition that cognition is irreducibly metaphorical, although I believe and Nietzsche believes it to be true. It is important to appreciate that metaphor works as cognition only when it remains alive, that is, when it reverberates, oscillates and ramifies between what is seen first to be 'known' in order to move to what seems lesser 'known' and back again, causing the reconsideration of what was first taken as 'knowledge.' Ordinary truth, the truth of the herd, of convention, is quite different, having little to do with cognition. In his words:

What then is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms—in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are; metaphors which are worn out and without sensuous power.... To be truthful means using the customary metaphors—in moral terms: the obligation to lie according to a fixed convention, to lie herd-like in a style obligatory to all.³

Why is metaphor as cognition so important for him? If there can be an answer to any important question about Nietzsche's thought—and I doubt it to the degree that 'answer' encompasses notions of finality—it lies in its

¹ Blondel, Eric: "Nietzsche: Life as Metaphor," *The New Nietzsche*, Allison, D., Dell, NY, 1977, pp.150-75, p.151

² Kofman, Sarah: "Metaphor, Symbol, Metamorphosis," pp. 201-14 *The New Nietzsche*, Allison, D., Dell, NY, 1977, p.201

³ Allison, *The New Nietzsche*, *op. cit.* p.xvi. Allison is quoting Nietzsche, *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*

aversion to closure, its continuous fruitful oscillation. Consider his antagonism to the Church, which largely stems from its use of dogma, which to Nietzsche is much more and much worse than an unchallengeable assertion of truth. Dogma restricts man from far more than the free use of his reason; it closes man off from the sources of life. Dogma is both anti-Apollonian and anti-Dionysian, the same failing Nietzsche imputes to Euripidean tragedy and to Socratic rationalism. As Nehemas writes:

Nietzsche is so suspicious of Plato and Socrates because he believes that their approach is essentially dogmatic. He attributes to them the view that their view is not simply a view but an accurate description of the real world which forces its own acceptance and makes an unconditional claim on everyone's assent.¹

By asserting an unknowable truth, worse by its presumption of the existence of truth, knowable or not, dogma robs man of his confidence. Worse than foolish, absurd, superstitious, or false, dogma emasculates.

The essence of metaphor is its creativity, its pregnancy. According to Nietzsche: 'Metaphor, for the authentic poet, is not a figure of rhetoric but a representative *image* standing concretely before him in lieu of a concept.'² More than a sign of a vital concept, more than a sign of life, metaphor denies *mere* existence. It asserts the self-sufficiency of man-as-creator, by its existence. Metaphor is bursting with life-and-its-value. Its artificiality (its non-bestiality), its basis in language, is the source of its life-giving powers. Not only a bridge from the better known (at least provisionally) to the lesser known, not only a sign of man's lust to understand, metaphor signifies the distinctiveness of his being, neither beast nor god. Man is the measure of all things, because he invents metaphors, the measure of all things because he thinks metaphorically, a process which prevents him from imputing a pre-existing reality or an objective referent to his language. By denying the existence of knowledge—which must be kept distinct from the passionate activity of knowing—metaphor impedes the tendency to dogmatize. Knowing, it must be stressed, is interpretation and, as Magnus has said: 'For him there are only interpretations.'³ And further:

Truths then are interpretations. Interpretations are perspectives, and Nietzsche often calls these fictions.... The fact is that 'we are still being constantly led astray by words and concepts into

¹ Nehemas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard, Cambridge, MA, 1985, p. 32

² Nietzsche, *Birth*, *op. cit.* p.55 emphasis supplied.

³ Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana, Bloomington, 1978, p. 26

thinking things are simpler than they are, as separate from one another, indivisible and existing each on its own.’¹

Jaspers make a similar point:

His fundamental thesis: All being is a product of exegesis: ‘There are no things in themselves and there is no absolute knowledge; the perspectivistic, illusory character belongs to existence.’ Nor is there such a thing as an ‘event per se.’ What occurs is a group of phenomena selected and united by an *interpreting* being. From this Nietzsche concludes that there can be no *true conceptual apprehension* of an enduring self-sufficient reality and that *epistemology is impossible*.²

Perhaps my radical my version of Nietzsche’s thought can be understood by contrasting it with Nehemas:

‘Like every other writer Nietzsche too wants his audience to accept his views. Though he launches a sustained and complicated attack on the notions of truth and knowledge, it would be absurd to claim that he writes so as not to be believed.’³

And further:

His manner of writing is not an invitation to interpret him in an unending number of ways but an ever-present reminder that if we are convinced by it, we are convinced by his writing, which is a product of his own values, idiosyncrasies, and goals, a product of himself.⁴

Nietzsche invites an infinite number of interpretations, the test of which is not whether one is better or worse but whether it produces further interpretations. Not expecting acceptance of his interpretations, he demands more interpretations. Nehemas believes this view is absurd:

But it is in principle impossible to produce a complete interpretation of a text as it is impossible to develop a complete view or theory of anything. Therefore the claim that every text has as many meanings as there are interpretations of it cannot possibly be substantiated, for, not knowing what would constitute a text’s complete interpretation, we cannot know when we are faced with two or more distinct readings of it.⁵

¹ Magnus, *op. cit.*, p.30

² Jaspers, Karl: *Nietzsche*, translated by Charles Wallraff & Frederick Schmitz, Arizona, Tuscon, 1965, p. 288

³ Nehemas, *op. cit.* p. 33

⁴ Nehemas, *op. cit.* pp. 35-6

⁵ Nehemas, *op. cit.* p.56

There is no reason why the concept of 'a complete interpretation of a text' is necessary before one can claim that a text has as many meanings as there are interpretations. An interpretation is of course a claim to meaning, the meaning of the interpreter. Nehemas's distinction between meaning and interpretation cannot be sustained unless one presumes a privileged position of the meaning dispenser or authority over mere interpreters. It would be difficult to imagine a more anti-Nietzschean claim. Nietzsche denies that any explanation (what else can 'a complete reading of a text' mean?) is possible, for all explanations are static and therefore reductionist and dogmatic.

Nehemas anticipated this objection: '[Nietzsche] is therefore not entitled to claim that we falsify the world just because we simplify it in order to deal with it.'¹ Nietzsche's claim of falsification is much broader and more radical than this. Reductionism is false of course. But so is the concept of 'reductionism' for there is no referent to falsify, as Nehemas grants. So too, therefore, complicated readings or pictures or purported explanations, insofar as they presume a referent. It is not only that a given picture or reading is false when it claims a true relationship to 'the Real.' Nietzsche's claim is that all possible pictures or readings, taken severally or together, are false or, rather, should be evaluated by their fecundity not their reference to some nonexistent real world or event. The best one can do is to describe the world metaphorically, pictorially, if you will, and then undermine the static nature of the picture with song, as we will discuss below. Properly employed—with joy, abandon, ecstasy—metaphor overwhelms dogma with life. By stressing the linguistic basis of knowing, metaphor prevents even the most powerful mind from closing itself down, from turning relentless inquiry into knowledge. Metaphor prevents convictions, even those necessary to existence, from becoming dogma.

The invention of metaphor, including the pedestrian use of language, whether in the indicative or ritualistic mode, frees man to his destiny because it destroys the power of his enemies. Metaphor arms him against his fears, anxieties, terrors, and his ways of coping with these afflictions. They can no longer make him sick unto death. Metaphor is the medicine the creative artist takes to cure himself or, more precisely, it is the medicine which thwarts the effort of his illness to dominate him:

Thus our whole knowledge of art is at bottom illusory, seeing that as mere *knowers* we can never be fused with that essential spirit, at

¹ Nehemas, *op. cit.* p.56

the same time creator and spectator, who has prepared the comedy of art for his own edification. Only as the genius in the act of creation merges with the primal architect of the cosmos can he truly know something of the eternal essence of art.¹

Metaphor allows man to suffer without becoming a sufferer, to create meaning in an otherwise nihilistic cosmos.

Like a pond insect, metaphor skips on the surface of knowing, denying its seductive invitation to explore its depths. The surface matters, all that matters, the letter not the referent, which can be no more than an assertion of dogmatic truth. But the letter is neither literal, determinative, nor definitive, notwithstanding that one must live by it. Or better, because one must live by it, it cannot be literal, determinative or definitive. The very unpredictability of metaphor allows it to be creative and prevents its author from taking it or himself too seriously. Moreover, it makes the effort to find meaning in reality absurd, thus freeing man to find meaning in his creative will. Although metaphors become dead or part of the world of indicative speech, metaphor is structurally open. In principle, metaphor subverts itself, including its tendency to become insensitive to its origins. A great deal of the quick sand of Nietzsche's thought is due to his self-conscious effort to prevent his readers from providing depth to the surface of his thought or to separate his language from his meaning. Like beauty, its surface is its depth. Moreover, it embodies profundity, not merely ornaments it. All knowing takes place on the surface. All philosophical knowledge entails a self-delusion that one is plunging to the real meaning of things. Depth defines the superficial. What lies beneath language is nothing but self-delusion. Language is his meaning. Expression is all that one can attain and all that one should aspire to attain. Expression is the reality we have to learn to accept. One of the worst properties of the concept of depth is that it amounts to an escape from the surface, from reality, from beauty, from action, from celebration and joy, from life, to a comforting womb-substitute, to ugliness, somnolence, disease, death. The movement from poetry to prose, from tragedy to philosophy, is a sign that sickness is now defining man, not merely afflicting him. The dichotomy here is not Apollonian and Dionysian, for each god is of the surface-and-the-real, but life and death, from suffering from illness to becoming illness.

Fritzsche captures this idea:

¹ *Birth, op. cit.* p.42

Nietzsche provides the paradoxical conclusion that 'every profound spirit needs a mask,' one that is a 'consistently false, namely *shallow* interpretation to each of his words, each of his steps, each sign of his life' that the spirit gives. The collective act of cultural creation reveals 'the will to appearances, to simplification, to masks, to cloaks, in short, to surface' because the collective identity demands a common language and thus the maintenance of the culture's kind of error. Every culture possesses its own illusion of truth. In the end, Nietzsche insists that the preservation of culture depends on a kind of acquired naiveté that is willing to celebrate error as its fancy.¹

Just as we ought not to confuse passion with depth, we ought not to confuse Nietzsche's desire to subvert his thought with an attempt to probe beneath the surface. He destroys the surface, to break its unbearable tension, not to plumb its depths. Where an ordinary man breaks this tension in order to find a dogmatic base upon which to huddle with his anxieties, Nietzsche breaks the tension to prevent others from accepting it as their own. One must accept one's own physiognomy, not a cosmetic version which must either caricature oneself or another. Furthermore, Nietzsche subverts his own thought to show the absence of a subterrain. Only the surface and the light it reflects is real, but it is real only for each individual as he perceives it. This is the meaning of his philosophical individualism and nihilism: his perspectivism. This is why political individualism and its liberal myths, rights, conventions, constitutions, and other voluntary agreements, are for Nietzsche beside the point, representing more a cowardly way of dealing with the absence of external authority or God than a search for freedom.

For Nietzsche it is no paradox to say that reflection is more real, more solid, more profound, than efforts to get to the substructure of things and events. Reflection is more real than the 'object' or source of the reflection. The double meaning in English of 'to reflect' as to think and to return or redirect light is almost exactly Nietzsche's point. If one thinks of language, especially highly metaphoric language, as a scaffolding of meaning, Nietzsche's notion of knowing can be appreciated, except one must never delude oneself that a building lies within the scaffolding or that the scaffolding's purpose is to construct such an edifice. One simply has to be man enough to live with scaffolding of his own making as if it were a

¹ Fritzsche, Peter: *Nietzsche and the Death of God*, St Martins, Boston, 2007, p.18. Nietzsche's words from *Beyond Good and Evil*, 40 & 230.

building, fully aware that it is not, replacing it as his creative energy demands.

The foregoing does not establish the truth of my assumption or even make a coherent argument in its behalf, whether as an element in Nietzsche's thought or as philosophical truth. My purpose is to foreshadow its importance in the understanding of Nietzsche's condemnation of Euripides and Socrates. Nietzsche's treatment of Euripides, except Euripides-as-Metaphor, is notoriously unfair and inaccurate. The question is, what does Nietzsche gain by his distortion of Euripides/Socrates? Appreciating that Nietzsche is a metaphorical thinker conditions a coherent answer to this question.

The profound poet tells us that a man who is truly noble is incapable of sin; though every law, every natural order, indeed the entire canon of ethics, perished by his actions, those very actions will create a circle of higher consequences able to found a new world on the ruins of the old.¹ Nietzsche

II. *Euripides: The Necessity for Dislocation*

As Nietzsche eliminates *Bacchae* from his criticism of Euripidean tragedy, calling it a futile effort to recant the corpus of his work, let us consider *Medea*, which Euripides wrote a quarter century before *Bacchae*. *Medea* roused a storm of controversy unabated to the present day. Some critics have employed Nietzschean reasons for disliking *Medea* and Euripides in general. Those who see Aeschylus as the purest exponent of Attic tragedy, like Nietzsche, tend to find Euripides barely acceptable as a tragedian. His faults, in their not always consistent views, are legion: his work is histrionic not to say hysterical, impious not to say sacrilegious, rationalistic, not to say unpoetic, irrationalistic, not to say insane, structurally inadequate, not to say incoherent, melodramatic, contradictory, sensationalistic, tasteless and so on. I treat only one criticism, Nietzsche's *coup de grace*, to wit: that Euripides's work is both anti-Apollonian and anti-Dionysian and therefore destructive of the essence of Attic tragedy. Not only is this charge false, but that it masks Nietzsche's real problem with Euripides.

Although Nietzsche does not critique *Medea*, it is not difficult to make a Nietzschean case against the play. Euripides is notorious for his debunking or demythologizing of male heroes. He seldom could abide a male hero, at least not until he becomes a wise old man, whose wisdom

¹ Nietzsche, *Birth*, *op. cit.* p.60

perhaps compensates for his impotence, for example, the Athenian king, Aegeus. The ostensible hero Jason could hardly be more reprehensible. His initial fame was won only with the miraculous intervention of Medea. Living a life of ease in Corinth, he becomes betrothed to a young princess in order to procure the throne upon her elderly father's death. Not only does he evince no passion for the princess, he shows no qualms in abandoning Medea and their two sons to an uncertain future, to make his more secure. Thus a tainted hero becomes a smug middle-aged hypocrite, violator of oaths and obligations. Moreover, Jason justifies himself with reasoning that would make the most unscrupulous lawyer blush. Jason is so far from *Übermensch* he hardly seems to possess the questionable virtues of Everyman. This depiction commits four Nietzschean sins: (1) turns a warrior hero into a caricature of an ordinary man; (2) turns the symbol of Apollonian reason into a sophist; (3) shows the play's only potential *Übermensch* to be incapable of self-discipline; and (4) incapable of passion or any other sign of Dionysian transports. By his depiction of Jason, Euripides confirms Nietzsche's charges that he is anti-Dionysian and anti-Apollonian.

When one turns to Medea the charge becomes more complex and more troubling. At the most obvious level, by killing her children and, worse, her apotheosis, she demonstrates the gratuitous spectacular and sensationalistic properties of Euripidean tragedy that Nietzsche despises. Leaving this sort of 'fault' aside, Nietzsche's condemnation of Medea would center on her peculiar destruction of both Apollonian and Dionysian values. Peculiar because Medea embodies both sets of values to a remarkable degree, far more, in my view, than any other character in Attic tragedy. She is a brilliant speaker, thoughtful, coherent, incisive, an incarnation of Apollonian reason. Her passionate nature is legendary, Nietzschean in its transcendence of good and evil. Her love for Jason justifies the killing of her brother, the betrayal of her father and the theft of the Golden Fleece.

More problematic is how Nietzsche would view the killing of her children, but a justification of that offence is not beyond possibility if it were undertaken by an *Übermensch*, or perhaps by a properly depicted Jason. All these deeds and all these attributes are, however, Medea's: a woman, wife, mother, not, most pointedly, a lover in the throes of Aphrodite or Dionysus. Furthermore, Medea is related, not to Olympic deities but to chthonic ones: to the heat of Helios, not the light of Apollo; to the depths of Hecate, not the ecstatic transports of Dionysus. Thus her attributes which seem the synthesis of Apollo and Dionysus become monstrous expressions of chthonic disorder, chaos, death. Reason and passion are metamorphosed into a homicidal

maniac. Or, rather, her homicidal mania no longer could remain confined in a falsely premised domesticity, premised on a compliant and dependent husband. As the incarnation of a counterfeit Apollo/Dionysus, Medea could not provide a better example of Nietzsche's charge against Euripides.

Allow me a few words in refutation, for space precludes a complete analysis of *Medea*. Here I consider only 'Nietzsche's argument,' that is, the one I impute to him, whereby Medea represents chthonic forces, an anti-tragic retrogression to pre-Dionysian and pre-Apollonian divinities. Moreover, it seems clear to Nietzsche that Euripides offers no warning to steer clear of chthonic perils. Rather, to the degree that Jason is despicable and Medea admirable, he indicates a preference for chthonic divinities. While I agree that Euripides prefers Medea to Jason, I do not agree that the playwright thereby is committed to chthonic deities. Quite to the contrary, it is my conviction that Medea represents a synthesis of Apollonian and Dionysian traits. As such it becomes all the more important to explain Nietzsche's distaste for her and Euripidean tragedy as it is embodied in her. Once this is understood it will be easier to comprehend Nietzsche's distortion of the Euripidean approach to tragedy.

The best evidence lies in the text of the play. Medea has led a blameless and quiet life in Corinth as Jason's wife and mother to their two sons. She seems to have aspired to nothing else, notwithstanding her appreciation of the inequities of her marriage. Only when she faces Jason's decision to marry the princess is she moved to reconsider her position, which the barest knowledge of Greek society would indicate to be perilous to her and her children. An unattached alien woman would be dependent upon charity for her survival and the survival of her children. Medea has no dowry upon which to rebuild her life and no family to return to.

Medea's situation is desperate. of her damaging more than her pride, Jason's betrayal removes her from any reasonable expectation of security. Her first choice, to live as a respectable wife and mother, in tatters, her second choice is to find protection in Athens under the protection of Aegeus. Aegeus agrees to welcome her and her children if she can get to Athens without his help. Only when this proves impossible does she plan the murder of the princess, realizing she would then have to kill her children or leave them to the mercies of the Corinthians. At this point Medea assumes her divine status, although her apotheosis awaits the last scene. Reluctantly and as a last resort, she acknowledges her relation to chthonic divinities, Helios and Hecate. Even then, as she rides in a chariot drawn by dragons, she pledges to bury her children in the sanctuary of Hera of the Cape and

rehumanize herself to live in Aegeus's kingdom. The catastrophe she visits, but does not cause, is thus limited to Corinth. Her children will be remembered, not as murdered victims, but as sacrifices to gods, including her apotheosized self, who must enforce what men in their weakness refuse to enforce, their obligations.

Jason's leading trait, apart from his inability to deny himself any wish, is his tendency to break promises, to say nothing of his lack of foresight into the consequences of his arrogant and immature behavior. The importance of obligation—to honorable dealings among persons and by extension to the laws of the *polis*—is what Euripides underlined in his great play. Obligation depends upon extra-human forces, if it is to be more than a facilitator of prudential exchange. Flaunting obligation invites catastrophe. For, absent obligation, conceived as a binding of action beyond the requirements of immediate mutual interest, the bonds of human cooperation, to say nothing of intimacy and friendship dissolve in the acid individual self-interest calculated moment by moment. By this understanding, chthonic forces do not so much destroy the social order as represent one already destroyed. The walls of Corinth were torn down by Jason's denial of the power of obligation before Medea acted. Medea's sacrifice of her children is the consequence of an already self-destructed society. Nietzsche is correct to see chaos as the alternative to an Apollonian/Dionysian synthesis and to see it immanent in Medea. He is incorrect to see it as inevitably actualized by Medea. Chaos is immanent in man's weakness, individual and political, not in his dependence on woman to reproduce, realize or complete himself.

'Nietzsche's position' requires that Medea not only represent the possibility of chthonic catastrophe but that it will be actuated by her. Nothing in the Apollonian/Dionysian realm could prevent her from a homicidal expression of her nature. Medea implies catastrophe to men like Jason. As an unholy force of primal evil, Medea is beyond questions of justice, and for Nietzsche, more importantly, beyond nature. The only way to avoid death, destruction, and chaos is to avoid Medea, to become indifferent to her and from her worldly temptations, to overcome the benefits she offers, to be complete unto oneself. Artistic isolation is the only form of heroism possible in a world corrupted by Others, whether demonic divinities or bestial (ordinary) men. This is well beyond Jason's capacities. Medea cannot be seen as a proper synthesis of the Apollonian/Dionysian powers, because she, in Nietzsche's view, incorrectly as it seems to me, cannot incarnate Oneness. Nietzsche believes that 'the original Oneness, the

ground of Being, ever-suffering and contradictory, time and again, has need of rapt vision and delightful illusion to redeem itself.’¹ Nietzsche’s denial of the female qualities of Dionysus cannot overcome the evidence of Medea. To the degree that the synthesis of Apollo and Dionysus amounts to the primal self-sufficiency of the male, the primordial Oneness of the male principle, to the degree that the Apollonian force is necessary to sublimate the undeniable femaleness of Dionysus, Medea must be denied. Her legitimacy as a proper tragic character, to say nothing of her incarnation of the Apollonian/Dionysian synthesis, cannot be tolerated. Medea does not want to dissolve into an amorphous Oneness. She wants to participate in a very human intimacy, despite her divine ancestors and her own divinity. Medea has chosen a conventional life, despite her highly unconventional attributes. From the Nietzschean perspective, she has betrayed her uniqueness, her individuality, her chance for a proper synthesis, her immersion as a creative artist in the sea of Dionysian frenzy. By allowing Medea to betray her genius, Euripides has betrayed his chances to be the successor of Aeschylus or rather of the tragic vision according to Nietzsche. Does Nietzsche believe Medea’s biology betrayed her, prevented her from fulfilling her Apollonian/Dionysian synthesis until after her first preference is destroyed? Is Medea therefore a powerful basis for Nietzsche’s suspicion of the feminine?²

Here it must be emphasized that Nietzsche’s project was not to treat Euripides fairly anymore than it was to describe accurately Athenian society. In my view he wanted to show 19th century Germans that there was a way out of the stultifying conventions of Protestant, capitalistic, bourgeois life. They could not recapitulate the *polis*. They could, however, survive modern society, if they became artists, if they valued creative individual achievement above all else. Euripides, in the portrait of his great character Medea, made his project seem romantic and onanistic. To save his vision he blinded himself to Medea’s synthesis of Apollo and Dionysus. Nietzsche was unfair to Euripides, because he had another, and with respect to knowledge and truth a bigger, target in mind: Socrates.

Euripides, the intellectual Euripides, was the ‘poet of Socratic rationalism’ and tragedy did not simply die *after* him: it was ‘Socratism’ in its Euripidean embodiment that killed it, although this destructive tendency preceded Socrates himself and affected

¹ Birth, *op. cit.* p.32

² Cf. Blondel, *op. cit.* p.160. ‘The philosopher’s misogyny (a result of his doubtful feminism) is answered by the misogyny of the *vita femina*. Women like neither philosophy nor truth.’

even Sophocles.... It was not only its arational basis that damned tragedy in Socratistic eyes. It was also its insight into the arational nature of life itself. Inherent in Socratism was the optimistic insistence that life must make rational sense, whereas true tragedy was pessimistic and found in life only 'terror' and 'absurdity'.¹

With Socrates in his sights, Nietzsche now can take down the entire Western philosophical project, insofar it has been dominated by Platonic conceptions.

¹ Silk, M.S. & Stern, J.P.: *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, 1981, p.37

CONCEPTUL DE „STIL” LA NIETZSCHE

CRISTINEL TRANDAFIR¹

***Abstract:** In this article we seek to determine what is the meaning of the concept of style in Nietzsche's thinking. Our attempt though apparently quite simple and that because of frequent references to the German author makes in his work on this concept, in reality it turns out a not free from difficulties. These difficulties arise primarily from the inner perspective that Nietzsche originality develops their theory of style. This perspective in question is designed to start from what Nietzsche believed to be a phenomenon that manifests itself in the depths of origin of all life: the will to power.*

***Keywords:** style, will power, will to will, the will of representation, language.*

În acest articol vom căuta să determinăm sensul pe care conceptul de stil îl capătă în întreaga gândire a lui Nietzsche. Încercarea noastră, deși este în aparență una destul de simplă, și asta din pricina deselor referiri pe care autorul german le face în lucrările sale cu privire la acest concept², în realitate ea se dovedește a fi încărcată de dificultăți. Aceste dificultăți provin în primul rând din originalitatea perspectivei filosofice, înlăuntrul căreia Nietzsche își va elabora atât teoria sa despre stil, cât și, conștient sau nu, întreaga sa operă. Vorbim aici de o perspectivă pe care unii o caracterizează ca vitalistă și neo-goetheană, alții, din contră, o situează în linia tradiției metafizicii occidentale, dar căreia, în fond, noi nu putem să-i găsim altă origine decât în preocupările constante ale autorului german față de cunoașterea și înțelegerea uneia dintre cele mai însemnate facultăți prezente în viața omului, cea a *voinței*, preocupări care-l vor conduce treptat la elaborarea acelei controversate, dar atât de influente teorii a *voinței de putere*, de care aceasta perspectivă este intim legată.

Pentru a cunoaște mai bine această perspectivă filosofică nietzscheană, și a crea astfel condiții pentru determinarea sensului pe care

¹ Universitatea din Craiova.

² Ne referim aici atât la lucrările de tinerețe ale autorului german, cât și la scrierile sale apărute după 1878, lucrări în care conceptul de stil își păstrează în bună măsură același înțeles.

Nietzsche îl dă conceptului de stil, avem nevoie, așadar, mai întâi să ne orientăm atenția asupra înțelesului pe care fenomenul *voinței de putere* îl are la Nietzsche. În paginile ce urmează vom căuta să surprindem acest înțeles, apoi, odată cu schițarea intuitivă a perspectivei filosofice generale în care funcționează gândirea lui Nietzsche, vom încerca să determinăm sensul conceptului nietzscheean de stil.

Dar ce înseamnă de fapt această *voința de putere*? Conceptul *voinței de putere*, atât de ușor de înțeles atunci când îl întâlnim în limbajul obișnuit și în ocaziile cotidiene, capătă, totuși, o semnificație deosebită în limba și în scrierile filosofului de care ne ocupăm în aceste pagini. Această notă aparte pe care termenul nostru o câștigă în opera nietzscheeană vine și din faptul că el joacă un rol crucial în interiorul ei, dar și pentru faptul că în majoritatea studiilor monografice dedicate acesteia din urmă, conceptul de *voință de putere* are mai mereu un sens controversat, și aceasta din pricina mizei oferite de noutatea interpretării în ceea ce îl privește. În mod obișnuit, pentru cei mai mulți dintre noi "a vrea" înseamnă "a aspira către ceva", după cum "a putea" înseamnă "a-ți manifesta forța proprie". Să înțelegem, pornind de aici, că *voința de putere* semnifică la Nietzsche o aspirație către manifestarea forței și către posedarea puterii? Răspunsul nostru este: nu, *voința de putere*, pentru Nietzsche, nu este o aspirație către ceva, ci manifestarea liberă a vieții, după cum ea nu este nici o exercitare a forței, în care s-ar ascunde o pornire către violență, ci doar o stare originară a sentimentului¹ inconștient, afirmativ și creator al vieții.² Iată de ce *voința de putere* înseamnă, pentru Nietzsche, atât "factorul primordial al întregii istorii"³, dar, mai ales, așa cum o numește în fragmentul nr. 693 al *Voinței de putere*, "esența cea mai intimă a ființei"⁴. Totuși, termenul de *esență* nu trebuie să ne inducă în eroare și să ne determine a înțelege că *voința de putere* are la Nietzsche un caracter metafizic. Dacă *voința de putere* nu este gândită aici ca având un astfel de caracter⁵, aceasta se datorează faptului că, în condiția sa de fenomen originar

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, Editura Ideea Europeană, București, 2005, p. 74.

² „Așadar, să fim măcar odată mai prudenți, mai puțin *filosofi*, și să spunem: în toate vrerile există în primul rând o multitudine de sentimente, sentimentul stării spre care tindem, însuși sentimentul acestor *din și spre*, și în sfârșit, o senzație musculară accesorie care, printr-un fel de obișnuință și fără a ne pune în mișcare „mâinile și picioarele”, intră în joc în momentul în care *vrem*.[...]. În al treilea rând, *voința* nu este doar un complex de simțiri și gândiri, ci înainte de toate, și o stare afectivă, tocmai acea stare afectivă dominantă de mai sus.” (F. Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, Editura Teora, București, 1998, p. 28)

³ F. Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, op. cit., p.199.

⁴ F. Nietzsche, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 445.

⁵ „Pentru Nietzsche, *voința de putere* este *Wessen*-ul a tot ceea ce există. *Wessen*-ul nu trebuie însă înțeles ca având sensul de *essentia* care este forma fixă a aparenței, sau în sensul de *idea*; el semnifică

al vieții¹, ea se sustrage oricăror reprezentări sau concepte² și, prin urmare, pentru Nietzsche, nu poate fi concepută ca *ființă*.³ *Voința de putere* este un act originar prin care manifestările vieții devin cu puțință și nicidecum o substanță originară cu caracter eficient, care acționează cauzal asupra lumii, determinând-o să ființeze. Pentru a putea oferi argumente temeinice acestor afirmații, vom recurge la textele nietzscheene. Deși Nietzsche face deseori referiri în opera sa la termenul *voința de putere*, sunt puține cazurile în care va căuta să descrie pe larg această *intuiție* a sa.

Cele mai reprezentative dintre aceste cazuri ne par a fi fragmentele nr. 13, 23, 36, 186, 211, 259 din *Dincolo de Bine și de Rău*, și, în afara acelor prezentate în binecunoscuta lucrare *Voința de putere*, mai amintim aici partea a doua din *Așa grăit-a Zarathustra*, mai precis capitolele de mare însemnătate pentru argumentarea tezei noastre, *Despre depășirea de sine* și *Despre mântuire*.

„Fiziologii ar trebui să mai chibzuiască înainte de a afirma că instinctul primordial al unei ființe organice este instinctul de conservare. *Ființa vie năzuiește înainte de toate să dea curs liber puterii sale – viața, ea însăși este voința de putere*”⁴, sau „acest corp este obligat el însuși, în caz că este un corp viu, și nu unul muribund, să întreprindă împotriva celorlalte corpuri, fapte de la care indivizii care îl alcătuiesc se abțin reciproc: el va trebui să fie întruchiparea voinței de putere, el va dori să crească, să se extindă, să acapareze, să dobândească preponderența – și aceasta nu pe temeiul vreunei moralități sau imoralități oarecare, ci din cauză că el *trăiește și pentru că viața este tocmai voința de putere*”⁵ sunt doar două citate care întregesc și lămuresc sensul a două alte fragmente mult mai celebre, al căror sens a rămas în afara interpretărilor celor mai mulți dintre comentatorii lui Nietzsche. Primul, „Oriunde am aflat viața am aflat voința de putere; chiar și în voința servitorului am aflat voința de a fi stăpân”⁶, extras din *Așa grăit-a Zarathustra*, al doilea, „Ființa - noi nu avem despre ea nici o altă reprezentare decât a trăi

mai degrabă wessen-ul luat în sens verbal, el semnifică mai degrabă mobilitatea existentului.” (Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Editura Les Editions de Minuit Paris, 1965, p. 105.)

¹ Ibidem, p. 444.

² Ibidem, p. 312.

³ „Exprimat moral, lumea este falsă. Însă, în măsura în care morala este o componentă a acestei lumi, rezultă că morala este falsă. Voința de adevăr înseamnă faptul de a face stabil, adevărat și trainic, o ștergere din câmpul vederii a acelui caracter fals, o resemnificarea acestuia ca *ființare*. [...] Viața are ca temeiul premisa unei credințe în ce este durabil și revine cu regularitate; cu cât mai viguroasă este viața, cu atât mai bogată trebuie să fie lumea ce poate fi anticipată, o lume *gândită ca ființând*. (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op. cit. fragmentul 552, p. 357.)

⁴ F. Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, p. 22

⁵ Ibidem, p. 199

⁶ F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București 1997, p. 179

– Or, cum ar putea atunci să fie ceva mort?”¹, preluat din *Voința de putere* (nr. 582).

Dacă fragmentul ultim stă mărturie afirmației noastre că voința de putere nu este gândită de către Nietzsche în sens metafizic prin raportarea ei la conceptul de ființă, ci, din contră, în afara acestuia, cu trimitere la fenomenul originar și de nereprezentat al vieții, citatul din *Așa grai-a Zarathustra*, odată rupt din contextul căruia îi aparține, ajunge să favorizeze o interpretare nefericită a sa. Potrivit acestei interpretări, voința de putere nu este altceva decât voința de a fi stăpân, și ea nu afectează numai pe cel ce este servit ci și pe servitor în egală măsură. Și îi afectează nu doar pentru că fiecare din aceștia au ca aspirație, scop și ideal, dobândirea puterii ori menținerea ei (condiția de a fi stăpân), ci și pentru că amândoi se află în postura de a porunci. “Căci a porunci înseamnă a avea putere peste anumite posibilități, peste anumite căi, moduri și mijloace de la nivelul acțiunii”². Voința de putere este luată aici ca însuși actul de a porunci și, în același timp, ca act de a te supune, căci, prin poruncă, cel care poruncește se face ascultător propriei porunci, adică, în definitiv, propriului său *sine*. A *vrea* înseamnă, în acest sens, a te supune *sinelui*. Potrivit acestei interpretări, nu există, așadar, voința de putere acolo unde nu există poruncă și acolo unde nu există supunere. Nu vom putea, deci, să ne supunem sau să poruncim, atâta vreme cât, pe de o parte, nu posedăm un *sine* căruia să i ne supunem, și, pe de altă parte, cât nu avem ce anume să supunem acestui *sine*, căci: “i se comandă celui ce nu știe să se supună sieși”³.

Dar ce este, de fapt, acest ceva pe care trebuie să-l supunem *sinelui*⁴, acel ceva în absența căruia intrăm în imposibilitatea de a *vrea*? Ce este acel ceva căruia „i se comandă pentru că nu știe să se supună sieși”? Ce poate să fie însă acest ceva, dacă nu chiar fenomenul vieții însăși, luat împreună cu nenumăratele sale acte și impulsuri vitale, unele mereu noi și greu de stăpânit. Dacă am împins retoric raționamentul până la această din urmă implicație a sa, am făcut-o doar pentru a scoate la iveală cât este de străină această interpretare a voinței de putere, asociată celor dinainte, spiritului nietzschean în ansamblu. Care sunt argumentele care susțin poziția noastră?

¹ F. Nietzsche, *Voința de putere*, p. 375

² M. Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 26

³ F. Nietzsche, *Așa grai-a Zarathustra*, p. 118

⁴ Deși este adevărat că sinele poate fi atât produsul unei voințe slabe de putere dar și al uneia mai puțin slabe, nu este mai puțin adevărat că el rămâne în fiecare dintre cazuri semnul unui deficit de putere, o construcție simptomatică și compesatorie, provenită mai degrabă dintr-o insuficiență a voinței de putere, și nicidecum un produs specific al acesteia.

În primul rând, faptul că folosirea și transpunerea acestei semnificații a voinței de putere în toate celelalte fragmente și lucrări ale lui Nietzsche provoacă o mulțime de nepotriviri, incoerențe și contradicții în ordinea sensului lor. Bunăoară, dacă vom înțelege *voința de putere* ca voința de a stăpâni, atunci nu doar că vom confunda una din speciile voinței de putere cu însuși genul în care ea se încadrează¹, dar vom pierde, în același timp, și accesul la semnificația acestuia din urmă, anume cea de fenomen originar al vieții, situat dincolo de orice reprezentare de valoare.²

În al doilea rând, consecințele absurde la care aceasta conduce în raport cu sensul operei nietzscheane în ansamblu, atunci când, pornindu-se de la recunoșterea unei legături intime existente între voința de putere și natura *sinelui* (nu există voința de putere decât acolo unde viața trebuie să se supună *sinelui*), se ajunge, în cele din urmă, a face din voința de putere dintr-un fenomen de afirmare a vieții, așa cum apare în opera lui Nietzsche, unul de negare și reprimare a ei.

În al treilea rând, pentru că, în cele mai multe dintre fragmentele nietzscheene, voința de putere are un cu totul alt sens decât cel folosit mai sus. În fragmentele din *Dincolo de Bine și de Rău*, în cele din *Voința de putere*, dar mai ales pasajele capitolului „Despre mântuire” din *Așa grăit-a Zarathustra*, citim că voința de putere nu este un impuls de conservare, așa cum ne apare el în perspectiva interpretării de mai sus, ci un fenomen originar și creator de manifestare liberă a puterii vitale. Aici *a vrea* nu înseamnă a porunci, nici a supune viața *sinelui*. Din contră, „a vrea înseamnă a te elibera³, [...] și în același timp a crea.”⁴ Eliberarea și depășirea de sine, precum și afirmarea creatoare a vieții – iată ce înseamnă *voința de putere* la Nietzsche. Vorbim de o voință care nu are ca scop puterea (asta pentru că voința însăși izvorăște din putere), și care, în calitatea ei de substrat al eliberării și a creației, poate fi redusă la însuși actul de *a putea*. Dar, așa cum există o strânsă legătură între putere și voință, tot astfel descoperim la Nietzsche una între voință și viață: acolo unde viața este deschisă⁵ și se

¹ Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 692, p. 445

² *Ibidem*, p.178: „Acuma fluviul poartă barca voastră în jos: el trebuie să o poarte. Ce importanță are că valurile sparte spumegă și mușcă mânioase din etravă! Nu fluviul va amenința, o ! înțelepților, și nici sfârșitul a tot ce pentru voi e rău sau bine; ci chiar voința, voința de putere – voința de a trăi inextingibil-creatoare.”

³ *Ibidem*, p.207

⁴ *Ibidem*, p. 209, : ”V-am eliberat de acest refren, atunci când v-am vestit: voința este creatoare.”

⁵ „Această lume: un monstru de forță fără început, fără sfârșit, o mare eternă de forță cu ape de bronz, ce nu crește, ce nu scade, ce nu se destramă, ci doar se transformă, ca întreg o mărime invariabilă, o economie fără cheltuieli și pierderi, însă, de asemenea fără creșteri, fără încasări, de nimic altceva înconjurată decât de granițele ei[...]”(F. Nietzsche, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, fragmentul 1067, p.662)

manifestă în mod liber, acolo întâlnim întotdeauna o voință puternică. Puterea este la Nietzsche un sentiment de deschidere și de afirmare a vieții, cu ajutorul căruia noi *vrem*.¹ *A putea* înseamnă aici a ne deschide și a asuma viața în integritatea sa. Cu toate acestea, observăm că fenomenul *voinței de putere* nu este pentru Nietzsche un fenomen specific ființelor care pot, ființelor puternice, al celor care se manifestă pornind de la putere și nu de la aspirația către ea, ci, în egală măsură, și ființelor care nu pot, adică ființelor neputincioase.² Distincția aceasta este una foarte importantă și ea merită a fi reținută. Cu ajutorul ei vom putea înțelege de ce Nietzsche caută să demaște în multe din fragmentele *Voinței de putere* o dăunătoare eroare psihologistă prin care *voința de putere* ajunge să fie confundată cu una dintre manifestările sale, împrumutând cu aceasta ocazie trăsăturile acesteia din urmă. „ Este voința de putere *un fel* de voință, este ea identică cu conceptul de voință ? Să nu însemne ea decât *a râvni și a comanda* ?”³ Răspunsul lui Nietzsche nu lasă dubii: „ este cu totul arbitrar să afirmi că totul tinde să acceadă la această formă a voinței de putere.”⁴ Deosebind cu ajutorul textului nietzschean între *voința de putere* și *voința de a stăpâni, a comanda*, se cuvine să ne întrebăm acum care sunt, de fapt, formele de manifestare ale voinței de putere cu care ea riscă să se confunde.

Pentru Nietzsche, *voința de putere* ca fenomen original al vieții se manifestă pe două căi și prin urmare poate fi înțeleasă în două feluri: fie ca *voința de reprezentare* – cu alte cuvinte ca *voință de conservare de sine*⁵, fie ca *voință de voință*⁶, în înțelesul de *voință de sacrificiu și de depășire de sine*. Cea dintâi este o voință specifică formelor de viață slabe și ea are la origine resimțirea unui acut sentiment de neputință (așadar un slab sentiment al vieții și o redusă deschidere către ea). Cea din urmă este o voință a formelor de viață puternice și, cum am stabilit, una ivită din sentimentul de putere al acestora.

Prin cea dintâi, ființele caută să se îndepărteze de viață, din pricina suferinței pe care aceasta le-o provoacă, voind să și-o reprezinte și să și-o

¹ F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., p.444.

² F. Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, op.cit., p. 31

³ F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., p. 445.

⁴ Ibidem., p. 445

⁵ „voință de a trăi” în sensul schopenhaurian al termenului

⁶ Deși termenul este considerat unul specific exegezei heideggeriene, el aparține, în realitate, limbajului nietzschean, limbaj folosit în special în lucrările apărute după 1884. Unul dintre cele mai însemnate contexte în care acest termen apare, este cel al primeia dintre cele douăzeci și două de cuvântări ale lui Zarathustra: „ Da, frați ai mei, pentru a intra în jocul creatorilor, este nevoie de o prea sfânta afirmare: acumă spiritul își vrea doar vrerea sa, își cucerește lumea sa, pierzându-și lumea.” (F.Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1997.)

trăiască numai în cadrul unor forme din ce în ce mai abstracte și mai sărace de existență, unele care să le ajute să o anihileze și să o facă uitată. Prin cea din urmă se caută apropierea față de viață, dincolo de orice reprezentare, până într-acolo încât se urmărește identificarea cu tot ce are aceasta mai tragic și mai dureros.

Ființele slabe vor urmări prin intermediul primeia să-și constituie un *sine* cu ajutorul căruia să reușească să se conserve și să facă față primejdiilor vieții, cele puternice vor căuta să se elibereze de acest sine, pentru că prin intermediul acestui sacrificiu să înfrunte și să asimileze totul, inclusiv ceea ce în aparență li se opune. *Voința de reprezentare* presupune, așadar, în fond, reprimarea vieții, stingerea impulsurilor ei și, în cele din urmă, stingerea sa într-o *non-voință*. *Voința de voință* presupune în schimb altceva: afirmarea vieții și a impulsurilor acesteia până la înlăturarea oricărei piedici în calea lor, adică până la împăcarea vieții cu ea însăși.

Iată, așadar, o prezentare pe scurt a perspectivei înlăuntrul căreia Nietzsche își contruiește teoriile sale despre limbă, limbaj, gândire și realitate și își pune problema stilului, teorii care pentru noi au importanță numai în măsura în care prin ele ajungem să lămurim care sunt condițiile în care limbajul, îndepărtându-se de funcționarea sa naturală, ajunge să se altereze, să se artificializeze și în, cele din urmă, să nu mai funcționeze în cadrul unui stil. Grupate în „*Gânduri despre meditație: cititul și scrisul*” și apărute în ediția Musarion, aceste teorii pornesc de la afirmarea legăturii tradiționale dintre gândire și limbaj: limbajul are rolul de a fixa ideile, atunci când gândirea este incapabilă de a o face, el le fixează în unitățile sale primare, cuvintele, ajutându-se de regulile gramaticii care constrâng și ordonează cu sens aceste unități formale.

Pentru Nietzsche, acestea din urmă sunt simple forme de reprezentare ale realității cu ajutorul cărora omul pune ordine în impresiile sale și nicidecum niște entități în sine. Asta deoarece, pentru gânditorul german, limbajul este considerat un efect al stărilor organice, fie ele fiziologice ori instinctuale, ce au ca rol adaptarea la mediu. Opus unicității, devenirii și spontaneității vieții dar și a gândirii în ansamblu, atâta vreme cât aceasta se află încă sub influența fluxurilor și elanurilor vitale, limbajul va deveni pentru Nietzsche unul din instrumentele cu ajutorul căruia omul *voinței de reprezentare*, adică nimeni altul decât reprezentantul vieții slabe și degenerate, își construiește acea ordine lingvistică abstractă, greoaie și artificială pe care, în speranța de a se conserva și a supraviețui, o identifică cu însăși realitatea; asta în opoziție cu omul *voinței de voință*, care mânat de impulsul eliberării de sine, provenit din emergența surplusurilor sale de

putere vitală, găsește întotdeauna în rigorile standardizate și în formele abstracte ale limbii, un adversar serios, pe care trebuie să-l depășească.¹ Totuși, oricât de liberă și de flexibilă ar fi gândirea unui om, indiferent dacă vorbim aici de omul voinței de voință, ori de acela al voinței de reprezentare, ea nu poate să nu cristalizeze și să se configureze în cuvinte, potrivit atât cu nivelul specific de putere al omului, cât și cu starea și situația de viață pe care acesta o trăiește și o reflectă. „Nu putem gândi decât sub forma limbajului... încetăm să gândim de îndată ce nu ne mai dorim să o facem în cadrul constrângerii limbajului”.

Totuși, în concepția lui Nietzsche, eliberarea de limbă, deși e dificilă, este cu putință. Pentru Zarathustra, de exemplu, adică pentru omul care pășește pe calea *eternei reîntoarceri la același*², limba, ca ansamblu de reguli și forme ale gândirii, este un obstacol depășit: Zarathustra cântă, nu vorbește. Gândirea sa este într-atât de apropiată puterii și spontaneității vieții, încât funcționează mai degrabă ca o facultate de expresie artistică decât ca una cu caracter formal. Aici gândirea este într-atât de străină impulsurilor de conservare, specifice ființelor slabe, încât ea preia și joacă, în cele din urmă, chiar rolul imaginației. Obiectele sale nu sunt nici ideile, nici reprezentările, ci, din contră, intuițiile și simplele imagini³, adică tocmai acele fenomene care nu au nevoie de cuvinte pentru a se manifesta. Totuși, omul care are puterea de a se depăși pe sine și de a se manifesta astfel artistic în mod autentic, nu convențional ori previzibil, după măsura regulilor logice și sintactice, se lovește din această cauză de o mare problemă: el nu se poate face înțeles decât cu dificultate. Pentru Nietzsche *supraomul* nu poate fi înțeles decât de către *supraom* dar nu oricum, ci numai în condițiile în care el s-a eliberat în prealabil de limbă și de mecanica constrângătoare a acesteia. Reușita acestei eliberări față de limbă aduce însă o importantă transformare

¹ F. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, Opere complete, vol. I, Editura Hestia, Timișoara, p. 567.

² „Ce ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare și ți-ar spune: viata asta, așa cum ai trăit-o și cum o trăiești și astăzi, va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gând și suspin și tot nespus de mic și de mare în viața ta, trebuie să ți se reînnoiască, totul în *aceeași* înșiruire - și acest pătânjen și această lumină a lumii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi. *Veșnica* clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu - și tu cu ea, praf al prafului !” (F. Nietzsche, *Știința voioasă*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 219)

³ „Mai întâi imagini - a explica felul în care apar imaginile în minte. Apoi cuvinte aplicate imaginilor. În fine, concepte, posibile abia după ce există cuvinte - o reunire a mai multor imagini sub ceva ce nu poate fi intuit, ci doar auzit (cuvânt) Mica, mărunță emoție ce apare în cazul cuvântului, prin urmare în cazul intuirii unor imagini asemănătoare cărora le corespunde un anumit cuvânt - aceasta emoție redusă este elementul comun, temeiul conceptului.” (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 506, p. 328.)

în viața celui care o încearcă: el devine creator de stil. Ce înseamnă însă *stilul* pentru Nietzsche?

În primul rând, pentru autorul german *stilul* este modul de manifestare, poate chiar *posibilitatea și trăsătura specifică* a vieții oamenilor pătrunși de un adânc sentiment al puterii. Este privilegiul persoanelor care trăiesc și își îndură fără rezerve viața, lăsându-și deschise adâncimile pline de suferință și dramatism ale acesteia, acela de a avea stil. Fără o afirmare neocolită și plină de curaj a vieții înseși nu este cu puțință apariția stilului. Marele stil nu se formează prin exercițiu, prin efort. El este doar semnul și expresia faptului că în spatele său se trăiește adânc. Urmarea curajului de a spune *da* vieții, stilul devine un aliat în lupta cu limbajul și cu gândirea specifice vieții orientate spre conservarea de sine. Există la Nietzsche două tipuri de stil: 1) stilul intelectului¹, unul lipsit de muzicalitate, de gust, catalogat ca nesimetric și tâmp, și care se poate dobândi în urma unui exces de forță și de ambiție și 2) stilul voinței. În cadrul acestuia din urmă, Nietzsche deosebește atât un stil al *etosului*, cât și unul superior, al *patosului*, ultimul caracteristic vieților puternice, capabile să trăiască la mare adâncime, adică sub *sine*. Vorbim aici de un stil inaccesibil omului inferior, care, neavând acces la trăirile adânci, echivoce și contradictorii ale vieții, se arată de la început reticent și lipsit de înțelegere față de actele specifice patosului, indiferent dacă ne referim aici la cânturile unui Zarathustra, la deciziile de război ale unui Napoleon sau la reformele politice ale unui Pericle.

Totusi, omul inferior poate ajunge, prin actele sale, agentul purtător al unui stil oarecare. Este vorba de un stil conceput să răspundă necesităților practice de conservare ale omului degenerat, stilul intelectului. Acest stil, din nevoia de a satisface obișnuințele și comoditatea intelectuală specifice existenței omului inferior, nu va permite limbajului să transpună prin formule noi, imprevizibile și creatoare, descărcările vitale, ci va contribui, prin structurile sale consacrate, la reprimarea și deformarea lor.

De altfel, stilul patosului, ca atitudine stilistică, este posibil doar în etapele primitive, poetice ale constituirii limbii, el devenind o abilitate de comunicare rar întâlnită, odată cu formarea și dezvoltarea limbajului. În evoluția sa, limbajul, atâta vreme cât se integrează în ordinea voinței de reprezentare, are ca ținte ale nevoii sale de configurare lăuntrică, tocmai condițiile cele mai neprielnice și dăunătoare apariției patosului: idealurile intelectului, ale gândirii pure. Prin claritate, distincție, generalitate, abstracție, repetiție, patosul devine imposibil, existența sa fiind compromisă

¹ F. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, Opere complete, Vol. I, Editura Hestia, Timișoara, p. 557.

sub greutatea conceptelor, a logicii și gramaticii în care acestea funcționează. Spre deosebire de limba intelectului, care are, ca reflex, reflexul reprezentării, limbajul patosului are, ca impuls, impulsul creației, al exprimării nemijlocite și integrale a vieții.

Înțelegem că patosul nu are o limbă a sa, un univers propriu al afirmării de sine după anumite legi, principiu sau canoane prin care să se distingă, diferențieze și legitimeze. Stilul patosului se sustrage oricărei anticipații, oricărui tipar, fiecare din experiențele sale fiind momente de confirmare și de afirmare ale vieții însăși. Tocmai de aceea, patosul poate fi înțeles ca fenomen original al creării limbii, niciodată însă un efect mijlocit prin aceasta din urmă. Totuși, după variațiile de putere care alimentează patosul ce stă în spatele oricărei creații, există, potrivit lui F. Nietzsche, un patos original, care, inspirându-se dintr-un adânc și tulburător sentiment al vieții, este într-atât de intens încât stilul pe care-l reclamă este stilul vieții înseși. Acesta este patosul care ne împinge la o identificare senzitivă și artistică cu oricare din fenomenele ce provin din această sursă.

Acest stil al vieții înseși, creator și tentat spre risipă, va fi pus de Nietzsche în opoziție capitală cu stilul intelectului ordonator, supus nevoii de conservare. Desigur că, dintre cele două, stilul intelectului este mai accesibil, mai comod de asimilat și mai ușor de înțeles. Dobândirea acestuia din urmă este condiționată nu atât de puterea vreunui talent artistic, cât mai ales de dorința de a avea un stil și de a te folosi de el, și asta în opoziție evidentă cu stilul *patosului*, care, situându-se în afara oricărui scop, nu poate fi nici transmis, nici învățat.

Stilul intelectului va fi căutat de „omul comun”, omul ce cultivă înțelesuri precise, unice stabile, conforme și adaptate necesității vieții cotidiene, a realității în general. Aceasta spre deosebire de stilul vieții, ce va fi accesibil numai omului care s-a depășit pe sine și care s-a eliberat de necesitățile de conservare ale vieții cotidiene. Stilul vieții, deși presupune folosirea unei bogății și a unei varietăți de expresii plastice nelimitate, nu poate deveni, după cum am fi tentați să credem, obiectul unei pluralități a interpretărilor, un suport pentru relativismul și perspectivismul artistic, și asta din pricină că el își are originea în *unitatea originară a acelașului*.¹ Alimentându-se din unitatea originară a *acelașului*, stilul vieții se dobândește numai în măsura reînțoarcerii la această unitate originară. Afirmând nevoia

¹ „Filosofia mea aduce cu sine ideea trimfătoare prin care, în final, orice alt mod de gândire dispăre. Ea este ideea ce selecționează: rasele care nu o suportă sunt condamnate; acelea care o percep drept binefacere supremă sunt menite să conducă”(F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit. fragmentul 1053, p. 655.)

de patos ca nevoie a recuperării puterii de creație prin care se afirmă viața înseși, F. Nietzsche este silit a intra într-un conflict cu acel limbaj alienat în cadrele formale ale unei limbi anume. Pentru F. Nietzsche a avea patos înseamnă a te afla în conflict cu nevoia de a te supune constrângerilor limbii și, totodată, înseamnă a căuta o victorie asupra ei cu ajutorul unei împliniri și îmbogățiri continue a acesteia.

Prin limbajul său pictural exprimat prin imagini ce se sustrag oricăror convenții sau politeți, stilul patosului, aflat în opoziție cu cel al intelectului, refuză orice ascundere. Patosul este elanul dezvoltării, al dezlegării, al prezentării, este fenomenul neputinței de a ascunde. Desigur că, odată ce expresiile sale eliberatoare devin obiecte ale reprezentării unei gândiri valorificatoare ce încearcă asupra lor o interpretare a sensului, pe care tot ele îl proiectează asupra-le, semnificația adâncimilor pe care ele le scot la iveală se pierde, fiind ascunsă chiar prin acest *sens* care li se impune.

Iată de ce limbajul lui Nietzsche, prin excelență unul care se încadrează în stilul patosului, este adesea greșit înțeles de criticii săi, critici care, în loc să considere textele nietzscheene ca texte ale unui stil simplu, afirmativ, mărturisitor, ajung să le trateze asemenea unor ocazii în care autorul lor caută să-și ascundă intenționat gândurile și trăirile pe care, altfel, el ar simți nevoia să și le exprime. Judecat în felul acesta, textul nietzschean va fi considerat unul ermetic, dificil de înțeles și, astfel, o materie ideală pentru un sec conflict al interpretărilor. Ceea ce nu se înțelege aici¹ este că ascunderea pomenită vine ca efect al suprapunerii inadecvate a categoriilor de valoare ce intră inconștient ca date tehnice ale lecturii și ale interpretării peste intuițiile, trăirile și imaginile nemijlocite și revelatorii ce se întâlnesc în opera creatorului.

Ascunderea este aici efectul unei lecturi neavizate, nepregătite, așadar a unei lecturi ratate. Trebuie să nu te fi eliberat în prealabil de constrângerea și necesitatea valorilor aflate în *sinele* tău, de sensul prealabil de la care pornește și funcționează propriul intelect, pentru a fi martorul unei resimțite ascunderi și neînțelegeri pe care o suferi ca cititor la întâlnirea cu textul nietzschean. Tocmai din această cauză, marele stil al vieții, împreună cu expresiile sale cele mai mature, ne rămân inaccesibile atâta vreme cât pornim de la cunoașterea și descoperirea lor înainte de a porni de la cunoașterea și descoperirea de sine, a noastră înșine.

¹ „Prin faptul că se ascunde, Nietzsche încearcă să prevină o înțelegere superficială, care ar fi o înțelegere conformă cu regulile gândirii și vorbirii predominante, deci și o înțelegere greșită. Făcând imposibilă înțelegerea naivă, el îl obligă pe cititor să facă eforturi pentru a ajunge la o înțelegere corectă. Nietzsche folosește aceste tehnici pe tot parcursul textelor sale.” (P.J.M van Tongeren, *Reinterpretarea culturii moderne*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lapuș, 2000, p. 89)

Faptul că textul lui F. Nietzsche se ascunde înțelegerii noastre semnaleză, așadar, mai puțin caracterul criptic al scrisului și al gândirii nietzscheene, cât mai ales necesitatea și formalismul propriilor noastre funcții și capacități intelectuale, ale căror date inconștiente dătătoare de sens nu au fost surprinse, înțelese și neutralizate în prealabil pentru ca ele să nu mai intervină activ în lecturile noastre și să ne îndepărteze, astfel, de sensul textului nietzschean. Iată de ce dificultățile pe care le putem resimți în înțelegerea lucrărilor nietzscheene ori a celorlalte texte specifice marilor stiluri ale vieții în general, nu trebuie considerate semne ale insuficienței și inferiorității noastre intelectuale resimțite în fata creatorului lor, ci doar simptomele ce indică o prealabilă și nefericită necunoaștere *de sine* a noastră. A nu înțelege operele marelui stil al vieții este, așadar, urmarea faptului că nu ne-am cunoscut și înțeles încă pe noi înșine. Abia în aceste condiții, aforismul, maniera eliptică, fragmentară, simplele gesturi înscrise cu siguranță în câteva cuvinte nu vor mai ascunde nimic și vor dezvălui, în cele din urmă, totul. Invers, pe parcursul lecturii de către noi a unui text, cu cât o idee sau o trăire prezente în el capătă în conștiința noastră de cititori mai multe reprezentări și forme de identificare (măști, așa cum le numește Nietzsche), dându-ne astfel senzația unei evoluții și sporiri a înțelegerii noastre cu privire la ele, cu atât acest fapt trebuie înțeles, pe de-o parte ca argument pentru profunzimea lor, pe de altă parte ca semn al depășirii succesive de către noi, prin cunoaștere, a acelor *date* stocate în sinele nostru, care constituie conținuturile și condițiile de funcționare ale intelectului nostru, și care fac posibilă ascunderea, mascarea și, prin urmare, neînțelegerea cu privire la ceea ce citim. Depășirea acestor date, ce constituie condițiile de funcționare ale intelectului nostru, precum și a nivelurilor prin care ele se structurează *în sinele* nostru ca cititori, face loc pentru pătrunderea intelectuală în structura textului de autor și pentru deschiderea posibilității de a-l înțelege.

În realitate, aici nu are loc atât o evoluție a intelectului nostru în ordinea textului pe care noi îl citim, cât mai ales o pătrundere a conștiinței noastre *în sine*¹, conștiință care ne va prilejui descoperirea și înțelegerea sensului acestui text, care altfel ne va rămâne necunoscut. Astfel, înțelegerea și accesul la operele și textele marelui stil nu sunt posibile decât printr-o prealabilă cunoaștere de *sine*, iar cele mai importante din virtuțile acestuia,

¹ „Conștiința, avându-și începutul în exterior ca o coordonare și conștientizare a “impresiilor” – inițial cât se poate de străină centrului biologic al individului. Însă un proces care se adâncește, se interiorizează, apropiindu-se continuu de acel centru” (Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 504, p. 327)

cele prin care îl putem recunoaște cel mai bine, nu sunt doar simplitatea, claritatea și distincția expresiilor sale, ci, în egală măsură, puterea de dezvoltare și de afirmare necondiționată a substraturilor vieții, indiferent de cât de dezirabile sau indezirabile s-ar arăta acestea.

Iată de ce, dacă se va întâmpla să descoperim în lucrările unui mare scriitor unele pasaje în care acesta își ascunde, fie cu intenția vădită de a se face inaccesibil lecturii comune, fie cu o altă intenție, atât sensul cât și semnificațiile trăirilor și gândurilor lui, atunci se cade să înțelegem că acolo el se plasează, vrând-nevrând, în afara marelui stil. Ieșit din unitatea cu *acelașul*¹ și părăsit de patosul prin care se exprimă fatal fără a-și putea alege mijloacele, așadar, ieșit din starea naturală, în care dispunea fără rezerve de puterea izvorâtă de dincolo de *sine*, autorul va recurge aici la mici viclenii pentru a recupera și a păstra, de data aceasta la nivelul formelor intelectului și al reprezentării, ceea ce el a pierdut la nivelul voinței și al puterii, al trăirii autentice dezvoltătoare.

Așadar, pentru a putea avea acces la marele stil, cititorul trebuie să înceapă cu o prealabilă cunoaștere de *sine*² în intenția depășirii lui, și aceasta prin înlăturarea tuturor acelor categorii și forme de valoare concentrate în lăuntruul său; ajuns aici, el va fi prea puțin atent la formele de expresie ce se pot ivi din surplusurile de putere pe care el le va câștiga treptat prin aceste încercări de depășire de *sine*, și va prețui credința în regăsirea identității cu viața, credința care rămâne neschimbată în ciuda traversării cu ajutorul cunoașterii unui lung șir de măști și reprezentări, pe care necesitățile sinelui îl constrâng a le impune vieții, cu scopul inconștient de a-l deosebi, diferenția și îndepărta față de ea. Astfel, după un relativ succes al depășirii de *sine*, și după ce am traversat o diversitate de măști, vom putea spune și noi, ca cititori, către final, așa cum Nietzsche o face în *Ecce Homo*: „În aceste împrejurări există o *datorie*, împotriva căreia se răzvrătesc în fond obișnuințele mele, chiar mai mult, mândria instinctelor mele și anume aceea de a spune: „Ascultați-mă ! Căci eu sunt acesta și înainte de toate nu mă luați

¹ „O perioadă în care vechea mascaradă și împoțonare morală a afectelor trezesc repulsie: natura nudă; când cuantumul de putere sunt recunoscute simplu drept decisive; când stilul mare apare din nou ca o consecință a marii pasiuni” (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 1024, p. 639).

² „Întrebarea *ce este acesta?* înseamnă instituirea unui sens văzut dintr-o altă perspectivă. *Esența, natura internă* sunt un rezultat al perspectivei și presupun deja o multiplicitate. La baza se află întotdeauna întrebarea” ce reprezintă aceasta *pentru mine?* [...] Apariția lucrurilor este în întregime opera celor care își reprezintă, gândesc, vor și percep. Însuși subiectul este o asemenea plâsmuire, un lucru ca toate celălalte: o simplificare pentru a desemna ca atare *forța ce instituie, inventează, gândește, spre deosebire de orice act concret de intuire, de inventare, de gândire*. (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 556, p. 361)

drept altul”¹.” Acest drum al *reîntoarcerii la același* prin parcurgerea unei întregi succesiuni de măști și prin dezamorsarea treptată a sinelui (ca unitate obiectuală inconștientă a tuturor obiectelor și formelor voinței de reprezentare și ca valoare absolută a acesteia) nu e însoțit numai de o mare credință în posibilitatea pătrunderii integrale de către noi în adâncurile întunecate, înfricoșătoare și iraționale ale vieții, ori de retrezirea sentimentului prezenței acestora și, odată cu el, de eliberarea intuițiilor fundamentale cu privire la ele, dar și de un acut simț al ironiei provocat de actele noastre de cunoaștere de sine.

Ironia, termen de origine greacă, întâlnit frecvent în dialogurile tânărului Platon și apărut în vocabularul retoricii romane sub numele de *dissimulatio*, este un concept cheie al problematicii stilului la F. Nietzsche. Vorbim însă de un concept care în acest caz poartă un alt sens și joacă un alt rol decât acelea pe care el le avea în gândirea clasică greco-romană. Dacă pentru Socrate, de exemplu, ironia era un procedeu de întărire a forței intelectului ce urmărea depășirea oricărei aparențe și măști fenomenale, sub care se ascund ideile și adevărul în general, pentru Nietzsche, este un procedeu invers, simptomatic nu pentru gândirea care se formează și se concentrează în *sine* ci pentru cea aflată în criză, care devine autocritică.

Desigur, există mai multe niveluri ale ironiei, ele însemnând de fapt chiar nivelurile reușitei eliberării de *sine*. Există o ironie ce survine ca urmare a eliberării intelectului de limbaj și de legile acestuia, eliberare ce se produce atunci când el ajunge a se gândi pe sine, așadar atunci când, avându-se pe sine *ca obiect*, reușește să se descopere și să se înțeleagă *ca act* originar al acestuia, „lăsând astfel în urma sa o uriașă lemnărie și scândurărie de noțiuni care devin pentru intelectul eliberat un eșafodaj, o jucărie pentru cele mai îndrăznețe acrobații ale sale”².

Există o altă ironie, ce servește trecerii de la intelect la imaginație, și care marchează astfel pasajul de la nivelul științific la cel artistic. În sfârșit, există o ultimă formă a ironiei care, eliberând intuiția și sentimentul vieții de nevoia vitală de imagine, face posibilă trecerea de la nivelul artistic la unitatea fundamentală a *aceluiiași-ului*, adică, la nivelul religios.³ Într-adevăr, pentru Nietzsche - așa cum aflăm din prima parte a *Științei vesele* - ironia nu

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Editura Centaurus SRL, București, 1991, p. 5.

² F. Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, Opere complete, Vol. II, Editura Hestia, Timișoara, 1998 p. 135.

³ „În raport cu ideea că în-sinele lucrurilor trebuie să fie în mod necesar bun, adevărat și unitar, interpretarea lui Schopenhauer a în-sinelui ca Voință a fost un pas decisiv înainte: doar că el nu a știut să dea un caracter sacru acestei Vointe: el a rămas prizonierul idealului moral-creștin” (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 1005, p. 628.)

trebuie să vizeze doar omul de știință ci, în egală măsură, chiar pe poetul însuși. Dar ironia – așa cum aflăm din finalul aceleiași cărți – nu se cade să se oprească aici. Ea trebuie să se adâncească până la ultimul nivel la care ar putea ajunge, de fapt, până la ultimul nivel al *sinelui* la care noi am putea pătrunde, e vorba de acela marcat de trecerea *la viitoarea mare și ultimă tragedie*, considerată de Nietzsche, în egală măsură, cea mai îndrăzneată dintre parodii. Această parodiare ultimă nu urmărește altceva decât transmutarea și încercarea de desprindere a autorului de nivelul original al sinelui, nivelul religios-artistic¹, cel atât de bine reprezentat în Evangheliile, și ea își găsește cele mai reușite expresii în *Așa grăit-a Zarathustra*, lucrare în care gânditorul german caută a transmite cu totul altceva decât transmit Evangheliile, numai că prin înseși mijloacele de exprimare ale acestora din urmă. Odată cu această imensă încercare ironică are loc cea din urmă dintre trecerile *revenirii la același*², aceea care consfințește reîmpăcarea cu viața și afirmarea nemijlocită a ei, adică cea care va marca momentul în care s-a reușit eliberarea integrală de *sine* și, prin aceasta, situarea dincolo de orice antinomie a intelectului, adică dincolo de bine și de rău. Firește că pe parcursul trecerilor regresive de la nivelul lingvistic la cel religios al *sinelui* această ironie va suferi ea însăși o metamorfoză devenind, cu aceste succesive ocazii, una din ce în ce mai fină, mai adâncă și mai desăvârșită, până într-acolo încât, prin sublimare, se va stinge odată cu împlinirea *reîntoarcerii la același*.³

Ironia nu este, așadar, pentru Nietzsche, o forma retorică specifică limbajului original, ci doar un procedeu de retrezire și de redobândire a lui. Vorbim aici întâi de un limbaj legat în mod intim de o bogăție inepuizabilă de figuri și forme retorice, considerate de autorul german caracterele

¹ „Încă odată; câți Dumnezei nu sunt încă posibili! – Zarathustra însuși, firește, este doar un ateist: el nu crede nici în vechile divinități, nici în altele noi. Zarathustra spune că *ar face-o-*; însă nu o face...Să-l înțelegem bine. “ (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit., fragmentul 1038, p. 644.)

² „Descoperirea acestui *circulus vitiosus dei* a fost pentru Nietzsche ”calea de ieșire dintr-o minciună veche de două milenii” care pune capăt erei creștine, credinței într-o istorie care progresează de la un început absolut și care are ca scop un sfârșit absolut. Creația și căderea la început, mântuirea și judecata la sfârșit; ambele au fost în cele din urmă secularizate și trivializate în ideea modernă a unui nesfârșit progres de la stările primitive la cele civilizate. Împotriva acestei iluzii moderne, al cărei rezultat îl constituie “ultimul om”, Zarathustra proclamă eterna reîntoarcere a vieții, cu preaplînul ei dual, de creație și distrugere de bucurie și suferință, de bine și rău” (Karl Lowith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Editura Almann Lévy, Paris, 1991, p. 199)

³ „O filosofie experimentală de felul celei pe care o trăiesc eu anticipează în mod euristic chiar posibilitățile nihilismului principial: fără a spune astfel că ea rămâne la o negare, la un Nu, la o voință de Nu. Ea vrea mai degrabă să taie drum spre opusul acestora – spre un Da dionisiac față de lume așa cum este ea, fără a eluda, a excepta și a selecta vreun aspect oarecare -, o asemenea filosofie vrea eterna reîntoarcere: aceleași lucruri, aceeași logică a conexiunii. Starea supremă pe care o poate atinge un filosof: raportarea dionisiacă la existență” (F. Nietzsche, *Voința de putere*, op.cit. fragmentul 1041, p. 646.)

originale ale naturii sale și nicidecum proprietăți pe care acest limbaj le-ar fi dobândit ca urmare a evoluției sale.

Vorbim mai apoi de un limbaj metaforic și retoric ușor alterabil odată cu trecerea timpului: dacă la începuturile sale acest limbaj are o putere mare de sugestie, mobilizând vorbitorul și auditorul să se afirme activ, direct și fără echivoc, odată cu slăbirea puterii vieții, el se transformă tot mai mult într-un banal sistem de cuvinte cu rol de a adecva fără imaginație și intuiție realitățile vieții.

Astfel, slăbirea puterii vieții va atrage o pierdere a expresivității limbajului și a caracterului său artistic până la dobândirea de către aceasta a unei forme rigide, tehnice, științifice, stăpânită de credința identității între această structură a limbii și realitatea în sine. Iată de ce Nietzsche va reacționa pe parcursul întregii sale opere contra acestei tendințe metafizice de formalizare a limbajului, în intenția sa vădită de a-i reda acestuia atât forma metaforică cât și bogăția sa de figuri retorice care i se cuvin prin natură și fără de care adâncimile și profunzimile vieții nu pot fi afirmate.

BIBLIOGRAFIE

- Nietzsche, Friedrich, *Opere complete II, Nașterea tragediei, Considerații inactuale, Scrieri postume*, Ed. Hestia, Timișoara, 1998
- Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Ed. Humanitas, București 1997
- Nietzsche, Friedrich, *La Volonte de puissance*, Ed. Gallimard, Paris, 1985
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogia moralei*, Ed. Humanitas, București, 2006
- Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă*, Ed. Humanitas, București, 2006
- Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor*, Ed. Eta, Cluj-Napoca, 1993
- Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, Ed. Aion, Oradea, 1999
- Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Ed. Teora, București, 1998
- Nietzsche, Friedrich, *Cazul Wagner*, Ed. Muzicală, București, 1983
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Ed. Centaurus SRL, București, 1991
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche și filosofia*, Ed. Ideea Europeană, București, 2005
- Fink, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Ed. Les Edition de Minuit Paris, 1965
- Heidegger, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Ed. Humanitas, București, 2005
- Lowith, Karl, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Ed. Almann Lévy, Paris, 1991
- Tongeren, P.J.M van, *Reinterpretarea culturii moderne*, Ed. Galaxia Gutemberg, Târgu Lapuș, 2000

WILLIAM JAMES: REALIST SAU ANTIREALIST?

ȘTEFAN VIOREL GHENEA¹

Abstract: *One my remark in the recent Realism/Antirealism debate the tendency to claim, on one side or the other, the conceptions of some classical philosophers with the purpose to reinforce a perspective with the authority of their names. In this article, I focused on how William James, one of the most important classical American Pragmatists, sees the Realism issue. I will analyze its relation with the Empiricism, the way of how James understands the pragmatic maxima, and his theory about truth. Our goal is not answering the question if James is a realist or an antirealist but rather to demonstrate that the question itself is wrong formulated. In my opinion, it is wrong to characterize James's philosophy in a realist or an antirealist perspective, because his intention is not that to take a position in that issue. The American philosopher tries to accomplish a theory, trough his pragmatism, in which he criticizes traditional philosophy and developing a new attitude in the philosophy field. In what concerns the recent realism/antirealism debate I hold that the perspective offered by the American philosopher may serve rather to get beyond the debate than sustaining one side or the other.*

Keywords: *realism, anti-realism, pragmatism, pragmatist theory of truth, William James.*

Introducere

Realismul este una dintre cele mai intens dezbătute probleme din metafizica actuală, în special în cea de factură analitică. Se poate remarca existența unor polemici foarte strânse și extrem de interesante între susținători ai realismului (care au uneori concepții diferite și din perspective diverse) și criticii realismului (reuniți generic sub termenul destul de vag de *antirealism*), care își construiesc argumentele pe temeuri din știință, semantică, epistemologie, morală sau estetică. Principala țintă a acestor critici o reprezintă realismul cu privire la lumea exterioară, sau realismul externalist. Acesta este privit ca o doctrină metafizică, ce are două

¹ Universitatea din Craiova

dimensiuni. În primul rând, este o doctrină despre ceea ce există, ea susținând că entități fizice precum pietrele, copacii și pisicile există sau sunt reale. În al doilea rând, este o doctrină despre natura acestor entități, care conform realismului, nu depind, din punctul de vedere al existenței lor, nici de mintea sau de conștiința noastră și nici de percepția sau de gândirea noastră în raport cu ele.¹ Se poate remarca, de asemenea, în cadrul disputei realism-antirealism, tendința de a revendica, de o parte sau de alta, concepții ale unor filosofi clasici cu rolul de a întări poziția respectivă prin autoritatea numelui lor. Din această situație nu fac excepție nici principalii reprezentanți ai pragmatismului clasic: Charles S. Peirce, John Dewey și William James. În continuare, vom analiza câteva aspecte privind poziția acestuia din urmă în cadrul disputei amintite, raportându-ne, atât la expresiile contemporane ale disputei, cât și la contextul specific al pragmatismului clasic. Scopul nostru nu este atât acela de a răspunde la întrebarea dacă James este realist sau antirealist cât, mai degrabă de a arăta că întrebarea este greșit formulată și că se bazează pe o presupuziție greșită, aceea că, scoasă din contextul istoric propriu, gândirea unui filosof poate fi folosită pentru a sluji ca argument al autorității în dispute care nu îi sunt specifice.

Pragmatism și realism

Numele de „pragmatism” a fost folosit pentru prima dată de Charles Peirce cu scopul de a desemna o filosofie care se dorea nouă sub mai multe aspecte. Termenul este derivat din distincția kantiană dintre „rațiune practică” sau morală și „rațiune pragmatică” sau rațiune utilitară. Astfel, pentru pragmatism, „viața” reprezenta temeiul cunoașterii, cunoașterea era activitate, iar adevărul unei judecăți depindea de reușita acțiunii pe care o orientează.² După Andrei Marga, această filosofie este o expresie a spiritualității americane, care se caracterizează prin redusa orientare către istorie, prin încrederea în caracterul nelimitat al posibilităților omului de a-și realiza scopurile și este rezultatul transformărilor rapide pe care le-a cunoscut continentul american.³

Pragmatismul a reprezentat, în primul rând, o încercare de a depăși tendința kantiană și carteziană de a începe cu un obiect și un subiect și de căuta apoi o cale de a le pune împreună. În special prin James și Dewey, pragmatismul a manifestat un anumit gen de pluralism și situaționism, care

¹ Michael DEVITT, Kim STERELNY, *Limba și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p.221.

² Andrei MARGA, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 57.

³ *Ibidem*, pp. 57-58.

a arătat noi moduri de a înțelege faptul că există o continuitate între minte, natură și experiență.¹

În ceea ce privește atitudinea pragmatismului clasic față de realism, putem identifica câteva acorduri parțiale, în timp ce opiniile de ansamblu nu sunt tocmai convergente. De altfel, problema realismului nu apare în mod explicit în opera fiecăruia dintre cei trei pragmatişti clasici. Putem identifica, totuși, o serie de idei care să servească demersului nostru investigativ, privind problema realismului.

Unul dintre cei trei filosofi amintiți la care se poate remarca o atitudine explicit realistă este Charles S. Peirce. Andrei Marga analizează problema raportului dintre realism și pragmatism la Peirce, plecând de la ceea ce s-a numit „maxima pragmatistă”.² Aceasta este formulată de către filosoful american în studiul „Cum să facem ca ideile să ne fie clare”. Regula stabilirii semnificației ideilor, a clarificării lor, este formulată în felul următor: „să se determine ce efecte, care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă, socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care îl avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect”.³ Cu toată diversitatea de formulări pe care le primește, maxima nu reușește să exprime în mod clar conținutul efectiv al acestui principiu.⁴ Marga interpretează această „maximă”, gândită ca un procedeu de stabilire a semnificației termenilor, ca reprezentând o concepție realistă, opusă concepției lui Berkeley, care nu recunoaște semnificația termenilor generali, considerându-i inaccesibili reprezentării. Realismul lui Peirce se concretizează într-un alt mod de a vedea semnificația prin efectele practice ale adoptării unui termen și prin concretizările sale ca „reguli de acțiune”.⁵ Cu toate acestea, remarcă Marga, realismul lui Peirce, nu este complet, ci ar putea fi caracterizat cel puțin ca ambiguu. Astfel, „pentru a desfășura semnificația unei idei avem simplu de determinat ce moduri de comportament aduce ea la iveală, căci ceea ce semnifică un lucru constă simplu în modurile de comportament pe care le conține”.⁶ Aici, Peirce nu

¹ Vezi: Eugene HALTON, „Pragmatism”, în George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2004.

² Andrei MARGA, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei, Vol. I*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 160.

³ Charles S. PEIRCE, „Cum să facem ca ideile să ne fie clare” în *Semnificație și acțiune*, trad. Delia Marga, Editura Humanitas, București, 1990, p. 143.

⁴ Gabriel NAGĂȚ, „Relația pragmatism-empirism în filosofia americană contemporană”, în Angela Botez, Hanrieta Anișoara Șerban, Marius Drăghici (coord.), *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană*, Editura Academiei Române, 2006, p. 235. Autorul citat prezintă concluzia lui Christofer Hookway din „The Principle of Pragmatism: Peirce’s Formulations and Examples” *Midwest Studies in Philosophy*, Nr.28/2004, p.120.

⁵ Andrei MARGA, *op. cit.*, p. 160.

⁶ Charles S. PEIRCE, *op. cit.* p. 141.

numai că sesizează faptul că realitatea este identificată de către noi în interiorul acțiunilor, dar tinde să o dizolve în interiorul acestora. Deci, în opinia lui Marga, deși pragmatismul lui Peirce începe cu un procedeu de a stabili semnificația termenilor prin ambiguitățile pe care le generează tinde către o ontologie relativistă.¹

Dacă, în pofida abaterilor și nuanțării amintite, Charles S. Peirce poate fi considerat un filosof realist, nu la fel de clare sunt lucrurile și în cazul celorlalți doi filosofi pragmatisti clasici. După unii autori, filosofia lui Dewey poate fi considerată după standardele dezbaterii *actuale* realism-antirealism, ca o versiune de realism. Realismul său apare, însă ca unul neortodox, neîncadrându-se perfect ca o concepție realistă.² Există, cu toate acestea, tendința, în special în rândurile filosofilor neopragmatisti precum Rorty sau Putnam, tendința de a-l revendica pe Dewey fie de o parte, fie de alta a disputei realism-antirealism. Considerăm, totuși, că filosofia sa nu poate fi încadrată în una dintre aceste tabere, situându-se, mai degrabă în afara acestei dispute. De altfel, Dewey, însuși, deși a criticat idealismul, a știut să se țină la distanță de noul realism care se dezvoltă pe vremea sa, chiar dacă a recunoscut unele afinități cu acest curent filosofic.

Vom analiza, în continuare, raportarea lui James la realism urmărind relația sa cu empirismul, modul în care înțelege maxima pragmatistă și teoria sa despre adevăr. John Dewey consideră că James s-a manifestat consecvent ca „un empiric în opinia căruia pragmatismul era un empirism împins la concluziile sale firești”.³ Deși, în concepția lui James, pragmatismul poate fi privit ca o manifestare a unei „atitudini empiriste”, ține să diferențieze empirismul său radical de empirismul clasic. În timp ce ultimul tinde să treacă cu vederea legăturile dintre lucruri și insistă asupra disjuncțiilor, primul ține seama de conjuncțiile și relațiile ce se manifestă între lucruri. Astfel, conform empirismului radical singurele lucruri demne de dezbateră filosofică sunt cele definibile în termenii experienței, iar „relațiile care fac legătura între diferitele experiențe trebuie să fie ele însele relații de experiență și orice relație de experiență trebuie să fie considerată ca fiind la fel de 'reală' ca orice altceva din sistem”.⁴

¹ Andrei MARGA, *op. cit.* p. 161.

² Vezi: Peter GODFREY-SMITH, „Dewey on Naturalism, Realism and Science”, în *Philosophy of Science*, Nr. 69/2002.

³ John DEWEY, „Dezvoltarea pragmatismului american”, în Andrei Marga (ed.), *Filosofia americană*, Vol. I: *Filosofia americană clasică*, Editura All, București, 2000, p. 272.

⁴ „...the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else in the system.” William JAMES, „A World of Pure Experience”, în *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987, p. 1159.

În ceea ce privește maxima pragmatistă, aceasta este reformulată de către James pentru a fi relevantă pentru gândirea sa. Dacă la Peirce acest principiu se referea la stabilirea semnificației termenilor, la James capătă o expresie mai cuprinzătoare, deoarece se aplică și pentru stabilirea adevărului enunțurilor. Astfel, prin reformularea propusă de James, maxima pragmatică devine dintr-un criteriu al semnificației un criteriu al adevărului, pragmatismul putând fi conceput atât ca o teorie a semnificației cât și ca una a adevărului. În calitate de metodă, pragmatismul are mai puțin sarcina de a oferi soluții cât de a indica modalitățile prin care ar putea fi rezolvate disputele filosofice existente. Prin aplicarea acestei metode unele dispute filosofice tradiționale precum cele legate de unitatea sau pluralitatea lumii, de materialitatea sau spiritualitatea ei sau de problema determinării și libertății, vor fi depășite prin evidențierea consecințelor practice corespunzătoare fiecărei poziții.¹

Teoria adevărului

Dincolo de calitatea de metodă a pragmatismului, acesta reprezintă pentru James, în primul rând, o *teorie a adevărului*. De obicei, teoria pragmatistă a adevărului este gândită în opoziție cu teoria corespondenței. Dacă prin teoria adevărului corespondență se poate susține o concepție realistă, în sensul că pentru a se realiza corespondența dintre ideile noastre și obiectele din realitate, acestea trebuie să fie în primul rând independente de mintea noastră, atunci respingerea acestei teorii poate fi considerată și un atac la adresa realismului. Pragmatismul lui James a devenit celebru tocmai prin atitudinea critică față de teoria corespondenței, cel puțin în primă instanță, însă teoria pragmatistă nu este total diferită de cea tradițională a adevărului. Adevărul este considerat o proprietate a unora dintre ideile noastre și constă în acordul acestora cu realitatea, iar falsitatea constă în dezacordul cu aceasta. Până aici, pragmatistii și intelectualistii sunt de acord. Diferența dintre ei apare atunci când se pune problema înțeleșului pe care îl acordă unor termeni precum „acord” și „realitate”.² Intelectualistii consideră că o idee este adevărată dacă este copia realității. Relația dintre idee și realitate fiind una statică și inertă, odată ce s-a stabilit că ideea este o copie perfectă a realității, deci că ea este adevărată, nu mai este nevoie de altceva pentru a o verifica. Dar ce se întâmplă dacă între ideile noastre și realitate nu există un acord perfect? Pragmatistii formulează altfel problema. Întrebarea

¹ John DEWEY, *op.cit.*, pp. 239-240.

² William JAMES, *Pragmatism în Writings 1902-1910*, p. 572.

de la care pleacă este următoarea: „fiind admisă o idee, o credință adevărată, ce diferență concretă va rezulta pentru viața pe care o trăim?”¹ Cu alte cuvinte, cum se va realiza adevărul unei idei și ce influență va avea ea asupra vieții celui care o deține. Care este valoarea practică a adevărului încât să se distingă de situația în care opiniile noastre sunt false? Răspunsul pragmatismului este următorul: „ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, pe care le putem valida, pe care le putem corobora cu adeziunea noastră și pe care le putem verifica. Sunt false ideile pentru care nu putem face toate acestea”.² Diferența între teoria pragmatistă a adevărului și cea tradițională devine mai evidentă. Adevărul nu mai aparține în întregime și definitiv ideii ci este o proprietate momentană a ei. Adevărul este o proprietate activă, este un eveniment ce se produce în viața unei idei. Dobândirea adevărului este un proces în care ideile sunt verificate și validate. Corespondența statică cu realitatea lasă locul procesului de verificare. În ce constau verificarea și validarea? Ideile se verifică și devin valabile prin consecințele lor practice. Totuși, aceste consecințe sunt gândite tot în termenii unui acord cu realitatea. Acordul este unul diferit de cel oferit de simpla copiere a realității. El constă în facilitatea accesului în alte zone ale experienței, prin intermediul unor legături armonioase, ordonate și satisfăcătoare. Deci, „a se acorda” cu realitatea înseamnă a o agreea.³

Critica teoriei pragmatiste a adevărului

Deși, la prima vedere pare clară, teoria adevărului propusă de James a dat naștere unor dispute atât în perioada sa cât și în filosofia actuală. Încă din perioada vieții lui James au apărut obiecții cu privire la teoria pragmatistă a adevărului, acestea provenind mai ales de la filosofii de orientare intelectualistă. Unele dintre cele mai cunoscute critici îi aparțin lui Bertrand Russell, potrivit căruia în doctrina pragmatistă pot fi găsite mari dificultăți intelectuale. O primă critică pornește de la observația că, pentru James, o credință este adevărată dacă efectele ei sunt bune. Russell consideră că o astfel de caracterizare a credinței necesită o înțelegere a semnificației termenului *bine* și care sunt efectele respectivei credințe. Pentru a ilustra deficiențele teoriei lui James, Russell folosește exemplul următor: să presupunem că cineva ar dori să afle dacă este adevărată credința potrivit

¹ *Ibidem*, p. 573.

² “True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not.” *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 574.

căreia Cristofor Columb a traversat Atlanticul în anul 1498. Dacă acceptăm teoria lui James, ar însemna că persoana care are această credință nu ar avea nevoie de o carte în care să verifice dacă aceasta este adevărată, ci pur și simplu ar trebui să determine care sunt efectele pe care credința menționată le-ar avea asupra faptelor și cu ce ar diferi acestea de situația în care credința ar fi falsă (de exemplu, situația în care Columb ar fi traversat Atlanticul în alt an, să zicem 1491 sau 1493). Nu numai că acest lucru ar fi dificil de realizat, dar persoana în cauză ar trebui să determine și care sunt efectele etice ale acestei credințe, la fel de dificil de identificat. Mai mult decât atât, persoana respectivă ar trebui să susțină că estimarea realizată este adevărată, deoarece în caz contrar întregul său argument nu ar mai fi valabil. Pentru a dovedi adevărul acestei credințe, ar trebui folosit tot criteriul pragmatist al adevărului (conform căruia credința respectivă este adevărată dacă are consecințe bune). Pentru aceasta ar trebui construit un argument similar cu cel anterior și tot așa, la infinit. Teoria pragmatistă a adevărului duce, deci, la o circularitate din care nu mai putem ieși, deci, nu se poate susține. Chiar dacă James a răspuns acestei critici, Russell nu a renunțat la ea nici mai târziu. James consideră că obiecția lui Russell este neîntemeiată, deoarece se bazează pe o înțelegere greșită a teoriei sale.¹ A doua critică a lui Russell vizează definiția pragmatistă a adevărului. În conformitate cu această definiție, o credință de tipul A există, poate fi adevărată chiar dacă A nu există. Dacă, pentru un pragmatist, o credință este adevărată datorită consecințelor sale utile, în condițiile în care este mai util ca A să nu existe, atunci credința că A nu există este adevărată. Acest argument se bazează și pe afirmația lui James, conform căreia, dacă ipoteza existenței lui Dumnezeu funcționează satisfăcător, în sensul larg al cuvântului, ea este adevărată. Conform definiției pragmatiste a adevărului, propoziția „Dumnezeu există” este adevărată indiferent dacă Dumnezeu există sau nu. Obiecția lui James este că adevărul nu poate fi folosit decât relativ la o persoană care gândește, care are o anumită credință. Accentul cade pe funcționarea ideilor adevărate,

¹ Iată răspunsul lui James: „We affirm nothing as silly as Mr. Russell supposes. Good consequences are not proposed by us merely as a sure sign, mark, or criterion, by which truth's presence is habitually ascertained, to they may indeed serve on occasion as such a sign; they are proposed rather as the lurking *motive* inside of every truth-claim, whether the 'trower' be conscious of such motive, or whether he obey it blindly. They are proposed as the *causa existendi* of our beliefs, not as their logical cue or premise, and still less as their objective deliverance or content. They assign the only intelligible practical *meaning* to that difference in our beliefs which our habit of calling them true or false comports. No truth-claimer except the pragmatist himself need ever be aware of the part played in his own mind by consequences, and he himself is aware of it only abstractly and in general, and may at any moment be quite oblivious of it with respect to his own beliefs.” William JAMES, „Two English Critics” în *The Meaning of Truth, Writings 1902-1910*, p.962.

pe aplicarea lor în practică, lucru ce ține de indivizi, nu de un sens absolut al adevărului. Russell are în vedere însă un asemenea sens al adevărului și profită de faptul că cititorii săi au tot un asemenea sens despre adevăr. Dar, dacă pragmatistul concepe adevărul ca fiind legat de subiect, nu înseamnă că o credință poate fi adevărată în condițiile în care obiectul ei nu există. Dimpotrivă, teoria pragmatistă a adevărului susține existența unui raport de concordanță al opiniei cu realitatea. Deci pentru ca opinia să fie adevărată trebuie să existe și obiectul la care ea se referă. Concordanța nu este însă suficientă pentru ca cineva să considere o opinie adevărată, ci este necesar apelul la utilitatea acelei opinii. Observăm că, înțelegând astfel, teoria pragmatistă vine nu în contradicție cu cea a corespondenței ci în completarea ei.¹

Unul dintre apărătorii teoriei pragmatiste a adevărului propusă de James, este Hilary Putnam. Acesta se referă în special la critica făcută de Russell. În opinia filosofului american, sursa acestei critici este scoaterea din context și interpretarea eronată a unor pasaje din opera lui James. De exemplu, pasajul folosit de Russell este următorul: „Adevărul e doar un expedient în gândirea noastră... pe termen lung și în întregime”. În forma aceasta ciuntită, pasajul are, pentru criticii teoriei lui James, următorul înțeles: în condițiile în care credința *p* are consecințe bune pentru umanitate, *p* este adevărată. În consecință, dificultățile pe care le găsește Russell în această doctrină provin din neînțelegerea ei. La baza acestei neînțelegeri stau pasajele care sunt scoase din text.

Textul complet al lui James este:

'Adevărul', pentru a vorbi pe scurt, este doar un expedient în mersul gândirii noastre, așa cum 'corectitudinea' este doar un expedient în comportamentul nostru. Este un expedient în aproape orice mod, un expedient pe termen lung sau dacă luăm lucrurile în întregime, căci ceea ce se potrivește ca soluție practică cu întreaga experiență pe care o cuprindem, nu se va potrivi în mod necesar cu toate experiențele ulterioare într-un mod la fel de satisfăcător. Experiența, după cum știm, are căile ei de a da pe dinafară făcându-ne să ne corectăm formulele actuale'.²

Ceea ce ignoră Russell sunt expresiile „pentru a vorbi pe scurt” și „în aproape orice mod” care au rostul de a evidenția că este vorba despre o temă *p* și o definiție a adevărului. Mai mult, unii critici ai lui James, consideră că el nu vorbește, de fapt, despre adevăr, ci despre confirmare, confundând

¹ William JAMES, *op.cit.*, p.964.

² „The true,' to put it very briefly, is only the expedient in the way of our thinking, just as 'the right' is only the expedient in the way of our behaving. Expedient in almost any fashion; and expedient in the long run and on the whole of course; for what meets expediently all the experience in sight won't necessarily meet all farther experiences equally satisfactorily. Experience, as we know, has ways of boiling over, and making us correct our present formulas.” William JAMES, *Pragmatism ed.cit.*, p. 543.

descrierea confirmării cu cea a adevărului. Hilary Putnam arată că, în realitate, James nu confundă adevărul cu confirmarea ci doar vrea să sublinieze că înțelegerea adevărului și a confirmării sunt abilități întretesute.¹ Cu toate acestea, Putnam însuși nu aderă în totalitate la concepția lui James despre adevăr. De fapt, James nu este suficient de realist pentru Putnam, deoarece privește într-un mod prea relativist atât adevărul cât și realitatea.²

Realism vs antirealism

Poziția lui James față de realism este ambiguă. Acest aspect a fost sesizat și de contemporanii săi, care l-au perceput pe James ca susținând o formă de subiectivism, conform căreia, este adevărat ceea ce este din punct de vedere psihologic folositor să crezi cu privire la orice fapt sau realitate exterioară.³ Răspunsul direct al lui James este neechivoc. El spune „Sunt un realist natural” într-o scrisoare către Dickinson Miller,⁴ iar apoi către C.A. Strong, „Se pare că toată lumea a conspirat să insiste că nu aș fi un realist, în ciuda la orice eu...spun contrariul”.⁵ Mai mult, pe lângă declarațiile din aceste scrisori, el afirmă în 1908 în *Philosophical Review*: „De la un capăt la altul al discursului meu rămân un realist epistemologic”.⁶ Să îl credem pe cuvânt? Rămâne de văzut. Cu toate că James nu este ambiguu în declarațiile sale, se pare că nu este la fel și în scrierile sale filosofice. De exemplu, abordând problema percepției sugerează că modul său de a pune problema nu poate fi încadrat fie într-o perspectivă realistă, fie într-una idealistă, ci, dimpotrivă, în acest context, distincția nu este necesară.⁷ În altă parte,

¹ Hilary PUTNAM, *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1995 p. 9.

² Vezi: Hilary PUTNAM, „James theory of truth” în Ruth Anna Putnam *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 166-185.

³ David C. LAMBERTH, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. Printre cei care îl critică se numără și G.E. MOORE și Bertand RUSSELL. Primul îl critică pe James în „Profesor James’s Pragmatism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Nr.8/1907, pp. 33-77, iar ultimul în „Transatlantic Truth”, *Albany Review*, Nr.2/1908, pp.393-410, reeditat ca „William James’s Conception of Truth” în *Philosophical Essays*, Allen & Unwin, 1910.

⁴ „I am a natural realist” în *Letters of William James*, vol.2, p.295, apud David C. LAMBERTH, *op.cit.* p.209.

⁵ „It seems as if the whole world had conspired to insist that I shall not be a realist, in spite of anything I...say the contrary.” în Perry, *Thought and Character*, vol. 2, p. 543 apud David C. LAMBERTH, *op.cit.* p. 209.

⁶ „Throughout my whole discussion, I remain an epistemological realist.” William JAMES, „The Pragmatist Account of Truth and its Misundersstanders”, *Philosophical Review*, Ianuarie 1908, (inclusă apoi în *Meaning of Truth*, capitolul 8).

⁷ „The difference between Idealism and Realism is immaterial here. What is said in the text is consistent with either theory. A law by which my percept shall change yours directly is no more mysterious than a law by which it shall first change a physical reality, and then the reality change yours. In either case you

analizând tendințele filosofilor din vremea sa, ajunge să se delimiteze de principalele curente existente, constatând că idealismul transcendențial este înclinat să lase lumea incomprehensibilă în ciuda subiectului său absolut și a unității obiectivelor sale, că idealismul berkeleyan tinde să se cufunde într-un pansihism, că empirismul flirtează cu teleologia, iar realismul natural, considerat atâta timp decent îngropat, tinde să fie recuperat într-un mod nu tocmai adecvat. Declarându-se nemulțumit de soluțiile existente și recunoscând că, personal, se găsește într-un punct în care nu mai poate vedea lucrurile dintr-o perspectivă diferită de a sa, James propune un nou *Weltanschauung* pe care îl numește „empirism radical”.¹ Considerăm, totuși, că această aparentă ambiguitate este dovada originalității programului său filosofic al cărui scop este o veritabilă reconstrucție filosofică, realizabilă prin depășirea orientărilor filosofice tradiționale.

Cu toate acestea există, printre filosofii contemporani, tendința de a se folosi de autoritatea lui James pentru a susține diferite forme de anti-realism în dezbateră curentă. În ciuda declarației de adeziune la realismul epistemologic, James este văzut de către Richard Rorty ca abandonând orice ține de realism.² S-a vorbit mult despre tipul de lectură pe care o face Rorty unor texte fundamentale ale pragmatismului clasic. Se pune problema, dacă, în interpretarea pragmatismului, acesta urmărește să scoată la iveală ce au gândit autorii respectivi și nu este evident în textele lor sau, pur și simplu, se folosește de textele acestea doar ca *pre-texte* pentru ca a-și susține propria concepție cu privire la pragmatism? Perspectivele amintite sugerează cele trei intenții de interpretare sintetizate și de Umberto Eco. Acesta vorbește despre o trichonomie, care presupune: o interpretare în sens de cercetare a unei *intentio auctoris*, o interpretare ca investigare a unei *intentio operis* și o

and I seem knit into a continuous world, and not to form a pair of solipsisms.” William JAMES, *The Meaning of Truth*, ed.cit. p. 50.

¹ „Transcendental idealism is inclining to let the world wag incomprehensibly, in spite of its Absolute Subject and his unity of purpose. Berkeleyan idealism is abandoning the principle of parsimony and dabbling in pansychic speculations. Empiricism flirts with teleology; and, strangest of all, natural realism, so long decently buried, raises its head above the turf, and finds glad hands outstretched from the most unlikely quarters to help it to its feet again. We are all biased by our personal feelings, I know, and I am personally discontented with extant solutions, so I seem to read the signs of a great unsettlement, as if the upheaval of more real conceptions and more fruitful methods were imminent, as if a true landscape might result, less clipped, straight edged and artificial.

If philosophy be really on the eve of any considerable rearrangement, the time should be propitious for any one who has suggestions of his own to bring forward. For many years past, my mind has been growing into a certain type of *Weltanschauung*. Rightly or wrongly, I have got to the point where I can hardly see things in any other pattern. [...] I give the name of 'radical empiricism' to my *Weltanschauung*.” William JAMES, „A World of Pure Experience”, ed.cit. pp. 1159-1160.

² Vezi Richard RORTY, „Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance” în Ruth Ana Putnam (ed.), op.cit., pp. 85-87; Idem, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 165.

interpretare ca impunere a unei *intentio lectoris*.¹ Este evident, fiind recunoscut de majoritatea specialiștilor în studiul pragmatismului, faptul că, în interpretarea sa, Rorty urmărește mai degrabă să avanseze unele interese proprii decât să caute adevărul celor spuse de autori. Se consideră, că această dimensiune personală a lecturii făcute de către Rorty pragmatismului, se dorește a fi „validarea unor concluzii prin apelul la o lectură trunchiată și distorsionată a unor autori de mare notorietate.”² Cu toate că, atât Rorty cât și criticii timpurii ai lui James, pun la îndoială adeziunea acestuia la realism, cele două critici nu se suprapun. Criticii contemporani lui James îl vedeau ca dezvoltând un subiectivism bazat pe ideea de satisfacție și experiență care ducea la o formă extremă de solipsism datorită pierderii contactului cu lumea exterioară. Spre deosebire de aceștia, Rorty observă respingerea subiectivismului de către James în favoarea a ceea ce s-ar putea numi „intersubiectivism”, cu respect pentru cunoaștere și adevăr. Rorty merge însă mai departe, văzând la James lumea ca exclusiv constituită prin limbaj, respingând în felul acesta ceea ce James însuși recunoștea drept realism epistemologic. Aceasta face ca lectura lui Rorty să nu fie mai puțin controversată. Rorty nu neagă existența unei ordini cauzale externe care afectează gândirea și acțiunea umană, ci ceea ce respinge el este ideea că această ordine este legată de ceea ce noi avem de spus despre ea. Cu alte cuvinte, Rorty ajunge la concluzia că schimbările în judecățile noastre de adevăr au de a face în mod exclusiv cu schimbări culturale în folosirea limbajului.³ Deci, Rorty ia în considerare doar o parte a perspectivei lui James. Acest lucru se explică prin focalizarea sa exclusivă asupra pragmatismului lui James, ignorând empirismul său radical. David C. Lamberth, consideră că două aspecte de bază ale filosofiei lui James sunt următoarele: cum putem înțelege că gândurile și reflecțiile asupra experienței noastre se referă la realități independente de la care primesc semnificație și, în același timp, cum putem recunoaște efectele constitutive sau contribuțiile proprii noastre poziții ca și cunoscători sau experimenter ai acelei realități. În opinia lui Lamberth, refuzând să admită prima idee, care este esențială pentru sistemul lui James, Rorty ignoră întreaga întreprindere filosofică a lui James din 1895 până la moartea sa. Legat de această negare a influenței unei lumi din spatele limbajului nostru este o altă problemă cu lectura lui James de către Rorty cu privire la realism. Caracterizând pragmatismul ca o fereastră larg deschisă către acțiune și spre

¹ Umberto ECO, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p. 25.

² Gabriel NAGĂȚ, *op.cit.*, p. 251.

³ David C. LAMBERTH, *op.cit.*, p. 212.

originalitate în gândire, James spune că ar fi prostesc să ignori edificiul primar epistemologic pe care fereastra este construită și să consideri că pragmatismul ar începe și s-ar încheia la acea fereastră.¹ Acest aspect este înțeles ca invocare a legăturii dintre empirismul radical și pragmatism, în sensul că ultimul este bazat pe primul.

Comparând lectura lui Rorty cu cea a criticilor timpurii ai lui James, D.Lambert ajunge la concluzia că ambele sunt greșite, numai că pot fi văzute inversate ca într-o oglindă. În timp ce James observă în lectura propriilor critici un accent pus pe acțiune ca fiind primară și suficientă cu referință exclusivă la o realitate externă, în principiu materială, lectura lui Rorty îl prezintă pe James ca luând acțiunea ca fiind primară și suficientă cu referire la o realitate exclusiv lingvistică și intersubiectivă. În opinia autorului citat, ambele lecturi sunt eronate, deoarece ignoră pluralismul specific empirismului radical al lui James, care refuză să asigure primatul, fie gândirii, fie raportului dintre limbaj și o realitate non-lingvistică. Deci, Rorty îl vede pe James ca deschizând o fereastră către o altă perspectivă decât criticii timpurii ai lui James, însă, la fel ca aceștia, nu reușește să observe edificiul critic în care fereastra este construită, adică o metafizică pluralistă și un realism epistemologic.² Pragmatismul lui James se bazează pe un realism epistemologic în sensul că admite existența unei realități care reprezintă sursa cunoștințelor noastre, însă cunoașterea nu se realizează în mod mecanic, sub forma unei corespondențe între mintea noastră și obiectele exterioare, ci într-un proces dinamic, de întrepătrundere la nivelul activității. James nu împărtășește, deci, cu realismul ideea unei independențe totale a realității de mental, care ar nega rolul activ al subiectului în cunoaștere.

Se pune problema: care este rolul teoriei pragmatiste a adevărului în disputa realismului? Există tendința de a asocia teoria corespondenței cu realismul metafizic, deoarece presupune existența unei realități independente de mental cu care opiniile noastre adevărate să fie în acord. De asemenea, teoria coerenței, care vorbește despre acordul realizat la nivelul ideilor și opiniilor noastre are șanse să fie asociată unor poziții anti-realiste, care neagă existența unei realități independente de mental. Teoria pragmatistă a adevărului este concepută tocmai pentru a evita neajunsurile

¹ "This pragmatist doctrine, exhibiting our ideas as complementally factors of reality, throws open (since our ideas are instigators of our action) a wide window upon human action, as well as a wide license to originality in thought. But few things could be sillier than to ignore the prior epistemological edifice in which the window is built, or to talk as if pragmatism began and ended at the window. This, nevertheless, is what our critics do almost without exception. They ignore our primary step and its motive, and make the relation to action, which is our secondary achievement, primary." William JAMES, *Meaning of Truth*, ed.cit., pp. 920-921.

² David C. LAMBERTH, *op.cit.*, p.213.

celorlalte două teorii, adică, fie, de a ignora rolul activ al subiectului în cunoaștere, considerând că o idee adevărată este o simplă copie a realității (așa cum face, cel puțin în opinia lui James, teoria corespondenței), fie de a neglija rolul realității în construirea ideilor noastre (aspect care poate constitui o consecință a teoriei coerenței). Observăm că aspectele pe care încearcă să le evite teoria pragmatistă sunt tocmai cele care sugerează o asociere cu o poziție realistă, respectiv anti-realistă, a celor două teorii concurente. Din acest motiv, considerăm că teoria pragmatistă, departe de a putea fi asociată uneia sau alteia dintre taberele disputei realismului, poate constitui sursa unei veritabile depășiri a acesteia. Acest lucru este în acord și cu programul lui James, de a realiza o reconstrucție a filosofiei, posibilă prin depășirea disputei tradiționale realism-idealism.

Concluzii

Deși nu putem nega existența, la James, a unei afinități pentru realism, socotim că intenția filosofului american este de a salva realismul în sens comun (sau „realismul natural al omului comun”, în expresia sa) prin respingerea tezei realismului metafizic, conform căreia realitatea este independentă de interesele, credințele, dorințele și raționamentele noastre. Dimpotrivă, în opinia sa, acestea contează în relația noastră cu lumea, iar în procesul cunoașterii, care nu reprezintă o simplă copie sau oglindire a realității în mintea noastră, ele joacă un rol semnificativ.

Pentru James, lumea este întotdeauna o lume pentru noi, în sensul că așa suntem obligați să ne raportăm la ea în calitatea noastră de ființe dotate cu facultatea de a cunoaște. Noi nu putem înțelege lumea, dacă nu avem acces la ea. James nu poate accepta ideea kantiană a lumii în sine, care există cumva inertă dincolo de capacitățile noastre de a o cunoaște. Specific pragmatismului este rolul activ al subiectului în cunoaștere, valoarea de adevăr a opiniilor noastre fiind determinată și de rolul lor în activitatea noastră, de avantajele care decurg din ele, ceea ce nu înseamnă că adevărul depinde în întregime de noi, că este construit la nivel mental.

Specific filosofiei lui James dar și pragmatismului clasic, în general, este căutarea unui realism fără dogme, purificat de aspectele lui metafizice, fără a cădea pradă unui anti-realism dogmatic, ce poate fi considerat la fel de vicios. Reprezentanții pragmatismului clasic nu s-au opus simțului comun ci pur și simplu au încercat să îl fundamenteze filosofic. Acest lucru era cu atât mai necesar cu cât speculația filosofică are tendința de a se îndepărta de simțul comun oferind alternative ca relativismul, solipsismul ș.a., pe care pragmatistii le-au combătut sau cel puțin au refuzat să fie asociați cu ele

(cum este cazul lui James, care respinge asocierea cu relativismul acuzând că pragmatismul său a fost greșit înțeles).

În opinia noastră, este greșit a-l caracteriza pe James atât ca realist cât și ca antirealist, deoarece intenția sa nu este aceea de a lua poziție în această chestiune. Ceea ce încearcă să realizeze prin pragmatismul său, este o reacție critică la filosofia tradițională atât empiristă cât și raționalistă și o atitudine novatoare în filosofie. James nu neagă existența unei realități exterioare independentă de mental dar înțelege această independență în alți termeni decât filosofii realiști. Scopul său este de a evidenția rolul activ al subiectului în cunoaștere și de a respinge imaginea receptorului pasiv de cunoștințe provenite din contactul cu realitatea exterioară. Adevărul nu mai poate fi gândit în termeni simpli de corespondență cu realitatea, ignorând astfel caracterul activ și intersubiectiv al cunoașterii. Elementul uman își lasă mult mai pregnant influența asupra actului cunoașterii, iar raportarea la realitate nu poate fi înțeleasă ignorând legătura dintre cunoaștere și activitate. Am putea spune că James nu respinge nici realismul nici teoria corespondenței, ci încearcă mai degrabă să le „dezvrăjească” de sub imaginea filosofică tradițională. Experiența nu este un proces pasiv ci unul viu, dinamic, ce se realizează într-un context social și uman. Considerăm că, prin scoaterea din contextul filosofic propriu pragmatismului clasic și prin ignorarea adevăratelor sale intenții, filosofia lui William James nu poate sluji la adevărata valoare soluționării unor probleme filosofice actuale.

BIBLIOGRAFIE:

- BOTEZ, Angela, ȘERBAN, Hanrieta Anișoara, DRĂGHICI, Marius (coord.), *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană*, Editura Academiei Române, București, 2006
- DEVITT, Michael, STERELNY, Kim, *Limbaaj și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, trad. Radu Dudău, Editura Polirom, Iași, 2000
- DEWEY, John, „Dezvoltarea pragmatismului american”, trad. Lucian Dunăreanu, în Andrei Marga (ed.), *Filosofia americană*, Vol.1: *Filosofia americană clasică*, Editura All, București, 2000
- ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, trad. Stefania Mincu și Daniela Bucsa, Editura Pontica, Constanța, 1996
- GODFREY-SMITH, Peter, „Dewey on Naturalism, Realism and Science”, în *Philosophy of Science*, Nr. 69/2002
- HALTON, Eugene, „Pragmatism”, în George Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Sage Publications, Thousand Oaks, 2004
- HILDERBRAND, David L., *Beyond Realism and Anti-realism. John Dewey and the Neopragmatists*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2003

- JAMES, William, „A World of Pure Experience”, în *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987
- JAMES, William, *Meaning of Truth*, în *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987
- JAMES, William, *Pragmatism*, în *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987
- LAMBERTH, David C., *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- MARGA, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2002
- MARGA, Andrei, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei, Vol. I*, Ed. Polirom, Iași, 1998
- NAGÂȚ, Gabriel, „Relația pragmatism-empirism în filosofia americană contemporană”, în Angela Botez, Hanrieta Anișoara Șerban, Marius Drăghici (coord.), *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană*, Editura Academiei Române, 2006
- PEIRCE, Charles S., *Semnificație și acțiune*, trad. D. Marga, Editura Humanitas, București, 1990
- PUTNAM, Hilary „James theory of truth”, în Ruth Anna Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
- PUTNAM, Hilary, *Pragmatism: an open question*, Blackwell Publishing, Cambridge Ma., Oxford, 1995
- PUTNAM, Ruth Anna (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- RORTY, Richard, „Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance” în Ruth Ana Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- RORTY, Richard, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982
- SUCKIEL, Ellen Kappy, „William James”, în John R. Shook, Joseph Margolis, *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

MIRCEA FLORIAN, CONTRIBUȚII LOGICO-FILOSOFICE

ALEXANDRU SURDU¹

Abstract: *Among Titu Maiorescu's disciples, Mircea Florian had the best performances into the logic field. Following his teacher, he translated Aristotle's Organon. His introductory study and his translation are still the main works used by students and researchers. This work played a big roll in later translations, such as the one initiated by Aram M. Frenkian and accomplished by Constantin Noica. Mircea Florian claims that the solution for the "philosophical crisis" is the reestablishing of philosophy's subjects, such as logics, and this reform requires intentionality towards objects, nor objects towards thinking. Furthermore, it is needed an ontological background of knowledge. Therefore, his main work, *Recesivitatea ca structură a lumii*, represents his logic studies, and at the same time it is a brilliant dialectical and speculative work of logics.*

Keywords: *logic, Aristotle, experience, dialectical and speculative logic, categories, recessive.*

S-a vorbit adesea despre Titu Maiorescu și despre „maiorescieni”, prin care se înțelegeau foștii studenți ai acestuia care deveniseră, la rândul lor, profesori: P.P. Negulescu, Constantin Rădulescu-Motru, Ioan Petrovici și Mircea Florian. S-a spus, fără temeii, că aceștia n-ar fi fost urmașii lui Maiorescu, ci i-au succedat doar, cu toate că se știa bine faptul că, pe fiecare, i-a ajutat în mod nemijlocit, și, de asemenea, că fiecare i-a urmat câte una dintre propriile sale direcții filosofice: istoria filosofiei moderne, psihologia, și, mai ales, logica. S-a descoperit, uneori mai târziu, că toți maiorescienii au ținut cursuri de logică în maniera clasico-tradițională, cu influențe neoaristotelice, manieră urmată de Titu Maiorescu și încetățenită la noi prin celebra sa *Logică*. În privința aceasta, cel mai apropiat i-a fost Mircea Florian.

S-a mai spus, pe de altă parte, că maiorescienii, la rândul lor profesori, n-ar mai fi avut nicio influență ulterioară, nemairidicându-se la nivelul maestrului lor. Aceasta, cu toate că se știa bine chiar de unele animozități ale maiorescienilor cu bătrânul profesor tocmai din cauza

¹ Academia Română

faptului că aceștia veneau cu tot felul de inovații, chiar în domeniul logicii, considerată *ne varietur* de către Maiorescu. În plus, se uită sau se ignoră adesea soarta nefericită a maiorescienilor care, în plină maturitate creativă, au suferit, fiecare în felul său, dezastrul dictaturii comuniste.

Mircea Florian se considera că ar fi reușit mai mult decât ceilalți maiorescieni, datorită unor împrejurări, întâmplătoare sau nu, să-și desăvârșească preocupările și chiar să supraviețuiască în mod onorabil până în 1960, ca cercetător la Institutul de Filosofie al Academiei Române (din 1948). În ciuda încercărilor sale de a-și menține funcția de profesor, prin publicarea unei lucrări, intitulată sugestiv, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, din 1947, el a fost „epurat” din învățământul superior ca toți ceilalți profesori din disciplinele umaniste. Ce-i drept, nefăcând nici un fel de politică, și fără să predea cursuri penalizabile din perspectivă comunistă, n-a fost considerat de orientare fascistă sau capitalistă, pentru a fi arestat, dar nici nu a fost crezut ca marxist, pentru a fi promovat, fiind angajat „de probă” la Institutul de Filosofie. Pe linie maioresciană, el a realizat traducerea, se zice împreună cu o rudă a sa indezirabilă, care a rămas anonimă, a lucrării lui Aristotel *Organon*. Linia este maioresciană, deoarece, inspirat de preocupările neoaristotelice ale logicienilor germani, în special Trendelenburg, Titu Maiorescu a tradus cele mai importante fragmente din logica lui Aristotel și le-a publicat în lucrarea sa, cu textul original, cum procedase și autorul german.

Mircea Florian a precedat traducerea din *Organon* cu un studiu introductiv deosebit de amplu, cu multe referințe la interpreții moderni, care a constituit și punctul de plecare al cercetărilor ulterioare pe direcția interpretărilor moderne ale logicii lui Aristotel. Traducerile fiecărui tratat în parte, afară de *Respingerile sofistice*, au fost precedate de introduceri rezumative și de note ample la fiecare paragraf, adesea mult mai întinse decât textul traducerii. Introducerea și notele la *Respingerile sofistice* îi aparțin logicianului Dan Bădărău, care a lucrat și el ca cercetător la Institutul de Filosofie până în 1964, când s-a transferat la Centrul de Logică al Academiei Române, înființat în 1964, de către Academicianul Athanase Joja.

Studiul introductiv al lui Mircea Florian, ca și traducerea comentată la *Organon*, a fost, până în zilele noastre, principala lucrare consultată de către studenți și cercetători. Ea a stat la baza traducerilor ulterioare, începute de Aram M. Frenkian și continuate de către Constantin Noica, ambii cercetători la Centrul de Logică al Academiei, din comentatori greci ai logicii lui Aristotel. Ce-i drept, Constantin Noica a retradus, fără studii introductive și fără note, *Categoriile și Despre Interpretare*, pentru a corespunde cu mai

multă rigoare textelor comentate de Ammonius, Simplicius, Porphyrius, Stephanus, Dexippus, revenind însă în permanență la textele interpretate de Mircea Florian.

Nu facem presupuneri hazardate, dar este evident că, în condiții normale, Mircea Florian însuși ar fi participat la toate aceste „activități aristoteliciene” deschise de propriile sale lucrări. Putem spune însă, fără să greșim, că, pe această direcție maioreșciană, primul și cel mai important logician a fost Mircea Florian, a cărui influență directă (făcând abstracție de numeroasele generații de studenți care au învățat după lucrările sale) și adesea recunoscută, asupra lui Dan Bădărău, Radu Stoichiță, Aram M. Frenkian, Constantin Noica, și, nu în ultimul rând, Athanase Joja, a constituit deschiderea direcției urmată și de Niels Offenberger, Sorin Vieru și Alexandru Surdu, recunoscută pe plan internațional în 1971, la cel de al IV-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofie a Științei, de la București, și, mai nou, de apariția, la prestigioasa editură germană Georg Olms, a lucrării *Rumänische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Zürich, New York, 2004.

Despre performanțele logicii românești obținute pe direcția logicii clasico-aristotelice și moderne, în legătură directă sau indirectă cu lucrările lui Mircea Florian, a se vedea și Alexandru Surdu, *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, Editura Fundației „România de Măine”, București, 1999, și *Istoria logicii românești*, Editura Tehnică, București, 2006.

În esență, este vorba despre interpretarea, cu mijloacele logicii moderne, simbolico-matematice, a principalelor contribuții ale lui Aristotel din diferitele sale lucrări de logică, mai ales din *Analiticele Prime*. Dar, spre deosebire de cercetătorii occidentali, care urmăreau în mod deosebit numai „rudimentele de gândire logico-matematică” ale lui Aristotel, cercetătorii români, după exemplul lui Athanase Joja, și indirect al lui Mircea Florian, apreciau și celelalte lucrări ale lui Aristotel, în mod special *Categoriile*, pe care le-au studiat și Dan Bădărău, Constantin Noica și Alexandru Surdu, obținând rezultate remarcabile.

Ce s-ar fi întâmplat dacă și restul maioreșcienilor ar mai fi beneficiat, ca Mircea Florian, măcar de câțiva ani de activitate? Este evident că ar fi fost infirmată definitiv teza lipsei lor de vocație filosofică. De altfel, chiar și fără anii aceștia, petrecuți, de exemplu de Ioan Petrovici în închisoare (1948-1964), maioreșcienii, corect apreciați, au fost filosofi „de formula unu”, cum le spunem noi, comparabili cu cei mai de seamă filosofi occidentali dintre cele două războaie mondiale.

Acesta este și cazul lui Mircea Florian. Lucrările sale, începând cu teza de doctorat, susținută la Universitatea din Greifswald, în 1914, erau bine documentate și corespunzătoare exigențelor occidentale, pe care adesea le-a urmat în manieră critică, și chiar criticistă la început, până la expunerea propriilor sale contribuții, care l-au și impus în lumea filosofică românească. Este vorba, în special, de lucrarea *Cunoaștere și existență*, din 1939.

Bun istoric al filosofiei occidentale și cunoscător al tendințelor moderniste, urmându-l într-o oarecare măsură și pe filosoful Bergson, Florian constată tendința de tip formalist a gnoseologiei occidentale, intelectualiste, de spațializare și geometrizare a cunoașterii, respectiv, a obiectelor cunoașterii, în spiritul geometriei analitice, de origine cartesiană, care a condus, în logica matematică, la sistemele axiomatiche formaliste. Rigiditatea și convenționalitatea acestora a determinat orientarea de tip intuiționist, temporalizatoare, care a condus în fundamentele matematicii la elaborarea noțiunii de „mediu al devenirii libere”, pe baza intuiției originare a succesiunii temporale și, în filosofia existențialistă, la prioritatea timpului (*Sein und Zeit*).

Pe de altă parte, Florian combate și tendința, de proveniență formalist-logicistă și antipsihologistă a vremii (*reine Logik*), care a implicat diminuarea aspectelor psihologice și ontologice ale cunoașterii, în maniera leibniziană a lumii inteligibile (*mundus intelligibilis*), și construcția ei pur logică (*logische Aufbau der Welt*).

Mircea Florian optează pentru conceptul de „experiență”, devenit cu timpul fundamental pentru științele naturii și pentru tehnica modernă, și care și-a dobândit, de asemenea, o semnificație gnoseologică determinantă în filosofia actuală a științei. Experiența este punctul nodal al interferenței dintre obiectiv și subiectiv, dintre ontic, logic și psihologic, dintre datul, prelucratul și rezultatul oricărei acțiuni. Căci cunoașterea a fost și trebuie să fie acțiune nu contemplație, construcție nu fabulație, certitudine nu presupunere. Ceea ce înseamnă, din perspectivă gnoseologică, o abordare activistă a componentelor cunoașterii, o dinamizare a fiecăreia dintre ele, dar și o interacționare a lor. Aceasta reprezintă, în viziunea lui Mircea Florian, soluționarea „crizei filosofice” din lumea contemporană și sugerează mijloacele de „reformare” a disciplinelor filosofice, cel mai important dintre ele vizând logica. În acest sens, Florian publică deja în 1942 lucrarea *Reforma logiceii*. Motivația o constituie și faptul că, după moartea lui Nae Ionescu (1940), M. Florian va preda și cursul de logică până în anul 1946. În conformitate cu propriile sale contribuții și exigențe, prelegerile sale (rămase în manuscris) vor avea ca titlu *Curs de logică și epistemologie*, fiind structurate

în patru volume: vol. I. *Obiectul logicii*; vol. II. *Logica și subiectivismul. Psihologismul*; vol. III. *Gândire și limbaj. Gramaticismul*; vol. IV. *Gândire, adevăr și eroare*.

Reforma logicii înseamnă orientarea gândirii după obiecte, nu a obiectelor după gândire și implică o fundamentare ontologică a cunoașterii. În vederea acestui obiectiv, gnoseologic în fond, Mircea Florian prezintă cele mai importante direcții din logica modernă, față de care, în cunoștință de cauză, se delimitează. Subiectivismul, bazat în mare măsură pe caracteristicile mentale ale formelor gândirii, pe care Florian nu le ignoră, poate să conducă la psihologism logic sau general-filosofic, la reducerea logicii la psihologie, mai precis la psihologia gândirii, ceea ce înseamnă pierderea semnificației gnoseologice a formei logice, adică absolutizarea subiectivului în detrimentul obiectivului. Pe de altă parte, antipsihologismul înseamnă desprinderea formelor logice de gândire, respectiv considerarea lor ca forme ale obiectelor, cu tendințele spațializant-geometrice ale intelectului sau inteligenței obiectual-tehnice. De fapt, nu există nici forme pure ale gândirii (*a priori* sau nu), nici forme pure ale obiectelor, ci forme ale *relației* dintre acestea, dintre subiectiv și obiectiv în cadrul actului de cunoaștere.

Tot pe linie psihologistă, dar și „gramaticistă”, formele logice pot fi considerate numai ale gândirii, independent de exprimarea lor, sau invers, numai ale limbajului, independent de gândire – ultima fiind o tendință de reducere a întregii filosofii la analiza limbajului, și, respectiv, a limbajelor.

Existând toate aceste tendințe „absolutiste” din logica și filosofia contemporană, cu menținerea însă a caracteristicilor pozitive logico-psihologice și gramaticale, proprii oricărei logici cu tendințe gnoseologice, practică și de către o seamă de logicieni germani, Mircea Florian poate să trateze, cum o și face în volumul al IV-lea al cursului său, probleme referitoare la adevăr și la eroare, respectiv la obiectivele gnoseologice (epistemologice) ale logicii.

Multe dintre problemele dezbătute în aceste cursuri ar fi putut să constituie, în condiții normale, direcții de cercetare, pe care s-a și mers în logica occidentală, dar pe care Mircea Florian n-a mai avut posibilitatea nici măcar să le facă publice.

Totuși, dacă n-au fost alții care să-i urmeze sugestiile și să se înscrie într-un fel de „Școală” a lui Mircea Florian, filosoful, credincios propriilor sale concepții, de data aceasta fără vreun rabat care să mai sugereze „dialectica marxistă”, și fără să mai intenționeze vreo publicare, a elaborat o lucrare monumentală de logică dialectico-speculativă binară, la nivel

antiologic categorial, care a fost descoperită cu mult după moartea sa și publicată în două volume masive: *Recesivitatea ca structură a lumii*.

Este vorba de o continuare a preocupărilor sale de logică, deoarece, printre obiectivele fundamentale ale reformei logicii sunt enumerate și „categoriile (noțiuni de extremă generalitate, care sunt îndeobște revendicate pentru metafizică)”. Fiind o dialectică binară (cu doi termeni), pentru un cercetător, chiar superficial, este ușor de observat că întregul curs de logică al lui Florian este structurat pe cupluri binare: adevăr-fals, analiză-sinteză, conținut-formă, immanent-transcendent, subiectiv-obiectiv, afirmație-negație etc. Problema era aceea de sistematizare a acestor dualități și de studiu asupra relațiilor dintre ele.

Între categorii, consideră M. Florian, au loc relații de opoziție sau contrarietate și nu de contradicție, cum considera Hegel, acestea din urmă având loc numai între enunțuri (afirmații și negații). Cuplurile categoriale nu se anulează reciproc și nici nu pot alcătui o sinteză.

După Florian, dualitățile categoriale sunt inegale, unul din termeni este dominant, prim, iar celălalt este recesiv, secundar. Raportul de prioritate nu este însă temporal, ci doar logic, termenii fiind simultani. Din aceeași perspectivă, se precizează că „recesivitatea nu înseamnă că al doilea termen este dedus din primul” și nici faptul că numai al doilea depinde de primul, căci nici primul nu poate fi gândit independent de al doilea (obiect-subiect, relativ-absolut etc.).

Formula dualismului recesiv este: „și unul și altul”, dar altul stă în raport recesiv, secundar, față de unul. Ceea ce nu înseamnă că recesivitatea include o degradare a ultimului termen.

Spre deosebire de concepțiile după care opoziția dualităților categoriale ar putea fi soluționată prin: 1) echilibrarea opușilor; 2) găsirea de intermediari; 3) sinteza de tip hegelian; 4) sinteza de tip spinozist, și 5) sinteza disociativă, Mircea Florian consideră că recesivitatea nu poate fi depășită, ci doar temperată prin aplicarea altor procedee de raportare, sau pot interveni anumite variații ale raportului recesiv, de accentuare a unuia și de diminuare a celuilalt, dar „fără ca vreunul să devină zero”.

Recesivitatea a fost aplicată de către Mircea Florian la construcția sistemului său filosofic a cărui esență o constituie dualitățile categoriale. Misiunea filosofiei, consideră autorul, este aceea „de a dezvălui, de a ierarhiza, de a descrie – pe scurt – de a clasifica noțiunile prime, care sunt cele mai generale sub raportul abstracției și cele mai concrete prin universalitatea

lor actualitate în lucrurile individuale, oricărui domeniu ar aparține acestea, natură sau cultură (istorie)".¹

În afara acestei interpretări originale a relației logice dintre categorii, meritul lui Mircea Florian rezidă în faptul că, împotriva prejudecăților tradiționale, el a trecut în rândul marilor opoziții contrare perechi de opoziții nerecunoscute ca atare până acum, și a lăsat altele pe dinafară. A elaborat deci un tablou original compus din 40 de opoziții categoriale binare, lăsând și posibilitatea de completare a acestuia.

Dualitățile categoriale sunt grupate pe criteriul disciplinelor filosofice: logica, ontica, gnoseologica, discipline sociale, morale și politice. Independent de studiul aspectelor dialectico-speculative, logico-recesive și metodologico-sistematice ale lucrării, cu ocazia tratării diferitelor cupluri, autorul face analize ample cu referințe la întreaga istorie a filosofiei, ca și la rezultatele științifice din prima jumătate a secolului trecut.

Putem conchide fără nici o rezervă că Mircea Florian, în ciuda condițiilor precare din ultima parte a vieții sale, a dovedit cu prisosință calități excepționale de profesor și de cercetător în domeniul filosofiei și al logicii în mod special.

¹ Mircea FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, text integral, București, Editura Fundației Pro, 2003, p.14

EXISTENȚĂ ȘI DIALECTICĂ BINARĂ LA MIRCEA FLORIAN

IOAN N. ROȘCA¹

Abstract: *The author demonstrates the inner structure of the Florian's idea concerning the unity of the world. This unity doesn't have an essence, but an existence which has in itself all the final existentials. Furthermore, the author shows that for Mircea Florian the unity of the world is accomplished not only through causal relations, but through recessive relations too. The recessive concepts are necessary connected, even one is stronger and dominant and other less dominant, while still having superior values. The author considers that the Florian's explanation upon binary and existence is available at the same time as other meanings or arguments are available too.*

Keywords: *non-determination of given, existence, recessive, binary dialectic.*

Filosofia lui Mircea Florian cuprinde o multitudine de teme și probleme filosofice, de la cele mai generale la cele aplicative. Fundalul filosofiei sale îl constituie concepția sa despre existență în genere și despre cunoaștere, principalele tipuri de categorii pe care le analizează fiind cele ontologice și cele epistemologice.

Din ontologia lui Mircea Florian reținem ca deosebit de actuale conceptul de *dat*, acesta constituind baza ontologiei sale, și concepția sa despre o *dialectică binară*, iar din teoria cunoașterii – felul în care înțelege *experiența și raportul dintre experiență și rațiune*.

În lucrările anterioare *Recesivități*, Florian analizează deja *datul*, ca obiect al filosofiei, și *experiența*, ca principiu de reconstrucție filosofică.

Datul, numit de filosof, potrivit terminologiei grecești și celei germane, și *dedomenon* sau, respectiv, *Gegebene*, este delimitat, de la început, ca *dat în genere*, de polaritățile pe care ni le relevă lumea cunoscută, cum sunt individualul și generalul, realul și non-realul, materia și spiritul.

În *Reconstrucție filosofică* autorul afirmă că „a fi dat” înseamnă „a fi obiect de cunoștință”. În acest sens, el distinge *datul*, pe de o parte, față de opoziția real – nereal, iar pe de altă parte, față de opoziția materie – spirit, argumentând că oricare din termenii celor două cupluri de opuși poate fi obiect de cunoaștere. De exemplu, reale sunt trecutul și prezentul, iar nereal

¹ Universitatea Spiru Haret, București

este viitorul, care, față de real, este ceva posibil, dar fiecare din cele trei ipostaze temporale poate deveni obiect al cunoașterii. La fel, conștiința se poate raporta deopotrivă la ceva material sau la ceva spiritual. Deci, „datul în genere exprimă raportul inerent oricărui obiect față de conștiința în deobște, nu față de realitate.” Sau, în același loc, prin delimitare față de realitate, care este o existență determinată, *datul în genere* este identificat cu *existența în genere*: „Conceptul de *obiect* în general este tot una cu conceptul de existență (însă nu cu realitatea care este o anumită existență).”¹

Observăm că Mircea Florian definește *datul în genere* atât din punct de vedere gnoseologic, cât și ontologic. *Gnoseologic*, *datul în genere* este *obiectul de cunoscut în genere raportat la conștiința în genere*, iar *ontologic* este *existența în genere*.

În dubla perspectivă amintită, definiția ontologică o completează pe cea gnoseologică.

Din *definiția gnoseologică* rezultă deja că obiectul, deci *datul* ca obiect, implică subiectul, conștiința, fără de care obiectul nu ar putea figura ca atare, ca obiect de cunoscut. De altfel, Mircea Florian afirmă expres că *datul în genere* nu este chiar obiectul, ci este „raportul oricărui obiect față de conștiința în deobște”. Or, un „raport” presupune ambii termeni pe care îi relaționează, iar nu un singur termen. Totuși, dacă ne limităm la accepția *datului* ca „raport” al oricărui obiect de cunoscut față de conștiință, am putea exclude conștiința din sfera *datului*, gândind că ea rămâne mereu în afara obiectului de cunoscut, chiar și în cazul în care conștiința se cunoaște pe sine, dedublându-se în conștiință-obiect și conștiință-subiect.

Prin *definiția ontologică*, Mircea Florian exprimă și mai net ideea că *datul în genere* cuprinde și conștiința, întrucât *existența în genere* are ca termen *opus* nu conștiința, ci non-existența.

Consider că prin noțiunea de *dat* ca *existența în genere*, Mircea Florian valorifică într-un mod original categoria de *ființă*, ca fond comun tuturor celor existente. Mai precis, el revine la sensul originar, parmenidian, al termenului de *ființă* ca *ființă*. Precum știm, Parmenides a afirmat pentru prima dată ideea că *ființa*, ca principiu al lumii, nu constă în ceva determinat, limitat și, deci, condiționat de alte elemente delimitate, ci este ceva nedeterminat. De aceea, despre *ființa* ca *ființă* se poate spune cum nu este, iar nu cum este. Cu alte cuvinte, despre *ființă* se poate spune că nu este (are) una sau alta din însușirile celor de o existență anume sau alta, dar nu ce însușiri are. Or, cum tot ce există în mod efectiv este ceva determinat, *ființa*

¹ Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, Casa Școalelor, București, 1943, p. 68.

ca ființă se distinge ca existență nedeterminată, sau, ceea ce înseamnă același lucru, ca inexistență efectivă, reală, determinată. De aceea, Aristotel va și afirma că ființa parmenidiană este o noțiune, o idee despre ceva care nu se confundă cu nimic din cele existente. Ulterior, Platon va înțelege ființa lumii ca ființă divină. Filosofii medievali și cei moderni vor identifica, la rândul lor, ființa lumii cu Dumnezeu. Totodată, pe lângă admiterea existenței lui Dumnezeu, înțeles însă nu atât teologic, cât filosofic, deist sau panteist, cei mai mulți gânditori moderni vor concepe fondul general al lumii fizice ca fiind corporal, reductibil la anumite atribute corporale, fizicale, iar unii din ei, ca Leibniz și Hegel, ca fiind incorporal, spiritual.

Noțiunea de *dat* formulată de Mircea Florian prezintă atât asemănări, cât și diferențe în raport cu diversele accepții tradiționale ale noțiunii de *ființă*.

Ca și gânditorii anteriori, prin ideea de *dat*, Mircea Florian conservă ideea de fond comun, de unitate a tuturor celor existente, dar într-o altă perspectivă decât cea tradițională. Potrivit accepției sale ontologice și celei gnoseologice, redate mai sus, această unitate constă în însăși existența tuturor celor ce există, sau în faptul că lumea de cunoscut, în variatele ei ipostaze, se prezintă ca obiect în genere în raport cu conștiința în genere.

Spre deosebire de filosofii anteriori, de la Platon la cei medievali și cei moderni, Mircea Florian nu mai conferă acestui fond nicio natură sau esență, fie reală sau nereală, fie materială sau spirituală. Semnificativ, el numește acest fond *existență*, iar nu *ființă*, *esență*, sau *substanță*. Cu alte cuvinte, *el renunță la viziunea esențialistă sau substanțialistă despre fondul comun al lumii*.

Totodată, spre deosebire de Parmenide, căruia ideea sa despre ființa nedeterminată nu i-a mai permis să explice trecerea de la nedeterminat la determinat, de la ființa nedeterminată la lumea lucrurilor determinate, Mircea Florian susține că *datul nedeterminat este determinabil*, ceea ce lasă să se înțeleagă că el nu mai gândește existența în genere ca ruptă de existențele determinate.

Dar afirmația potrivit căreia *datul nedeterminat este determinabil* nu comportă un înțeles univoc. De aceea este necesar să precizăm în ce sensuri acesta poate fi gândit ca determinabil și care este înțelesul pe care i-l conferă filosoful român.

După cum știm, prin însăși definiția sa, *datul* în genere este nedeterminat întrucât nu are proprietăți determinate, finite, de genul celor ce aparțin lucrurilor determinate.

În consecință, într-un prim sens, datul nedeterminat poate fi conceput ca determinabil în sensul că gândirea umană îi poate atribui determinări (însușiri) care să nu contrazică nici însușirea nedeterminării și nici legile gândirii logice. În acest sens, despre datul nedeterminat se poate spune, ca și despre ființa parmenidiană, că este unu, neschimbător (imuabil), nepieritor (veșnic) etc. Dar, prin determinările amintite, datul în genere este conceput în continuare ca nedeterminat, căci i se atribuie numai determinări care nu fac decât să confirme însușirea lui definitorie de a fi nedeterminat. Mai exact, i se atribuie însușiri negative, care arată că nu este de felul existențelor determinate, finite. Faptul că *este unu, imuabil, veșnic* etc. înseamnă că *nu este multiplu, nu este schimbător, nu este pieritor* etc. În acest sens, datul nedeterminat, dar determinabil este conceput în continuare ca separat de existențele determinate, finite.

Într-un al doilea sens, pe care îl întâlnim la Mircea Florian, datul nedeterminat poate fi conceput ca determinabil în măsura în care este gândit ca unit cu existențele determinate, finite și, deci, este înțeles ca având unele din însușirile definitorii acestor existențe, și anume pe cele pe care acestea le au în comun, în chip nedeterminat, iar nu în conținutul lor concret-determinat, particularizat de la o forma de existență la alta.

Astfel, existența în genere (unitatea întregii lumi) este gândită de Mircea Florian ca străbătută de dualitățile *multiplu-unu, deosebire-asemănare (identitate, (esență) unitate-relație, individual-general, compus-simplu, parte-(întreg) totalitate*, pe care le întâlnim la existențele determinate, pentru a aminti numai primele șase din cuplurile de dualități ontologice tratate de filosof în *Recesivitatea ca structură a lumii*.

Dintre dualitățile amintite, filosoful acordă un loc aparte dualității individual-general. El însuși ține să precizeze: „Cel mai însemnat dualism, în care este angajat concretul, este acela dintre *individual* și *general*. Acești doi termeni definesc principala trăsătură structurală a existenței.”¹

În amintita precizare, autorul însuși afirmă expres că dualități manifeste la nivelul concretului definesc și structura existenței în genere. Se înțelege însă că, dacă în planul determinatului cuplurile de dualități capătă aspecte concrete, particulare, *la nivelul datului nedeterminat, al existenței în genere, ele se prezintă ca structuri formale, lipsite de aspectele lor concrete*.

Formale în planul analizei filosofice, dualitățile ființează în diferitele sfere ale existenței. De exemplu, în analiza cuplului real – posibil, necesar, Florian se distinge de Hartmann, considerând că posibilul și necesarul sunt

¹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, volumul I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 109. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu.

prezente nu numai în real, ci și în suprareal (sub forma necesarului din matematică și logică), în ideal (unde necesitatea valorii și a imperativului se împletește cu posibilitatea de a nu respecta imperativul) și în ireal (sub forma posibilului din plăsmuirile artistice).

Dacă, așa cum am interpretat, Mircea Florian înțelege dualitățile existenței în genere ca dualități ale concretului extinse la nivelul întregii existențe, rezultă că, potrivit lui, noțiunea filosofică de *existență în genere*, de *dat nedeterminat*, nu mai este „construită” de gândire în mod deductiv, în opoziție cu ideile științifice despre diversele daturi particulare, ci *constituie o noțiune prin care gândirea generalizează inductiv cunoștințele obținute pe baza experienței și a științelor axate pe domeniile (daturile) particulare ale existenței*.

Mai mult decât atât. Unele din dualitățile pe care le analizează Mircea Florian, cum ar fi „individ-societate”, „conducători-intelectuali” sau „optimism-pesimism”, nu sunt comune atât lumii fizice, cât și celei socio-umane, adică existenței în genere, ci caracterizează doar o parte a existenței. Rezultă că, potrivit lui, la nivelul lumii în ansamblu, al datului în genere, poate fi generalizată, înainte de toate, însăși structura duală, însăși relația duală, astfel că *unitatea lumii va fi concepută ca o unitate duală, care relaționează termeni duali*. „Unitatea”, va spune el, „este relația sau raportul”¹ termenilor relaționați.

Fie că se ocupă de unități duale prezente la nivelul întregii existențe, fie că analizează unități duale particulare, care se manifestă într-un anumit domeniu, filosofia colaborează cu știința, dar rămâne autonomă.

În lucrarea sa *Este posibilă filosofia ca știință? Concepția filosofică a lui Mircea Florian*, autorul, Ilie Pinteau, un cercetător avizat al filosofului român, apreciază că, la Florian, „filosofia și știința împărtășesc aceeași sferă, fără a avea același conținut”. Explicativ, adaugă: „Rostul filosofiei este acela de a merge în *profunzimea* realului, de a arăta care sunt relațiile care țin în legătură fenomene atât de diferite, este, așadar, *concentrarea* cunoașterii. *Extinderea* acesteia cade în sarcina științei.”² În același sens, autorul menționează că filosoful român „arată că filosofia și știința sunt într-o perpetuă și eficientă colaborare prin recurs la *originile* lor comune, prin *detalii istorice* în legătură cu colaborarea lor și prin demonstrarea *sistematică* a necesității colaborării dintre ele.”³

¹ *Ibidem*, p. 50.

² Ilie Pinteau, *Este posibilă filosofia ca știință? Concepția filosofică a lui Mircea Florian*, Editura Pelican, Giurgiu, 2010, p. 157.

³ *Ibidem*, p. 156.

Și anume, ambele se originează în simțul comun și în mit, în decursul istoriei s-au ajutat reciproc, iar sistematic ele sunt co-dependente, fiecare având nevoie de cuceririle celeilalte: știința de principiile filosofiei, iar filosofia de achizițiile științei. Dată fiind co-dependența amintită, Mircea Florian recuză atât subordonarea științei față de filosofie, cât și subordonarea inversă, susținută de scientism.

Unitatea ca relație este înțeleasă de autorul *Recesivității* atât în sens larg, cât și în sens restrâns.

În sens larg, „Orice relație „unește” sau „leagă” cel puțin doi termeni, însă termenii relaționați sau raportați pot fi independenți de relație, de raportare”¹, ca în cazul raportului cauzal, unde cauza și efectul erau independente înainte de relația cauzală și pot redeveni la fel după.

În sens strict, „unitatea presupune cel puțin doi termeni care sunt necesar legați” și pe care „nu-i putem concepe decât împreună sau în „unitate”², cum este cazul relației dintre „această” ființă și caracterul ei de a fi om.

Mircea Florian analizează unitățile de relație în care termenii sunt legați în mod necesar. El consideră că între acești termeni există un *raport recesiv* sau de *recesivitate*, iar prin analiza *recesivității* va afirma o poziție originală, și anume concepția sa despre existența unei *dialectici binare*.

Precum se știe, la Mircea Florian *raportul recesiv* este corelat cu distincția dintre *contrarietate* și *contradicție*, *contrarietatea* fiind considerată ca trăsătură atât a gândirii, cât și a realității, iar *contradicția* fiind concepută ca prezentă numai în raporturile dintre propoziții. Totodată, termenii *recesivi* sunt înțeleși ca simultani, dar fără a fi nici *isostenici* (de puteri egale), nici *isotimici* (de valori egale). Dintre cei doi termeni, unul este considerat ca fiind mai puternic, susținându-l pe cel de-al doilea (ca putere), dar acesta din urmă, *recesiv* (de la *recedere* = a veni pe urmă), este apreciat ca mai valoros.

De exemplu, în raportul individual-general, primul termen este primar, fără el neexistând nici cel de-al doilea, dar acesta, *recesiv*, este mai valoros. Într-un alt raport, materia este termen primar, dar spiritul, *recesiv*, este mai important.

Cât privește raportul *recesiv*, acesta este definit ca nesintetic, cei doi termeni nedizolvându-se, într-un al treilea, sintetic, cum considerau Kant și Hegel. Totodată, se precizează că raportul *recesiv* este, de regulă, ireversibil, termenul dominant nedevenind dominat și invers.

¹ *Ibidem*, p. 50-51.

² *Ibidem*, p- 50.

Concluzia la care ajunge Mircea Florian, potrivit căreia unitatea lumii este una relațională, iar nu una substanțială, este redată de el în felul următor: „Structura universală a datului este legată de dualitatea recesivă, adică de existența a doi factori opuși, dar legați necesar, din care unul domină pe celălalt, care totuși păstrează o semnificație superioară. Dualitatea recesivă acordă o compensație factorului secundar, subordonat, recesiv.”¹

Potrivit lui Mircea Florian, faptul că „noțiunile prime au o structură specifică, o înfățișare caracteristică: sunt noțiuni polare sau antitetice, potrivit unei expresii mai vechi, sau *heterotetice* (*heteros*=altul, *thêsis*=poziție)”² nu rezultă din activitatea gândirii de a corela o noțiune abstractă, despre o însușire a obiectului de cunoscut, cu o altă noțiune abstractă, despre o altă însușire a aceluiași obiect, ci exprimă o „unitate” care „este în date, în obiecte, în lucruri”³ și care face posibilă și unitatea manifestată în plan noțional.

Așadar, noțiunea de dat în genere cu dualitățile sale sau, în alți termeni, noțiunile despre cuplurile duale atribuite datului în genere, existenței în genere, unității lumii sunt un reflex al cuplurilor corespunzătoare ce structurează existențele finite. Mai mult, chiar și în cazul în care filosoful va analiza dualități caracteristice numai unui anumit dat, să zicem datul social, analiza sa se va menține tot la nivelul surprinderii unor aspecte iterative, comune, de mai largă generalitate (societatea în genere sau societatea de un anumit tip, comun mai multor țări, iar nu dintr-o anumită țară) și, în acest sens, formale.

Considerând că noțiunea ontologică fundamentală, noțiunea de *dat*, și celelalte *noțiuni prime* privitoare la cuplurile duale atribuite datului nu mai izvorăsc din activitatea creatoare a gândirii, ci sunt elaborări inductive, care au ca sursă experiența și științele particulare, filosoful nu mai dispune de un criteriu cert, furnizat de gândire, de stabilire a acestor noțiuni prime. La Kant, de exemplu, numărul și clasificarea categoriilor cunoașterii intelectuale rezultau din clasificarea judecăților din logica formală. În schimb, filosoful român, nemandispunând de un asemenea criteriu, menționează: „Noi am renunțat la ambiția măcar de a schița o tabelă sistematică, mulțumindu-ne cu o inventare rapsodică.”⁴

¹ *Ibidem*, p. 56.

² *Ibidem*, p. 47.

³ *Ibidem*, p. 49.

⁴ *Ibidem*, p. 60.

O încercare de sistematizare a acestor cupluri de notiuni prime o întâlnim la Adrian Michiduță, cercetător și editor pasionat al operei lui Mircea Florian, în lucrarea sa *Filosofia recesivității*. În cartea amintită, autorul grupează perechile de noțiuni prime în două mari categorii, în funcție de domeniul la care se referă, și anume: I. *Categorii ontologice fundamentale* și II. *Categorii ale ontologiei umane*, iar în fiecare grupă include mai multe subgrupe.¹ Sistematizarea propusă permite, desigur, reasezări în funcție de concepția pe care o poate avea un comentator sau altul despre problemele filosofiei și despre conexiunea sau afinitatea acestora.

Într-un studiu dedicat dualismului recesiv, un alt comentator, Dragoș Popescu, consideră că raportul cuplurilor duale ar fi „gubernat de cauzalitate” (fiind motivat, probabil, de ideea că termenul mai puternic îl susține pe cel recesiv), pentru a conchide: „Ceea ce înseamnă că, până la urmă, principiul suprem este pentru Florian cauzalitatea”. Totodată, recunoaște că „Florian distinge între o înțelegere cauzală și o înțelegere structurală” și că „Recesivitatea, ca propunere de reconstrucție filosofică, este o înțelegere structurală, iar acest mod de înțelegere este complex „așa cum este realitatea”. Cu toate acestea, nu-l îndreptățește pe filosof, obiectându-i că ar explica exclusiv cauzal realitatea și că nu admite sinteza celor doi termeni duali printr-un al treilea: „Complexitatea lumii, a realității, nu poate fi explicată exclusiv cauzal, iar interpretarea structurală fără sinteză redă lumea ca un *compositum*.”²

Este drept, că Mircea Florian însuși, după ce afirmă că nu orice explicare sau interpretare e cauzală, adaugă: „Cauzalitatea este legea cea mai generală a realității, iar unitatea lumii nu este posibilă decât prin interacțiune cauzală.”³ Dar el se ocupă de unitățile realizate de dualitățile recesive, iar despre raportul dintre termenii recesivi precizează: „În nici un caz dependența unui termen nu implică producerea lui de termenul dominant.”⁴

Personal, consider că în aprecierea echilibrată a oricărei concepții filosofice este necesar să avem în vedere faptul că nu există o filosofie *nevariantur*, care să fie reprezentată printr-o anumită concepție. Prin urmare, dacă nicio filosofie nu posedă adevăruri definitive, fiecare aspiră, totuși, spre

¹ Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, Aius, Craiova, 2009, p. 183-184. Observăm că autorul omite din tabela propusă nu mai puțin de 11 cupluri categoriale, între care primele 6, în ordinea cercetării, din primul volum al *Recesivității*.

² Dragoș Popescu, *Despre dualismul recesiv la Mircea Florian*, în revista „Cercetări filosofico-psiologice”, august, 2010, nr. 1, p. 61.

³ Mircea Florian, op. cit., p. 55.

⁴ *Ibidem*, p. 60.

certitudine și adevăr și fiecare are o anumită îndreptățire. Filosofia lui Mircea Florian este îndreptățită atât prin componenta ei privitoare la *dat*, cât și prin aceea privind dualitățile recesive. De altfel, ambele componente comunică între ele și sunt solidare.

„Inventarierea rapsodică” a dualităților recesive nu este neapărat de respins ca inacceptabilă din punct de vedere filosofic. Ea poate fi inacceptabilă numai dintr-un anumit punct de vedere filosofic, acela care concepe unitatea lumii ca ruptă de existențele concrete, determinate și, prin urmare, o deduce exclusiv din gândire, respectând exigențele gândirii de a o defini în strictă opoziție cu orice determinări particulare. Într-o asemenea perspectivă, toate categoriile care i se vor atribui vor fi derivate, la rândul lor, din anumite exigențe ale gândirii. În schimb, tratarea „rapsodică” a categoriilor este acceptabilă din punctul de vedere filosofic opus, unul posibil și chiar necesar dacă se admite că ideea de unitate a lumii și toate noțiunile prime sunt scoase de gândire din faptele determinate, iar nu din gândire. „Inventarierea rapsodică” și „tabela nesistematică” presupun, într-adevăr, lipsa unui conexiuni între diferitele cupluri recesive, sau a unei ordonări a expunerii lor potrivit unui anumit criteriu, dar nu înseamnă o tratare neriguroasă, care n-ar respecta exigențele logice, pentru că Mircea Florian cercetează fiecare cuplu de noțiuni prime potrivit structurii logice a recesivității.

Oricum, prin clasificarea categoriilor recesive în funcție de domeniile filosofiei, așa cum merituos a încercat Adrian Michiduță, filosofia lui Mircea Florian se prezintă ca un ansamblu de discipline filosofice coerent prin abordarea lor din perspectiva recesivității, chiar dacă filosoful s-a ferit de o asemenea sistematizare pentru a nu lăsa impresia închiderii în sistem. De fapt, la Mircea Florian, suntem în prezența unui sistem, dar a unui sistem filosofic deschis.

Cât privește dialectica recesivității, aceasta este considerată de Mircea Florian ca metodă de expunere fidelă a structurii realului. Astfel, el a înlocuit contradicția hegeliană cu *opозиția recesivă*, ajungând la o dialectică *binară*, potrivit căreia termenii contrari coexistă sub forma contrarietății, iar nu a contradicției, opoziția lor, care nu este sintetică, fiind proprie nu numai gândirii, ci și realității.

Distinctă de dialectica hegeliană, care presupune trei termeni (*teză - antiteză - sinteză*), dialectica lui Florian nu este singulară în peisajul filosofiei românești. Ea se aseamănă cu alte contribuții românești care argumentează existența unei dialectici binare, și anume cu filosofia lui Lupasco și cu teoria

lui Odobleja. Totodată, se alătură contribuțiilor lui C. Noica și T. Vianu, adepți ai unei dialectici tetradice.

Ca și în privința noțiunii de dat nedeterminat, dar determinabil, și în privința dialecticii binare a recesivității putem spune că reprezintă una din modalitățile posibile de explorare a realității. Atât teoria datului, cât și teoria dialecticii binare elaborate de Mircea Florian constituie contribuții importante și actuale în peisajul gândirii filosofice contemporane. Prin conceptul de *dat* filosoful român trece de la considerarea substanțialistă a unității lumii la înțelegerea ei relaționistă, specifică spiritului contemporan, iar prin conceperea unei dialecticii binare surprinde modalitatea devenirii specifică, îndeosebi, culturii spirituale, dar, parțial, și altor tipuri de relaționări sociale.

« REALITATE » ȘI « EXISTENȚĂ » ÎN ANGRENAJUL RECESIV AL LUMII IMAGINAT DE MIRCEA FLORIAN

ADRIANA NEACȘU¹

Abstract: *Analyzing the recessive mechanism of Mircea Florian, the author noticed the flexibility of categories, which can have distinguish rolls depending by the tipe of existence's structures. The author reveals the fact of an area of existing concepts which, if they are integrated into dual structures, they hold the dominant position. This makes Mircea Florian claiming that those dominants have in the architecture of the world. These categories are called matter, change, reality and existence. The author analyses the general meaning of the world in Mircea Florian's vision, pointing up the Florian's concernment about category of real or concerning the existence in general; this demonstrates ontological aspects of his philosophy and, finally, it illustrates the dominant roll of the matter and the roll of change in whole universe.*

Keywords: *recessive mechanism, reality, existence, real existence, non-real existence, illusory, ideal, surreal, phenomenon.*

În lucrarea postumă *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian pune în evidență un mecanism complex pe baza căruia, potrivit viziunii sale filosofice, funcționează lumea, și pe care îl putem numi « mecanismul recesivității ». Acesta este pus în mișcare de structurile fundamentale ale realului, grupate în cupluri de contrarii aflate într-un raport « recesiv », adică în care unul dintre termeni este « tare », preeminent, iar celălalt – « slab », venind din urmă și sprijinindu-se pe cel dintâi.² Deși cuplurile de contarii sunt numeroase, fiind menite să evidențieze diversitatea proprietăților esențiale ale lucrurilor, dacă trecem rapid în revistă cele mai bine de 40 de dualisme pe care Florian le-a ales pentru a ilustra mecanismul recesiv, și pe care reușit, în două volume impresionante, să le analizeze într-o manieră mai mult sau mai puțin amplă și sistematică, imediat observăm că anumiți termeni sunt privilegiați, în sensul că se repetă, regăsindu-se ca elemente în constituția mai multor dualități recesive.

¹ Universitatea din Craiova.

² În articolul de față presupunem că cititorul este familiarizat cu raportul de recesivitate și cu mecanismul ca atare al recesivității, pe care nu considerăm necesar să le mai explicăm pe larg.

Uneori, de la o dualitate la alta, acești termeni sunt valorizați diferit, așa cum este, de exemplu, cazul noțiunii de *timp*, care, în cadrul dualității «timp-eternitate» este considerat termenul «tare», dominant, dublat într-o manieră recesivă de acela al eternității, în vreme ce, privit din perspectiva raportului «spațiu-timp», ocupă doar locul termenului «slab», recesiv, fiind deci surclasat de categoria spațiului. În aceeași manieră, *viața*, care este termen dominant în cadrul dualității «viață-moarte», are numai un rol subordonat în acela al dualității «materie-viață»; *animalul*, dominant în raport cu *omul*, este întotdeauna recesiv față de *plantă*, iar dacă intrăm pe terenul cunoașterii, *gândirea*, termen tare vizavi de *limbaj*, este recesivă față de *experiență*. În sfârșit, dacă la nivelul naturii *libertatea* este recesivă în raport cu *determinismul*, în planul vieții sociale ea este termenul dominant, în vreme ce rolul recesiv îi revine de data aceasta *autorității*, în calitate de termen contrar al libertății.

Acest lucru este dovada unei oarecare flexibilități a categoriilor, care pot căpăta roluri distincte în cadrul diferitelor structuri de existență, impulsionând astfel dinamismul lumii, precum și complexitatea și diversitatea manifestărilor ei. Totuși, în raport cu numărul dualismelor puse în discuție de Florian, aceste schimbări de perspectivă asupra statutului dominant sau recesiv al unor termeni sunt destul de puține, căci de regulă termenii duali sunt prezentați ca elemente ale unui singur cuplu de contrarii, ceea ce nu înseamnă că nu ar mai putea fi evidențiate și alte cazuri asemănătoare, de vreme ce filosoful însuși admite că nu a putut trece în revistă toate perechile de dualisme contrarii, la a căror descoperire nu a procedat într-un mod foarte sistematic.

Există însă câteva noțiuni care, deși sunt integrate într-un număr de până la trei structuri duale, își mențin în toate condiția dominantă, ceea ce, desigur, este un indiciu al semnificației deosebite pe care, din punctul de vedere al filosofului, o au acestea în configurarea efectivă a lumii. Să subliniem însă că atributul «dominant» nu indică neapărat o apreciere superioară din perspectiva importanței sau a demnității valorice pentru termenul în cauză și că, dimpotrivă, de regulă, deși nu întotdeauna, termenul socotit «slab» este cu mult mai pregnant axiologic, având o «noblețe» indiscutabilă, în virtutea căreia el exercită un adevărat miraj asupra sufletelor și a minților reflexive.

„Raportul recesiv are un aspect original în ceea ce privește valoarea celor doi termeni. Factorul dominant nu este factorul «superior», iar factorul recesiv cel «inferior» în toate privințele. Nimic nu ne impune o răsturnare axiologică absolută așa încât să spunem că factorul dominant

devine inferior ca valoare sau « calitate », iar factorul recesiv este axiologic sau « calitativ » superior. Aceasta este, desigur, situația efectivă în genere, dar structura existenței nu permite o universalizare care poate exista în lucruri. Noi n-am descoperit-o însă pretutindeni. În genere factorul secundar, recesiv, utilizează factorul primar, dominant, se ridică pe umerii lui și de aceea unii se înșală asupra rolului său. Ei sunt tentați să considere factorul recesiv ca dominant, ca și invers.”¹

Dar Florian înțelege să facă o distincție clară între superioritatea axiologică și preeminența ontologică, care, deși nu se exclud reciproc, nu sunt în mod necesar corelative, astfel încât, atunci când se ocupă în special de descrierea configurației lumii, i se pare firesc să acorde diverselor ei structuri calificativul de « tare » sau de « slab » ținând cont de mărimea sferei lor de acțiune și de capacitatea de înrâurire în cadrul existenței reale.

Revenind acum la « tabela categoriilor », sau, în termenii lui Florian, la « principiile imanente », adică la ansamblul noțiunilor primare, care configurează structura esențială a lumii, observăm că, dintre toate, doar două dintre ele apar ca termeni dominanți în cadrul a două dualisme contrarii. Este vorba de *materie* – care, în accepțiunea de « conținut », are drept termen recesiv *forma*, iar în sensul de « corp » primește drept oponent mai slab *spiritul* sau *sufletul* – și de *schimbare*, care domină atât în raport cu *persistența* (în înțelesul de « substanță »), cât și cu *evoluția* și *progresul*.

Faptul că Florian acordă prioritate ontologică materiei în detrimentul spiritului și al formei în genere, și că socotește schimbarea pură sau devenirea cu mult mai pregnantă decât persistența, evoluția ori progresul, aruncă de la început o lumină semnificativă asupra felului în care el gândește fundamentele existenței precum și liniile principale de ordonare a lumii. Dar, în același timp, nu mai puțin importante pentru înțelegerea corectă a viziunii lui existențiale sunt clarificările privind raportul dintre termenul tare și termenul slab, și sublinierea faptului că preeminența ontologică a celui dintâi nu este de natură nici temporală, nici logică, nici axiologică.²

Totuși, materia și schimbarea nu fac o figură singulară în raport cu tot restul categoriilor, căci dincolo de ele mai există încă alți doi termeni cărora Florian le acordă o atenție specială și asupra cărora revine în mod repetat, punându-i să joace rolul dominant în alcătuirea a nu mai puțin de trei mari cupluri de contrarii, dintre care unele admit nu doar unul ci doi sau chiar

¹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, text integral, București, Editura Fundației Pro, p. 50

² Cf. *Idem*

mai mulți termeni recesivi. Aceștia sunt *realitatea* sau *realul* și *existența*. Cea din urmă are drept termeni recesivi deopotrivă *neantul*, *cunoașterea* și *valoarea*, în vreme ce *realul/realitatea* poate constitui, de fapt, mult mai multe cupluri duale, de vreme ce se opune atât *aparenței* în sens de « fenomen », *nonrealului*, care este, la rândul său, multiplu structurat, cât și *posibilului* și *necesarului*.

Preocuparea deosebită a lui Florian pentru categoria *realului* și cea a *existenței* este, desigur, ilustrativă pentru orientarea lui ontologică generală realistă, și se află în concordanță cu recunoașterea rolului dominant al materiei și schimbării în univers. Dar, în aceeași măsură, ea evidențiază efortul său constant, deliberat, de a înlătura o mulțime din ceea ce el califică drept confuzii, erori, iluzii, mistificări apărute de-a lungul timpului în cadrul gândirii filosofice, pe care devenirea istorică le-a transformat în adevărate «mituri», și de a proceda la clarificări conceptuale pe care le consideră absolut necesare pentru progresul atât al filosofiei cât și al procesului cunoașterii în general.

În acest sens, prima dintre erorile pe care le combate este identificarea, întâlnită deopotrivă în limbajul comun dar și la nivelul diverselor concepții filosofice, a celor doi termeni: *realitate* și *existență*, pe care am văzut că Mircea Florian îi plasează în structuri recesive distincte și relativ autonome, chiar dacă putem să constatăm între ele anumite paralelisme, să facem diverse trimiteri de la una la alta și să stabilim între ele relații concrete, ceea ce, de altfel, este un lucru firesc în cazul unor elemente care formează împreună un sistem.

Militând pentru ferma distincție dintre *realitate* și *existență*, Florian combate deopotrivă teza că *realitatea*, înțeleasă ca ceva de natură strict sensibilă, ar fi singura *existență* posibilă sau că, dimpotrivă, pe măsură ce ne ridicăm deasupra sensibilului, către logic, inteligibil și metafizic, atingem nivele superioare ale *realului* și, totodată, ale *existenței*, care abia pe treptele cele mai înalte ale abstracției s-ar manifesta în deplina sa autenticitate. El întregăză aceste două tipuri de eroare în așa-numita «prejudecată realistă», „care absoarbe obiectele în *realitate*, mai ales în *realitatea metafizică*”¹. Și cu toate că aceasta i se pare perfect ilustrată de concepția lui Platon, consideră că ea nu și-a pierdut deloc forța, rămânând în continuare activă și de temut în filosofia contemporană.

În aceeași măsură însă, Florian respinge și prejudecata opusă, cea „subiectivistă, care absoarbe obiectele în «conținuturi de conștiință»”²,

¹ *Ibidem*, p. 299

² *Idem*

afirmând, într-un fel sau altul, că aceasta din urmă ar fi răspunzătoare de instituirea oricărei realități. Admițând că acest tip de eroare nu mai reprezintă un pericol atât de mare ca în trecut, Florian ne dezvăluie că, totuși, susținătorii ei se întâlnesc destul de frecvent în istoria recentă a filosofiei, de la empirismul englez până la fenomenologia și existențialismul epocii contemporane, care, prin Sartre, de exemplu, proclamă dependența lumii de libertatea individului, grevat în mod structural de o responsabilitate absolută față de tot ce se întâmplă nu numai cu el ci și cu toți semenii săi.¹

Detășându-se de amândouă prejudecățile amintite, Mircea Florian vrea să ofere o soluție nuanțată dar în același timp cât se poate de clară privind înțelesul fiecărei noțiuni, precum și raporturile dintre ele. Astfel, menținând distincția dintre ele, filosoful consideră că existența « în genere » reprezintă tot ceea ce este și, tocmai pentru că este, poate fi un « obiect » al conștiinței, adică « dat » al uneia sau alteia din experiențele noastre cu lumea.² Ca atare, ea are diverse forme de manifestare, printre care realul este numai una dintre acestea. În orice caz, existența nu se confundă nici cu vreuna dintre ele nici cu suma acestora ci le depășește pe fiecare în parte și pe toate la un loc, fără să fie însă ceva anume, localizabil sau determinabil într-un fel sau altul, astfel încât ea poate fi socotită, în fond, proiecția esențializatoare a semnificației unice, profunde pe care mintea o descoperă în conținutul variat al numeroaselor noastre experiențe. Acest lucru nu înseamnă că « datul » sau « existența » în genere ar fi simple plăsmuiri subiective ale conștiinței noastre, dimpotrivă, ele au un caracter obiectiv pe care Florian nu uită să îl sublinieze.

„Termenii de dat, de obiect, existență, sunt termeni « transcendențiali », în sensul scolastic al acestui cuvânt, adică ei pot fi aplicați la tot ce poate avea o conștiință, la orice lucru de care vorbim. Toți trei au sarcina de a sublinia independența datului, obiectului, existenței față de conștiință; conștiința nu produce nici unul din obiectele sale, ci numai le « are », le constată, oricâtă « activitate interioară » ar cere simpla constatare.”³

Prin urmare, existența se confundă cu datul, adică acel ceva nedeterminat în sine, care constituie « punctul arhimedic », dacă nu al lumii, cel puțin al explicației de tip filosofic asupra acesteia, începutul prim în legătură cu care nu te poți niciodată îndoii pentru că se manifestă cu evidență și este fundamentul oricărei experiențe posibile, în calitate de conținut al

¹ *Ibidem*, p. 300

² Cf. *Ibidem*, p. 306

³ *Ibidem*, p. 300

acesteia. Cu alte cuvinte, existența este însuși Principiul, care, deși se află dincolo de orice dat al oricărei experiențe concrete, este totuși « datul » ca atare, în calitate de structură existențială arhetipală, deci de temei. Într-un fel, datul, anterior din punct de vedere logic oricărei determinări posibile a sa și, tocmai din această cauză, superior din punct de vedere ontologic tuturor « daturilor » particulare, este asemenea apeyronului lui Anaximandros, adică nedeterminatul sau nelimitatul în sine. Iar acest nedeterminat este chiar existența « în genere », luată adică în sensul ei cel mai general, sensul « generic ».

În felul acesta, pe o cale ocolită, și în mod oarecum surprinzător, Florian reconfirmă într-o manieră proprie meditația vechilor greci asupra Principiului, și chiar dacă refuză să-l conceapă ca pe o existență perfectă, absolută, nu se poate lipsi de ideea lui și de rolul său întemeietor. Mai mult încă, asemenea lui Aristotel, care plasează substanța, un echivalent al ființei-ca-ființă, în rolul de Principiu dar, în același timp, face din ea prima din cele zece categorii sau structuri interne ale acestuia, la fel și Florian, postulând datul ca temei, face din termenul sinonim acestuia, existența, care reprezintă însușirea lui esențială, o structură fundamentală a lumii.

Totodată, admitând relativitatea oricărei terminologii, Florian admite că, într-o accepțiune mai restrânsă, existența poate să desemneze numai realitatea, însă atunci ea trebuie înțeleasă doar ca « existență reală ». De altfel, departe de orice dogmatism teoretic și păstrând tonul dezbaterii de idei, Mircea Florian își prezintă soluția proprie ca pe o propunere de care specialiștii sunt invitați să ia act și de care să țină, eventual, cont, atunci când utilizează, în analizele lor, termenii « realitate » și « existență ».

„Dacă preferințele noastre ar găsi vreun ecou, noi am păstra termenul de existență pentru datul în genere și l-am diferenția de realitate, care atunci nu se opune existenței ci este una din manifestările sau ipostazele ei. Cum existența (în sensul generic) poate fi denumită și obiect sau dat, putem vorbi de feluri de obiecte sau date. Suntem pregătiți acum pentru operația de diferențiere a existenței în genere, a obiectivității, a datului. Existența oferă patru aspecte: 1) existența reală; 2) existența ireală, fictivă, imaginară; 3) existența ideală, axiologică (valorile); 4) existența supra-reală (logic-matematică).”¹

Așadar, o primă mare diviziune a existenței este aceea în existență reală și existență non reală, nonrealul fiind, la rândul său, structurat în alte trei categorii. Prin urmare, un lucru nereal, fie el ideal, logic sau imaginar,

¹ *Ibidem*, p. 301

fictiv, este socotit de Florian în aceeași măsură existent, deși în cu totul alt fel, decât unul real. Nu avem deci dreptul să confiscăm existența doar pentru planul simplei realități, căci ea are o sferă de cuprindere mult mai bogată.

Dar ce înseamnă existența reală? Poate fi ea redusă la lucrurile sensibile, imediat perceptibile prin intermediul organelor noastre senzoriale? Este clar că acestea reprezintă o zonă esențială a realului, numai că ele sunt departe de a-l epuiza, mai ales că filosoful împarte realul, la rândul său, în « rațional » și « irațional ». Viziunea lui Mircea Florian asupra realității este deci mult mai complexă; respingând teza că ea ar fi o proprietate a lucrurilor, deci o esență, el o consideră un tip special de relație, un raport general, adică repetabil, definind-o ca relație de acțiune între diversele lucruri individuale.

„A fi real este o relație de acțiune; datorită relației, realitatea este rațională; datorită acțiunii, se strecoară impresia de irațional, de misterios. Este real ceea ce acționează sau suferă o acțiune, este real tot ce este cauză sau efect. Nu întâlnim un real care să nu fie activ, să nu exercite o acțiune sau să sufere o acțiune; deci nu întâlnim un real care să nu se schimbe. Realitatea este eternă schimbare, agitație, acțiune. Și fiindcă se schimbă numai individualul, realitatea este alcătuită din individuali, ceea ce nu înseamnă că a fi real este o calitate individuală. În adevăr, individualul este activ nu prin el însuși, ca individual, ci prin proprietățile sale, care sunt toate generale.”¹

Rezultă că sfera de cuprindere a existenței reale vizează atât individualul, deci indivizii ca atare, cât și generalul, în speță relațiile dintre lucruri și proprietățile acestora, care nu sunt altceva decât esențe neschimbătoare, indiferente la condițiile concrete în care ele se aplică indivizilor, deși nu au o existență independentă, separată de aceștia. Astfel de esențe/generalități reale sunt, de exemplu, mulțimea culorilor, mirosurilor, sunetelor temperaturilor,² sau formele, mărimile și locurile corpurilor³. Dincolo de aceasta sferă a relației de acțiune în care sunt angrenați indivizii care dispun de anumite proprietăți, nu mai putem vorbi de real, așa încât, din punctul de vedere al lui Mircea Florian, realitatea este una singură, nu există mai multe realități, deși criteriul raționalității ne permite să distingem două specii oarecum autonome ale ei iar în funcție de natura obiectelor aflate în relație de acțiune mai putem evidenția realitatea

¹ *Ibidem*, p. 308

² Cf. *Ibidem*, p. 304

³ Cf. *Ibidem*, p. 326

fizică, psihică, socială, ș.a.m.d. Indiferent însă de mulțimea tipurilor de obiecte, în interiorul realității nu avem de-a face cu grade diferite de intensitate, un lucru real neputând fi mai mult sau mai puțin real decât alt lucru real.¹

Depășind însă domeniul limitat al existenței reale intrăm în vasta zonă a existenței nonreale, unde întâlnim o mult mai mare diversitate de moduri de a fi, pe care, de altfel, le-am amintit deja: irealul, idealul și suprarealul. Mircea Florian consideră că dintre acestea, cea mai mare apropiere de real o are suprarealul, care, ca și cel dinainte, este independent de conștiința omului. El cuprinde aspectele logico-matematice ale existenței, și manifestă o obiectivitate specifică, fiind în așa măsură capabil să atragă atenția noastră cognitivă încât, în fond, știința omană este deopotrivă una a realului și a suprarealului. Legătura specială dintre suprareal și real este dată de faptul că suprarealul, în ciuda existenței lui autonome, conferită de modul său specific de a fi, nu se află separat de real ci îi este imanent acestuia, pe care îl ordonează potrivit unor structuri specifice dar în virtutea unor legi comune. Cum însă numerele, figurile, măsurile nu se întâlnesc doar la nivelul realului ci și al idealului și irealului, suprarealul evadează de sub tutela strictă a realului, capătând o anvergură universală și o tentă de certă superioritate în raport cu toate celelalte tipuri de existență, fără ca prin aceasta să devină ceva în sine, independent și izolat de real ci, dimpotrivă, menținându-și stricta dependență față de el, care, în orice condiții, rămâne în raport cu realul, primordial.²

În felul acesta am descris raportul de recesivitate dintre real și suprareal, prin care se evidențiază faptul că realul, deși surclasat oarecum de către suprareal, de vreme ce acceptă ordonatarea sa din partea acestuia, rămâne încontinuu termenul tare, dominant, fără de care suprarealul, întotdeauna recesiv, nu ar putea în nici un caz să existe.

„Generalul suprareal reprezintă « structura », « forma », « ordinea » tuturor lucrurilor (reale, ideale, ireale), exprimă trăsăturile cele mai vaste ale datului. Ele revendică legitim dreptul de a constitui o existență proprie, însă nu independentă de orice realitate, oarecum « deasupra » realului, ceea ce nu vrea să spună « supra »-realul. (...) Suprarealul desemnează o anumită grupă de esențe (de generale), care au funcția de a structura « formal » concretul, de a-i imprima o ordine universală. Ca orice general, suprarealul (logic-matematic) aparține unui individual fie real, fie ireal sau ideal”³, deci

¹ Cf. *Ibidem*, pp. 296-297

² Cf. *Ibidem*, p. 302

³ *Ibidem*, p. 304

nu se poate manifesta independent de lucrurile concrete ci doar în calitate de proprietate a acestora.

O a doua mare componetă a existenței nonreale este aceea ideală, care cuprinde exclusiv sfera valorilor, în special ceea ce Florian numește « valori vitale », adică binele, adevărul și frumosul. Prin urmare despre dimensiunea ideală (nu ideatică, desigur) putem vorbi numai în legătură cu existența axiologică. Asemenea suprarealului, idealul este și el recesiv în raport cu realul, care rămâne fundamentul concret al tuturor valorilor, inclusiv în artă sau în morală. În același timp, idealul are o indiscutabilă autonomie și deci un grad cert de obiectivitate, conferite de modul specific al existenței sale. Este adevărat că ele nu implică aceeași radicală independența față de conștiință de care se bucură realul și suprarealul, de vreme ce valoarea intră în lume numai prin intermediul aceleia, fiind o relație de « armonie » între conștiință și obiectul ei.¹ Prin urmare, este fundamental greșit să considerăm că valorile ar fi simple conținuturi subiective ale gândirii, simple creații ale acesteia, după cum, la fel de greșit ar fi să le acordăm statut de realitate, fie aceasta înțeleasă ca realitate metafizică. De acord cu Nicolai Hartmann, Florian consideră că, de-a lungul istoriei filosofiei,

„Când sfera ideală n-a fost confundată cu realul (îndeosebi metafizic), a fost subiectivată, redusă la gândire (noțiuni sau judecăți). Reducerea la subiectivitate, la pura gândire, a rămas cea mai puternică până azi. Așadar, sunt deopotrivă de false cele două interpretări ale sferei ideale: este o formă a realului, este o formă a gânditului. Soarta existenței ideale a fost să fie înghițită când de « noțiune », când de real (...) Absorbirea idealului în sferă străine lui nu este o *eroare* care de obicei cade o dată cu descoperirea ei, ci este o *iluzie* care persistă pentru motivul că sfera ideală are un « în sine », o independență « mai slabă », mai puțin izbitoră.”²

În ceea ce privește irealul, fictivul sau imaginarul, Florian admite că el este chiar într-un pericol cu mult mai mare de a fi acaparat de subiectivitate și considerat o simplă plăsmuire a conștiinței, obiectele fictive fiind astfel « localizate » în conștiință. De fapt, în ciuda dependenței pronunțate atât față de realul în genere, care-i oferă imaginației materialul imagistic pe care ea îl combină pentru a obține obiectul ireal, cât și față de conștiință, care este subiectul actului imaginativ și care este și ea ceva real, irealul, asemenea oricărui termen recesiv în raport cu termenul său dominant, are o existență proprie, independentă de cea reală, iar independența îi este conferită de însuși caracterul lui fictiv, total diferit de ceea ce înseamnă a fi real.

¹ Cf. *Ibidem*, p. 377

² *Ibidem*, p. 299

„Caracteristica irealului este lipsa relației de acțiune inerentă realului (...) Totuși, irealul, imaginarul nu este lipsit de orice relație, nu este irelativul, izolatul absolut. Irealul posedă relații spațiale, temporale, logice, matematice, etc., chiar relația de acțiune în anumit fel în « povești », « poezie » etc., anume este prezentă ca un fapt de care *se vorbește*, ca de un « vorbit », nu însă ca de ceva efectuat și dat pe cale perceptivă, cum cere orice relație de acțiune constatată direct sau indirect. Imaginația, cu toată noutatea ei, este umbra proteică a realului.”¹

În același timp însă, plasarea permanentă « în umbra » realului îi permite imaginației ca, prin acțiuni specifice, să reveleze o sferă aparte a existenței, aceea ireală, față de care ea se raportează nu atât în calitate de creator/plăsmuitor cât mai ales ca « organ de cunoaștere ».² Din poziția de existență autonomă, irealul are capacitatea de a se combina atât cu realul cât și cu idealul, suprapunându-se acestora. Dar, în ciuda faptului că, de regulă, este relativ ușor să facem distincția între real, ideal și fictiv, uneori irealul se înserează pe nesimțite în cunoașterea realului sau idealului, fapt atestat de prezența, relativ frecventă, a erorii, și de utopii.

În concluzie, analiza categoriei existenței, cu cele două mari sfere ale sale, existența reală și existența nonreală, a pus în evidență faptul că, din perspectiva angrenajului recesiv al lumii, imaginat de Mircea Florian, realul este întotdeauna termenul dominat, în vreme ce nonrealul, indiferent că ni se înfățișează sub forma irealului, a idealului sau a suprarealului, este termenul recesiv, dominat. Asta înseamnă că, într-adevăr, sensul « tare » al existenței este apanajul a ceea ce se arată a fi real, dar că nu trebuie să uităm niciodată faptul că nonrealul își revendică și el în mod absolut legitim statutul de existent, construindu-se în mod tenace, pas cu pas, în urma realului, pe baza acestuia și legat în mod indestructibil de el.

Dar filosoful sesizează că realitatea poate forma cupluri de tip recesiv nu numai cu nonrealul, care i se opune în mod direct ca semnificație, ci și cu aparența sau fenomenul, pe de o parte, și cu posibilul și necesarul, pe de altă parte. În ceea ce privește primul raport recesiv, Florian admite că termenii de fenomen și de aparență pot fi înțeleși într-o manieră negativă, ca desemnând ceea ce, deși dă impresia, nu este, ci este doar ceva înșelător, iluzoriu, care, din diverse motive, ascunde sau denaturează adevărata realitate. Dar el pune accent pe sensul lor pozitiv, pe care îl consideră singurul autentic, în lumina căruia fenomenul sau aparența se afirmă drept « apariție » sau prezență a lucrului, capabilă să-l reveleze în mod nemediat

¹ *Ibidem*, pp. 305-306

² Cf. *Ibidem*, p. 305

conștiinței noastre și să-i confere în acest fel plenitudine realității sale, deși înțelegem foarte clar că ceea ce percepem este doar un aspect al lucrului, care intră cu noi într-o relație concretă, particulară.

„Cu alte cuvinte, « fenomen », « aparență » relevă că realul constă din relații și că același real poate avea felurite relații, fără ca prin aceasta el să înceteze de a fi « același real », în sensul că realul dat este termenul constant al unor relații variate, datorită celorlalți termeni variabili, între care un rol proeminent are conștiința. Nimic nu stă în relații cu un altul în integralitatea sa, ci în laturile sau « aspectele » sale – în « aparențele sale » –, dar în fiecare latură este prezent realul integral și se afirmă o existență completă. În nici un caz nu este îngăduit să despărțim fenomenul sau aparența de « realitate », de « esență », degradând sau inferiorizând primele și superiorizând pe cele din urmă. (...) Realitatea nu este absolutul clasic, ci țesătura de relații active, iar fenomenul decurge din relații, din raportul ce prezentifică un real altuia, îndeosebi conștiinței.”¹

Prin urmare, diversele apariții sau fenomene ale lucrurilor reale ne apar ca ceva ce rezultă din însuși caracterul definitoriu al realului, și anume acela de a fi relație de acțiune, ceea ce ilustrează din plin statutul dominant al realului și pe acela recesiv al fenomenului/apariției.

Luând în discuție raportul dintre real și necesar, Florian combate absolutizarea înțelesului curent al necesității, și anume acela de «constrângere », de imperativ, de dictat, constituit în mod eronat ținându-se cont de un anume tip de relație între diverși contingenți și, în plus, acordând ilicit tenta unei « voințe capricioase ». Făcând apel la argumentul experienței, în Florian constată că necesarul este un mod de a fi specific generalului (pe care el îl asimilează universalului), căci tot ce nu este singular ci se repetă în mod identic se impune ca fiind necesar. De aceea, sfera în care se afirmă cu cea mai mare pregnanță necesitatea este domeniul suprarealului, în care generalul este dominant, proprietățile logico-matematice fiind privite ca autonome, în sine, făcându-se abstracție de indivizii ale căror proprietăți sunt. De asemenea, Florian admite că zona idealului, a valorilor favorizează manifestarea necesarului sub forma particulară a constrângerii etico-juridice. În orice caz, față de general, care este termenul tare, dominant, necesarul, în calitate de categorie modală, apare ca secundar, recesiv. Ca atare, nici în raport cu realul situația lui nu poate fi diferită, căci realul este constituit deopotrivă din indivizi și

¹ *Ibidem*, p. 317

proprietăți ale acestora, deci din individual și general. În plus, sfera însăși a suprarealului am văzut deja că este recesivă vizavi de real.

Totuși, Mircea Florian ne atrage atenția că nu trebuie să confundăm necesitatea de tipul logico-matematic cu aceea specifică realului, cu toate că în cadrul realității le întâlnim în aceeași măsură pe amândouă, de vreme ce suprarealul are capacitatea de a se insera în real și de a-l ordona. Astfel, necesitatea survenită în real datorită inserției generalului de tip logico-matematic este ilustrată de noțiunea de « lege ». Asta nu înseamnă defel că legea, care este un raport real între lucruri, ar fi ceva juxtapus realului și introdus din afară, ci că realul, prin însuși modul său de a fi, se structurează în anumite aspecte ale sale conform unor relații logico-matematice. E tocmai ceea ce demonstrează că realul este fundament al suprarealului, și nu invers, deci că realul este categoria dominantă iar suprarealul cea recesivă. Dar forma de necesitate specifică realului este aceea a cauzalității, care este o relație de acțiune cu un caracter general, deși întotdeauna îmbracă forme concrete și este realizată de către indivizii reali, ceea ce demonstrează că realitatea este temeiul pe care se înalță necesarul și care îi condiționează existența.

„Deci necesarul este de două ori recesiv față de real, o dată « intern », fiindcă nu există necesitate fără realitate, și apoi « extern »: necesarul are loc pe « bază a ceva », a unei condiții, care nu este tot necesară, ci reală.”¹

Deși opus necesarului, și manifestând predilecție pentru sfera irealului, a fantasticului, de unde necesitatea este aproape alungată, posibilul se raportează și el în aceeași manieră recesivă față de real. Dar pentru a putea demonstra caracterul dominant, preponderent al realului față de posibil, Florian respinge concepția comună cum că realul ar fi precedat de posibil, că el reprezintă numai una din multiplele posibilități existente la un moment dat, cea care a reușit să se înfăptuiască. Luându-l drept aliat pe Henri Bergson, Florian susține că posibilul este « umbra » proiectată în « spatele » său de către real, abia însă după ce el s-a produs². Cu alte cuvinte, un lucru o dată înfăptuit, raportat la trecutul în care el încă nu exista, ne apare ca și cum, într-o formă incompletă, vagă, ar fi existat deja. Însă această percepție teoretică asupra lumii nu este decât o iluzie și este complet fals să consideri că existența ar fi populată în orice moment cu numeroase fantome ale realului, dintre care numai una va căpăta consistență, transformându-se astfel din posibil în real. În această situație, posibilul este doar o proiecție a

¹ *Ibidem*, p. 329

² Cf. *Ibidem*, p. 332

minții noastre asupra trecutului, proiecție realizată din perspectiva prezentului.

Dar chiar și atunci când avem în vedere posibilul cu înțeles de «predispoziție », de «virtualitate », de dezvoltare într-o anumită direcție a unui germen, acest posibil rezultă dintr-o punere în raport a condițiilor prezente de realizare a unui lucru, care toate sunt reale, și a celor viitoare, care vor acționa tot pe planul realului. În plus, germenele supus dezvoltării este ceva real, procesul de dezvoltare este la fel, adică real, iar virtualitatea, capacitatea lui de a se dezvolta, este și ea o însușire reală. Aceasta din urmă este doar una din condițiile sau care determină dezvoltarea lucrului, care va atinge o stare viitoare sau o cu totul alta în funcție de diversele conjuncturi ce apar în mod mai mult sau mai puțin contingent în țesătura complexă a realului. Asta nu înseamnă că, înainte de acțiunea efectivă a unei cauze concrete, efectul acesteia ar preexista ca un fel de spectru care așteaptă să se întrupeze.

„Mulțimea de posibilități, înainte de realizare, este o iluzie *post festum* sau după tragerea loteriei. Orice eveniment nou este determinat de o cauză reală, de constelația reală a condițiilor. Jocul variat al condițiilor se explică prin complexitatea realului. « Posibilitățile » sunt proiectări mentale produse de ignorarea complexității cauzelor și a obstacolelor ce împiedică desfășurarea cauzelor.”¹

Voința omului, care urmărește să atingă scopuri instituite de el însuși, este și ea una din cauzele care își pun amprenta asupra devenirii lucrurilor într-o formă concretă sau alta, dar nu în sensul că ea le-ar da viață printr-un fel de alegere a lor dintr-o mulțime variabilă de posibilități care coexistă în mod nestingherit, făcând astfel din viitor ceva nedeterminat în sine.

„Viitorul nu este niciodată nedeterminat, ci numai indiferent față de factorii care-l determină ca real, printre factori voința având un rol însemnat. Viitorul nu este tărâmul posibilului pur, ci el continuă realitatea prezentului și a trecutului. Nedeterminarea viitorului este tot mai îngădită de factori reali care se succed și care fac viitorul să fie determinat. Cu cât se înmulțesc condițiile determinante, cu atât se îngustează « cercul posibilităților ». (...) La om posibilul este dat nu ca o fantomă în mijlocul realităților, ci sub formă de plan, de proiect, de « ideal », pe care omul, prin activitatea sa, îl realizează, ceea ce înseamnă că posibilul nu planează ca un strigoi, ci intră în țesătura realului.”²

¹ *Ibidem*, p. 334

² *Ibidem*, p. 335

Posibilul real este o realitate aflată în devenire, în curs de realizare, care depinde însă, pentru a-și atinge condiția specifică, relativ stabilă, de o serie de factori reali, dintre care destui sunt contingenți, imprevizibili. Prin urmare, fără real, posibilul nu s-ar manifesta în nici un fel și nu ar avea chiar nici un sens.

Concluzia este că, la Mircea Florian, existența, în înțelesul ei « tare », de existență reală, domină, din punctul de vedere al anvergurii, al forței de manifestare și al autosuficienței, restul categoriilor care desemnează diverse alte moduri distincte de a fi, condiționându-le acțiunea specifică și constituindu-se astfel ca temei pe care ele se pot constutui ca atare, afirmându-și propria identitate. Plasarea « realului » în calitate de termen dominant față de fenomen, ireal, ideal, supreal, dar și față de necesar și posibil, considerați cu toții termeni recesivi, situați în planul al doilea în cadrul structurii care configurează din profunzime lumea, este un lucru care demonstrează realismul operei filosofice a lui Mircea Florian.

BEAUTY: A DEFEATER OF NATURALISM

BRUCE A. LITTLE¹

Abstract: *The question in this paper starts from the idea if the naturalism can; in fact, provide an adequate worldview within which to define beauty. In this paper, I will argue that beauty, as a universal phenomenon within the human experience, strongly suggests that reality is more than matter. The phenomenon of beauty is not biologically explainable. Beauty has no substance, it is not objectively measurable. Although it is possible to measure brain activity when one experiences beauty, the brain activity does not create the experience of beauty, it simply records it. Biological/chemical explanations fail as an explanation for beauty which implies the idea that the naturalism as a worldview is an inadequate view of reality.*

Keywords: *beauty, naturalism, physics, experience, phenomenon*

*“A thing of beauty is a joy forever;
Its loveliness increases; it will never
Pass into nothingness.”*

John Keats. 1795-1821 *Endymion*. Book i

Beauty may be a many splendor thing, but any attempt to define it results in a larger conversation regarding the nature of reality. Although defining beauty may be something like trying to catch an elf, contrary to questions about the existence of elves, there is little debate that beauty is a universal concept among human beings. The question this raises is whether naturalism can, in fact, provide an adequate worldview within which to define beauty. In this paper, I will argue that *beauty*, as a universal phenomenon within the human experience, strongly suggests that reality is more than matter. *Beauty* involves more than a scientific analysis of a particular object, for it is the observer, not the object who declares something beautiful. For example, it is possible to explain the properties of a flower scientifically, but science is powerless to explain why the flower presents itself to us as beautiful. In fact, *beauty* itself is without substance since it is

¹ Southeastern Baptist Theological Seminary, North Carolina, USA.

not something we name as if it were a particular object or entity; *beauty* is what we predicate of things that present themselves to our senses in a particular way. If *beauty* is not a substance, then it cannot be analyzed scientifically as a substance. For example, we say the sunset is beautiful. No one does a scientific analysis of the sunset and then claims that it has the property of *beauty*. This is why there is no objective, scientific definition of *beauty*. It is not as if one can place a flower under the microscope and tell if something is beautiful simply by its component parts. Of course, it might be possible to explain scientifically how certain biological properties of a flower produce certain aspects of the flower that result in someone admiring the flower, but that is something totally different. The fact is that *beauty* itself has no material properties although something called beautiful may have physical properties.

Although a full definition of *beauty* may elude us, we can still know that certain properties or conditions must be present for a human response named *beauty*. However, that does not assure that every object or condition with those qualities will elicit the response of *beauty* by all who observe it. Furthermore, it seems beyond question that there is an objective and subjective aspect to *beauty*. The objective is related to that which gives rise to beauty, that is, certain properties must be present in the object or condition, as not all objects or conditions give rise to the human response we call *beauty*. The subjective aspect is the observer, as *beauty* is a mental/emotional response to something and cannot exist apart from the observer. Where nothing exists there is neither the beautiful nor the ugly. In terms of definition, then it seems the best we can do is point out what properties must be present, but we must realize that that is not defining beauty itself.

There have been, however, many attempts at defining beauty and it seems there is something to be learned about *beauty* through these attempts. Lyof Tolstoi reviewed the definitions of beauty of various European writers from Baumgarten (1714-1762), who he claims is the founder of aesthetics, to Charles Darwin (1809-1882). He concludes that no one definition of *beauty* tells the entire the story. He even admits that when all the contributions are added to each other, the sum would not equal an adequate definition of beauty.¹

Dutch art critic Hans Rookmaarker echoes a common thought regarding *beauty*, namely that "Truth, love, beauty, and reality are all closely linked to one another. Truth and love are intimately connected, just as

¹Lyof N. Tolstoi, "What is Art" in The Complete Works of Lyof Tolstoi (New York: Thomas Y. Crowell Co.,1899), 16-32.

beauty and reality are. . . . The beauty of something is always related to its meaning. A tree, for instance, is beautiful, because it is so wonderfully made to fulfill various functions"¹ The first part is undoubtedly correct, however, the latter part seems only partially true as it cannot be true in all cases as it is possible that one can see beauty in a thing before he knows the function of the thing. So while function may indeed help us recognize beauty (that is, in its order), it is not what necessarily defines *beauty*.

Plato suggested that *beauty* is related to order and harmony which has often been suggested by others. Plato says: "And when a beautiful soul harmonizes with a beautiful form, and the two are cast in one mould, that will be the fairest of sights to him who has an eye to see."² In another place he says: "For he who has been instructed thus far in the things of love, and who has learned to see the beautiful in due order and succession, when he comes toward the end will suddenly perceive a nature of wondrous beauty."³ St. Augustine agrees that beauty is in some way connected to order and wholeness. He writes: "And what is beauty? What is it that allures and unites us to the things we love; for unless there were a grace and beauty in them, they could not possibly attract us to them? And I reflected on this and saw that in the objects themselves there is a kind of beauty which comes from their forming a whole and another kind of beauty that comes from mutual fitness--as the harmony of one part of the body with its whole, or a shoe with a foot, and so on."⁴ But of course while such comments are helpful, they do not define beauty, they only speak of conditions from which the mental/emotional response of *beauty* arises or what we would call necessary condition.⁵

Veronica Sekules points out that "Medieval thinkers added [to Classical ideas of beauty] notions of harmony between form and context. Harmony and concord as essential positive qualities were extended a wider context in which beauty was appreciated. Thus a beautiful thing might be rendered ugly when combined with other things in an inappropriate context."⁶ Again we see that order and harmony seem to be essential ideas

¹ Hans Rookmaaker. "The L'Abri Lectures" in *The Complete Works of Hans Rookmaaker*, edited by Marleen Hengellae-Rookmaaker (CD ROM, Piquant Edition), 226.

² Plato, "The Republic" in *The Best Known Works of Plato*, Translated by B. Jowett (Garden City, NY: Blue Ribbon Books, 1942), 68.

³ Plato, "The Symposium" in *The Best Known Works of Plato*, Translated by B. Jowett (Garden City, NY: Blue Ribbon Books, 1942), 287.

⁴ Saint Augustine. Confessions, Book IV, Chapter 13.

⁵ A necessary condition is that condition by itself can bring certain things into being. A sufficient condition that condition which by itself will bring certain things into being.

⁶ Veronica Sekules. *Medieval Art* (Oxford: Oxford Press, 2001), 127.

related to the concept of *beauty*. Marc Hauser agrees with Sekules point about context when he writes: "Returning again to visual perception and our aesthetic judgments, an object is not in and of itself beautiful. We make judgments about an object's appearances, judging some as beautiful under certain conditions. Many of us are automatically awed by the beauty of the pyramids in Egypt but disgusted by their re-creation in the world's gambling capital, Las Vegas."¹ Here we learn that it is more than just the object itself that may give rise to beauty, it is the context in which it is observed.

I believe also that Tolstoi's comments about beauty are instructive. He writes: "In Russian, by the word *krasota* (beauty) we mean only that which pleases the sight."² He suggests that beauty should be restricted to that which involves one's sight. I think there is something important here in that he makes the point that there is a difference between beautiful and good. He writes: "Beautiful may relate to a man, a horse, a house, a view, or a movement. Of actions, thoughts, character, or music, if they please us, we may say that they are good, or, if they do not please us, that they are not good. But beautiful can be used only concerning that which pleases the sight."³ This restricts what can be called beautiful, which I think is a helpful distinction.

Richard Viladesau writes: "With regard to beauty, we must note that the term is analogous, that is, there are different kinds and levels of beauty."⁴ He even suggests that "beautiful art is also a sacred word in its own right, a direct mediation of encounter with God."⁵ It is interesting that Tolstoi seems to signal something of the same idea when he writes: "we call 'beauty' that which pleases us without evoking in us desire."⁶ I think this suggests something very important about *beauty*, namely that it is something that calls forth the best in the human heart by being pleasing to the sight. If this is so, it must also be pointed out that beauty is not the object of worship or obsession, for if it should be so, then beauty is destroyed, as C. S. Lewis wrote: "All beauty of nature withers when we try to make it absolute. Put first things first and we get second things thrown in; put second things first

¹ Marc Hauser. *Moral Minds* (New York: HarperCollins Publishers, 2006), 26.

² Lyof N. Tolstoi, "What is Art" in *The Complete Works of Lyof Tolstoi* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1899), 13.

³ Lyof N. Tolstoi, "What is Art" in *The Complete Works of Lyof Tolstoi* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1899), 13.

⁴ Richard Viladesau. *Theology and the Arts* (New York: Paulist Press, 2000), 146.

⁵ Richard Viladesau. *Theology and the Arts* (New York: Paulist Press, 2000), 145

⁶ Lyof N. Tolstoi, "What is Art" in *The Complete Works of Lyof Tolstoi* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1899), 34.

and we lose both first and second things. We never get, say, even the sensual pleasure of food when we are being greedy”¹

Three conditions must be met when speaking of an object that elicits the response of beautiful. First, there is the physical ordering of the object itself, which is not beauty, but order, harmony, balance, texture, and color. Second, the context must be appropriate to the object. These are what we might call necessary conditions for beauty to arise. Third, there must be an observer who possesses the appropriate senses and judgment to receive the image of the object. All three are necessary for the mental/emotional experience of *beauty*. These three conditions must converge within the mental/emotional framework of the individual person, but *beauty* is neither in any of these, nor is it a fourth substance. So beauty is not a substance.

Furthermore, it appears that the emotional response that something is beautiful does not depend on someone being taught to recognize beauty.² That is to say, there is no independent substance one can inspect that is called *beauty*, only objects we call beautiful. Consider the fact that no one has to teach a child some objective standard before he can recognize beauty. In fact, the child intuitively recognizes *beauty* before he has the vocabulary to speak of something being beautiful or the mental capabilities to intentionally discriminate between this and that. Studies show that children are emotionally stimulated by objects of bright colors and fine textures. But none of these features have the property of *beauty*; they can only elicit a response of *beauty* and then only if the one observing has the proper sense function to receive the image. That is, one must be able to see, touch, hear, or smell depending upon the nature of the object presenting itself.

In addition, it is instructive to point out that we seem to know what beauty is because we have two words to speak of opposite response — beautiful and ugly. Even though we are not quite sure how to define beauty, we seem to recognize it intuitively when we see it.³ Equally instructive is the fact that we are more comfort when surrounded by beauty than when surrounded by the ugly. We even purposely decorate our homes, our neighborhoods, and even our person because we have a greater sense of well-being when surrounded by beauty than the ugly. To the best of our knowledge, we know of no other animal that has this response, nor one that

¹ C. S. Lewis, *The Collected Letters of C. S. Lewis*, Vol 3, edited by Walter Hooper (New York: HarperSanFrancisco, 2007), 111.

² Of course there are things one can do to broaden the range of what he personally calls beautiful such as learning of the techniques of art. But this is not educating oneself in some substance called *beauty*.

³ That is not to say that we cannot learn to have a deeper appreciation of the beautiful, but that is not the same thing as recognizing beauty.

purposefully seeks to beautify its environment. In addition, when a person paints, he does not paint *beauty*, he paints an object that may be beautiful. We enjoy sunsets and mountains, we boast of the beauty of our native land such as the beauty of Crimea. We are embarrassed and disconcerted when our landscape is marred or our neighborhoods are disfigured. And when the flower dies or the sunset disappears from view, beauty does not die or disappear. Elizabeth Prettjohn makes this point when she quotes Agnes Martin: "The artist Agnes Martin (1912-2004) puts this well, in an essay of 1989 entitled 'Beauty Is the Mystery of Life': 'When a beautiful rose dies, beauty does not die because it is not really in the rose. Beauty is an awareness in the mind. It is a mental and emotional response that we make'"¹ This seems to indicate that beauty requires more to reality than matter, for by itself matter cannot explain what we all acknowledge to be true of the idea of *beauty*.

The phenomenon of *beauty* is not biologically explainable in that the response is not material. As I have said, *beauty* has no substance, it is not objectively measurable. Although it is possible to measure brain activity when one experiences *beauty*, the brain activity does not create the experience of *beauty*, it simply records it. Furthermore, the biological and chemical reaction fails to explain the existential dimension of *beauty*. And, why should I sense *beauty* when I look at the sunset instead of sensing an intense repulsion? Simply measuring the biological/chemical reaction says nothing about why the emotion is one and not the other. That is, the biological/chemical imaging is not the cause of the sense of beauty, it is the evidence that the mental/emotional response of *beauty* has occurred. The brain activity is the affect, not the cause of *beauty*. When I am asked to think on something it may be true that certain parts of my brain light up, but that is the effect not the cause of what I think. It is like when something goes wrong in a machine and a red light comes on, the red light is not the cause of what went wrong; it is the effect of something going wrong. So, it is with *beauty*. All biological/chemical explanations fail as an explanation for beauty as has been demonstrated. Hence, there must be more to reality than matter if we are going to explain the human experience of *beauty*. If there is more to reality than matter, then we are faced with the inevitable conclusion that naturalism as a worldview, is an inadequate view of reality and this may well have serious implications for worldview thinking itself.

¹ Elizabeth Prettjohn, *Beauty and Art 1750-2000* (Oxford: Oxford Press, 2005), 202.

CONTINUITE ET OCCULTATION
ART ET POLITIQUE EN EUROPE POSTCOMMUNISTE :
L'EXEMPLE DU MUSEE DE L'ART SOCIALISTE DE BUDAPEST*

CLAUDE KARNOOUIH¹

Abstract: *Considering the idea that since the beginning of urban civilization the political power sought to use many artistic ways to be symbolized of, and to imposed itself to public opinion, and furthermore claiming that political changing determines, in every moment, reshaping of those structures, the author shows how, after the Communism fall, in Eastern Europe the political aesthetic from that time has been replaced by a new one. His main idea is that political culture of the post-communist states is representative for how new political elites relate with the communist past. For the reason that actual elites are the same as the communist times, it results ambiguities, in which we can find mixed the conservationist, the exclusion or the occultation tendencies. Arguing his position, the author analyzes the open museum of socialist art from Budapest, which is relevant to this item.*

Keywords: *communism, post-communism, transition, political aesthetic, socialist realism, public place sculpturing*

Prologue

Entre 1989 et 1997, les effets de la chute des régimes communistes de l'Est européen ont inspiré quelques films d'une rare perspicacité. Semblables aux grands romans naturalistes du XIX^e siècle, chacun, conçu comme une fresque, nous offre une métaphore de ce moment inouï de notre histoire², et, parmi ceux-ci, par son ambition, *Le regard d'Ulysse* se présente à coup sûr

* Une première version de ce texte est parue dans *Lieux de mémoire en Europe médiane. Représentations identitaires*, sous la direction d'Antoine Marès, Publications de l'INALCO, Paris, 1999. Dans cet essai il n'est pas question de traiter des artistes plus ou moins marginaux qui, après la fin du stalinisme, cherchèrent à se synchroniser avec les mouvements esthétiques occidentaux. Il s'agit de l'art officiel financé par les institutions culturelles de l'État.

¹ CNRS, France

² Sur le thème du postcommunisme, je rappellerai le film du Roumain Pintilie, *Trop tard*, celui du Macédonien Milcho Manchevski, *Before the Rain*, *Lamerica* de l'Italien Gianni Amelio sur l'Albanie, le plus somptueusement flamboyant, celui de Kusturica, *Underground*, sur la dislocation de la Yougoslavie, et l'exceptionnel *Regard d'Ulysse* de Théo Angelopoulos dont il sera ici question.

comme l'un des plus somptueux. Une scène servira à illustrer mon propos, celle où le héros, un grec citoyen américain originaire de Constanța en Roumanie, part en quête d'un passé balkanique dès longtemps déchiré de violents conflits entre des peuples récemment libérés de la domination ottomane, au moment où brusquement ils accèdent au statut d'États-nations modernes. De retour dans la ville de son enfance, il entreprend de remonter le Danube depuis son embouchure jusqu'à Belgrade. La grande barge qui l'y conduit est lourdement chargée d'une gigantesque statue de Lénine destinée à grossir les collections d'un musée allemand. Tout au long de son chemin, le héros défile lentement non loin des berges limoneuses du grand fleuve ; là, il rencontre des pêcheurs, vieux-croyants russes venus d'un autre âge, s'étonne des théories de cargos rouillant au mouillage, embrasse du regard de colossales ruines industrielles et des villages miséreux, entrevoit, au sommet des rives, des gens hagards, fixant, comme hypnotisés, cet étrange colosse de pierre blonde au flanc duquel un homme contemple un spectacle qui l'étonne bien plus que la découverte, aujourd'hui banale, d'une quelconque île exotique.

La dissonance entre l'Europe de l'Est et l'Europe de l'Ouest demeure. Entre un monde épuisé par un frénétique développement industriel et urbain et un monde qui a déjà accompli la troisième révolution technologique moderne – celle de l'électronique et de l'informatique ; entre un monde où toutes les choses du passé communiste – comme le réalisme socialiste – sont honnies et moquées, et celui où tout devient marchandise et objet de musée, le contraste perdure.¹ Un Lénine figé dans sa pierre monumentale entre dans un musée occidental, tandis qu'en Europe de l'Est tous cherchent à l'oublier... En dépit d'une mutation économique radicale, une nouvelle incarnation du contraste Est/Ouest se manifeste dans ce rapport au passé.

Construction et destruction

La mise en scène esthétique du pouvoir politique par lui-même n'est pas un phénomène propre aux régimes dictatoriaux du XX^e siècle. Depuis la naissance de la civilisation urbaine, dans la cité où se tient le centre du pouvoir, des monuments, des statues, des bas-reliefs, des peintures murales,

¹ Cette affirmation doit être quelque peu nuancée. Ainsi, le ministère du tourisme roumain a récemment décidé d'organiser pour de riches touristes occidentaux un circuit des anciennes résidences officielles occupées dans le pays par le dernier secrétaire général du Parti communiste, Nicolae Ceaușescu.

ont représenté, symbolisé, mis en formes allégoriques et symboliques le pouvoir du moment, que des pouvoirs postérieurs ont détruit.¹ Dès lors qu'il y a Cité-État, ville royale, capitale d'un État, quelle que soit la forme du pouvoir politique, il y a mise en scène esthétique du politique.

Plus tard, le déploiement de la modernité mit en scène les représentations d'entités politiques et sociales abstraites : la République, la liberté, l'égalité, l'Être suprême en France, la Germanie en Allemagne wilhelmienne, la Constitution, la Paix entre les peuples, telle ou telle doctrine, etc. On y vit encore la mise en œuvre de cultes de la personnalité que l'on avait crû dépassés par l'avènement de l'empire de la Raison raisonnée et raisonnable. Ainsi, allégories et symboles coexistèrent avec des représentations plus personnalisées du pouvoir. Aucun système politique n'y échappa, pas même les États-Unis avec les sculptures des premiers présidents de l'Union taillées au flanc du mont Rushmore.

En Union soviétique, après l'explosion des multiples avant-gardes, leur mise au pas, commencée à la fin des années 1930, puis à la fin des années 1940 par les États communistes d'Europe centrale et orientale, apporte de puissantes contributions à l'expansion de cette production esthétique-politique.² Parmi elles, plus que la peinture de chevalet, le graphisme (avec des affiches où subsistent encore des procédés avant-gardistes acceptés dans les années 1940) et la statuaire, parce qu'ils sont exposés directement à la vue quotidienne des passants, parce qu'ils occupent des lieux dans la ville où le pouvoir réalise son auto-affirmation par des cérémonies qu'il organise, et explicitent ainsi plus clairement les enjeux politiques de l'esthétique. Après 1948, la statuaire des lieux publics des pays d'Europe centrale et orientale, devenus le glacis soviétique, subit une profonde transformation, et nombre d'œuvres installées sous les anciens régimes y furent détruites ou soustraites au regard pour être remplacées par de nouvelles, produites selon les canons

¹ A cet égard, il convient de souligner une différence entre l'iconoclasme populaire spontané et l'iconoclasme organisé par le pouvoir central, État-cité, État monarchique, Empire, République oligarchique, Église, etc.

² Cette personnalisation de la représentation des figures emblématiques d'un pouvoir politique dans le monde moderne appartient non seulement à tous les régimes communistes d'outremer, mais aussi à tous les mouvements de libération et aux régimes de droite ou de gauche qui leur ont succédé après la prise du pouvoir, y compris dans les pays de tradition musulmane. Ce phénomène mériterait une étude particulière, car il s'agit d'un mode de représentation venu de la tradition tridimensionnelle occidentale dans des cultures qui n'avaient jamais connu ni l'*idéal* platonicien, ni la *mimétique* néo-aristotélicienne et thomiste. En cela, il convient de regarder ce phénomène comme l'une des intrusions de la modernité, fût-elle exprimée sous des formes naïves et populaires.

du réalisme socialiste tel que Jdanov les fixa en 1947, après les hésitations et les conflits des années 1930 en Union soviétique.¹

En 1989, la chute du communisme entraîne une nouvelle transformation, dont les significations politiques, sociales et esthétiques révèlent les nouveaux référents symboliques grâce auxquels ces sociétés en « transition » s'identifient au nouveau cours « démocratique et libéral » du politique, du social, de l'économique.

Ce qui change aujourd'hui n'est pas la statuaire réaliste socialiste de l'époque stalinienne. Après le XX^e Congrès du PCUS, et surtout à la suite de ses effets en Europe centrale et orientale – les révoltes et les révolutions qui ébranlèrent la Pologne, la R.D.A. et surtout la Hongrie – la situation se compliqua. Staline ne fut plus l'objet du culte quasi mystique qui lui était rendu sous la forme de portraits et de statues gigantesques. On revint à Lénine et à une sélection de figures de l'histoire nationale acceptables par les dogmes marxiste-léninistes – par ailleurs fluctuants – appliqués à l'histoire politique et sociale, tout en continuant à favoriser les représentations des acteurs collectifs privilégiés de la société communiste en construction : les divers types de travailleurs, l'ouvrier industriel et agricole, le soldat de l'armée populaire, le savant et l'intellectuel reconnu, le sportif, le cosmonaute. Certes, nombre de sujets demeurent d'emblée exclus : bien sûr les collaborateurs des régimes fascistes ou nationalistes, mais encore les exclus de gauche ou de droite du mouvement communiste international ; il n'empêche, une continuité se fait jour qui, *de facto*, rompt avec la *tabula rasa* du passé pour donner à voir des héros historiques « bourgeois »². Une lente réhabilitation de l'histoire nationale s'élabore selon diverses modalités, au fur et à mesure que chaque pays communiste déploie ses propres inclinations sur la manière de renouer avec son passé.³ Mais, quoi qu'il en fût, il s'agissait toujours de lire l'histoire nationale dans la perspective de la fabrication de l'« homme nouveau ».

Cette deuxième phase du communisme en Europe centrale et orientale est marquée par un développement sans précédent de l'urbanisme ; quand ils ne sont pas défigurés, voire détruits, les centres historiques des villes se

¹ Cf. « Le réalisme socialiste ou la victoire de la bourgeoisie », in *Postcommunisme fin de siècle*, L'Harmattan, Paris, 2000 (Traduit en roumain, in *Comunism/postcomunism si modernității țirzie*, Polirom, 2000).

² Ce recours aux héros historiques avait déjà un précédent en U.R.S.S. qui en fit un large usage pendant la Seconde Guerre mondiale et lors de la remobilisation de l'Après-guerre pour la reconstruction du pays. Cf. les films *Alexandre Nevski*, *Pierre Le Grand*, etc.

³ Ainsi, au milieu des années 1980, même la R.D.A. de Honecker renoua avec Frédéric le Grand, figure emblématique du prussianisme longtemps dénoncé par les communistes comme la source du militarisme germanique conquérant.

voient enserrés de gigantesques banlieues. Dans ce mouvement, qui n'est, au bout du compte, que l'une des formes du déploiement de la modernité, des espaces publics sont occupés par la statuaire propre à cette deuxième période. C'est cette statuaire qui, après la chute des pouvoirs communistes, subit une importante transformation.

Ce n'est guère là un phénomène original. Destructures et reconstructions de statues et de monuments occupent une place de choix dans l'histoire européenne médiévale, moderne et contemporaine. Si certains sont surpris de ces transformations, cela tient à une double vision du monde qui domine aujourd'hui les esprits. D'une part, on s'étonne qu'en un siècle où la Raison aurait dû triompher, des destructions incommensurables, qu'elles soient le fait de la guerre totale ou de l'urbanisme moderne, ont bouleversé de fond en comble des paysages urbains qui, longtemps, s'étaient développés en cercles concentriques autour des premiers centres historiques¹. D'autre part, notre temps est travaillé par l'obsession de la conservation qui, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, a transformé la plupart des villes d'Europe occidentale en musées. De ce point de vue, l'Europe orientale manifeste un décalage certain avec l'état d'esprit occidental ; ici, la muséographie des villes, hormis Prague, Ljubljana ou Budapest, n'est pas encore entrée dans les mœurs communes. Aussi le passé récent, surtout s'il devient un passé honni, a-t-il perdu toute valeur représentative. À cette différence, il convient d'ajouter l'ambiguïté des critères esthétiques du réalisme socialiste. En effet, si le dogme réaliste socialiste apparaît essentiellement comme une réaction aux avant-gardes cubistes, formalistes, constructivistes ou suprématises, celui-là n'a jamais, comme ceux-ci, repoussé les œuvres classiques de l'histoire de l'art européen, mais, selon une orientation dictée par Lénine, le cours nouveau de l'histoire devait faire apparaître un autre sens, peut-être plus caché, et cependant plus en conformité avec le matérialisme historique, afin d'œuvrer à l'éducation politique du peuple.

« Le marxisme [...] loin de rejeter les plus grandes conquêtes de l'époque bourgeoise, [...] a — bien au contraire — assimilé et repensé tout ce qu'il y avait de précieux dans la pensée et la culture humaines plus de deux fois millénaires. Seul le travail effectué sur cette base et dans ce sens, animé par

¹ Certaines villes italiennes, dont Naples représente le parfait exemple, ont conservé cette organisation où, du centre à la périphérie, on parcourt insensiblement une architecture qui va l'Antiquité grecque puis latine aux immeubles imposants du XIXe siècle et aux affreuses H.L.M. de la spéculation foncière maffieuse.

l'expérience de la dictature du prolétariat, [...], peut être considéré comme le développement d'une culture vraiment socialiste. »¹

En bref, pour le pouvoir bolchevique, dès les années 1920 la création socialiste n'est rien de moins que l'héritage de toute la culture européenne, soumise à l'éclairage critique du matérialisme historique et dialectique : ce n'est donc pas la forme esthétique qui prime, mais bien une lecture de l'origine et du développement pour une *Bildung* tendue vers un nouveau destinataire, le « prolétaire-idée » selon l'interprétation qu'en donna Berdiaev.² Le sens de l'histoire de l'art s'élaborerait désormais comme un pan d'une histoire générale regardée à l'aune du développement et de l'évolution des forces productives.

Une fois liquidé ou remplacé le culte stalinien de la personnalité – et tout en demeurant partiellement fidèle au réalisme socialiste –, la voie était ouverte à la récupération contrôlée de certains aspects de l'histoire nationale de chaque pays communiste (ceux qui pouvaient supporter une évidente et claire réinterprétation marxiste-léniniste), si bien qu'après les années 1960, la représentation statuaire publique manifestait un syncrétisme thématique et formel, certes fortement marqué par le réalisme naturaliste propre à l'art académique du XIX^e siècle, mais ouverte à des courants un peu plus modernes, naguère condamnés par le dogme jdanovien. Dans certains pays, comme la Hongrie et la Pologne on vit même réapparaître des formes statuaire proches du groupe français de l'Entre-deux-guerres, les Forces nouvelles dont Gromaire ou Lhote étaient les chefs de file. Après 1989, c'est l'ensemble hétéroclite de ces œuvres qui sera retiré des lieux publics ou tourné en dérision par des tags ou des enveloppements empruntés respectivement à Basquiat et à Christo.

Conservation, élimination, occultation

Selon la politique culturelle de chaque pays de l'Est, le traitement de la statuaire publique révèle les relations que les nouvelles-anciennes élites entretiennent tant avec l'époque communiste qu'avec les époques précédentes. En effet, les statues occupant l'espace urbain sont autant de signes qui soutiennent une interprétation historique et soulignent une mise en exergue de situations et d'événements, ainsi que les personnages en renom qui y participèrent ; en bref, la statuaire manifeste le choix d'une scénographie historico-politique, au détriment d'autres possibles.

¹ Lénine, *Écrits sur l'art et la littérature*, Éditions du Progrès, Moscou 1978.

² Nicolas Berdiaev, *Sources et sens du communisme russe*, Gallimard, Paris, 1937.

Le musée en plein air de l'art socialiste de Budapest en offre un exemple pertinent, où complexité et ambiguïté font apparaître les enjeux politiques de la statuaire publique dans le cours de la « transition » postcommuniste. Il suffit de lire avec attention le catalogue qui en présente les intentions pour saisir les contradictions qui habitent les résultats obtenus¹.

Situé dans une lointaine banlieue quasi rurale, rejeté aux marges occidentales de la ville sur l'ancienne route qui mène au lac Balaton, le musée s'y est installé dans une position excentrée. Depuis le centre de la ville, après une heure de voyage en autobus, on y accède difficilement ; aussi, la distance et la difficulté dissuadent-elles nombre de touristes étrangers de s'y rendre. Si la plupart des élites hongroises s'accordent présentement à vanter les mérites de l'économie capitaliste, il appert qu'une telle situation géographique ne facilite guère l'affluence des visiteurs, et donc affecte la rentabilité du musée. Cette contradiction montre, bien mieux que tous les discours, l'amphibologie des relations que ces élites entretiennent avec le passé communiste.

De fait, il s'agit bien d'une mise à l'écart puisque les œuvres, sorties du contexte urbain où le pouvoir les avait placées, n'ont pas même été réinstallées dans des salles consacrées à cet effet qui auraient pu être ouvertes, par exemple, au sein du musée national d'art (*Nepszépmlővézet Galeria*) situé dans le bâtiment central et les deux ailes du château royal, sis sur l'une des collines de Budapest qui domine le Danube au centre de la ville. C'est bien là le « cimetière des statues » comme l'indique le titre de l'article du catalogue qui présente le musée aux visiteurs.² « Cimetière des statues » ! Bien plutôt les « poubelles de l'histoire » semblent dominer l'esprit du lieu ! Certes, le passé n'a pas été enfoui dans quelques réserves inaccessibles de lointains musées de province, il n'empêche, l'idée de créer un « cimetière » manifeste la volonté d'expulsion hors la ville de toutes ces figures qui marquaient auparavant non seulement l'histoire politique du pouvoir communiste depuis 1948, mais aussi celle d'événements qui jouèrent un rôle important dans l'histoire politique et sociale de la Hongrie depuis la Première Guerre mondiale : les luttes de la Commune de Budapest en 1919, la répression de la « terreur blanche », l'installation de la dictature horthyste, les conflits sociaux qui suivirent, la montée du fascisme au cours des années 1930, la libération de Budapest par les troupes soviétiques.

Si l'on reprend le texte du même auteur, on y trouve le dessein de l'architecte, Akos Eleöd, concepteur du musée et réalisateur de la mise en

¹ *Szoborpark RK Múzeum, Budapest*, Publications of the Statue Park, sd. Budapest.

² *Ibidem*, Tibor Wehner, « Public Statue Cemetery from the Recent Past ».

scène des statues qui y sont exposées. On y entre par une porte monumentale de briques rouges flanquée de deux grands arcs où se tiennent les gigantesques statues des figures tutélaires du communisme : à droite, le couple fondateur, Marx et Engels, à gauche le prophète, Lénine. Cette entrée « triomphale » vise, selon son auteur, à créer chez le visiteur un « sentiment d'oppression ». Toutefois, si tel était le but, on ne comprend pas pourquoi ne s'y dresserait point une statue de Staline. En effet, pour créer un authentique « sentiment d'oppression », une majestueuse statue de Staline eût été plus efficace encore en rappelant celui qui déploya totalement la terreur rouge comme moyen de gouvernement. Ni statue de Staline, ni statues de ses émules hongrois, Rákosi et Gérö, renversés et mis à l'écart à la veille de la révolution de 1956 ; elles auraient eu pourtant légitimement leur place dans ce « cimetière » des statues, qui n'est rien moins que le cimetière de l'histoire. Malgré son excentricité topographique, le musée se veut une « présentation pertinente des statues, une représentation qui échappe à toute dérision pour formuler une critique de l'idéologie qui fut la sage-femme de ces œuvres. [...] une présentation guidée par la modération d'une froide objectivité »¹. Pourquoi, dès lors, éliminer les statues des figures éponymes du stalinisme ? De même que sont éliminées les statues représentant les diverses figures du peuple emblématisées pendant les années 1950, comme s'il était honteux de présenter sous les traits d'un naturalisme idéalisé les gens ordinaires dans leurs activités quotidiennes ou leurs loisirs. Par exemple, pourquoi ne pas avoir présenté les groupes sculptés par Lajos Ungvári, *Les Lycéens* (1954), Dezsö Györi, *Les Gymnastes* (1958), Sándor Mikus, *Les Joueurs de football* (1958) et Dezsö Erdei, *Les coureurs de relais* (1958), naguère installés dans le parc du « Stade du peuple ».

Si, comme l'affirme son créateur, l'objectif de ce musée avait été la mise en scène d'une « froide objectivité », il eut fallu une autre présentation. En effet, si Marx et Engels n'ont eu aucun rapport chronologique avec le monde des avant-gardes (quoiqu'ils aient dû connaître les premiers impressionnistes), il en va autrement de Lénine. Même si ses goûts et son interprétation du rôle dévolu à l'art dans la nouvelle société qu'il se proposait de bâtir n'avaient rien qui puisse s'accorder avec les avant-gardes, il n'empêche, c'est sous son pouvoir que ces mêmes avant-gardes purent exprimer pleinement leur pouvoir créatif, leurs conflits et les significations politiques qu'elles leur attribuaient, au point que des trains de propagande envoyés sur les territoires reconquis par l'Armée rouge étaient décorés par

¹ C'est moi qui souligne.

les plus radicaux des futuristes, des constructivistes et des suprématises¹. N'est-ce pas à Tatline, artiste d'avant-garde par excellence, que fut commandé en 1919 le monument commémoratif de la IIIe Internationale et dont le deuxième modèle fut exposé à Paris en 1925, après la mort de Lénine, lors de l'Exposition internationale des arts décoratifs et de l'industrie². Ainsi, le réalisme socialiste ne fut pas seul à entretenir des relations étroites avec l'idéologie marxiste-léniniste : les avant-gardes en firent autant, comme le prouve l'étonnant article de Malévitch qui, à la mort de Lénine, fit du *Carré noir* son icône suprématisiste, son expression de l'essence contre toute représentation figurative qualifiée par l'artiste de réactionnaire.³

Si, aux œuvres d'avant-gardes directement liées à l'idéologie marxiste-léniniste l'on avait adjoint la statuaire proprement stalinienne, commune à tous les pays de l'Est, dont les nombreuses réalisations furent détruites ou sont dissimulées dans les réserves des musées⁴, le spectacle ainsi offert n'aurait point manqué de montrer combien au XX^e siècle les rapports de la politique à l'art relèvent de soubassements beaucoup plus complexes.⁵ On rencontre dans cet oubli une ambiguïté qui touche aux origines mêmes du mouvement bolchevique, à la Commune de Budapest mais aussi à la libération de Budapest par l'Armée rouge au début de l'hiver 1944-1945.

Nombre d'œuvres exposées traduisent par leur forme cette ambiguïté en ce qu'elles sont des produits tardifs du communisme hongrois et portent déjà les éléments d'une modernité qui eût été refusée naguère par les censeurs du réalisme socialiste. Ainsi le mémorial dédié à Béla Kun, Jénö Landler et Tibor Szamuely ne traduit aucunement une quelconque « froide objectivité ». Il s'agit de personnages de la gauche communiste hongroise qui jouèrent un rôle important pendant l'Entre-deux-guerres. Béla Kun, chef de la Commune de 1919, fut liquidé en Union soviétique lors de la dernière grande purge en 1939 ; Jénö Landler mourut exilé en France en 1928 et Tibor Szamuely est soupçonné d'avoir été assassiné ou de s'être suicidé en Autriche, après avoir passé clandestinement la frontière en août 1919. Mettre

¹ Cf. le catalogue de l'exposition *Paris-Moscou* au Centre Georges Pompidou, Paris, 1979, illustration page 326, « Wagon de train d'agitprop d'octobre 1919 ».

² *Tatline*, sous la direction de Larissa Jadova, Corvina, Budapest et Philippe Sers, Paris. Cf. l'illustration 186 et son commentaire. Dans le catalogue de l'exposition n° V/4b.

³ Kasimir Malevitch, « Lénine », in *Macula*, n° 3/4, 1978, pp. 187-190 (traduit de l'allemand par Philippe Ivernel), p. 188.

⁴ Une information qui m'a été rapportée par Sorin Antohi ne manque pas de surprendre et de compliquer l'interprétation du destin des statues. En Roumanie un certain nombre de statues de Staline, dont beaucoup de bustes, ont été recyclées pour représenter l'écrivain transylvain Ion Slavici, l'un des fondateurs du nationalisme roumain au XIX^e siècle. Il est parfois des ressemblances surprenantes !

⁵ Cf. les textes réunis par Péter György et Hedvig Turai sous le titre, *Art and Society in the Age of Staline*, Corvina, Budapest, 1992.

dans le « cimetière » du réalisme socialiste ces monuments réalisés tardivement, pendant le « communisme goulasch » du kadarisme, et consacrés à ces personnages engagés dans l'époque révolutionnaire et contre-révolutionnaire qui suit immédiatement la tragédie des grandes danses macabres de la Première Guerre mondiale, c'est faire preuve d'anachronisme, car nul ne peut ignorer que parmi les premiers militants du Parti communiste hongrois se trouvaient des artistes d'avant-garde qui furent appelés, comme dans la Russie bolchevique, à réaliser des œuvres (en particulier des affiches) illustrant le mouvement révolutionnaire.¹ De même, le groupe de civils et de soldats, présenté comme un théâtre d'ombres découpé dans de la tôle et dominé par un Béla Kun de bronze stylisé, haranguant cette foule sous un réverbère, rappelle la Commune et le réel soutien populaire dont elle fit l'objet lors de ses premiers mois. Du point de vue stylistique, il paraît impossible de saisir en quoi ce groupe ressortit aux canons formels du réalisme socialiste. Réalisée en 1986, cette œuvre annonce déjà une facture plutôt postmoderne par la simultanéité des styles et des matériaux composites employés, et s'écarte ainsi de tous les dogmes esthétiques imposés en 1947 par Jdanov². De fait, l'œuvre que l'on juge ici en l'exilant au « cimetière » n'est autre que l'histoire. Manière spécifique de la « transition » de jeter aux « poubelles de l'histoire » les événements du passé qui ne conviennent plus aux visions du présent. Ici la « froide objectivité » s'apparente à la chaude subjectivité de l'anachronisme.

Une même intention confuse anime la présence en ce musée du monument dédié en 1968 aux combattants hongrois des brigades internationales, dont les figures symboliques lèvent le poing, s'inspire explicitement du style de Gromaire, dont les choix formels ne devaient rien au réalisme socialiste. Ce n'est donc point la forme et son origine idéologique telle que l'a définie le créateur du musée qui est ici condamnée, mais bien le référent historique. C'est pourquoi, aucune statue avant-gardiste représentant ou symbolisant des événements engendrés par la révolution bolchevique en Russie ou en Europe de l'Est, n'y sont présents.

Enfin les statues des deux officiers de l'Armée rouge tués en avril 1944, au moment où ils étaient envoyés exiger la reddition des troupes germano-hongroises assiégées, lèvent bien le voile sur les enjeux idéologiques du musée. Érigées en 1951, leur facture représente une fidèle incarnation des

¹ C'est dans l'appartement occupé par le peintre et poète futuriste Lajos Kassák situé au numéro 15 de la Visegrádi Utca que fut fondé en 1919 le Parti communiste hongrois, dont la plaque commémorative a été ôtée en 1990, comme si l'événement n'avait pas eu lieu.

² Cf. Elisabeth Valkenier, *Russian Realist Art, The State and Society: The Peredvzinski (Les Ambulants) and Their Tradition*, Ardis, Ann Arbor 1977, p. 169.

normes du réalisme socialiste. Ce référent formel légitimerait donc leur place dans ce « cimetière ». Toutefois, les expulser de la ville revient à attribuer une signification négative à l'événement de cette libération, et, quelle que soient les critiques qu'un point de vue éthique (et non esthétique) conduit à porter sur l'Union soviétique de 1944, cette expulsion voue à l'oubli l'enjeu tragique de cette guerre et les combats sans merci menés par les deux totalitarismes, où la Hongrie eut sa part de responsabilité du côté de l'Axe pour les uns, du côté des communistes pour les autres. C'est occulter le rôle décisif joué par l'Armée rouge dans l'épuisement de l'Allemagne nazi et sa défaite finale, et ce quel que soit notre jugement sur les erreurs stratégiques et tactiques de ses chefs et les carnages qu'elles entraînaient.¹

D'autres statues maintenues par le régime communiste, ou construites sous son égide, n'ont pas été mises au rebut quoiqu'elles présentent un style naturaliste-réaliste idéalisé, ou un kitsch historiciste qui n'a rien à envier au réalisme socialiste. Ainsi apparaît à un véritable regard froid la statue de Kossuth érigée sur la place du Parlement.² Mais ici, il s'agit d'exalter une histoire nationale tout autant mythifiée que celle du communisme. On le constate, l'enjeu de ce musée n'est pas essentiellement la question des styles et de leurs origines idéologiques, mais bien celle des titres des œuvres quel qu'en soit le style. C'est pourquoi les choix ressortissent à une question de sens. Or, de par leur position topographique, les œuvres fonctionnent dans la ville (ou plutôt à l'extérieur de la ville) comme celles produites naguère selon les canons du réalisme socialiste ou plus tard selon des critères formels plus composites permise par le kadarisme : éviction ou maintien scandent une nouvelle lecture de l'histoire.

La mise à l'écart de cette statuaire composite ne vise à rien d'autre qu'à mettre entre parenthèses, par-delà l'expérience du régime communiste, un aspect essentiel de l'Entre-deux-guerres : le mouvement social révolutionnaire, le mouvement syndical et, par-delà, pour ce qui tient de l'histoire de l'art, la complexité des rapports entre les avant-gardes

¹ Philippe Masson, *Histoire de l'armée allemande, 1939-1945*, Librairie académique Perrin, 1994, p. 480.

² Ce musée oublie significativement que même pendant la période stalinienne, les artistes firent appel à la plus classique des versions de l'histoire nationale. Ainsi le cadeau offert en 1952 par Mátyás Rákosi (alors premier ministre) à son collègue est-allemand, Wilhem Pieck, n'est autre qu'une tapisserie de laine représentant Pétöfi avec en haut, à gauche et à droite, deux figures tutélaires de petites tailles ; l'une représente un soldat hongrois portant le drapeau national, l'autre Staline portant le drapeau rouge. Ce n'est là que la réinterprétation d'un thème classique. Cf. Andreas Michaelis, *DDR souvenirs, ... et c'est un fond bien spécial*, Benedikt Taschen, Cologne, 1994 ; et Miklós Péternák, « Nationalized Vision and the Allegorical Documentary », in *Art and Society*, op. cit., pp. 87-98.

artistiques, les arrière-gardes académiques et les avant-gardes politiques¹. Certes, si comme l'affirme l'auteur, ce musée ne s'apparente en rien « à une plaisanterie », en revanche, il traduit une intention critique fondée sur une décontextualisation des événements qui, au bout du compte, se présente comme la mise en scène d'un moment de notre histoire contemporaine envisagée uniquement sous un angle moraliste (et non éthique) *neo-post factum*, c'est-à-dire regardée comme malfaisante et néfaste. Jamais l'histoire des hommes n'a été morale, et y faire face, « la regarder dans le blanc des yeux » comme le suggère Heiner Müller dans ses mémoires, n'est rien que la prise en compte d'une présence qui demeure toujours à être pensée. En mesurant ce moment d'histoire à l'aune du moralisme banal de notre modernité tardive, on fait montre d'une paresse d'esprit qui écarte toute possibilité d'aboutir à une herméneutique contextuelle.

Il est significatif que la plupart des visiteurs du musée soient les touristes occidentaux en visite à Budapest, mais sa place excentrée ne leur permet point de saisir combien le kitsch « réaliste » fin-de-siècle qu'ils admirent dans la ville (par exemple, le groupe du Millenium (1880) qui représente des chefs des tribus magyares dominés par Árpád) s'apparente au kitsch socialiste exposé dans ce musée. Peu de visiteurs hongrois s'y rendent pour le montrer à leurs enfants ; une telle réserve, s'apparente à ce que la psychanalyse nomme la dénégation : « Je sais bien mais quand même... ». Voilà un état propice à engendrer des attitudes schizoïdes chez les sujets de la « transition » qui se trouvent ainsi plongés dans l'incapacité d'assumer clairement leur propre passé en l'absence des symboles du passé collectif.

Il en va de même avec les suppressions d'aujourd'hui. C'est pourquoi il convient d'interroger le sens de cette démarche qui prétend, au travers des œuvres esthétiques, repousser la totalité de l'expérience du régime communiste. Le pouvoir communiste aussi a démoli des statues, lui aussi en a caché dans les réserves de musée afin de les soustraire à la vue de la population, comme si cela eût suffi à faire oublier ce que les sujets et les

¹ Kristina Passuth, *Les Avant-gardes de l'Europe centrale*, Flammarion, Paris, 1988, Cf. p. 41, paragraphe « Révolution morale et artistique : La revue MA », on peut y lire en particulier le passage suivant : « Au début, MA est une revue presque exclusivement révolutionnaire. Son but principal consiste en la libération matérielle et spirituelle de l'homme. L'homme, c'est bien sûr le pauvre, l'opprimé, le prolétaire. Kassák veut libérer l'homme misérable de ses chaînes visibles et il veut aussi le sauver de lui-même, de ses conceptions dépassées, des entraves antérieures. Pour Kassák [...], le mouvement lutte en même temps pour l'avènement d'une société nouvelle et de l'individu collectif qui pourrait s'y développer. [...] la forme active nécessaire à la transformation des masses et à la révolution morale réside dans l'avant-garde artistique. »

acteurs de l'histoire vécurent ou subirent auparavant.¹ Cela se sait, la mémoire des événements politiques de la période antérieure au régime communiste – aurait-elle été vécue positivement ou négativement – ne disparut point de la conscience de la population hongroise, comme le prouvèrent les destructions populaires et spontanées accomplies pendant la révolution de 1956. Pourquoi celle de la dernière époque communiste disparaîtrait-elle aussi rapidement ?

Certes, les choix n'étaient guère aisés : toute soustraction, toute addition d'œuvres pose en effet le problème d'une relecture de l'histoire, tant de l'histoire de l'art que de l'histoire politique et sociale. Néanmoins, celui qui prétend travailler dans l'esprit d'une « froide objectivité » aurait dû avertir le visiteur que toute exposition, relève toujours de l'ambiguïté et de l'équivoque, puisque l'on décontextualise. Ainsi exposer des statues en un lieu qui n'est plus celui de leur première monstration, n'est rien moins qu'un acte de muséographie, impliquant le constat que tel ou tel art est devenu une chose morte, une chose qui vient enrichir la frénésie nécrologique des cryptes muséales qui dorénavant envahissent le monde. La « froide objectivité » eût été, me semble-t-il, de laisser les statues dans leur contexte urbain, voire de leur adjoindre certaines autres, déboulonnées en 1956. Pour lors le visiteur, le passant, eût été conduit à saisir avec une plus grande lisibilité le décor statuaire de la ville dans son contexte historique, à le naturaliser, à le normaliser en quelque sorte, et donc à accepter l'histoire telle qu'elle fut.²

L'attitude adoptée par le concepteur du musée ne diffère guère de celle des communistes : comme eux, il travaille à une inversion de sens. On change d'Église, mais point de style. Quoiqu'il se montre sous un jour beaucoup moins agressif, ce musée « cimetière » rappelle encore quelque chose de plus inquiétant, à savoir l'exposition de l'art dégénéré organisée par les nazis en 1937 à Munich. Cependant, à la différence des tenants de l'art teutonique, martial et académique, ici, il est bien moins question de formes que de sens ou de possibilité de sens de l'histoire. Aussi, le choix des œuvres exposées, ainsi que leur mise en scène, traduisent-ils parfaitement l'idéologie dominante de notre époque postcommuniste, celle qui regarde le tragique de l'expérience communiste comme une sorte de tératologie de la politique, comme une maladie honteuse qu'il conviendrait de guérir à tout

¹ Cf. « Political Rituals : The Raising and Demolition of Monuments », in *Art and Society in the Age of Stalin*, op. cit., pp. 73-86.

² Je tiens à remercier Anca Oroveanu, professeur d'histoire de l'art à l'Université de Bucarest et directrice scientifique du *New Europe College* (Bucarest) qui, après la lecture de mon manuscrit, m'a suggéré cette interprétation fort judicieuse.

jamais. Tout fonctionne comme si l'extrémisme politique de masse ressortissait à une pathologie sociale¹, comme si le communisme de type soviétique et ses avatars européens n'étaient pas définitivement morts et déjà entrés dans les arcanes et les controverses des interprétations historiques, comme si enfin l'avènement planétaire de l'économie de marché ne signait pas la fin d'une certaine époque de l'histoire dans un devenir réglé par la production, la gestion et le contrôle des échanges de marchandises et des flux financiers. Ce faisant, sans qu'il le sache le créateur de ce musée a placé sa scénographie au cœur de la modernité tardive et du capitalisme tardif (ou de la postmodernité), au cœur de cette transhistoricité faite de simultanités et de juxtapositions synchroniques et diachroniques qui abolit toutes les références contextuelles historiques, et qui, de ce fait, rend impossible de penser les conditions de possibilité (au sens kantien) de cette époque singulièrement tragique et meurtrière.² Car, en ultime instance, ce sont toujours des hommes bien vivants, et non des lémures, qui commettent les crimes collectifs. Voilà qui demeure encore la grande énigme...

¹ Pour une critique de la conception médicale de la vie politique, cf. Sorin Antohi, « Les Roumains pendant les années 1990. Géographie symbolique et identité sociale », in *Exerciciu distanței*, Nemira, Bucarest, 1998. En particulier le dernier paragraphe, « Le discours de pathologie sociale collective ».

² Voir à cet effet l'ouvrage d'Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century (1914-1989)*, Abacus, Londres, 1995, et plus particulièrement la première partie : « The Age of Catastrophe », pp. 21 et *passim*. Cf. Philippe Masson, *op. cit.*

TRAVAIL ET ACTION : LA PHILOSOPHIE FACE AU DÉFI DU CACHÉ

ANA BAZAC¹

Abstract: *The paper starts from the concepts of labour and action as they were conceived by Hannah Arendt in her famous book written in 1958, The Human Condition. The analysis aims at grasping the perspectives following from the logic of the author. These perspectives – which could be interpreted in an optimistic or pessimistic, utopian or realistic key – could be assembled by philosophy in order to approach its last instance end had in view: how to generalise a creative and pleasant life at the level of humankind as such. Philosophy is able to research the conditions of possibility of this end. But till the modern era the mainstream of this research was promoted by a series of thinkers who neglected or even hid the fundamental phenomenon of labouring in its non-intellectual hypostasis. Certainly there is continuity between these thinkers and Arendt. At the same time, her reasoning is fruitful in suggesting handicaps and democratic hopes concerning our “late capitalism” (Mandel, Habermas). The stake of the present paper is to emphasise the universal in the philosophical representations of the problem.*

Keywords: Hannah Arendt, human condition, labour, work, action, public realm, private realm, human perspectives.

Avertissement

L'ouvrage part des concepts de *travail* et d'*action* tels qu'ils sont dessinés par Hannah Arendt dans son livre de 1958, *Condition de l'homme moderne*². L'analyse est vouée à observer les perspectives qui en découlent de la logique arendtienne – optimiste ou pessimiste, utopique ou réaliste – et que la philosophie puisse engendrer pour résoudre le but de la généralisation d'une vie créative et plaisante au niveau de l'humanité comme telle. En mentionnant les phénomènes auxquelles des directions de pensée ont tourné le dos, on tend ainsi à suggérer des handicaps et des espoirs démocratiques de nos sociétés et de notre temps. La mise de la

¹ Universitatea Politehnică din București

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, (1961), 1983. Le titre originel est : *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

recherche est justement de mettre en évidence, par l'intermède de la critique de la théorie d'Arendt, l'universel dans les représentations philosophiques du problème.

L'universel

L'origine est le fait de la rationalité humaine : la faculté de se pouvoir référer aux multiples phénomènes, et pas seulement refléter le singulier, ainsi la capacité de construire et transmettre des sens. Comment l'avait montré Aristote¹, les notions (générales) seraient les substituts, comme symboles, des choses diverses, concrètes et singulières qui ne peuvent pas être apportées au moment et à l'espace des discussions entre les hommes. Mais comme le singulier même est infini, c'est-à-dire indéfini par lui-même, sa compréhension est possible pas seulement par l'intermède de la science qui a pour objet justement la capacité de représenter le singulier comme « objectivité, idéalité, nécessité, intelligibilité, prédicabilité...*scientia est universalis et per necessaria* »², mais aussi par l'autocritique de la science, ce que veut dire aussi sa critique sur ses propres outils. L'histoire de l'instrumentalité des concepts liés à la pluralité met en lumière la coexistence conflictuelle des sens, ainsi leur fonction comme arme, y inclus dans la prétention de l'universalisme. On y peut mentionner « l'interminable succession des dichotomies » (théorie – pratique, sujet – objet, essence – apparence, essence – existence, individu – espèce, liberté – nécessité, public – privé, politique – social, pour n'en énumérer que quelques unes liées à notre thème) « qui restent inintelligibles sans les variées dualismes pratiques et antinomies de l'ordre social- économique ».³

Concernant la connaissance de la société, *l'universel abstrait* est une tradition philosophique, une idole comme canon fondamental d'interprétation par l'intermède des notions générales. Ce canon est associé au canon explicatif des *relations extérieures* à l'universel abstrait, les relations interhumaines comme telles. En effet, c'est plutôt *l'universel concret* qui expliquerait *l'ontologie de l'humain* : l'universel concret comme matrice structurée orientée intentionnellement vers un large spectre d'élaborations

¹ Aristote, *Analytiques postérieures*, A 31, 87 b 37; A 2, 72 a 4; A 5, 73 b 27; 1 22, 83 b 6; B 100 a 6 a 6; A 33, 88 b 31;

Analytiques primes, A 32, 47 a 8;

Métaphysique, 2, 1003 a 33;

Catégories, 5, 2 a 11.

² Athanase Joja, « *Prolégomènes au statut des entités abstraites* », *Noesis*, 1, 1973, pp. 20, 23.

³ István Mészáros, "A key problem of method: dualism and dichotomies in philosophy and social theory in *Capital's epoch*", *Critique*, (Grande Bretagne) no. 34, 2004, p. 73.

théoriques plus concrètes. L'universel concret est ainsi la diversité, l'ouverture vers des êtres humains différents et des concepts différents ou même vers des cultures différentes, diversité et ouverture contenues dans chaque homme et chaque culture. L'universel concret est plus que « le pluralisme superficiel » imaginé par une certaine vulgarisation post-moderne qui avait finalement marquée la transition de l'universel abstrait de la tradition métaphysique vers le divers et le pluriel.¹ De cette façon, l'universel concret possède et² représente les traits concrets des différentes catégories humaines/ sociales dans leur évolution et complexité et dans leur problématique : ainsi l'universel humain n'est pas la collection des traits généraux des hommes fixés dans des abstractions philosophiques, dans la présupposition que ces abstractions s'appliqueraient à tant des gens ou bien à tous les gens, mais justement la diversité concrète – et sous différents angles de vue – des catégories et des individus dans divers espaces et temps.

Un concept modèle de l'universel concret est celui de *praxis*.³ Il « projette les profondes *relations ontologiques internes* entre les êtres humains et leur environnement »,⁴ en étant constitué justement par des *activités* qui demandent que la théorie soit un mouvement explicatif de l'abstrait au concret. On ne doit pas caricaturer ce mouvement – comme le faisaient les métaphysiciens, y inclus les stalinistes – : l'homme concret ne peut pas être réduit à ses aspects abstraits auxquels s'ajouteraient ses côtés biologiques concentrés dans la réduction « élégante » d' « animal économique »⁵. Analysé dans l'esprit de l'universel concret, l'homme est justement *praxis* (ce qui veut dire aussi *logos*).

De telle façon, l'alternative à l'universel abstrait serait « le pluriversel »⁶, la condition de la connaissance de la société, ou la capacité de

¹ Mikhail Epstein, *The Universal and the discipline of Universics*, 2007, <http://glossary.isud.org>

² Il ne s'agit pas ici de « ou », même si un individu humain peut représenter dans un sens général toute la classe des êtres humains. C'est que le mot de « représenter » a un charge trop lourd, et puis il ne s'agit pas, de nouveau, d'un sens métaphysique, général, de la « représentation », mais de son sens de l'universel concret : du point de vue de ce sens, la relevance philosophique de la « représentation » consiste dans la représentation des catégories humaines/sociales spécifiques et différenciées/ précises et ainsi dans la mise en évidence des relations avec d'autres catégories et avec le général, en évitant certainement toute amphibolie, pour mentionner l'avertissement de Kant.

³ Voir aussi Gajo Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Reconsiders Karl Marx' Writings*, N.Y., Garden City, Doubleday and Co, 1967, pp. 77-78: « la praxis est une activité auto créatrice et créatrice de l'universel par laquelle l'homme transforme et crée le monde et lui-même. »

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ Enrique Dussel, *A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue Between Philosophical Traditions*, communication présentée au XXII Congrès Mondial de Philosophie (Séoul, Corée): (August 2, 2008), voir <http://www.enriquedussel.org/txt/WORLD%20CONGRESS-paper.pdf>

la philosophie sociale de se tourner vers la *pluralité des conditions sociales* (dans un même cadre espace – temps, et évidemment dans leur évolution) et ainsi de ne pas simplifier d'une manière nominaliste l'homme.

La *praxis*¹ renforce les approches de l'homme, tous historiquement déterminés. La thèse avancée dans cette communication est que si on exclue la perspective des victimes qu'on jette à « l'extériorité »² de l'ordre social et historique on se cantonne dans la tradition de l'universel abstrait.

Travail et action

Hannah Arendt écrit la *Condition de l'homme moderne* dans une époque où l'état social occidental connaît son meilleur moment et paraît unir les libertés civiques et les droits à la redistribution des biens, ces droits-ci tant prêchés par le socialisme réellement existant. Mais en même temps, le monde est plein de souffrances générées par le colonialisme, par la domination et la dépendance de toute sorte, par les guerres. Hannah Arendt les interprète en partageant tacitement la conception du progressisme comme possibilité de généralisation du modèle occidental.

Le tableau des données eues en vue par Hannah Arendt est ainsi le « capitalisme dans un (seul) pays », si on pourrait utiliser la formule de Trotski décrivant la conception stalinienne concernant le socialisme. C'est plutôt de ce tableau étroit qu'Arendt construit sa philosophie de l'universel humain.

On peut faire des analyses différentes sur la présence, ou non, des concepts dans la philosophie, ainsi que sur leurs articulations et sens. Et ces sens-là se multiplient eux-mêmes sur des paliers différents ou sur les paliers différents de la réalité, des concepts et des pensées, celles-ci elles-mêmes penchées sur la réalité, les concepts et les pensées.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt révèle par la phénoménologie historique des concepts de *travail*, *œuvre*, *action* (et encore *vita activa* et *vita contemplativa*, *domaine public* et *domaine privé*) « les traits les plus durables de la condition humaine », c'est-à-dire l'« évaluation des

¹ Dans le double sens de *connaissance pour l'action* et *action comme telle* ; ou bien dans le double sens de contemplation intellectuelle (*thēōria*) et *praxis* (accomplissement pratique), cf. à Günther Anders (Stein), « Une interprétation de l'a posteriori », Traduction en français par Emmanuel Levinas, *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934, <http://www.geocities.com/nemesiite/anders.aposteriori.htm>

² Enrique Dussel, „Democracy in the 'Center' and Global Democratic Critique”, en O. Enwezor, C. Basualdo, *Democracy Unrealised*, Ostfildern – Ruit, Hatje Cantz Publishers, 2002, p. 274, aussi <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/c/2002-331.pdf>

différentes activités humaines du point de vue temporel de leur durabilité »¹. En effet, l'analyse de Hannah Arendt est belle, mais elle reflète sa *Weltanschauung* : et même si elle notera plus tard (dans *Réflexions sur la violence*) qu'il y a des notions – comme la violence politique – sur lesquelles les théoriciens ne s'avaient pas penchés et n'aiment pas le faire, elle aussi élude les conséquences philosophiques de son opposition entre *le travail* et *l'action politique* (ou l'action dans le domaine public). Si la philosophie relève les fondements/ les sens de l'homme /de sa condition et de son agir, elle ne devrait point exclure des catégories d'hommes de sa préoccupation : elle devrait bien tenir compte des conséquences pratiques des ceux qui, par travaillant – et dans des conditions imposées pas seulement par leur œuvre, mais surtout par les relations de pouvoir et les intérêts les motivant – ne peuvent pas se manifester réellement dans *l'action*, ne peuvent pas avoir ainsi une *vita activa*. Et de plus la philosophie ne devrait pas ignorer que cette vie active se situe au-delà de l'inhérent consensus formel de ceux qui travaillent à leur propre soumission. Or Arendt montre son mépris résolu contre les tentatives rebelles de ceux et celles qui voulaient toutefois s'y insérer dans la vie politique.² Le sens mis en évidence par la *Condition de l'homme moderne* est, en dépit de la critique de l'aliénation de la société moderne, *l'inévitabilité de la séparation entre le travail et l'action*. Il paraît que la sensibilité de Hannah Arendt soit liée plutôt à la préoccupation pour l'homme comme espèce que pour les hommes concrets avec leur souffrance dans l'arrière-plan de *l'œuvre* et de *l'action*.

C'est justement ça ce qu'elle « cache ». Évidemment, il y a différents types du *caché* et de *cache*. Chez Hannah Arendt, c'était l'impossibilité de voir la modernité au-delà du cadre, disons churchillien : même si on devait être attentif aux phénomènes de la continuité entre la démocratie et le totalitarisme, le régime libéral démocratique est pour elle « le meilleur des mondes possibles », même basé sur une séparation – plutôt constitutif pour la condition humaine – entre « travail » et « action ».

Certainement, Hannah Arendt avertie que l'homme puisse perdre le sens de l'humain en se libérant de la nécessité et du travail, mais elle pousse le social en dehors de son modèle d'explication. Il y a ainsi une correspondance entre Heidegger – qui avait certainement surpris l'historicité *mais pas l'historicité sociale* – et Arendt – qui idéalise le politique et repousse le

¹ Paul Ricoeur, « Préface » à Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, (1961), 1983, p. 15.

² Voir Hannah Arendt, *Reflections on Violence*, 1969, http://www.cooperativeindividualism.org/arendt-hanna_reflections-on-violence.html

social. À savoir, le saisissement de la dialectique intérieur – extérieur de la vie vécue historiquement n’implique pas le saisissement de la même dialectique vécue socialement.

Le schéma arendtienne est la suivante :

- La vie *privée* – au commencement, de la famille – est celle de la nécessité, et de cette manière, de l’économie. Et parce que la nécessité est liée de par la vie, avec ses parties cachés puisque génériques, la vie privée présuppose l’économie et la propriété privée, qui ne doit pas pourtant être entendue comme accumulation insensée de richesses mais comme condition de la vie, de l’intimité et condition pour œuvrer et contribuer à la vie publique. En avançant l’autorité de Locke (pour lequel « le commun ne sert à rien », Arendt s’avère à confondre la propriété privée et celle personnelle.¹
- Tandis que la vie *publique*² – dès le commencement, politique – est le domaine de liberté en tant que manifestation des soucis des gens pour le commun ; cette manifestation est dialogue (arguments, adaptation, initiative) et institution de ce dialogue concernant le maintenir de l’espace commun, publique, de façon qu’il puisse assurer la liberté, y inclus la liberté de l’économie privée ; la vie publique / *le public* consiste ainsi dans les deux aspects de la liberté politique, aspects promus et soulignés par le libéralisme : la publicité et le monde commun, c’est-à-dire celle qui assure la cohésion, ainsi le politique / les institutions politiques.³
- Si auparavant *le social* – l’inégalité dans l’économie – n’était pas « ni privé, ni publique »⁴, la modernité a fait que le domaine social et celui politique soient beaucoup moins distincts.⁵ Quand les problèmes de l’économie des familles arrivèrent au domaine public, l’économie est devenue une préoccupation collective. Mais cette évolution de l’économie vers le public serait dangereuse. Sans l’expliquer pourquoi, Arendt coupe l’argumentation en insistant sur le comportement conformiste qui, dans la société de masse vers laquelle avait inexorablement avancé le monde moderne concentré justement sur le social, remplacerait l’action comme mode primordial des relations humaines.⁶
- De cette manière, *la société* serait pour Hannah Arendt l’organisation publique du processus vital, naturel, accompli dans le travail, le privé,

¹ Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, pp. 112-113.

² C’est le domaine public qui assure la permanence – AB, le cadre institutionnel – contre la futilité de la vie privée, Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 96.

³ Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 95. Le changement des générations peut être dépassé par les institutions publiques.

⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

⁵ p. 71.

⁶ P. 80.

l'économie.¹ Ainsi la société ne pourrait jamais devenir un monde de liberté (réservée seulement au politique.). En séparant la société et le publique, en conférant dans l'architecture de sa théorie une place réduite à la société, même en la méprisant,² Hannah Arendt exclue la discussion des structures sociales, des rapports des forces, des intérêts qui, tous ceci, forment le niveau des réseaux complexes de la condition humaine concrète.

- *Le travail* est l'effort de répondre à la nécessité engendrée par la vie. De ce point de vue, le travail est la condition fondamentale de la vie sur la terre. Mais comme la vie est du ressort du privé, des processus corporels, dit Arendt, le travail ne peut pas fonder le monde commun. Ni avec les perfectionnements des outils – ce qui entraînera « l'abondance des biens et la diminution du temps effectivement passé pour travailler » –, le travail n'aboutira pas à fonder un monde commun.³ Ce monde est fourni par un autre type d'activité, celle politique. Par la séparation du travail d'autres types d'activité – comme celle créatrice et celle politique –, par la *réduction du travail à l'obligation d'accomplir les besoins*, Hannah Arendt offre, comme contribution à l'ontologie humaine, une métaphysique et écarte, en effet supprime *théoriquement* la possibilité que les classes laborieuses transcendent les limites de la *nécessité* et les frontières de « leur » fonction. La question concernant les sujets soumis à la nécessité est aussi obnubilée. C'est un étrange revenir au modèle des castes. En effet, le saisir de l'historicité n'est pas dialectique : au lieu d'affronter les contradictions sociales – qui émergent de la réalisation par l'homme de l'intime et du social comme en même temps de l'éloignement de l'homme de l'intime et du social, de la nécessité et de la liberté –, Hannah Arendt choisit la solution plus simple, de séparer les types d'activités. Mais ni même l'historicité n'est pas forte : dans une espèce de raisonnement *post hoc ergo propter hoc*, il paraît que parce que dans un moment historique, même moderne, on n'ait pu pas instaurer une liberté universelle, cette libération comme telle ne pourrait jamais arriver. Les aspects du progrès scientifique et technique entraînant l'abondance n'aboutiront que vers une société de masse, courbée sous le joug de la nécessité. C'est pourquoi l'effort de changer les relations sociales serait utopique.⁴

- *L'œuvre* est le monde artificiel construit par l'effort lucide de l'homme, les objets d'usage (les outils), ainsi durables : ils ne se consomment

¹ p. 85.

² *Ibidem*, p. 86.

³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 166, 170.

⁴ *Ibidem*, p. 181.

pas, contrairement au travail lui-même. L'œuvre implique des fins précises et prévisibles, son sens étant celle d'utilité.¹

- Au travail et à l'œuvre correspondent deux types d'hommes: le *homo laborans* et le *homo faber*.

- *Homo laborans* est soumis à la nécessité, il est le serviteur de la nature², ainsi il effectue le travail avec son corps³, il assimile/ use l'œuvre créée par *homo faber*, juge d'après les fonctions réalisées dans le travail,⁴ et même si voué à l'effort épuisant, il peut sentir le plaisir issu de celui-ci comme sensation corporelle liée au privé.⁵

- *Homo faber*, à son tour, construit avec ses mains (ce que veut dire avec son cerveau aussi), est maître de la terre et maître de soi,⁶ emploie librement l'outil et l'invente⁷, juge le monde d'après les fins qu'il y voit.⁸

- L'action est la manifestation de l'homme dans l'espace public, la construction de ce domaine public par la parole et l'action (spécifique). Si les relations humaines, générées par la vie en commun des hommes, sont les réseaux faits par les actes et les langages d'autrui⁹ parce qu'on vit ensemble, il s'ensuit que seulement les actions (dans le domaine publique) auraient la capacité de révéler l'agent, c'est-à-dire l'homme en tant qu'acteur (libre) de son milieu. L'agent est acteur et patient en même temps, il exprime ses idées et il reçoit les idées d'autrui.¹⁰ L'action n'est pas synonyme avec faire (œuvrer et peut être même travailler), mais avec « la mise en commun » des paroles et des actes.¹¹ La réalisation du commun, cadre *sine qua non* de l'existence humaine même, est celle qui permet : a) « multiplier pour chacun les chances de se distinguer »¹², de montrer son unicité et b) « d'offrir un remède à la futilité »¹³ de tous les gestes humains justement par la possibilité de faire visibles les positions (en parole et en acte). C'est justement le visible des actes et des paroles des hommes qui garantisse la réalité du monde : évidemment, cette réalité est ce qu'apparaisse aux hommes dans leurs paroles et leurs actions dans le domaine publique, mais sans cette apparence on ne se

¹ *Ibidem*, pp. 195, 207.

² *Ibidem*, p. 191.

³ *Ibidem*, p. 186.

⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 197.

⁸ *Ibidem*, p. 217.

⁹ *Ibidem*, p. 244.

¹⁰ *Ibidem*, p. 248.

¹¹ *Ibidem*, p. 256.

¹² *Ibidem*, p. 256.

¹³ *Ibidem*.

connaîtrait pas, c'est-à-dire n'existerait pas pour les autres.¹ Ainsi, l'homme « ne puisse rien accomplir de plus grand que sa propre apparence »², par ce que la valeur de l'homme est seulement son individualité tout comment elle apparaît dans l'action et la parole. De cette manière, l'action est seulement celle dans l'espace public : ni « l'activité de l'œuvre, pour laquelle l'isolement est une condition nécessaire »,³ ni le travail qui « requiert l'effacement de toute conscience d'individualité et d'identité »⁴ n'engendreraient pas la l'action, c'est-à-dire la valeur de l'homme. Cette valeur ressort seulement de l'espace public où les hommes *sont égaux* dans leur possibilité de parler et d'avoir initiative et de risquer.⁵

- *La puissance* est le dernier concept mentionné ici. Hannah Arendt le discute pour contrecarrer la possible objection contre sa représentation du domaine public. Oui, celui-ci n'est pas du tout un espace idéal, mais c'est à cause de la violence qui la secousse quelque fois. En échange, ce qui serait constitutive au domaine public c'est la puissance, justement la manifestation de la capacité des hommes d'être en relations les uns avec les autres dans l'espace des discussions et de la raison permettant *amiablement* l'instauration des institutions communes.

La passion et le désespoir de Hannah Arendt surgissent de sa philosophie de l'inquiétude. On pourrait aussi témoigner le plaisir culturel issu de la lecture des tant de références entrecroisées de l'histoire de la philosophie et, en même temps, d'une explication si simple de l'homme et de sa condition. Néanmoins, il faudrait observer que Hannah Arendt ne questionne pas le schéma justement avancé par elle.

Arendt ne peut pas envisager l'historicité *sans fin* du travail, de pair avec la nécessité de la fabrication des conditions de vie. Même si cette fabrication aura appartenir aux robots et même si tous les gens auront un travail comme un loisir perpétuel, cette nécessité reste. Du point de vue philosophique, qu'il ait celui d'Arendt, on ne peut pas soutenir, tout comment elle le fait, que l'existence même de l'œuvre puisse substituer la nécessité que cet œuvre et son développement l'aient continuellement réalisés. Si le travail est la source de la vie, elle est – par l'intermède de

¹ *Ibidem*, p. 258.

² *Ibidem*, p. 269.

³ *Ibidem*, p. 274.

⁴ *Ibidem*, p. 275.

⁵ *Ibidem*, pp. 248, 275.

l'œuvre¹ – la source du caractère humain de la société / ou de la condition de l'homme, ainsi de « l'appartenance » à cette condition.

Mais il ne faut pas glisser dans la trappe dont se trouve Hannah Arendt, pas du tout seule d'ailleurs. Il ne s'agit pas du tout des concepts abstraits, dont le contenu serait immuable pour toujours. L'importance donnée au travail par Smith et surtout par Marx a reflété l'histoire et l'essor de la modernité. L'histoire de la première révolution industrielle avait été le terrain de la concentration d'une certaine philosophie sur le travail. Pas seulement sur le travail et cette certaine philosophie est elle-même ouverte.

Arendt considère que les « contradictions graves (de Marx), « notés par tous les critiques » seraient générées par le fait que « Marx définit l'homme comme *animal laborans* avant de l'entraîner dans une société où l'on n'a plus besoin de cette force... ».² Mais *historiquement* l'homme est devenu homme justement par le travail. La constitution de la socialité – le *polis* – et de la culture, y inclus de la possession de l'œuvre, c'est-à-dire le développement des valeurs humaines comme la liberté – a eu lieu, comme Aristote et Hegel l'avaient montré, justement sur la base du travail des certaines catégories sociales. Et même si une longue tradition de pensée issue de la division sociale du travail (physique – intellectuelle / travail – domination sur le travail) avait séparé la vie spirituelle de celle matérielle, les « valeurs » des processus « terrestres », presque en effaçant les aspects de ces processus par les questions spirituelles, Aristote et tant d'autres étaient conscients de la division du travail et de ses coûts humains. Seulement il les croyait inévitables et ainsi pas intéressants pour la philosophie.³ Mais soutenir que seulement les activités intellectuelles / les activités politiques

¹ Arendt considère que Locke, Smith et surtout Marx auraient confondu l'œuvre et le travail, en transmettant au travail les qualités de l'œuvre (p. 148). Mais plutôt c'est elle qui insiste, dans le sillage de la tradition concernant la réification, sur la séparation entre l'œuvre et le travail, en minimisant le travail devant l'œuvre.

² *Ibidem*, p. 151.

³ Aristote, *La politique*, traduite en français de Thurot, nouvelle édition revue de a. Bastien, introduction Ed. Laboulaye, Paris, Garnier frères, s. a., Garnier classiques, Livre I, chapitre II, § 5, pp. 8-9 : « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre donné, ou même pressenti, exécuter la tâche qui lui est propre, comme on dit des statues de Dédale ou des trépieds de Vulcain,,si les navettes tissaient d'elles-mêmes la toile, si l'archet tirait spontanément des sons de la cithare, alors les architectes n'auraient pas besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves ».

Et aussi comme page <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm#II>, Livre I, Chapitre II, § 5 : « Si chaque instrument, en effet, pouvait, sur un ordre reçu, ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale, ou les trépieds de Vulcain, « qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux »; si les navettes tissaient toutes seules ; si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres, d'esclaves ».

donneraient « l'essence » non naturelle¹ de l'homme et créeraient l'espace social, voilà un étrange image moderne du 20^{ème} siècle sur l'histoire.

Et puis, Marx n'avait pas défini l'homme seulement comme *animal laborans*.

L'image de Hannah Arendt tient de la même manière de jugement, étrangement non historique, que la tradition métaphysique avait avancée : par exemple, Aristote devait expliquer les relations de soumission ; il ne voulait trop douter d'elles ; le jugement consistait ainsi dans a) la prémisse non questionnée, donc « principe première », b) la transformation d'une présupposition, nécessaire pour la justification de la prémisse, en affirmation, c) la « démonstration » de la présupposition par son affirmation, d) l'équivalence de la prémisse et de la conclusion : « L'esclave est absolument privé de volonté ; la femme en a une, mais en sous-ordre ; l'enfant n'en a qu'une incomplète ».² Donc la soumission découlerait de cette « constatation » des degrés différents de volonté. (Que ces degrés différents seraient eux-mêmes formés dans une grande mesure par les relations de soumission, c'était une idée trop difficile pour le cadre et le champ de la philosophie de ce temps-là.)

À son tour, Hannah Arendt doit expliquer le détachement de l'oeuvre, toujours dans la possession de quelqu'un, donc le détachement de la propriété du travail, et ainsi des relations cadre du travail. Son raisonnement est le suivant : a) il y a une évidente séparation, certifiée en philosophie, entre le travail et ses résultats, donc une autonomisation de ces résultats, b) le développement de ces résultats constitue le fondement de la société, de la culture, c) l'activité politique, relevante pour la société, est basée sur ces résultats, donc sur la séparation du travail de ces résultats, d) parce que le travail et l'activité politique ou culturelle, relevante socialement, seraient des phénomènes d'ordres différents (le travail soutiendrait la partie physique, animalesque au fond, « la vie », tandis que c'est l'activité politique qui serait créatrice), l'exclusion des catégories sociales liées au travail serait naturelle pour la philosophie. Les solutions philosophiques pour le problème de la condition humaine sont ainsi liées à la *réduction abstraite de l'essence humaine à l'activité, celle-ci différée et opposée au travail*.

En effet, sans démontrer philosophiquement pourquoi la liaison profonde entre activité et travail (même si cette liaison s'est manifestée historiquement par la division sociale) et la dialectique concrète travail –

¹ Arendt, *La condition humaine*, p. 153.

² Aristote, *La politique*, Livre I, Chapitre V, § 5,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm#II>

culture – politique (où le travail est la figure primordiale de la constitution de l'humanité, c'est-à-dire de la société et où sont possibles justement les abstractions, les séparations, les autonomies des créations culturelles, aussi que l'autonomisation des hommes de certains types de travail) généreraient « la triste alternative de choisir entre l'esclavage et la liberté »¹, Hannah Arendt dévoile la source de sa préoccupation : pourquoi la philosophie politique (Locke et ses successeurs) avait fait du travail l'origine de la propriété² ?

Dans son effort d'équivaloir le travail avec la vie – et la fécondité comme force de la vie – Arendt utilise les comparaisons naturalistes de Marx : mais tandis que celui-ci avait expliqué l'unité de la continuité et de la discontinuité du travail comme processus constitutif de l'artificiel social (en articulant de manière spécifique, sociale, culturelle, les composants « naturels » de la vie), Arendt développe une vision métaphorique, ou « la joie de vivre » est traitée sans distinctions sociales et historiques : la joie de vivre serait celle du travail, « le bonheur accompagne le processus tout comme le plaisir accompagne le fonctionnement d'un corps en bonne santé »³. Le travail – qui même s'il est voué aux besoins permanents et sans fin serait du ressort du passager, du fragmenté – serait donc la fulguration de la chance.⁴ De la chance de la vie, ainsi de l'existence de la force de travail, de l'homme serviteur.⁵

Et, puisque la vie humaine, par l'intermède du corps humain, implique un naturel caractère privé, le travail lui aussi aurait « le caractère strictement, cruellement privé ».⁶ (AB : Pourquoi alors la propriété privée n'aurait comme origine le travail ?)

Homo laborans et *homo faber* sont différents et opposés: ils ne sont pas différents seulement en tant que modèles de la séparation historique entre le laboureur et l'artisan, mais comme degrés dans une hiérarchie qui serait la condition structurelle de l'homme : « *l'animal laborans* n'utilise pas les outils pour construire un monde mais pour soulager les labeurs de son processus vital »,⁷ tandis ce que « *l'homo faber* inventa les outils pour édifier un monde ».⁸ Est-ce que les moments réels de la séparation entre le travail physique et celui intellectuel, entre le laboureur pré moderne et le travailleur

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 152.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 155.

⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁵ *Ibidem*, pp. 171-172.

⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁷ *Ibidem*, p. 199.

⁸ *Ibidem*, p. 204.

des fabriques produisant dans le cadre de la première révolution industrielle, peuvent être transformés en traits structurels du travail comme tel ? Cette question ne démontre pas une confusion entre la description historique faite par Hannah Arendt et son modèle théorique : certainement l'auteur déplore l'aliénation, manifestée aussi bien quand le travail était encerclé par le système de fabrique mais aussi quand il ira devenir libéré des peines et même minimisé, autant qu'il serait substitué avec le loisir et la consommation ; mais elle insiste que le sens de la vie des travailleurs modernes soit justement le travail – leur travail plein de souffrances – et que ce n'est pas l'effort lucide qui dominerait dans le travail mais « le mouvement du processus lui-même et le rythme »¹. Assurément la substitution du travail par la consommation présente dans la société de masse ne délivre pas l'homme de son état d'inauthenticité, mais est-ce que le sens de la vie donnée par le travail décrit par Arendt serait meilleur que celui donné par la consommation ? Est-ce que le travail et la (sur)consommation ne seraient pas les deux faces du même processus historique, et est-ce que la solution pour les dépasser serait seulement l'inquiétude devant la dernière et la suggestion de l'activité politique, quand cette-ci est bien vouée par Arendt aux discussions, tant honnêtes qu'elles pourraient l'être, mais quant même encadrées fermement par les principes libéraux statués sur et statuant la différence entre les représentants agissant dans le champ politique et les représentés travailleurs ?

Une difficulté de lire la *Condition de l'homme moderne* est à coup sur une certaine superposition des paliers théoriques ais en vue : a) en laissant à part les références aux conceptions des penseurs, b) il y a celui de la description des états de l'homme dans l'évolution de l'histoire ; c) il y a cependant celui où, peut être en croyant évident pour tous qu'elle parle d'une manière critique d'un certain état, elle s'entoure par le cercle de la logique, naturellement anhistorique, et déduit (des états historiques) des conclusions de principe. En effet, Hannah Arendt parle par l'intermède de la description des différentes interprétations des problèmes surpris, mais elle mélange sa critique de quelques interprétations avec ses propres arguments.

Ainsi, on peut faire une lecture dans laquelle Hannah Arendt apparaît seulement comme la critique du travail, foncièrement aliéné, et en conséquent comme représentante de la théorie selon laquelle sans que l'activité devienne marquée par la création (de l'œuvre), l'homme restera pour toujours pris dans le cercle de la nécessité / de son animalité². C'est,

¹ *Ibidem*, p. 198.

² Voir par exemple Jawad Mejjad, « Du travail à l'œuvre », *Sociétés*, no 98, 4, 2007.

bien sur, vrai, mais : a) Arendt ne fait que suivre le thème *urgent*, discuté par Marx et devenu leitmotif des écoles différentes comme celle de Francfort ou celle du pragmatisme démocratique à la Dewey ; b) si le thème n'est pas analysé d'une manière sociale, le résultat serait ou bien la critique de la technique aliénante (Heidegger), ou bien un personnalisme utopique, ou bien un pessimisme d'origine nietzschéenne ; c) le travail même est réduite par Arendt à sa forme générée par les révolutions industrielles modernes¹ ; c'est-à-dire, elle exclut la liaison – plus, l'entrelacement – entre travail et œuvre dans les activités extérieures à ces révolutions ; d) par ajoutant, comme la suprême figure humaine, l'activité politique de discussions – négociations pour l'acceptation des cadres de la démocratie libérale, Arendt suggère un sens faible du concept de la nécessité et, évidemment, du concept de la liberté : celui où la nécessité et la liberté n'auraient et n'iraient *jamais fonctionner en intersection*. L'oubli de la complexité de l'homme comme porteur de la liberté en tant qu'être existant dans l'être, dans la nécessité – c'est un prix difficilement à payer par un philosophe seulement pour critiquer l'aliénation du travail.

On ne peut certainement minimiser l'uni latéralisation du travail dans le processus historique (la séparation du travail physique et celui intellectuel, le travail dans la fabrique moderne et celui de l'artisan, la séparation historique entre les dirigeants du travail et les travailleurs), mais est-ce qu'on peut conclure que le travail comme tel – c'est-à-dire le processus de réaliser les besoins de la vie par l'intermédiaire de la multiplication et de la création des sources de la vie (et dans cette définition toutes les notions sont générales) – serait structurellement séparé de par la fabrication de l'artificiel humain, et surtout de par la fabrication des outils, et tiendrait du privé ? Est-ce que le modèle historique des séparations concernant le travail et mentionné plus haut puisse devenir un modèle pour toujours, un modèle qui exclurait l'œuvre ? Comment pourrait-on comprendre l'idée que le travail ne transcende jamais le processus vital² ?

Il paraît difficile de ne pas penser une certaine proximité entre le modèle de Hannah Arendt et celui de H. G. Wells dans *La Machine à explorer le temps* : mais tandis ce que ce dernier est une dystopie, et un avertissement, l'image que Hannah Arendt donne est réaliste, en étant au fond une description.

Ensuite, même si Hannah Arendt parle des interprétations, intellectuelles et communes, de la condition humaine, en se battant surtout

¹ Qui existent aussi aujourd'hui, évidemment.

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 197.

contre l'inaptitude de distinguer ce qui en effet se mélange, elle-même est coupable de ne pas distinguer le résultat de l'évolution historique – séparation historique des types de travail, y inclus celle des dirigeants dans leur espace politique – du travail scientifique d'analyse de cette évolution : simplement elle condense cette analyse en son modèle tri phasique. Tandis ce que le résultat de l'évolution historique ne soit pas seulement la séparation mentionnée là haut, mais aussi, justement par un entrelacement de type nouveau entre le travail et l'œuvre par l'intermède des NTIC¹, une convergence et superposition qui doutent du modèle tri phasique : le « travail » pourrait se conduire soi-même, la soumission à la domination n'ayant plus raison², la place pour l'activité incluant l'éducation permanente³ n'étant plus possible qu'à l'échelle mondiale.

La rupture entre travail et œuvre (dans le sens étroit pris par Arendt, parce qu'il y a aussi celui où tous les résultats de tous les actions, ainsi tous les institutions, sont marquées par l'opposition entre l'exécution et la direction) est plutôt le résultat de la première révolution industrielle. Mais est-ce qu'on puisse idéaliser l'œuvre et est-ce que cette idéalisation ne serait justement l'effet du cliché, inconscient peut être, où la créativité serait seulement de part de l'œuvre et de l'activité intellectuelle ? Tout au contraire, l'œuvre porte en lui tous les signes de l'aliénation du travail et de l'activité humaine, conjointement aux ceux-ci. Si on ne veut pas se rappeler la théorie de Marx des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, qu'on n'ignore pas celle de Günther Anders concernant la honte prométhéenne de l'homme face aux résultats de son effort : la bombe atomique serait la preuve de l'échec du travail et du l'œuvre également, et le signe qui ferait visible la distinction ontologique entre la petitesse de l'homme face à ses créations⁴.

Hannah Arendt idéalise le politique équivalu au domaine public ; ou bien elle équivalue le domaine public avec le politique. Celui-ci serait l'espace des échanges des discours et des actions concernant le commun nécessaire à tous, où justement la conscience de cette nécessité donnerait l'égalité politique. Mais qu'on se rappelle les moments lorsque la politique

¹ Nouvelles technologies d'information et communication.

² Ana Bazac, „Why labour and what kind of labour? From modern to some present philosophical remarks”, en *Philosophical relevance of the contemporary challenges*, București, Printech, 2008, p. 125-139.

³ Voir aussi Paul Boccard, „Labour market, employment and unemployment policies in the European Union. A plea for a system of security for employment or training”, en *Human Beings. Between the Individual and the Social*, Peter Herrmann Editor, Nova Science Publishers, Inc, 2006.

⁴ Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances- Ivrea, 2002, Sur la honte prométhéenne, 15.

avait été totalitaire : ils ont été toutefois politiques. De même que, après le moment d'euphorie concernant la démocratie américaine au moment de son arrivée aux Etats-Unis, Hannah Arendt commence à juger le processus concret et saisie son accent sur la propagande et les moyens de s'éloigner de la vérité – au fond, la seule base du discours public étant la rationalité liée à la vérité factice¹. Mais son modèle de politique comme dialogue entre égaux sur une base rationnelle est inoffensif seulement si on reste à la discussion sur les idéaux de la politique ; si on analyse justement les vérités factuelles – qu'elle les considère comme le critère et l'opposé du mensonge politique –, son modèle ne puisse au contraire que contribuer à l'inertie de la science politique se cantonnant dans la sphère du bavardage basé sur des suppositions fausses : en réalité le modèle arendtien de la politique non seulement qu'il n'existe pas (et pour qu'il soit transposé *in facto* il serait nécessaire justement de questionner les causes sociales de la mensonge politique), mais il est infertile pour la philosophie politique.

La critique de la société de masse – qui n'est pas l'objet de cette communication –, si amèrement et résolument promue par Hannah Arendt, ne peut pas exclure un certain sourire des lecteurs qui se confrontent avec un petit éloge de cette société : « des injustices et des hypocrisies qui ont disparu lorsque la société de classe s'est transformé en société de masse ».² Bravo, mais ont-ils disparu vraiment ? Et les classes ont-elles vraiment disparu ? Ce sont là des questions philosophiques et ne constituent pas une simple « idéologie ».

La motivation profonde de Hannah Arendt est de contre poser à la critique marxienne de la société moderne la critique libérale. Si Marx avait « prit au sérieux la réalité du conflit » social,³ elle l'ignore philosophiquement – en construisant l'image idéal de la politique (du consensus) et, en même temps, en répudiant la politique rebelle.

Est-ce que Hannah Arendt soit pessimiste ou optimiste ? Son schéma ne permet pas trop d'optimisme, même si elle souligne que si *homo laborans* peut échapper de sa condition subordonnée à la nécessité seulement en mobilisant la faculté de faire, de fabriquer, tandis que *homo faber* peut à son tour se libérer de la contrainte du sens de l'utilité par les facultés de l'action

¹ Gail M. Presbey, Arendt on Language and Lying in Politics: Her Insights Applied to the 'War on Terror' and the U.S. Occupation of Iraq, présenté au 22e Congrès Mondial de Philosophie, Seoul, le 30 juillet – le 5 août 2008 ; voir aussi John S Nelson, „Politics and Truth: Arendt's Problematic”, *Journal of Political Science*, 22 (2), 1978, p. 294: (pour Arendt, il semblait que) « le premier problème du jour soit bien la création des conditions pour la vérité et la réinsertion de ses demandes pour nous. »

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 281.

³ *Ibidem*, p. 83.

et de la parole « qui produisent des histoires riches de sens »¹. Donc, il paraît qu'il y aurait une possibilité de briser la fatalité. Ainsi son réalisme l'amène plutôt à laisser l'évolution ouverte, tout en avertissant sur les phénomènes et les tendances destructrices du sens humain dans la société de masse. Mais son réalisme révèle aussi la tension interne de sa théorie : celle entre l'idée « peut être à tort » que ceux qui actionnent dans le domaine public et construisent la réalité de l'homme comme histoire transmissible seraient d'un petit nombre, tandis que la *possibilité* des hommes d'avoir une *vita activa* ne peut pas être niée.²

Le caché

Comme on l'avait déjà dit, il y a différents types du caché, et évidemment dans différentes sciences de l'homme. En réalité, tout a à faire avec le caché, en raison de l'infini humain.

Hannah Arendt parle du caché comme le privé³ : tout ce qui est de la vie serait nécessairement à l'ombre de la nécessité qu'on connaît mais qu'on doit protéger de la publicité justement pour qu'elle se réalise.

Il y a ainsi une *ontologie* du caché auprès d'une autre, celle du dévoilé.

L'approche *épistémologique* donne à son tour sa perspective, liée de la connaissance et de son évolution et pas de l'existence.

Le sens donné ici au caché est endetté à l'épistémologie et repousse la représentation de Hannah Arendt. Mais on explique ici le caché d'une manière historique et sociale.

L'approche de la philosophie sociale – et pas seulement politique – met en évidence le fait que le social ait plutôt été caché et transfiguré dans la discussion sur la condition humaine. La condition historique de la société et de la philosophie a été justement de cacher les phénomènes sociaux. La pratique de cacher le social continue certainement à cause de la persistance du modèle social marqué par la domination – soumission.

De ce point de vue, la représentation de Hannah Arendt est exemplaire. Elle illustre tragiquement les apories de la philosophie du *statu quo*. D'une part, elle s'oppose à la philosophie de la *praxis* comprise comme philosophie de la libération (voir la onzième thèse sur Feuerbach). D'autre part, elle renvoie des flèches contre les libéraux convergents vers le

¹ *Ibidem*, pp. 301-302.

² *Ibidem*, p. 403.

³ *Ibidem*, p. 163.

conservatisme¹ : au fond, la société de masse s'est formé par le développement économique prêché avant tout par ceux qui confondaient l'enrichissement (Marx aurait dit la quête du profit) avec l'essor de la vie². De ce point de vue et n'oubliant pas son idéalisation de la liberté politique dans le cadre de la propriété privée, Hannah Arendt représente la réminiscence du libéralisme utopique. D'autre part enfin, en opposant la société et la liberté, elle s'avère plus conservatrice qu'elle pourrait le croire : c'était à cause, pense-t-elle, de la pression de la société qui voulait et veut la distribution des biens de toute sorte, que les libertés individuelles seraient menacées.³

La recherche de Hannah Arendt concernant la condition humaine a attiré l'attention sur la difficulté de la philosophie de manier l'universel tout en voulant saisir les sens de l'existence humaine concrète. C'est justement le paradoxe de la philosophie qui dévoile le problème de la condition humaine face aux activités humaines : ses efforts de poursuivre les sens de l'existence humaine et, en même temps, sa négligence devant certains aspects. Parmi ces aspects on ne pourrait pas ignorer les intérêts derrière les actions et derrière les discours, les conséquences des mystifications des actions et des discours, la rationalité sociale et les buts sociaux. Parce que le social est le domaine qui prétend et génère l'universel concret le plus embarrassant, la philosophie est frustrée en mesure significative de ce domaine. En effet, un grand caché dans la philosophie c'est l'universel concret du social.

¹ « J'avoue que je ne vois pas sur quelles bases, dans la société actuelle, les économistes libéraux (qui se nomment aujourd'hui conservateurs) peuvent justifier leur optimisme quand ils déclarent que l'appropriation privée des richesses suffira à sauvegarder les libertés individuelles », p. 109.

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 109.

³ *Ibidem*.

POST-SECULAR EUROPE AND THE ROLE OF RELIGION IN PUBLIC AND POLITICAL SPHERE: HABERMAS REVISITED

DAN LAZEA¹

Abstract: *The article focuses on the debate about the role of religion in both public and political sphere, a debate which was deeply influenced by the philosophy of Jürgen Habermas. Still, the main claim of the article is that Habermas' normative theory has certain inherent limits due to the fact that the European modernity and the subsequent secularization are his main references. The article starts by preparing the ground for the idea that the European case is rather exceptional, as suggested by the distinction operated by Casanova between terms like secular, secularization, and secularism. The main part of the paper examines the philosophical contributions of Habermas to the theory of deliberative democracy and his later writings on religion in European contemporary societies. Finally, the last part will reinforce the argument by considering Taylor's account of phenomenological condition of religious experience in contemporary society.*

Keywords: deliberative democracy, Habermas, public sphere, religious pluralism, secularism

The state's neutrality does not preclude the permissibility of religious utterances within the political public sphere, as long as the institutionalized decision making process (...) remains clearly separated from the informal flows of political communication and opinion formation among the broader public of citizens.

Jürgen Habermas²

Introduction

In daily media coverage of national and international politics or in a continuously growing academic literature in related social and human

¹ Universitatea de Vest din Timișoara.

² Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25 (Fall 2008): 28.

sciences, religious topics are unavoidable. As unexpected as the fall of the communist regime in former Soviet Union, the return of religion both in the public sphere and as a matter of growing interest in academia was almost unconceivable by most social scientists in Western part of the world until 1990. A series of events however changed the agenda of politicians, policy-makers, and academics and forced everybody to take religion seriously once again regardless of the positive or negative connotations each of them associated to this return. Everybody seems to agree that the most pressing question in face of this development is how to accommodate old secular institutional settings and new religious related debates in the public arena of modern states.

My claim in this article is that the European case is exceptional in many respects and consequently Habermas' normative theory explicitly or implicitly built upon it has inherent limits. The article starts with (1) the introduction of the three main terms of secular, secularization, and secularism as analyzed by Casanova. Furthermore, I will sum up his contribution of the debate under the label of *liberal secularism*, a position which can also be regarded as an American critique of the European model. On the contrary, (2) Habermas theory of deliberative democracy, though accommodated for granting religion more space in public life, can be understood as a form of *republican secularism* in which the political community has already agreed on some fundamental values attached to a clear distinction between political and religious spheres. This section has two parts: in the first one, I propose a reading of Habermas normative model of democracy, which makes visible both secularist prejudices and the possibility of his later reconsideration of religion (2.1); in the second one, I will follow Habermas' later developments and place them into the critical framework presented in the first section (2.2). Finally, (3) I indicate possible limitations or risks of Habermas' normative model using Casanova's ideas previously presented and Charles Taylor's account of phenomenological condition of religious experience in contemporary society.

1. Casanova: different form of secularisms

“Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law” – this is the paragraph that the Treaty of Lisbon, so-called Reform Treaty, has added to the Preamble of the

Treaty on the European Union. The current form is actually a reiteration of the opening paragraph in the Preamble of Treaty establishing a Constitution for Europe. Although an obsolete document now, the Constitutional Treaty genesis is of great importance for understanding not only recent European integration process but also current dilemmas concerning European common identity and the role of religion in this identity.

During elaborating the Draft for the European Constitution, the Convention on the Future of Europe evolved as a wide forum of debate, receiving contributions through different channels and from different types of actors, governments and civil society alike. The heated debate over the question of an explicit reference to the Christianity as one of the sources of European identity is as important as the final result of debate.¹ Indeed, for many secular Europeans the fact that such a discussion took place was enough for formulating a rhetorical question: what kind of Constitution we are talking about at the beginning of the 21st century? The premises and consequences of the current Preamble are outside the scope of this article. However, it is a helpful way to introduce this section and its main idea because the debate over religious issues in the Preamble was a wake-up call for an entire group of secular Europeans who until that moment considered religion as a phenomenon which belonged to the past.

It is not by chance that the whole debate happened in Europe and not somewhere else. In fact, it was during the European historical development that the process of secularization not only emerged but was for the first time theorized and transformed into an ideology, namely secularism. Though related terms, *secular*, *secularization* and *secularism* have different meanings and it is important to use them carefully. I will use in what follows the analysis proposed by Casanova in his recent article "The Secular and Secularisms" (2009).² If *secular* is a rather unproblematic category when used to describe a different kind of experience than the "religious" one, things get complicated when one tries to understand what *secularization* is. It is usually called *secularization* the historical process started with modernity through which a gradual institutional differentiation takes place, from a whole-encompassing religious sphere to a multitude of spheres: economy, politics, ethics, etc. However, the general theory of secularization as theorized in social and human sciences is far from being

¹ Peter Berger, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Aldershot: Ashgate, 2008), 55.

² José Casanova, "The Secular and Secularisms", *Social Research* 76, 4 (Winter 2009): 1049-1066.

taken for granted by all and has been subject of serious contestation in recent years.

The secularization theory is actually a multifaceted set of assumptions which should be carefully separated in order to understand what the main claim of the theory is. For many decades, preeminent sociologists of religion claimed that secularization is a function of modernization: with the evolution of modernity, society will become more secular and at the same time the level of religiosity at the individual level will decrease. As Peter Berger has clearly demonstrated, the second part of the above mentioned thesis has been proved wrong; furthermore, the first part of the thesis can be empirically challenged when considering the global contemporary situation.¹

As for the third term in Casanova's analysis, far from referring to a single theory, *secularism* is rather a common umbrella under which one may find a variety of "modern secular worldviews and ideologies that may be consciously held and explicitly elaborated into philosophies of history and normative-ideological state projects, into projects of modernity and cultural programs".² Among all these, the main dividing line crosses between secularism as ideology and secularism as statecraft principle. However, as Casanova points out repeatedly, secularism as statecraft principle is under a constant threat of becoming itself another form of "ideology", namely political secularism. To clarify further what makes the difference between the two, Casanova proposes the following criterion: when to the neutral principle of a *certain* church-state separation (simple statecraft principle) one adds a substantive view on what "religion" is, we face a form of ideology (political secularism).

I will call Casanova a *liberal secularist* for his defense of secularism as a statecraft principle. On the one hand, is a *secularist* stance for the unquestionable centrality of the principle of separation between political and religious sphere. On the other hand, it is *liberal* because the separation is understood more in the sense that state cannot intervene in the free exercise of religion by individuals than as a total cut of religion from political life. From this perspective, there is a tension inside secularism as a statecraft principle and the best way to capture it is by looking at the continuous friction between the "no establishment" and "free exercise" provisions in the

¹ Peter Berger, Grace Davie, and Effie Kokas. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co, 1999), 2-3. Both Habermas and Casanova agree actually with the idea that from an heuristic point of view it is better to unfold and test separately the distinct presuppositions of modernization theory.

² José Casanova, "The Secular and Secularisms", 1051.

First Amendment to the U.S. Constitution.¹ However, for Casanova there is no need for a definitive or normative way of solving this tension as long as the “free exercise” of religious – or unreligious – beliefs of free individuals is guaranteed. Indeed, there are particular situations in which a rigid “no-establishment” clause or a disestablishment process is required in order to stop a dominant church exhorting a political, state oppression on other forms of belief/unbelief. Here, once again, the focus is on a fundamental human right and on how to guarantee one’s own free exercise of religion. On the contrary, when state-church separation is prescribed for its own sake or for preventing any form of religious discourse to pervade the political sphere, statecraft principle of secularism becomes an ideology, namely political secularism.

There are various ways of explaining the historical developments which contributed to the doctrine of political secularism. What is important to my argument is how Casanova employed it in constructing his own approach of the European case. Moreover, it is the same reasoning process that leads him to view secularist prejudices built into political theory of Habermas and still present in its revised version.² I will present in the next section Habermas’ normative model of democracy and come back in the final section to Casanova’s critique of the European model.

2. Habermas and the three normative models of democracy

The January 2004 discussion with Cardinal Ratzinger is probably the most famous moment in the Habermas reflection of religion’s significance for contemporary society. However, it is important to understand his renewed interest in religion against the background of his previous model of deliberative democracy as I will show in the first part of this section (2.1). By doing so, it becomes easier to explain in the second part the value and place Habermas ascribed to religion in his revised concept of citizenship (2.2).

2.1 *Toward a model of deliberative democracy*

The normative model elaborated by Habermas springs from his critique of the two received views of democratic politics, namely the liberal and republican paradigms. The deepest opposition between the two

¹ Veit Bader, “Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?”, *Political Theory* 27, 5 (October 1999): 620. See also for a detailed discussion of the American case Albert Richard, “American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective”, *Marquette Law Review* 88, 5 (Summer 2005): 867-925.

² José Casanova, “The Secular and Secularisms”, 1058.

paradigms lies, according to Habermas, in the different ways they conceptualize the nature of political process. For liberals, both in public sphere and in parliament, the economic model of fighting for market is at work in every political competition between groups of individuals competing for positions of power.¹ Under this understanding of politics, elections function primarily as a mechanism for legitimizing successful strategies by citizens' approval expressed in the number of votes granted to the winning party. It is the economic model of liberal view that Habermas considers to allow for a situation in which politics "loses all reference to the normative core of a public use of reason".²

Republicans however view politics as concerned with the "praxis of civic self-legislation"; consequently politics is indebted not to market model of rival interests and preferences but to a dialogical conception of political opinion- and will-formation as communication oriented to mutual understanding. Thus, the republican model preserves the public use of reason as a condition of possibility and a normative ground for politics, highlighting the dialogic capacity of autonomous citizens. However, this model has its own limits and Habermas will expose them – especially the limits of the communitarian reading of republicanism – by using Rousseau as a paradigmatic example. In sharp contrast with liberal emphasis of economic dimension of private man and subsequent atomization of interests, Rousseau conceives citizenry as a community of fellows united by the same idea of common good.³ If the self-centered economic man naturally creates antagonistic and irreconcilable factions which fight each other over power positions, Rousseau's communitarian interpretation of the republican man turns into an ideally conceived unanimity of political legislature. The very condition of possibility for such a situation is the prior existence of a "substantive ethical consensus".

Political communication is important for the communitarian-republican argument because it is during the process of public exchange of ideas that one becomes aware of the collective form of life he has in common with other members of the same political society. It is against the "ethical

¹ Jürgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy", *Constellations* 1, 1 (December 1994): 3.

² Jürgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy", 3.

³ Charles Taylor revealed the importance of Rousseau for both Kant and German Romanticism in a brief but very instructive account of the historical proofs of genesis of Western civilization in his article "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'." *European Journal of Philosophy* 7, 2 (1999), 159-160.

constriction of political discourse” in communitarian version of republican model that Habermas will introduce his own version of normative model:

“Politics may not be assimilated to a hermeneutical process of self-explication of a shared form of life or collective identity. Political questions may not be reduced to the type of ethical questions where we, as members of a community, ask ourselves who we are and who we would like to be”.¹

For Habermas there are two different reasons for reconsidering the republican model. Firstly, the discursive process through which citizens can arrive to a better understanding of how their society should look has to be questioned from a moral perspective. Following Kant, Habermas understands moral questions as questions of justice and, in opposition with ethical questions, “they are not related from the outset to a specific collective”. The main question when a political body tries to regulate a domain should be not how to better protect the ruling majority but how to assure equality for all members of society. It is in this sense that politics becomes an issue of justice and, therefore, political regulations must “be compatible with moral tenets that claim universal validity going beyond the legal community”.²

Secondly, Habermas calls into question the republican model from a pragmatic perspective, a rather unusual strategy for a normative theorist. Still, republicans have to admit that real life politics cannot function as an opinion- and will-formation process driven smoothly by an ethical-political discourse. Quite the contrary, political processes vary in most cases between negotiation and compromises. And this is because there is no political community so homogenous that, like in the ideal society envisioned by Rousseau, all its citizens share the same form of life. In fact, the condition of contemporary society is that of pluralism, not only cultural, but religious too. Taking into account the undeniable reality of cultural/religious pluralism and facing the critiques of multiculturalists’ radical theory of “incommensurability” of worldviews,³ this is in fact one of the gates through which religion enters again into Habermas’ thinking. One can also say that the way Habermas described Rawls’ passage from *A Theory of Justice* to *Political Liberalism* is in fact a self-reflection on his own work: the

¹ Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy”, 4.

² Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy”, 5.

³ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 25.

second book was needed because Rawls “increasingly recognized the immeasurable relevance of the ‘fact of pluralism’”.¹

Before concluding the first part of section, I will sum up the normative perspective Habermas proposes as an alternative to both liberal and republican paradigms. The third model is actually the result of the mediation Habermas operates between the two opposing models of democratic process: a liberal view of private interests competing at various political levels and a republican view of ethical-political discourse convergent with a substantively integrated community.² In order to avoid the “ethical overload” of the latter, Habermas will insist on the proceduralist aspect of politics: deliberative politics takes place in a multiplicity of regulated settings in which different types of communication allow not only for ethical (republican) but also for pragmatic (liberal), and moral (Kantian) forms of argumentation. Procedures and rules under which different discursive practices are accepted and meet each other – this is now the place where practical reason can be found, in contrast with both liberals’ emphasis of the universal human rights (mostly civic and political rights) or republicans’ call for a society with a common form of life and its own ethical structure.

As one can notice after the short presentation of Habermas proceduralist model, there is not much place for religion in this picture. This is not to say that there are not other works where Habermas proved to be one of the most competent commentators of the philosophy of religion, especially as it was theorized by Kant and German idealism. However, in comparison with the future explicit reflection on the place of religion in contemporary society, the previous model of deliberative democracy looks like not granting religion an important role. I will come back to this point in the third section of the article where I will try to highlight how secularist prejudices are at work in the Habermas’ normative model of democracy.

2.2. *A revised concept of citizenship*

Apart from the above mentioned reason which brought about a reevaluation of religion’s place in political theory, related to growing

¹ Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere.” *European Journal of Philosophy* 14, 1 (2005): 20.

² Actually Habermas has constantly reiterated his republican credo, of course in its Kantian version. See for example his self-definition as a defender of political liberalism as a form of Kantian republicanism in the opening of his contribution to the discussion with Cardinal Ratzinger. In Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

pluralism in contemporary society, there is another reason for which Habermas operated a necessary correction to its previous theory. To put it in his own terms, normative theory should answer the following question: is “constitutional patriotism” able to nurture specific *values* which are essential for the functioning of democracy?

The question is more complex than it seems at a first glance. However, one can start with the simplest example: in any theory of democracy the free exercise of voting is of fundamental importance. Usually, this is understood as the right of individuals to express their political will through free elections, without any interference of political power. In historical perspective, political rights were of great importance in any democratic transition from an authoritarian regime to a liberal one. For instance, after the fall of the communism the countries in Central and Eastern Europe started their transition towards democracy with a great political enthusiasm reflected both in the number of new political parties and in the voter turnout in the first democratic parliamentary or presidential elections. Indeed, after decades of political oppression, the right to participate in political life needs no further explanation. But in consolidated democracy, why should one go to vote? In other words, what motivates one to express his or her right?

We can admit that from a liberal perspective the answer is as follows: every citizen has a direct and personal reason in contributing to the election of the political party identified as an agent of his own interests. But this is far from enough for a more republican democratic model in which neither the citizens are simple selfish individuals nor is the politics only about strategic discourses. Politics in deliberative democracy model requires a kind of citizens continually involved in the legislative process, although not necessarily in a direct manner. Anyway, in the public sphere as simple citizens or in legislative forums as politicians they should participate in all kind of discursive practices and dialogical situations where the search of *private* interests should be doubled by the pursuit of the *public* good.

From a pure theoretical point of view, if one considers Constitution as a permanent reference in every political process and policy-making as a permanent way of self-clarification for a republican community, then Habermas is right to base his model only on a “constitutional patriotism” because citizens should be aware of their co-responsibility in this permanent self-making process. However, he admits that contemporary societies are subject to a series of external factors undermining the fundamental value of

solidarity without which any society risks to fall apart in an infinite number of monads.¹

In other words, a political community requires a series of values such as solidarity which are dependent on a pre-political vibrant life of civil society. Here is the place where religion can play a positive role as a reservoir of value-oriented attitudes. If in the first part of this section the final idea was that one has to learn to deal with the plural character of contemporary society, in this part religions acquire a positive role as one of the “scarce resources for the generation of meanings and the shaping of identities”.² Starting with these premises, Habermas will focus on how to adjust his previous model of deliberative democracy in order to make room for religion and on how to imagine a model for the not only unavoidable but valuable dialogue between secular citizens and their religious counterparts. For Habermas the first demand confronting religious communities in secular societies is to internalize the democratic order in its constitutional arrangement:

“Because a democratic order cannot simply be *imposed* on its authors, the constitutional state confronts its citizens with the demanding expectations of an ethics of citizenship that reaches beyond mere obedience to the law. Religious citizens and communities must not only superficially adjust to the constitutional order. They are expected to appropriate the secular legitimation of constitutional principles under the premises of their own faith.”³

The secular legitimation of modern state is a historical process started and developed in modern Europe. To use Casanova’s distinction from the first section, this is what he called *secularization*: a separation of the political from the religious sphere and a self-legitimation of the political sphere. Habermas is very clear in this regard when he illustrates his ideas with the example of the Catholic Church’s recent theological conciliation with liberalism and democracy, actually with the Second Vatican Council in 1965. In this sense he is waiting for a similar hermeneutical effort by the side of Muslim theology, for example, given the growing Muslim communities living in modern constitutional states in and outside Europe⁴.

¹ See for example how he tackles the problem of solidarity and its conditions of (re)production in Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. 2006.

² Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 29.

³ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 27.

⁴ It is not the aim of the paper to analyze the conditions and difficulties of such a process; it suffices to say that Habermas himself is well aware of this problem as noted in the following remark: “Many

If the previous is directed more towards religious communities as collective agents or towards their religious elites, there is another question which regards every single member of such communities as citizens participating in political communication and will-formation processes. The core of the debate is about whether or not religious arguments are allowed in political communication and, in the case of a positive answer, at what level. In the initial form of deliberative democracy model Habermas did not confront the problem in all its complexity; starting from the existing secular (or supposedly secular) European societies, it seems obvious that religious arguments are out of place since in the public arena only *rational* arguments are considered. However, the liberal critics moved the focus from the *rational* nature of arguments to the right of a political power to intervene in the way people are talking and acting under the guidance of their own believe.

Habermas places his model as a moderate, middle ground between two extreme views. On the one extreme, in a secularist view on democratic politics the public reasoning has to be cleared of any reference to religious beliefs and all debates should be an exchange of secular arguments. On the other extreme, “no institutional filter is envisaged between the state and the public domain” and these words can be viewed as a warning from Habermas: “this version does not exclude the possibility that policies and legal programs will be implemented solely on the basis of the religious or confessional beliefs of a ruling majority”.¹

The model envisioned by Habermas is in the same time a continuation and a revision of the deliberative democracy program. It starts from the idea of the essential function of deliberation for democracy but operates a distinction between deliberation on the level of civil society in the various frameworks of public sphere, on the one hand, and deliberation on the upper level of proper politics where the legislative process takes place. In accordance with the liberal view, Habermas *acknowledges* the plurality of voices in civil society. I would say that there is in his *acknowledgement* both the previous and the revised view on the role of religion in public sphere: in the first instance, Habermas *recognized* the unavoidable pluralism in our

Muslim communities still have this *painful* learning process before them” (my italics). In Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 27.

¹ Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, 11. Actually, this is a danger Habermas has identified in both Wolterstorff and Weithman proposals, though there are significant differences between them. See Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1976 and Paul Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

societies, religious people included as being part of this pluralism; and then he *welcomed* the existence of religious citizens. However, he welcomes it not for the sake of an aesthetical concept of diversity or polyphonic society but because “the liberal state has an interest in unleashing religious voices in the political public sphere, and in the political participation of religious organizations as well.”¹ On the other hand, in accordance with secular theorists, Habermas’ model still provides for a necessary institutional filter and “translation” process through which the vibrant dialogue in the public sphere is purified in order to be admitted to the upper level of institutionalized decision-making process.

Concluding, I can explain now why I have chosen Habermas words as a *motto* for this paper. It is evident that there is neither a single European model to be found in every European country, nor a general agreement on how this model should look like.² However, I assume the idea that the position expressed there by Habermas, is representative for a kind of “moderate secular European” way of thinking about the relation between religion and politics. It is a relation in which “the state’s neutrality does not preclude the permissibility of religious utterances within the political public sphere”³ but in the same time secular filters are necessary in order to translate them into the legislative process.

3. Habermas revisited

My aim in this final section is twofold. In the first instance I will make some remarks on Habermas from *outside* his perspective, using the distinction that Casanova proposed between secular, secularization and secularism. This kind of critique is indebted to Casanova himself who suggests the idea that there are secularist prejudices persisting not only in Habermas classic normative theory but also in revised version of last years.⁴ Then, I will finally suggest that one could raise doubts about the sustainability of the project from *inside* Habermas theoretical framework.

When compared with secularist fundamentalists,⁵ Habermas’ last contributions to the debate could be easily located into the “religious

¹ Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, 10.

² See how diverse European situation is in what concerns religion place in certain sensitive political issues, for instance education, in Peter Berger, Grace Davie, and Effie Kokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, 2008.

³ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 28.

⁴ José Casanova, “The Secular and Secularisms”, 1058.

⁵ For a critical account of secular fundamentalism, see Richard Ekins, “Secular Fundamentalism and Democracy.” *Journal of Markets and Morality* 8, 1 (Spring 2005): 81-93.

revival” phenomenon placing both Habermas and Casanova in a broader group advocating for a “postsecular Europe”.¹ Nevertheless there are significant differences between them as I will try to show in what follows. The starting point relates to the second type of argument used by Habermas to demonstrate the limits of the republican view on politics. He remarks that exists no such homogenous society as the one depicted in the republican model, or, to put it differently, that there is too much diversity in our contemporary society in terms of worldviews, religions or forms of life to allow for a single ethical discourse in a given political community. My suggestion is that behind this argument there is a hidden secularist prejudice, i.e. the idea that a certain form of republican model would still be possible under the condition of a completely secularized society, one in which the same, secular form of life is shared by all its citizens. From this perspective, religion seems to have a rather negative meaning in the sense that religion alters the possible homogeneous character of a complete secularized society.

In Casanova’s view, the fact that secularization theory proved to be wrong in predicting the both the necessary privatization of religion and the inevitable decline of religiosity is a fact that still needs to be understood against the background of European history. For him, it is important to start any analysis by recognizing

“particular Christian historicity of Western European developments as well as the multiple and very different historical patterns of secularization and differentiation within European and Western societies, particularly across the Atlantic. This recognition in turn will make possible a less Eurocentric comparative analysis of patterns of differentiation and secularization in other civilizations and world religions.”²

Although Casanova opens up a much broader debate, for the purpose of current paper the most important idea is that of a different kind of secularization across the Atlantic. The idea is not new and in recent years has been subject of heated debate. As pointed out by the title of Berger&all book, “religious America – secular Europe” is a cliché which nevertheless

¹ This is the case in Fokas’ study on religion in Europe where Casanova and Habermas are both regarded as proponents of a postsecular mentality as a solution to religious pluralism in Europe. See Effie Fokas, “Religion: Towards a Postsecular Europe?”. In *The Sage Companion of European Studies*, edited by Chris Rumford (London: Sage, 2009), 415.

² José Casanova, “The Secular and Secularisms”, 1050. The article deals more with secularism than to secularity. Secularity in turn was the subject of previous extensive work of Casanova, influencing both Habermas and Berger, mainly his *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

encapsulates the essence of the different historical paths America and Europe have pursued at least from the time of the American respectively French Revolution. Or, to put it even in more opposed terms, the two paths of differentiation, i.e. separation of state and church, have led to very different cultures: a culture of “freedom to religion” in America and a culture of “freedom of religion” in Europe. Once again this is a way of simplifying and schematizing two very complex historical developments, which could be misleading in some respects. Nevertheless, the American case cannot be ignored and it poses a challenge to Habermas too, for “the undiminished vibrancy of its religious communities and the unchanging proportion of religiously committed and active citizens”.¹

Acknowledging the discrepancy across the Atlantic in secularization patterns doesn't mean however reaching an agreement on how to interpret the fact. Quite the contrary, the issue at stake is now: who represents the norm and who had followed a deviant path? Any attempt to build a normative model depends actually of the answer to this question. More than that, what Casanova suggests is that there are so many patterns of differentiation in the world that any attempt to propose a unique normative model starting from European experience represents an enterprise jeopardized by particular prejudices of secularization as secularism.

From this perspective one can use previous discussion as a lens through which to look to the revised version of the “ethics of citizenship” proposed by Habermas and presented in 2.2. By doing so, Habermas' proposals about “post-secular” Europe are no longer in line with Casanova's ideas. On the contrary, Habermas understands “post-secular” Europe from inside the European perspective and using Casanova's words we can label him a “political secularist” as I will show later on. For Habermas, Europe is “post-secular” mostly because of a supposed “change in consciousness”, not because of a fundamental change regarding the process of secularization. Indeed, for Habermas there is enough empirical evidence for “robust support for the defenders of the secularization thesis”, although he concedes to Casanova that “the loss of function and the trend toward individualization do not necessarily imply that religion loses influence and relevance either in the political arena and the culture of a society or in the personal conduct of life.”²

Once again, Habermas accommodates religion in public sphere as a result of empirical evidence: although religion had lost almost completely its

¹ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 18.

² Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, 19.

pre-modern function as legitimating source for political power, it is still a powerful force in driving individuals conduct both in private and public life. European society was becoming increasingly aware of this fact as various internal and external events had reached wide audiences through mass-media coverage and political debates. The debates over *l'affaire du foulard* in France, the crucifix-in-school case in Italy or the Holy Cross usage during and after the state funeral for President Lech Kaczynski in Poland - to name just a few of them, were all signals that religion is still present in contemporary society.

When speaking about European case, Habermas' ethics of citizenship is in fact directed towards his secular fellows than to religious citizens. For religious citizens in Europe have already accepted to live in a secular society and then, after a more or less painful historical process, learned how to live a secular state. On the contrary, secular citizens are now facing a new situation, one in which they have to go through a similar process of learning how to live and accept religious committed persons expressing themselves in the public sphere. Still, this process of learning refers only to public sphere: in political-legislative sphere nothing changes for secular citizens because in this upper sphere only secular-translated discourses are permitted. What Habermas asks of secular citizens is to accept the possibility that religious loaded utterances can be expressed in public sphere, and, even more, that they can carry with them ethical resources for individuals that are useful for democratic society as a whole. Viewed in this way, the ethics of citizenship promoted by Habermas can share the core assumption with all those trying to put the relation between religion and democracy under the idea of "priority of democracy".¹

Now, if one tries to use the initial distinction operated by Casanova between "secularism as statecraft principle and political secularism as ideology, then Habermas theory is a form of political ideology, notwithstanding the positive value religion can add to a democratic society. For it is irrelevant if religion is regarded as a positive or negative factor as long as the secular state is the instance which fixes the boundaries for religion and can in any moment pass from a "freedom to believe" attitude (due to the existence of religious pluralism) to a "freedom of believe" stance (in a future homogeneous and complete secular society). This kind of

¹ See Bader's extensive review of the subject in Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?". As Bader suggests, one can compare Habermas with Rorty for "nonfoundationalism and priority for democracy are central theses in Richard Rorty's pragmatism". Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?", 619.

critique is indebted to Casanova who explicitly refers to Habermas (and Rawls) in his article "The Secular and Secularisms" though claiming that he is "not interested in reconstructing how in later formulations of their own theories they have tried to revise, indeed to question their most explicit secularism."¹ Still, it is difficult not to notice direct reference to Habermas in the following paragraph:

"Political secularism per se does not need to share the same negative assumptions about religion, nor assume any progressive historical development that will make religion increasingly irrelevant. It is actually compatible with a positive view of religion as a moral good, or as an ethical communitarian reservoir of human solidarity and republican virtue. But political secularism would like to contain religion within its own differentiated 'religious' sphere and would like to maintain a secular public democratic sphere free from religion."

For Casanova the separation between church and state should be flexible and not prescribed from a superior, rational position. Otherwise a theory in which "the political arrogates for itself absolute, sovereign, quasi-sacred, quasi-transcendent character or when the secular arrogates for itself the mantle of rationality and universality" is becoming a secularist ideology. Whether Habermas' revised theory falls into political secularism or not depends on the answer to the question: how are the boundaries between "the religious" and "the political" drawn and by whom? If in his view "the political" still preserves the absolute character denounced by Casanova, then it is irrelevant that "the political" allows "the religious" in public sphere; because it is the same "political" that denies access to "the religious" in the upper sphere preserved for its own monopoly: "It is the essentializing of 'the religious', but also of 'the secular' or 'the political', based on problematic assumptions of what 'religion' is or does, which is in my view the fundamental problem of secularism as ideology."² I will call Habermas' theory a form of *republican secularism*, because for him the boundaries between "the religious" and "the political" were already part of a self-understanding process of a community which agreed upon a liberal Constitution and accepted the different structures and levels of deliberation as essential elements of a democratic polity.

Finally, if until now I have read Habermas rather from outside its own theory, using Casanova as a reference, I conclude by suggesting two

¹ José Casanova, "The Secular and Secularisms", 1058.

² José Casanova, "The Secular and Secularisms", 1058.

possible risks starting from his own requirements, the first directed to the secular, the second to the religious citizens. I will start by questioning his idea that secular citizens have to accept religious-based forms of communication in public space, to be open to the possibility that religious arguments contain legitimate truth claims, to engage in dialogue with them and to grant them equal position. Habermas is well aware this would be a difficult learning process. But before discussing such difficulty, I will question the very willingness of European secularists to engage themselves in such a process.

I will use for this purpose Charles Taylor's description of the phenomenological conditions for religious experience in European (post)secular society. In his account, there is something essentially different in the way modern people understand themselves when thinking to the relation with religion. For "our understanding of ourselves and where we stand is partly defined by our sense of *having* come to where we are, of *having overcome* a previous condition" (author's italics).¹ And this previous condition is characterized by the "irrationality of belief. It is this perfect-tensed consciousness which underlies unbelievers' use of 'disenchantment' today".² It is the condition that characterizes European contemporary society and this context creates less than favorable conditions for a post-secular deliberative democracy as envisioned by Habermas.

Continuing in the same line, there is little hope that secular people in Europe, hypothetically ready to discuss with religious committed persons in the public sphere, would be able to understand their arguments, not to mention their required capacity of translating the 'non-rational' religious content in secular arguments in order to be used in the legislative sphere. The prospects are not so good, to say the least, for a combination of factors. It is impossible to analyze in this paper the various situations in which religion is present in the European educational systems in order to develop further my argument. Nevertheless, it is important to notice that the removal of confessional religion from public schools is accompanied in some national cases by a lack of minimum training in religious studies.

The problem of education in public system is only a part of a more complex phenomenon of intergeneration gap providing for a break in what Hervieu-Léger has called "the chain of memory".³ Hervieu-Léger, Berger, Taylor, and Casanova, although for different reasons and with sometimes

¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007), 28.

² Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007), 269.

³ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, (Paris: Cerf, 1993).

different conclusions, all agree that what emerges in this situation is not the pure rationalist citizen desired and predicted in the same time by modern secularization theory,¹ but a more mixed picture in which secular fundamentalists are sharing the same society with people embracing new forms of religiosity usually outside traditional churches. Some of these new “spiritual” movements are evanescent and benign, others are fundamentally anti-modern. Once again, looking at Habermas’ proposal against the picture previously described, there is little hope that secular citizens would be able to discern and translate truth contents from the Babel-like arena of all kind of religious speeches in public sphere to the rational order of political and legislative deliberation.

I have already briefly discussed in 2.2 what the liberal-constitutional state requires from religious citizens and why Habermas is hoping that other, especially non-Christian, communities will undertake the same kind of hermeneutical enterprise which led for example the Catholic Church to accommodate its condition with that of modernity. The essential difference is that the new forms of religiosity are much less community-centered when compared with historical churches. As Charles Taylor demonstrated, another very important feature of the contemporary condition of religious experience is individualism.² Therefore, for many believers of our days there is no superior authority, like the Catholic Church has been in the past for its followers, to tell them how to interpret social reality and how to behave in modern secular society. Furthermore, the worst case scenario implies religious people leaving in tolerant, modern, and liberal societies but belonging by their own individual choice to fundamentalist communities which are unwilling to make any effort to assume the modernity. This scenario is not impossible and does not contradict the individualist thesis. As Taylor himself underlines, “the new framework has a strongly individualist component, but this will not necessarily mean that the content will be individuating. Many people will find themselves joining extremely powerful religious communities.”³

¹ About the special capacity of secularization theory to predict and perform in the same time, Casanova says: “the theory of secularization mediated through this historical stadiial consciousness tends to function as a self-fulfilling prophecy”. José Casanova, “The Secular and Secularisms”, 1055.

² Charles Taylor, “Religion Today.” *Transit - Europäische Revue*, 19 (2000). Taylor develops here the idea that modern individualism has to be understood in relation with other features of religiosity; otherwise, one can fail to understand its potential liberating power for religions.

³ Charles Taylor, “Religion Today.” *Transit - Europäische Revue*, 19 (2000).

Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

The article ends by opening up these arguments, rather than by concluding on the overall value of Habermas' deliberative democracy or ethics of citizenship models which are, of course, between the most articulated contemporary theories. In the same time, it is important to read Habermas as part of an ongoing debate and to understand why from a different perspective his philosophy is regarded as one coming from inside a peculiar European context rather than as an abstract normative theory of communication and cosmopolitan ethics.

* This work was supported by CNCSIS-UEFISCSU, project number PN II-RU 262/2010.

REFERENCES

- Bader, Veit, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?" *Political Theory* 27, 5 (October 1999): 507-633.
- Berger, Peter, Grace Davie, and Effie Kokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Berger, Peter. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Casanova, José. "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective." In *Predicting Religion*, edited by Grace Davie, Paul Helas, and Linda Woodhead, p. 17-29. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Casanova, José. "The Secular and Secularisms." *Social Research* 76, 4 (Winter 2009): 1049-1066.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Ekins, Richard. "Secular Fundamentalism and Democracy." *Journal of Markets and Morality* 8, 1 (Spring 2005): 81-93.
- Ferry, Jean-Marc. "Du politique au-delà des nations". In *Le Patriotisme constitutionnel et l'Union européenne*, edited by Olivier Costa and Paul Magnette, 5-20. Paris: L'Harmattan, 2006.
- Ferry, Jean-Marc. "Face à la tension entre droits de l'Homme et religion, quelle éthique universelle?" *Recherches de Science religieuse* 95, 1 (January-March 2007): 61-74.
- Fokas, Effie. "Religion: Towards a Postsecular Europe?". In *The Sage Companion of European Studies*, edited by Chris Rumford, 401-420. London: Sage, 2009.
- Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Habermas, Jürgen. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25 (Fall 2008): 17-29.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, 1 (2005): 1-25.

- Habermas, Jürgen. "Three Normative Models of Democracy." *Constellations* 1, 1 (December 1994): 1-10.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993. (pt rolul memoriei in auto-propagarea religiei sau secularitatii)
- Mootz, Francis J. III, "Faith and Politics in the Post-Secular Age: The Promise of President Obama". *Scholarly Works, Paper* 60 (2009). <http://scholars.law.unlv.edu/facpub/60>.
- Richard, Albert, "American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective". *Marquette Law Review* 88, 5 (Summer 2005): 867-925.
- Schlesinger, Philip and François Foret. "Political Roof and Sacred Canopy? Religion and the EU Constitution." *European Journal of Social Theory* 9, 1 (2006): 59-81.
- Taylor, Charles. "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'." *European Journal of Philosophy* 7, 2 (1999): 158-163.
- Taylor, Charles. "Religion Today." *Transit - Europäische Revue*, 19 (2000)
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Thomas, Scott. "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics." *Foreign Affairs* 89, 6 (November/December 2010): 95-101.
- Weithman, Paul. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Wolterstorff, Nicholas, *Reason Within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1976.

RAȚIONALITATEA ÎN PERSPECTIVA MODELULUI PARADIGMATIC AL ȘTIINȚEI

MARIUS LEONARD POPESCU¹

Abstract: *In this study, I try to outline a determined image to the concept of rationality of science, as it is constituted within a certain science pattern. This does not mean that I have sought to provide a definition to the concept, but I only attempted to identify few of the specific notes that contribute to its outcome. Thus, I have set out from the presentation as such of the science pattern within which this approach to rationality is shaped and from the sources and presumptions upon which it is based. I have continued with the implications that the effective performance of science has upon this idea of rationality.*

Keywords: rationality, science, paradigm, scientific consensus, Th. Kuhn.

Raționalitatea științifică este o temă eminentemente filosofică. Acest lucru devine evident atunci când analizăm afirmațiile multor cercetători de cel mai înalt rang despre ceea ce ar fi rațional sau nerațional, afirmații ce sunt în general ocazionale, de circumstanță și eliptice. Aceasta înseamnă că cercetătorul fără preocupări filosofice ce apreciază acțiunile și deciziile altor oameni de știință precum și propriile sale acțiuni ca fiind raționale sau neraționale (eventual iraționale), folosește aceste cuvinte fără a le putea preciza în mod explicit înțelesul. În genere, cercetătorii califică drept rațional ceea ce au învățat să aprecieze ca atare de la cei mai calificați reprezentanți ai domeniului, ceea ce consensul specialiștilor stabilește ca fiind rațional. În orizontul activității de cercetare drept rațional apare ceea ce este întemeiat pe rațiuni (motive) ce pot fi înțelese și acceptate de toți cei competenți. Reprezentarea cercetătorului asupra raționalității științifice nu este, prin urmare, una elaborată, ci puțin articulată și în bună parte implicită.

¹ Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași

Spre deosebire de această perspectivă implicită născută în cadrul activității de cercetare, bazată pe experiența practică individuală și de grup, reprezentările filosofice asupra raționalității științifice sunt prin excelență rodul unei activități constructive. Teoriile asupra raționalității științei, considerate în devenirea lor istorică, ni se înfățișează ca o viguroasă afirmare a imaginației teoretice, cu nimic mai prejos față de acele prestații ale facultăților constructive cărora le datorăm reputele sisteme filosofice în alte domenii, bunăoară, marile teorii despre sensul istoriei. De altfel, problema raționalității științei are o istorie la fel de îndelungată ca și a altor probleme centrale ale teoriei cunoașterii, ale filosofiei în genere. Ea poate fi considerată a fi debutat cu căutarea de către Socrate a unui "punct de vedere imparțial", a unui standard obiectiv, impersonal în judecarea opiniilor și faptelor oamenilor. Răspunsul pe care Platon l-a dat acestei "probleme socratice" a dominat până în vremea noastră reflecția filosofică asupra științei. „Necesitatea unui forum și a unor proceduri imparțiale a fost înțeleasă ca implicând un singur sistem de credințe și idei invariabil și de o autoritate exclusivă. Primul exemplar al unui asemenea sistem universal și autoritativ a fost găsit în noile structuri abstracte ale logicii și geometriei. În acest fel «obiectivitatea» adevărilor atemporale, meritele raționale ale unei poziții intelectuale au fost identificate cu coerența ei logică.”¹. Pe scurt, *raționalitatea* a fost identificată cu *logicitatea*. Această "ecuație fundamentală" a filosofiei, în particular a teoriei cunoașterii, a dus la constituirea și perpetuarea unui orizont tematic al analizei științei, a unei genealogii de probleme epistemice ce blocau alte alternative; prin ea s-au limitat opțiunile și tipurile de probleme formulabile. Problema care a preocupat obsesiv teoria cunoașterii de la Platon până la empirismul contemporan, și anume care este natura și care sunt sursele principiilor științei, pare a fi rezultatul direct al identificării raționalității cunoașterii cu existența unui "sistem invariabil de axiome" din care să derive știința. Justificarea invarianței și obiectivității s-a redus astfel la justificarea temeiurilor acestui sistem, a principiilor lui. Cu toată varietate a soluțiilor particulare la care au ajuns marii filosofi ai științei, tuturor li s-a impus până de curând evidenta soluției platoniciene: invarianța istorică a principiilor și criteriilor raționalității. Ca urmare, teoria științei, dominată de modelele derivate din matematică și fizica teoretică, s-a ocupat în primul rând de probleme care vizau forma

¹ Stephen Toulmin, „Human Understanding”, Princeton, U. P., 1972, în Botez, Angela (coord), *Euristică și structură în știință*, Editura Academiei, București, 1978, p. 83.

logică a sistemelor de propoziții ce exprimă cunoașterea deja dobândită, neglijând funcționarea reală și devenirea istorică a conceptelor științifice.

Abia prin influența operelor lui K. Popper, cel care considera că: „problema centrală a epistemologiei a fost dintotdeauna și rămâne problema creșterii cunoașterii”¹, s-a trecut de la perspectiva structural-statică asupra științei a empirismului logic la o analiză dinamic-istorică a acesteia, problema raționalității reformulându-se ca problemă a raționalității schimbărilor conceptuale, a progresului științific. Chiar dacă el este acela care a inițiat această schimbare, Popper a rămas totuși tributatar iluziei existenței unor principii și garanții imuabile ale cunoașterii, a unor norme și standarde de excelență supraistorice, sustrase evoluției cunoașterii, interacțiunilor dinamice dintre om și lumea din care acesta trăiește. Doar noile orientări din teoria științei, în special "Noua filosofie a științei", au luat o atitudine critică cu privire la această concepție logicistă (dezvoltată la modul cel mai sistematic în cadrul empirismului logic), punând în discuție concepția tradițională după care toate științele, indiferent de domeniul lor, ar avea un obiect universal și o mulțime de valori raționale imuabile, pe care le-ar putea defini și analiza în termeni pur formali².

Specificul cel mai remarcabil al evoluției temei raționalității științei în epistemologia actuală îl reprezintă formularea unor modele sistematice prin care se reconstruiește și se explică această raționalitate, propunerea și discutarea critică a unor norme și criterii logico-metodologice ale progresului schimbărilor conceptuale ale științei³. Multe dintre aceste modele explicative și direcții de reconstrucție a raționalității științei sunt însă reciproc incompatibile, între promotorii și susținătorii lor purtându-se aprige dispute.

Acest lucru poate părea de neînțeles dacă ne gândim la faptul că toate aceste reprezentări au un singur obiect și anume cunoașterea științifică. Situația se va limpezi doar dacă ne aducem aminte că toate aceste modele sunt produse ale unei activități constructive, ale imaginației teoretice. Ca orice produs al imaginației teoretice, ele se bazează pe anumite condiții minime și cerințe de excelență care ghidează și susțin construcția. La

¹ Karl Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

² vezi în acest sens studiul lui Mircea Flonta „Raționalitatea științei în perspectiva istoricului științei și a filosofului analist al științei”, în Angela Botez (coord), *Privire filosofică asupra raționalității științei*, Editura Academiei, București, 1983, pp.65-87.

³ aceste modele sunt analizate succint în studiul lui Vasile Tonoiu „Orientări și metode în epistemologia modernă”, în Angela Botez (coord), *Euristică și structură în știință*, Editura Academiei, București, 1978, pp. 11-37.

o analiză mai atentă, aceste condiții minime și cerințe de excelență ni se înfățișează a fi de fapt opțiuni filosofice preliminare. Dar aceste opțiuni filosofice preliminare, cu un rol atât de important în susținerea și construcția unui model complex al raționalității științei, pot varia de la un autor la altul, și variază chiar, în funcție de pregătirea, experiența, așteptările, credințele și interesele fiecăruia în parte. Mai mult, rareori cei care construiesc un astfel de model al raționalității științei sunt în totalitate conștienți care sunt supozițiile filosofice care le ghidează și susțin construcția, acestea rămânând în mare parte tacite. Tocmai de aceea susținătorii unor modele incompatibile ale raționalității științei se vor putea cu foarte mare dificultate pune de acord care este valoarea teoretică a unui astfel de model fiecare plecând în analiza pozițiilor celorlalți de la propriile supoziții filosofice.

Dacă dorim să realizăm o analiză pertinentă a unui astfel de model explicativ, a unei direcții de reconstrucție a raționalității științei, trebuie deci în primul rând să identificăm care sunt opțiunile filosofice care o susțin, care sunt cadrele potrivite de analiză și, de asemenea, care sunt sursele acestor opțiuni, ce experiențe l-au determinat pe autor să aleagă anumite supoziții filosofice ca bază a construcției sale teoretice. Acestea se vor reliefa cu atât mai pregnant cu cât vom ilustra și alternativele posibile, supozițiile ce stau la baza altor direcții de reconstrucție. Un astfel de demers ne propunem și noi în continuare în prezentarea uneia din cele mai influente direcții de reconstrucție a raționalității științifice, și anume reconstrucția istoric- critică, așa cum este prezentă aceasta în cadrul modelului paradigmatic al naturii și evoluției științei, model propus de Th. S. Kuhn.

Modelul paradigmatic al științei; surse și supoziții

Apariția în 1962 a lucrării "Structura revoluțiilor științifice" a determinat reacții numeroase și contradictorii în lumea epistemologilor, de la cele apreciative și chiar laudative, până la cele critice și de respingere. Acest lucru se explică prin faptul că în paginile acestei lucrări este expus un model nou, original, asupra naturii și dezvoltării științei, modelul paradigmatic¹. Noua imagine asupra științei se articulează cu ajutorul unor concepte mai puțin "ortodoxe", în parte originale, cum ar fi: comunitate științifică, matrice disciplinară, paradigmă, știință normală, știință extraordinară, criză, etc. Toate aceste concepte concură la obținerea unor

¹ Pentru analiză detaliată a acestuia, vezi Ilie Pâravu, *Teoria științifică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 77-98.

soluții teoretice noi cu privire la subiecte ca: activitatea științifică curentă și bazele ei, realizarea consensului în știință și validarea noilor cunoștințe, schimbarea științifică și raționalitate a ei, relațiile dintre concepțiile, teoriile și tradițiile de cercetare ce se succed în devenire a unei discipline științifice, natura revoluției științifice, progresul cunoașterii științifice, etc.

Kuhn este conștient că soluțiile sale sunt construite într-un mod ce contrazice în mare măsură atât metodologia verificacionistă a lui Carnap cât și cea falsificaționistă a lui Popper (în raport cu care, consideră el, este mai evidentă originalitatea construcției sale), dar le prezintă și le susține valabilitate a deoarece le consideră întemeiate de „datele istorice ale însăși activității de cercetare”¹. Dihotomii și formule standard (context descoperire/context justificare; mod descriptiv /mod normativ) ce erau respectate cu strictete în cadrul acestor metodologii, nici nu sunt luate în considerare de Kuhn, care le consideră solide cu un mod eronat de a vedea știința, de a o decupa, stiliza și interpreta. Tocmai de acest mod se îndepărtează Kuhn, în primul rând prin perceperea și evaluarea diferită a datelor de natură istorică și psihosociologică privind munca efectivă de cercetare a unor comunități științifice. În felul acesta, vechea reprezentare a unei științe monolit, care ar opera în spațiul unor tipare (probleme și soluții standard) prestabilite, sau care ar evolua spre starea ei finală în virtutea unei "teleologii naturale", sau care ar trebui adusă la normalitate printr-o reconstrucție convenabilă, sau, în sfârșit, care cel puțin ar comporta o creștere (prin selecție și respingere) supusă unor criterii invariabile, anistorice, face loc unei conceptualizări epistemologice mai adecvate practicilor științifice "profane", mecanismelor lor efective de progres.

Kuhn însuși recunoaște importanța hotărâtoare a studiilor sale de istoria științei în conturarea noii sale perspective asupra naturii și dinamicii științei². Aceste studii l-au făcut să-și dea din ce în ce mai bine seama că reprezentarea curentă asupra raționalității științifice nu explică aspecte majore ale comportării cognitive a cercetătorilor și mai mult, este incompatibilă cu strategii de cunoaștere a căror fertilitate este incontestabilă. El consideră că valorile autentice ale științei sunt încorporate în atitudinile, comportamentele și deciziile cercetătorilor competenți și de bună credință. Modul normativ de a conceptualiza raționalizarea științei nu are cum să dea seamă de aceste atitudini și comportamente, deoarece el prescrie și nu descrie. Filosofii științei stabilesc pe baza studierii științei din zilele noastre

¹ Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p.48.

² *Ibidem*, p.37.

(și acest studiu făcut fără interese istorice) care este țelul cunoașterii științifice, derivă reguli și norme metodologice pe care cercetătorii trebuie să le urmeze pentru a-l atinge, și judecă apoi din perspectiva acestora întreaga devenire istorică a științei. Dacă comportamentele și deciziile din trecut nu se potrivesc cu prescripțiile metodei lor, le declară iraționale. Kuhn consideră eronat acest mod de a pune problema, și afirmă că dacă dorim să aflăm ceva despre caracteristicile autentice ale raționalității științifice, despre ceea ce este definitoriu pentru aceasta, nu trebuie să facem altceva decât să descriem, prin studii istorice de caz, înfățișările pe care le-a luat știința de-a lungul timpului.

Începutul a fost făcut de studiile lui Koyré (studii pe care Kuhn le-a citit cu mare atenție) asupra genezei științei galileene și newtoniene, în confruntare cu concepția tradițională a unui cosmos finit și ierarhic ordonat și cu fizica de inspirație aristotelică, studii care au pus pentru prima dată ideea raționalității științifice într-o lumină nouă. Revoluția științifică din sec. XVII, ca și orice mare revoluție științifică, apare din perspectiva istoriei științei în primul rând ca o prefacere profundă a cadrelor cele mai generale ale gândirii științifice.¹ Rezultă că în punctele nodale ale progresului științei teoretice, evaluările și deciziile științifice nu mai pot fi explicate prin raportarea la criteriile interne, autonome, atemporale și general acceptate ale metodei științei, ale unei "logici" a evaluării comparative a teoriilor științifice competitive, de tipul celor care erau elaborate de filosofi ai științei de orientare analitică; studiile istorice probează că aceste evaluări și decizii sunt condiționate în mod hotărâtor de idei transștiințifice, filosofice sau metafizice.

În asemenea perioade critice, distincția dintre "contextul descoperirii" și "contextul justificării", precum și canoanele curente ale raționalității științifice încetează să funcționeze. Episoadele cele mai semnificative ale dezvoltării istorice a cunoașterii științifice apar ca iraționale în lumina concepției curente asupra raționalității științifice. Presupozițiile de bază ale unei teorii a raționalității, consideră Kuhn, trebuie să fie, prin urmare, reexamineate și reevaluate în lumina concluziilor ce decurg dintr-o cunoaștere mai profundă a realității istorice a științei: „dacă multe din comportările și deciziile unor cercetători reprezentativi, așa cum sunt înfățișate de cercetările moderne de istoria științei, trebuie calificate

¹ Vezi în acest sens Alexandre Koyré, *Galilei și revoluția științifică din sec. al XVII-lea*, traducere și note de Valentin Mureșan, Mica bibliotecă Evrika, București, 1991.

iraționale, atunci va trebui să considerăm nu că știința este irațională ci că teoria asupra raționalității cere ajustări, ici și acolo”.¹

Pe baza unor considerații de acest gen Kuhn propune o nouă perspectivă asupra trăsăturilor și condițiilor constituirii, selecției, validării și întemeierii conceptelor și ideilor disciplinelor științifice, asupra modului în care aceste evoluează, se transformă, se înlocuiesc unele cu altele în devenirea istorică a acestor discipline. Avem o nouă prezentare a acelor demersuri și proceduri (caracteristice în primul rând disciplinelor științifice cu un grad relativ înalt de maturitate) ce conferă rezultatelor cercetării acea obiectivitate și valoare de cunoaștere eminentă ce distinge știința și o ridică deasupra altor specii de cunoaștere. Astfel, activitatea științifică curentă este considerată de Kuhn a fi știința (cercetarea) normală, adică formularea și rezolvarea de probleme științifice speciale pe baza paradigmelor, a exemplilor comune de soluții ale unor probleme standard. Cât timp aceste probleme sunt văzute de specialiști de probleme ale științei normale, adică de probleme de tip puzzle, nu există nici un fel de îndoială, în ceea ce privește posibilitatea rezolvării lor. Faptul că cercetători cu mare reputație eșuează în încercarea de a le soluționa, reprezintă doar o nereușită personală care nu poate decât să mărească forța lor de atracție și prestigiul celui care va izbuti să formuleze, în cele din urmă, soluția căutată. Dacă nu se înregistrează însă progrese în rezolvarea unor probleme puzzle importante, într-o perioadă de timp mai îndelungată, timp în care eforturile specialiștilor se concentrează tot mai mult asupra lor și, mai ales, dacă numărul problemelor care nu-și găsesc soluția crește continuu iar succesele se împuținează, survine o perioadă de criză. Aceasta înseamnă că specialiștii cu o calificare și o capacitate incontestabilă încetează să mai considere problemele centrale ale domeniului ca probleme puzzle și să le trateze ca atare. Ei își pierd încrederea în paradigmele care au condus până atunci cercetarea și caută paradigme noi. Cu alte cuvinte, ei nu mai fac cercetare normală, ci ceea ce Kuhn numește cercetare extraordinară. O perioadă de criză și de cercetare extraordinară se poate încheia fie prin triumful conservatorilor, adică prin restabilirea tradiției de cercetare normală, datorită rezolvării cu succes a unora din problemele care au generat criza ei, fie printr-o revoluție științifică care înlocuiește o paradigmă cu alta și inaugurează o nouă tradiție de cercetare normală, incomensurabilă cu cea anterioară.

¹ Thomas Kuhn, „Notes on Lakatos”, în Mircea Flonta, *Imagini ale științei*, Editura Academiei, București, 1994, p.144.

Observăm cum, prin caracterizarea cunoașterii științifice în primul rând ca cercetare bazată pe paradigmă și nu ca cercetare bazată pe teorie, Kuhn se distanțează de modalitatea obișnuită de prezentare a activității de cercetare, a validării rezultatelor științifice noi, a ascensiunii și statornicirii unei noi tradiții de cercetare, care poate fi găsită în scrierile filosofilor științei de orientare empiristă și raționalistă critică. Acești filosofi caracterizau în general atitudinea științifică ca o atitudine critică, în vreme ce Kuhn susținea că în practica "cercetării normale" bazele unei discipline nu sunt puse niciodată în discuție; filosofii erau obișnuiți să considere că insuccesele persistente în punerea de acord a predicțiilor teoretice cu datele experienței științifice impun reexaminarea și revizuirea ideilor teoretice de bază, în timp ce Kuhn afirmă că "anomaliile" și în general eșecurile în rezolvarea problemelor științei normale, trebuie atribuite nu instrumentelor cercetării, ci incapacității cercetătorilor de a le pune în valoare; filosofii credeau că este firesc ca în toate situațiile de criză, situații în care încercările repetate și variate de a articula în mod satisfăcător teoriile cu datele experienței eșuează sistematic, să existe o treaptă critică, care odată atinsă, abandonarea teoriilor acceptate să se impună, cu prețul sacrificării obiectivității științifice, pe când Kuhn contestă explicit existența unei asemenea limite. De asemenea, filosofii subliniază că progresul disciplinelor științifice mature se exprimă în modul cel mai pregnant prin conservarea vechii teorii drept caz particular al noii teorii (principiul corespondenței), iar Kuhn susține că paradigmele ce se succed în istoria unei discipline sunt incomensurabile; filosofii considerau drept incontestabil că disputele dintre susținătorii unor teorii științifice concurente sunt dispute bazate pe argumente, pe acceptarea generală a unor criterii obiective, neutre, de evaluare, pe când teza lui Kuhn este aceea că asemenea criterii neutre și un limbaj neutru în care să poată avea loc o asemenea evaluare nu există; nu există, de asemenea, un punct de la care rezistența susținătorilor vechii teorii devine irațională.

Nu este de mirare așadar că apariția lucrării lui Kuhn a generat reacții critice, prompte și deosebit de vehemente. Mulți filosofi au căzut de acord că tezele lui trebuie respinse ca subiectiviste, iraționale și relativiste. În replicile sale¹ Kuhn a subliniat că aceste critici pornesc de cele mai multe ori de la o înțelegere și prezentare deformată a punctului său de vedere, că el nu pune în cauză raționalitatea cunoașterii științifice în general, așa cum susțin criticii săi, ci o perspectivă determinată asupra acesteia, acea imagine

¹ Vezi în special studiile cuprinse în Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

idealizată asupra obiectivității și raționalității cunoașterii științifice, pe care o consideră inadecvată, nerealistă, neconformă istoriei și practicii științifice curente. El se recunoaște vinovat de a fi folosit în paginile lucrării sale unii termeni cheie, cum ar fi cel de „paradigmă”, în sensuri diferite, de a fi apelat la unele formulări abuzive, echivoce¹, dar nu aceasta este principala sursă a neînțelegerilor. Criticele și acuzele cele mai aspre sunt făcute în lumina criteriilor, a punctelor de vedere ce aveau la acea oră o largă circulație în literatura epistemologică, și aceasta deoarece filosofilor le-a fost dificil să identifice premisele de la care a plecat în mod efectiv Kuhn, viziunea epistemologică a acestuia fiind în mare parte implicită. Dar chiar și după explicitările ulterioare ale lui Kuhn, acuzele de subiectivism, iraționalism și relativism au fost susținute în continuare². Aceasta deoarece atâta vreme cât plecăm de la presuposițiile curente din cadrul epistemologiei ele se susțin. Pe noi ne interesează să evidențiem tocmai schimbările pe care Kuhn le-a adus în ceea ce privește supozițiile de bază pe care se întemeiază reconstrucțiile filosofice ale raționalității științei, faptul că în orizontul propriilor sale opțiuni filosofice, acuzele de iraționalism, subiectivism și relativism sunt nefondate, știința apărând în continuare drept cea mai rațională întreprindere umană.

Cercetarea științifică curentă și raționalitatea ei

După cum am reliefat în secțiunea precedentă, noutatea teoriei lui Kuhn se exprimă cel mai bine în faptul că nu se delimitează în primul rând față de ceea ce este specific uneia sau alteia dintre reconstrucțiile filosofice anterioare ale raționalității științei, ci față de supozițiile cele mai profunde pe care se întemeiază toate împreună. Obiecția sa fundamentală la adresa acestor reconstrucții este aceea că, „în ciuda plauzibilității lor pentru cel care consideră cercetarea din exterior și nu cunoaște istoria științei din sursele ei primare, ele sunt inacceptabile fiindcă pornesc de la o viziune în esență infidelă, deformată asupra practicii științifice curente.”³ Tocmai prin cercetarea modului curent de lucru al cercetătorului a ajuns Kuhn la formularea ideii esențiale pe care se sprijină întreaga sa construcție, ideea

¹ *Idem*, *Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit, p. 227.

² Vezi în acest sens studiul lui Ilie Pârvu, „Raționalitatea științei și progresul cunoașterii”, în Angela Botez (coord), *Euristică și structură în știință*, Editura Academiei, București, 1978, pp.67-95.

³ Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit, p. 64.

priorității paradigmelor, față de legile generale în soluționarea problemelor științei și achiziția de noi cunoștințe.

Reconstrucțiile filosofice ale metodei cunoașterii științifice porneau de la punctul de vedere că, în activitatea lor curentă, cercetătorii formulează sau rezolvă noi probleme aplicând legile generale ale teoriei (generalizările simbolice) la situații noi, ca de la un fapt incontestabil. În practică, subliniază Kuhn, lucrurile stau altfel. Fizicianul, bunăoară, ajunge de multe ori la o formulă matematică adecvată pentru soluționarea unei probleme științifice speciale nu prin aplicarea legilor generale, ci prin exploatarea asemănărilor neaparente dintre noua situație și alte situații, cele la care se referă soluțiile exemplare de probleme care-i stau la dispoziție, paradigmele grupului științific fiecăruia îi aparține. Așa se explică, între altele, că asemenea formule sunt apreciate de specialiști drept plauzibile sau neplauzibile înainte ca predicțiile empirice derivate din ele să fie confruntate cu rezultatele măsurătorilor, precum și faptul că aceste aprecieri se dovedesc de obicei juste. Modul cum procedează în mod obișnuit cercetătorul în rezolvarea de probleme noi este descris de Kuhn ca fiind cu totul analog cu modul în care studentul în fizică învață să rezolve problemele de la sfârșitul capitolului¹. Aceste probleme îi vor părea dificile de rezolvat, chiar dacă și-a însușit foarte bine teoria, până în clipa în care va vedea asemănarea lor cu problemele pe care deja a învățat să le rezolve. Atât studentul, cât și cercetătorul, găsesc soluția pe baza cunoașterii tacite cuprinse în paradigmă, în soluțiile exemplare de probleme care le stau la îndemână. Natura acestei cunoașteri este caracterizată de Kuhn în termenii următori: „Acolo unde există reguli care să-l îndrume, el le folosește, desigur. Dar criteriul său fundamental este o percepere a asemănării care este atât logic cât și psihologic anterioară oricăruia dintre numeroasele criterii prin care s-ar putea face aceeași identificare a asemănării. După ce similaritatea a fost descoperită, se poate cere formularea unor criterii și acest lucru merită să fie făcut. Dar el nu este necesar. Atitudinea mintală sau vizuală care a fost dobândită de cel care a învățat să vadă două probleme ca asemănătoare poate fi aplicată direct. Îmi propun să arăt că, în condiții determinate, există un procedeu de a prelucra datele în clase de asemănare care nu depinde de un răspuns anterior la întrebarea: asemănător cu ce anume?”².

În cercetarea naturii deci, paradigmele ca rezolvări exemplare de probleme au în general prioritate față de conceptele, legile, teoriile ce pot fi desprinse

¹ Vezi capitolul V din Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit., pp.87-96.

² *Idem*, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 349.

din ele. Ele pot funcționa în formularea și rezolvarea de probleme științifice noi, în achiziția de cunoștințe, în lipsa teoriei, a legilor generale, Aceasta deoarece cunoașterea tacită vehiculată prin ele încorporează o parte esențială a conținutului cognitiv al științei.

Aceste concluzii ale lui Kuhn cu privire la modul de dezvoltare al cunoașterii în cadrul științei normale au fost considerate ca promovând iraționalismul și subiectivismul în știință. Acuzațiile de subiectivism provin din faptul că mare parte din conținutul cognitiv al științei e plasat dincolo de teoriile explicite, organizate în sisteme deductive de enunțuri. Fiecare cercetător ar acționa pe baza propriilor sale intuiții, dificil de verificat intersubiectiv și de standardizat, și nu pe baza unor reguli logico-metodologice clare. Dar Kuhn nu contestă faptul că o anumită paradigmă, ca entitate cognitivă, poate fi redusă analitic la constituentii ei logici elementari. El spune chiar că „logica este un instrument puternic și în cele din urmă esențial al cercetării științifice”¹, deoarece este de dorit ca rezultatele noi să fie organizate, sistematicitatea logică a cunoașterii reprezentând și pentru el o marcă a raționalității. El contestă în schimb faptul că logica este cea care conduce procesul de cercetare a naturii, că ea este preeminentă. Omul nu reflectă în mod pasiv în conștiința sa o natură. exterioară cu ajutorul unor reguli generale cu valabilitate universală, ci interacționează dinamic cu ea, interogând-o și conceptualizând-o pe baza unor modele tacite sugerate de soluțiile practice ce și-au dovedit deja eficacitatea în cadrul acestei interacțiuni, modele ce variază în decursul istoriei. Aceste modele pot fi și chiar sunt reconstruite logic, dar criteriile și normele astfel obținute depind inevitabil de modul practic de prelucrare a datelor despre natură ce stă la baza lor, sunt valabile doar în cadrul aceluși mod specific de a vedea natura care le-a dat naștere.

Acest mod de a concepe bazele practicii științifice curente, modul de interacțiune dintre cercetător și natură, conduce și la alte consecințe greu de împăcat cu imaginea creată asupra raționalității științifice de reconstrucțiile filosofice ale metodei științifice. În special procesele prin care se realizează acordul dintre predicțiile teoretice și datele de observație sunt văzute în cu totul alt mod.² Până la Kuhn, recunoașterea primatului faptelor față de generalizările teoretice era considerată a fi un atribut esențial al unui comportament rațional. Aceasta însemna că datele măsurării, ale experimentului științific, sunt fapte ireductibile cărora trebuie să li se

¹ *Ibidem*, p. 51.

² Vezi în acest sens articolul „Logica descoperirii sau psihologia cercetării”, în Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 307-333.

conformeze ulterior predicțiile formulate pe cale teoretică. După Kuhn, devine evident că, dimpotrivă, cercetătorul luptă de obicei cu faptele pentru a le aduce în acord cu așteptări derivate din premise pe care le consideră, cel puțin momentan, ca indiscutabile, pe căi pe care nu este dispus să le pună la îndoială. Și acest demers nu are nimic comun cu manipularea arbitrară a experimentelor, cu încălcarea exigențelor general recunoscute ale onestității științifice, deoarece știința însăși nu este posibilă decât pe baza adoptării prealabile a unui mod specific de a vedea natura. Niciodată cercetătorul nu se găsește în fața naturii pur și simplu, ci în fața a ceea ce a învățat el prin experiența sa de cercetare că înseamnă natura. Teoreticianul o ia de fapt înaintea experimentatorului, datele despre care se spune în genere că susțin o anumită teorie științifică fiind adesea rezultatul unui îndelungat proces de elaborare a faptelor experimentale în lumina unor structuri prealabile care fac posibilă cercetarea experimentală, îi fixează obiectivele și o orientează pas cu pas.

Un alt punct în care viziune a lui Kuhn asupra practicii științifice curente diferă în mod esențial de poziția standard îl reprezintă atitudinea critică pe care ar trebui să o manifeste în cercetare omul de știință față de cunoașterea pe baza căreia lucrează.¹ Această atitudine critică era văzută, de Popper în special, drept un atribut esențial al unei atitudini raționale, deoarece ea are cele mai mari șanse să ne conducă spre nou. Dar în cercetarea științifică normală nu se urmărește inovația, ci rezolvarea de probleme puzzle. Pentru cel care este angajat într-o asemenea cercetare a pune la îndoială paradigma sau paradigmele după care se conduce înseamnă a pune la îndoială bazele vieții și activității sale științifice. El nu va privi cu plăcere o asemenea eventualitate și nu va păși pe acest drum decât atunci când va aprecia că nu mai are o altă alternativă. Specialistul care se concentrează asupra rezolvării de probleme puzzle este un conservator în sensul nepeiorativ al curentului. Activitatea lui curentă nu va putea fi caracterizată în mod fericit ca o activitate de testare a ideilor, de punere în probă a cunoașterii pe baza căreia lucrează.

În știința normală, apreciază el, numai ipotezele ca încercări individuale de rezolvare ale unei probleme sunt testate și nu paradigmele grupului. Natura științei normale se dezvăluie tocmai în faptul că reușita sau nereușita în rezolvarea de probleme spune ceva doar despre capacitatea cercetătorului și nu despre paradigmă, a cărei valoare și utilitate nu este pusă în discuție. În opoziție cu punctul de vedere dezvoltat cu mult răsunet

¹ *Ibidem.*

îndeosebi de Popper, după care esența atitudinii științifice este atitudinea critică¹, Kuhn consideră că în cercetarea științifică obișnuită critica este îndreptată numai spre soluții individuale date problemelor și nu spre cunoașterea pe baza căreia se încearcă rezolvarea problemelor și se apreciază soluțiile propuse acestor probleme de către comunitatea specialiștilor.

Pentru Kuhn, rațională este încrederea în ansamblul de premise acceptate în comun de grupul științific din care cercetătorul face parte, și nu încercarea permanentă de a supune aceste premise probei, falsificării. Numai acumularea sistematică a eșecurilor și lipsa unor succese semnificative pe o perioadă mai lungă pot să schimbe această atitudine.² Odată ce lipsa de încredere a devenit generală, știința normală încetează să existe, cel puțin pentru un timp, lăsând într-adevăr locul unei atitudini critice, dar aceasta doar până la instaurarea unei noi paradigme.

Modul în care sunt concepute bazele practicii curente a cercetării are largi implicații și în reprezentarea pe care o oferă Kuhn cu privire la natura consensului științific. Acest acord, consens, între cercetătorii competenți, convergența judecăților și evaluărilor lor, reprezintă o trăsătură remarcabilă a raționalității cunoașterii științifice. Reprezentarea curentă asupra naturii consensului științific este în spiritul unei teorii a raționalității care are rădăcini adânci în tradiția filosofică, atât la marii raționaliști greci, cât și la raționaliștii și iluminiștii epocii modeme.³ Supoziția ei de bază este aceea că în știință, ca și în orice alt domeniu de activitate, consensul rațional se realizează ca urmare a exercitării facultăților rațiunii omenești, a capacității de a judeca obiectiv și critic. A judeca obiectiv și critic înseamnă a apela, în orice situație problematică posibilă, la acele norme și criterii ce nu țin de subiectivitatea proprie, ci aparțin rațiunii omenești în genere, reprezintă valori ale umanității în ansamblul ei și tocmai de aceea fac posibilă o decizie cu valabilitate universală.

Orice om normal înzestrat de natură posedă această capacitate, pe care se deprinde să o folosească prin exercițiu. Exercițarea acestei capacități dincolo de problemele vieții cotidiene, în știință, de exemplu cere, fără îndoială, utilizarea anumitor cunoștințe și norme ce se câștigă printr-o

¹ Vezi în acest sens Karl Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

² Vezi în special capitolul VII din Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit., pp. 110-122.

³ O dezvoltare a acestei teme în Mircea Flonta, *Imagini ale științei*, Editura Academiei, București, 1994, pp.108-124.

pregătire specială. Ca urmare a acestei pregătiri, cercetătorii vor deveni competenți în domeniul lor și vor învăța să utilizeze corect limbajul de specialitate. Acești cercetători ce își exercită fiecare în parte capacitatea de a judeca obiectiv și critic, pot realiza consensul doar în măsura în care sunt competenți și comunică adecvat unul cu celălalt. Odată ce aceste condiții sunt satisfăcute însă, consensul se realizează cu necesitate. Aceasta înseamnă că nici un cercetător nu va putea să nu adere la ceea ce se impune cu forța rațiunii, adică a regulilor și criteriilor explicite, logice, ce ghidează cercetarea.

Dar după cum am văzut, pentru Kuhn cercetarea nu este ghidată exclusiv de astfel de criterii și norme, mare parte a angajamentelor cognitive ale unui grup științific fiind cuprinse în paradigme. Consensul unui grup științific în legătură cu ceea ce este rațional sau nerațional în noile achiziții ale științei se va constitui în cadrul unui proces complex de comunicare, bazat în primul rând nu pe cunoașterea cuprinsă în legile și teoriile generale, ci pe aceea încorporată în activitățile și experiențele comune. Dispoziția naturală a omului de a gândi rațional, de a judeca obiectiv și critic, nu este în nici un caz negată, dar se evidențiază faptul că ea este modelată într-un anumit sens, într-o perioadă destul de îndelungată, prin pregătirea pentru activitatea de cercetare. În această perioadă cel ce năzuiește să devină un cercetător și se străduiește să-și însușească practic arta cercetării va realiza acest lucru în mod progresiv, pornind în primul rând de la exemple concrete, și nu de la reguli și criterii formulate explicit. În cele din urmă el va dobândi acel mod de a gândi ce conduce comportarea și deciziile cercetătorilor experimentați. El va învăța toate acestea observând ceea ce spun și ceea ce fac cercetătorii recunoscuți ai domeniului, raportând ceea ce spun ei la ceea ce fac ei, confruntându-și continuu modul de a gândi și de a acționa cu anumite modele. Dar cum la formarea acestor modele de analiză (obiectivă și critică) participă, pe lângă regulile și criteriile explicite, și anumite activități și experiențe practice, se poate ca părerile a doi cercetători cu privire la ceea ce este rațional să nu concorde. Experiențele practice fiind diferite, diferite vor fi și modalitățile de evaluare a raționalității, a adecvării unei decizii științifice. Nu mai putem vorbi de un consens ce se stabilește cu necesitate între toți oamenii de știință, pentru că nu mai putem vorbi de argumente care se impun cu necesitate oricărui om rațional. Nu fiecare cercetător în parte poate stabili ce este rațional și ce nu prin apel la normele universale de raționalitate, ci judecata comunității științifice, a reprezentanților ei cei mai calificați, este instanța supremă ce stabilește care

anume idei și rezultate aparțin unui domeniu de cercetare și care este valoarea lor științifică.¹

Nu numai "raționalitatea pură" intră în joc în validarea rezultatelor științifice noi, ci și obiceiurile, crezurile, gusturile, prejudecățile, stilul de gândire al comunității științifice. Aceasta nu înseamnă că deciziile nu mai sunt raționale. Iraționale ar fi dacă s-ar caracteriza prin arbitraritate și subiectivitate, ori după cum am văzut, părerile specialiștilor sunt rezultatul aderării la valorile unor modele specifice de investigare a naturii, ce se justifică prin succesele obținute anterior în cercetare. Granițele cercetării științifice, ca activitate rațională specializată, ne apar astfel drept granițele înăuntrul cărora poate fi obținut consensul specialiștilor, un consens care se constituie și se restabilește pe baza unui fond cuprinzător de experiențe împărtășite în comun, într-un proces de continuă confruntare a ideilor și experiențelor unor personalități creatoare independente. Edificatoare sunt în acest sens și cuvintele unui filosof contemporan al științei: „Defectul abordării curente a științei este că ea consideră numai doi termeni ai ecuației: omul de știință, privit ca individ, căutând un dialog oarecum unilateral cu natura tăcută ... Fiecare individ vede prin ochii lui, și de asemenea, prin ochii predecesorilor și colegilor săi. Niciodată individul nu parcurge toți pașii lanțului logic inductiv; este un grup de indivizi divizându-și munca, controlându-și în mod continuu și cu grijă contribuția fiecăruia.”²

Raționalitatea schimbărilor revoluționare în știință

În paginile anterioare am arătat cum respectul lui Kuhn pentru faptele istorice reale, convingerea sa că atitudinile și deciziile cercetătorilor competenți și de bună credință nu au cum să fie iraționale, deoarece ele sunt acelea care încorporează valorile autentice ale cunoașterii de tip științific, l-au condus către un mod nou de a vedea activitatea de cercetare curentă. Această nouă perspectivă nu poate să nu aibă urmări asupra modului în care sunt concepute schimbările pe care le suferă în timp bazele practicii științifice curente. În acest domeniu se ivesc de altfel diferențele cele mai profunde între viziunea lui Kuhn și ceea ce a dominat epistemologia până la

¹ Ideea este dezvoltată pe larg în studiul „Obiectivitate, evaluare și alegerea teoriei” din Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 360-380.

² J. Ziman, *Public Knowledge*, Cambridge University Press, 1968, p. 9, în Mircea Flonta, *Imagini ale științei*, ed. cit., p.39.

el, diferențe ce au contribuit în cea mai mare măsură la caracterizarea pozițiilor lui Kuhn drept subiectiviste, iraționaliste și relativiste.

Ținând cont că o tradiție de cercetare nu se mai constituie pe baza unei teorii fundamentale, ci pe baza uneia sau a mai multor paradigme, urmează că revoluțiile științifice nu vor mai fi văzute ca tranziții de la o teorie la alta, mai evoluată, ci ca o înlocuire a unor paradigme cu altele. Odată cu schimbarea paradigmelor ce constituie baza cercetării pentru un grup de specialiști au loc de multe ori și restructurări ale grupurilor științifice disciplinare, unele grupuri se modifică, altele se fracționează, cercetătorii care lucrau înaintea unei revoluții în cadrul aceluiași grup vor putea să aparțină, după revoluție, unor grupuri diferite. Dar cel mai important lucru cu privire la aceste schimbări de paradigmă este faptul că ele sunt concepute de Kuhn drept necumulative. Aceasta înseamnă că multe din soluțiile și problemele ce aveau sens și puteau fi formulate în cadrul vechii paradigme nu sunt recuperate de noua paradigmă, cea care o înlocuiește.¹ Or, în concepția standard, teoria nouă ce înlocuiește pe alta mai veche o înglobează pe aceasta din urmă drept caz particular, recuperează și explică la fel de bine toate problemele cu sens din vechea teorie.² Schimbările erau deci cumulative, adică toate cunoștințele cu privire la diverse arii ale realului, odată achiziționate, erau considerate a rămâne definitive în patrimoniul științei. Această cumulativitate, posibilitatea de a stabili o relație de reducere între vechile și noile teorii, reprezintă de altfel, în concepția filosofilor analitici ai științei, însăși baza progresului științei, adică a apropiării din ce în ce mai mari de acele structuri neaparente ce guvernează realitatea, alcătuirea unui tablou din ce în ce mai veridic (adică mai adecvat) al lumii. A nega cumulativitatea înseamnă deci a nega progresul științei, a relativiza devenirea istorică a cunoașterii științifice, apropierea continuă a acesteia de adevăr.

Kuhn are totuși argumente puternice pentru a susține această caracterizare a relației ce se stabilește între paradigmele ce se înlocuiesc unele pe altele. Cel mai important dintre acestea îl reprezintă incomensurabilitatea paradigmelor. Aceasta înseamnă că două paradigme rivale din istoria unei discipline nu pot fi comparate între ele punct cu punct pe baza unor criterii neutre, chiar dacă se referă la aceleași fapte, la aceleași domenii ale realității. Între ele nu se poate stabili de aceea o relație de reducere, așa cum se stabilea între două teorii.³ Chiar dacă termenii teoretici

¹ Vezi cap. IX, din Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit., pp. 137-156.

² O prezentare amănunțită a acestei concepții în Ilie Pârvu, *Teoria științifică*, ed. cit., pp. 13-31.

³ Vezi Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 372-374.

folosiți sunt aceeași, ei au totuși sensuri diferite, funcționează în mod diferit în aplicarea la real; aceasta deoarece ei reprezintă abstractizări ale unor experiențe practice diferite. Nu trebuie să uităm nici o clipă, atrage atenția Kuhn, că experiențele practice, soluționarea de probleme concrete, sunt acelea care îl învață pe omul de știință încă din primii ani ai formării sale profesionale cum arată lumea în care trăiește, care sunt entitățile care o alcătuiesc, cum pot fi ele identificate și reprezentate. Adeziunea la o paradigmă înseamnă adeziunea la un mod de a vedea lumea, precum și la un anumit mod de a exprima ceea ce vezi, la un anumit limbaj teoretic.

Or, aceste moduri de a vedea lumea pot fi foarte diferite, în funcție de experiențele practice pe care se întemeiază, și de aceea diferit va fi și sensul termenilor teoretici, chiar dacă sunt exprimați prin aceleași cuvinte. Din această cauză, doi cercetători ce își desfășoară activitatea pe baza unor paradigme diferite, vorbesc într-un anumit sens, două limbi diferite, cereprezintă două lumi diferite. Kuhn afirmă clar că „doi cercetători despărțiți de o revoluție științifică trăiesc în două lumi diferite”¹. Aceasta nu înseamnă că realitatea nu e una și aceeași, ci doar că oamenii nu au acces la ea decât înarmați cu anumite presupoziii, oferite de diverse modalități concrete de interacțiune cu ea. Nu ne găsim niciodată în fața „faptelor pure”, a datelor despre lume pur și simplu, nu trăim „într-o lume a stimulilor”, ci într-o lume a senzațiilor, a faptelor prelucrate de conștiința noastră și tocmai de aceea modelate de aceasta, modificate de felul în care suntem învățați să privim lumea. Kuhn vorbește despre o anumită „programare neuronală”² ce se interpune între stimuli și senzații, programare specifică fiecărei paradigme în parte. Cercetătorul este oarecum prizonierul paradigmei sale, a programării sale neuronale. El va putea înțelege și va putea lucra doar pe baza limbajului propriei paradigme, între el și cercetătorul ce lucrează pe baza altei paradigme instituindu-se o ruptură de comunicare.

Rezultă din incomensurabilitatea paradigmatelor o nouă perspectivă asupra criteriilor de raționalitate. Acestea nu sunt văzute ca fiind independente de paradigme, imuabile și universale, ci ca fiind rezultate din paradigmă și dependente de ea. „Criteriile fixe de raționalitate nu sunt decât acelea fixate de o anumită paradigmă”³ schimbarea acesteia ducând la înlocuirea lor. Criteriile și regulile metodologice valabile în cadrul unei paradigme nu au nici o relevanță în cadrul alteia. Nu mai avem criterii universale de apreciere a adecvării teoriilor la realitate, adecvare în funcție

¹ *Idem*, *Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit., p. 162.

² *Ibidem*, p.232.

³ *Ibidem*, p. 94.

de care să stabilim o ierarhie a lor, și nici reguli metodologice generale, pentru că nu mai avem o lume unică la care ne raportăm și un adevăr despre aceasta, ci o multitudine de reprezentări alternative ale acesteia fiecare caracterizată de cerințe proprii ale raționalității.

Căutarea unor asemenea criterii a mobilizat însă eforturile a generații de filosofi ai științei. Credința lor că eminența cunoașterii științifice constă în valabilitatea ei universală a fost puternic zdruncinată de afirmațiile lui Kuhn cu privire la necumulativitatea acesteia și la incomensurabilitatea paradigmelor. Tocmai această lipsă de punți de contact logic între paradigmele rivale a fost aceea care a condus la caracterizarea pozițiilor lui Kuhn ca iraționaliste. Dacă nu avem criterii de evaluare comparativă a două teorii, rezultă că alegerea uneia sau a alteia este irațională, adică nemotivată de rațiuni (motive) ce pot fi acceptate ca justificate de orice cercetător, de orice om rațional în genere, deoarece doar asemenea motive cu valabilitate universală pot întemeia cunoașterea obiectivă. E drept că în achiziționarea cunoștințelor intervin și factori subiectivi, dar atâta timp cât le putem apoi întemeia pe baza unor criterii obiective, cât le putem exprima sub o formă logică ce poate fi înțeleasă și acceptată de oricine, acești factori subiectivi își pierd orice relevanță. Decizia de a alege o teorie sau alta va depinde doar de gradul în care aceasta reușește să obiectiveze și universalizeze cunoștințele despre natură, de măsura în care în exprimarea acestora reușește să atingă o formă cât mai perfectă din punct de vedere logic. Criteriile logice și metodologice, cum ar fi precizia, consistența, extensiunea, simplitate a fecunditatea ideilor și construcțiilor teoretice, vor fi acelea care vor ghida o astfel de alegere. Elaborarea unei liste cât mai complete de astfel de criterii, precum și specificarea modalităților efective de aplicare a lor, a constituit obiectul unei activități susținute din partea multor filosofi analitici ai științei. Aceasta deoarece ei credeau că odată realizat acest obiectiv, evaluarea comparativa a două teorii rivale va conduce cu necesitate la alegerea celei mai raționale dintre acestea.

De fapt, Kuhn nu neagă că asemenea criterii sunt folosite în evaluarea comparativă a teoriilor. El arată doar că în multe cazuri concrete aceste criterii sunt înțelese și aplicate în mod diferit conducând la evaluări ce nu sunt convergente. Aceasta deoarece, mai curând decât criterii, ele sunt valori ale activității științifice.¹ Cercetătorii ce sunt despărțiți printr-o revoluție științifică le recunosc în comun, dar angajamentele cognitive

¹ O dezvoltare largă a acestei idei în studiul „Obiectivitate, evaluare și alegerea teoriei”, în Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., pp. 360-380.

diferite cuprinse în paradigmele pe baza cărora își desfășoară cercetarea vor determina deosebiri profunde în ceea ce privește aplicarea lor efectivă. Aceste deosebiri se explică și prin faptul că, luate individual, aceste valori sunt imprecise: persoane diferite pot în mod legitim să le aplice în mod diferit la cazuri concrete. În plus, atunci când sunt luate împreună, aceste valori se dovedesc de fiecare dată a fi în contradicție între ele. Precizia poate, de exemplu, să determine alegerea unei teorii, extensiunea - alegerea rivalei acelei teorii. Alegerea pe baza unor asemenea valori între paradigme rivale poate fi realizată în mod diferit de oamenii de știință ce le recunosc în comun. Astfel de valori nu sunt deci suficiente pentru a determina deciziile fiecărui cercetător în parte, ele concretizându-se în modalități care diferă de la un individ la altul. Unele din aceste deosebiri rezultă din experiența anterioară individuală, altele depind de factori din afara științei, cum ar fi opțiunile filosofice, iar altele de trăsăturile de personalitate caracteristice fiecărui cercetător în parte. Variațiile în aplicarea acestor valori în evaluarea comparativă a două teorii sunt deci în primul rând de natură individuală, dar există și variații în ceea ce privește semnificația ca atare a acestor valori, semnificație ce se schimbă odată cu schimbarea paradigmei, după cum exemplifică Kuhn în modul cel mai concludent.

Concluzia pe care nu ezită să o formuleze este că posibilitatea unei discuții raționale, în care intervin argumente constrângătoare pentru ambele părți, este în mod esențial limitată în cazul controverselor dintre cercetătorii ce lucrează pe baza unor paradigme diferite. Competența, buna credință și valorile științifice împărtășite în comun nu sunt în asemenea situații în măsură să asigure unanimitatea judecății profesionale. Membrii a două grupuri ce lucrează pe baza unor paradigme rivale vor putea rămâne, în urma unor discuții în care compară punctele lor de vedere, la judecăți și evaluări reciproc incompatibile, fără ca unii sau alții să înceteze să mai fie oameni de știință, fără ca deciziile lor să contravină valorilor științifice general recunoscute. Aceasta deoarece ei sunt despărțiți de criterii și supoziții în mare măsură tacite, care nu pot fi arbitrate pe baza unor asemenea valori.

Filosofii căutaseră astfel de criterii ale alegerii teoriei deoarece credeau că identificarea unui asemenea algoritm acceptat în comun și obligatoriu al alegerii ar reprezenta o soluție a problemei inducției (problemă ce a preocupat filosofia încă de la Hume) și ar contribui astfel la explicarea și optimizarea succeselor științei, a progresului ei, a faptului că ea a produs și produce în repetate rânduri noi tehnici puternice pentru predicție și control. Kuhn arată că, dimpotrivă, inexistența unui astfel de

algoritm obligatoriu, a unui set de criterii care să dicteze alegerea, nu reprezintă un aspect irațional al științei de nedorit, ci unul salutar, ce permite de fapt apariția noului în știință, progresul acesteia. Kuhn apelează pentru aceasta la un argument¹ ce a fost susținut și dezbătut mult mai pe larg de Feyerabend în cunoscuta sa lucrare „Against Method”.

Argumentul constă în ceea că, dacă oamenii de știință ar urma într-adevăr cu toții un algoritm comun în evaluarea teoriilor, atunci nici o nouă teorie nu ar mai apărea în știință. Aceasta deoarece, înainte ca o nouă teorie să poată genera o convingere larg răspândită, e nevoie de multă muncă, atât teoretică cât și experimentală, pentru a adânci precizia și extensiunea ei. Înainte ca grupul să o accepte, noua teorie este testată în timp prin cercetările și evaluările unui număr de oameni, marea majoritate a cercetătorilor lucrând în continuare pe baza rivalei ei mai vechi. Un astfel de mod de dezvoltare implică însă un proces de decizie care permite oamenilor raționali să fie în dezacord; un astfel de dezacord ar fi însă exclus de algoritmul acceptat în comun pe care filosofii l-au căutat în general. Dacă aceasta ar fi la îndemână, toți cercetătorii care i se conformează (pentru că sunt raționali) ar adopta aceeași decizie într-un anumit moment al timpului. Dar aceasta înseamnă că nici unul nu ar mai fi justificat să se ocupe de nouă teorie, încă insuficient testată și dezvoltată. Iată de ce Kuhn consideră că: „ceea ce dintr-un punct de vedere poate părea drept slăbiciunea și imperfecțiunea a criteriilor de alegere concepute ca reguli poate - atunci când aceleași criterii sunt privite ca valori - să apară drept un mijloc indispensabil pentru repartizarea riscurilor pe care le implică întotdeauna introducerea sau sprijinirea noutății.”²

Dacă raporturile între două paradigme nu pot fi caracterizate definitiv și neechivoc, printr-un proces de comparare punct cu punct între ele și cu natura pe baza unor criterii neutre, urmează că trecerea de la una la alta nu mai poate fi caracterizată în mod fericit drept o alegere”, ci drept o "convertire". Această convertire constă într-o prefacere bruscă a modului de a vedea obiectul și problemele cercetării, în transformarea acelei „programări neuronale” ce ne face să vedem lumea într-un anumit fel. Convertirea aduce cu sine o schimbare în ceea ce privește criteriile judecății științifice, schimbare greu de exprimat în canoane metodologice și valori generale.

¹ *Ibidem*, p.372.

² *Ibidem*, p.373.

Această lipsă a unor probe logic și empiric constrângătoare în alegerea paradigmei, faptul că tranziția de la una la alta se realizează în mare măsură sub imperiul unor factori de ordin personal, a fost considerată de criticii lui Kuhn drept o subiectivizare de neacceptat a condițiilor ce concură la progresul științei. Dar, după cum am văzut, în opinia lui Kuhn tocmai această variație personală și de grup în aplicarea valorilor științifice, această aderare subiectivă la un punct sau altul de vedere, permite o distribuție optimă a riscurilor cercetării, și este de aceea rațională.

Nu trebuie să înțelegem prin subiectivitatea alegerii paradigmei că aceasta este doar o chestiune de gust, deoarece o evaluare are întotdeauna loc. Singura deosebire e că această evaluare nu se poate realiza pe baza unor argumente constrângătoare, astfel că, chiar dacă oamenii de știință explică bazele alegerii lor, această explicație poate să nu convingă pe oricine.

În ciuda incompletitudinii comunicării între ei, incompletitudine datorată faptului că într-un anumit sens ei vorbesc două limbi diferite, adepții unor paradigme diferite își pot expune unul altuia (nu întotdeauna cu ușurință) rezultatele tehnice concrete ce pot fi dobândite pe baza utilizării propriiei paradigme. Acestui gen de rezultate li se pot aplica destul de ușor cel puțin câteva criterii valorice comune. Oricât de incomprehensibilă ar fi noua teorie pentru adepții tradiției, înfățișarea unor rezultate concrete substanțiale va convinge cel puțin pe câțiva dintre ei că trebuie să afle cum au fost obținute astfel de rezultate. Pentru aceasta ei vor apela la textele de bază ale noii teorii sau, mai eficient, vor privi modul efectiv de lucru al adepților ei, și vor învăța astfel să traducă noua teorie în limbajul vechii teorii, bineînțeles, cu dificultăți majore. La acest nivel al realizărilor tehnice concrete, este deci posibil să realizăm comunicarea și progresul, care constă în primul rând în faptul că, rezultatele obținute pe baza noii paradigme prezintă într-adevăr interes și atrag noi cercetători de partea acelei paradigme, doar dacă rezolvă mai bine anumite probleme concrete ale vechii paradigme și permit și noi soluții concrete de probleme. Astfel, deși în tranziția de la o paradigmă la alta are loc o deplasare a problemelor, Kuhn admite că „atât lista problemelor rezolvate de știință cât și precizia soluțiilor individuale nu vor înceta să crească.”¹ Dar, doar la acest nivel, al rezultatelor științifice concrete, ce sunt din ce în ce mai articulate și mai performante în manipularea realității, deci la nivelul practicii științifice, putem vorbi de progres. La nivelul teoretic nu avem către ce să progresăm, de ce să ne apropiem, deoarece nu există un adevăr absolut despre natură pe care

¹ *Ibidem*, p.208.

trebuie să-l atingem. Există doar modalități din ce în ce mai performante de a interacționa cu natura, modalități ce dau naștere fiecare în parte la perspective teoretice diferite asupra acesteia.

Concluzii

Am încercat în acest studiu să conturăm o imagine determinată a conceptului de raționalitate a științei, așa cum se constituie ea în cadrul unui anumit model al științei. Nu înseamnă că am căutat să dăm o definiție a acestui concept, ci doar că ne-am străduit să identificăm câteva din notele specifice ce contribuie la obținerea lui. În acest scop, am pornit de la prezentarea ca atare a modelului științei în cadrul căruia se formează această perspectivă asupra raționalității, a surselor și presupuzițiilor ce stau la baza acestuia. Am continuat cu implicațiile pe care le are funcționarea efectivă a științei în acest mod asupra ideii de raționalitate.

După cum am văzut, perspectiva ce rezultă diferă în multe privințe de perspectiva standard asupra raționalității științei. Noutatea provine în primul rând din metodologia diferită pe care o adoptă Kuhn în conturarea modelului său al științei, el renunțând la formalizarea logică în favoarea unei reconstrucții istorico-critice, precum și din aspectele tematice analizate, Kuhn fiind interesat în principal de aspectele dinamic-istorice și nu de cele logic-structurale ale științei. El este preocupat de adecvarea teoretico-descriptivă la știință așa cum este ea, și nu de indicarea, sub formă de prescripții și idealuri, a ceea ce trebuie să fie știința.

Nesesizarea acestor diferențe metodologice și tematice a făcut ca reacțiile filosofilor științei la adresa perspectivei sale să fie foarte dure. A fost acuzat că promovează iraționalismul, subiectivismul și relativismul în știință. Aceasta datorită în principal faptului că Kuhn neagă existența unor criterii care conduc știința, oarecum din exterior, dintotdeauna și pentru totdeauna, către un scop determinat, cunoașterea adecvată a naturii. El a evidențiat dependența oricărui criteriu ce ar putea servi ca bază pentru probarea obiectivității și universalității adevărilor științei de modalitățile concrete de a practica cercetarea științifică ce conduce la aceste adevăruri.

Această integrare a criteriilor ce ar trebui să funcționeze din exterior ca bază de selecție a teoriilor în practica efectivă a științei, slăbește, e adevărat, ideea de raționalitate, dar doar acea idee ce considera raționalitatea a fi solidară cu logicitatea. Ori, studierea practicii științifice curente i-a relevat lui Kuhn că nu logica este aceea care conduce cercetarea, ci anumite scheme cognitive tacite, formate prin rezolvarea de probleme standard, scheme ce variază de la o epocă la alta, de la un grup științific la

altul, în funcție de problemele formulate și rezolvate. Se face astfel trecerea în opera lui Kuhn către o perspectivă pe care am putea-o numi pragmatică asupra raționalității. Rațional este considerat în genere un lucru bine făcut, adică cel care permite atingerea unui scop. Dar scopul cercetării științifice nu mai este considerat de Kuhn a fi acela de a construi teorii ce reflectă din ce în ce mai adecvat natura, ci acela de a rezolva efectiv anumite probleme concrete. Eficiența în soluționarea de probleme concrete devine pentru el criteriul aprecierii raționalității unui mod de a practica știința și singura bază pentru explicarea progresului acesteia.

BIBLIOGRAFIE

- BOBOC, ALEXANDRU, *Filosofia contemporană. Orientări și stiluri de gândire semnificative*, Editura Didactică și Pedagogică, R. A. București, 1995
- BOTEZ, ANGELA (coord.), *Privire filosofică asupra raționalității științei*, Editura Academiei, București, 1983
- BOTEZ, ANGELA (coord), *Euristică și structură în știință*, Editura Academiei, București, 1978
- BOTEZ, ANGELA, *Dialectica creșterii științei*, Editura Academiei, București, 1980
- ENESCU, POPA C. (ed.) *Logica științei*, Editura Politică, București, 1970
- FLONTA, MIRCEA, *Imagini ale științei*, Editura Academiei, București, 1984
- FLONTA, MIRCEA (coord), *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei: rezultate-perspective-limite*, Editura Politică, București, 1975
- FLONTA, MIRCEA, *Perspectiva filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985
- GEORGESCU, ȘT., FLONTA, M., PÂRVU, I.(coord) *Teoria cunoașterii științifice*, Editura Academiei, 1982
- KUHN, THOMAS S., *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976
- KUHN, THOMAS S., *Tensiunea Esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- KOYRE, AL., *Galilei și revoluția științifică din sec. al-XVII-lea*, traducere și note de V. Mureșan, Mica Bibliotecă Evrika, București, 1991
- LANȚOȘ, ȘTEFAN, *Valoarea euristică și previziunile științifice*, Editura Dacia, Cluj, 1976
- PÂRVU, ILIE, (coord) *Teoria științifică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- PÂRVU, ILIE, *Introducere în epistemologie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984
- POPPER, KARL, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- TONOIU, VASILE, *Dialectica și relativismul*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978

MIRCEA DJUVARA – TEORETICIAN AL FILOSOFIEI DREPTULUI

BOGDAN ANDREI¹
ANDREEA DRAGOMIR²

***Abstract:** Leading figure of the legal philosophy of interwar Romanian Mircea Djuvara sought to highlight features of its various fields of law, is concerned with arguments to support their good ideas. Thinker examined specific law, based on comparison of the corresponding real plans to study sciences. Another important contribution of Mircea Djuvara plan occurred as a ratio analysis, state and nation, concluded that the Romanian people base their lives on national positive law.*

***Keywords:** law, state, sociology, ethics, freedom*

Introducere

Filosofia este legată de istorie³, regăsindu-se în „apele tremurătoare ale [...] sale, dar numai interiorizându-și-le”⁴. Pornind de la ideea că fiecare popor se *supune* propriei filosofii nu numai filosofilor săi, acest fenomen a dorit să ofere o concepție cât mai adevărată și obiectivă a lumii, tinzând să devină cât mai științifică. Și totuși ce este filosofia? Există două lumi: o lume exterioară, independentă de voința noastră, construită din lucruri, obiecte, fenomene, procese exterioare nouă, și o lume interioară populată de produse generate de voința și conștiința noastră, apărând și evoluând ca urmare a apropierei în mintea și simțirea noastră a celei exterioare. Aici, în lumea interioară se dezvoltă viața spirituală, un alt fel de cunoaștere a realității.⁵

Perioada marcantă pentru dezvoltarea filosofiei românești în general și cea a filosofiei juridice în special, o reprezintă cea interbelică, atunci când acest domeniu științific și cultural, a cunoscut apogeul. Prin faptul că lucrările marilor filosofi-juriști atât ai perioadei moderne, cât și din acea perioadă, oferă atât concepte filosofice, dar și doctrine juridice, se observă

¹ Universitatea din Craiova.

² Craiova.

³ Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 29.

⁴ Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 8.

⁵ Constantin Stroe, *Compendiu de filosofia dreptului – O abordare sistematică a problematicii ei*, București, Editura Lumina Lex, 1999, p. 5.

legătura indestructibilă dintre știința dreptului și filosofie. La ce folosește cunoașterea filosofiei juridice românești? O astfel de incursiune în timp ne ajută să înțelegem totalitatea regulilor de drept pe care le-a avut și le-a folosit poporul român de-a lungul existenței sale. Știința juridică studiază fenomenul juridic în toată complexitatea sa pornind de la geneză, evoluție istorică, structură și funcții. Ea este o știință unitară din punct de vedere teoretic și metodologic, cercetările sale având caracter filosofic, sociologic, teoretic și juridic. Hegel aprecia faptul că știința dreptului, concept de bază al filosofiei juridice, își desfășoară conținutul într-un spațiu lumesc, un spațiu intelectual și spiritual comandând simțămintelor reale față de care se comportă cu o forță înfricoșătoare de constrângere, lipsită de libertate.¹

Ce a reprezentat filosofia juridică și cum a fost ea influențată de marii gânditori în țara noastră? Situația precară din Ardeal, aspirarea maghiară ce dorea dizolvarea naționalității românești, nereușind decât o izolare și o înstrăinare culturală, îl aduc în prim-plan pe filosoful *Simion Bărnuțiu* (1808-1864) supranumit și *părintele filosofiei dreptului* în România, cel care, influențat în mare măsură de filosoful german W.T. Krug, este primul gânditor-jurist care împarte dreptul în drept natural, drept al ginților și drept civil. Primă figură reprezentativă a filosofiei juridice românești, el și-a dezvoltat o gândire social-politică și juridică având la bază dreptul natural, dar în strânsă legătură cu condițiile social-politice ale Transilvaniei de la acea vreme.

Intitulat și *licențiatu în legi*, *Alexandru Aman* (1820-1885), continuator pe linia filosofiei dreptului în România, preocupat fiind de modul cum se aplică principiile logicii elementare sau formale la câteva probleme juridice, scrie în acest domeniu o lucrare „*ce conține nu numai elemente de logică, ci și de psihologie, de jurisprudență, de retorică și de etică profesională, autorul apelând în repetate rânduri la cunoștințele științifice din epoca sa. În plus el își propune să abordeze și domenii de interferență – drept și etică, psihologie și etică – , depășindu-și astfel contemporanii*”².

Cotele cele mai înalte sunt atinse în acest domeniu în perioada dintre cele două războaie mondiale, atunci când figuri de seamă ca Mircea Djuvara, Eugeniu Sperantia, Petre Pandrea, Mircea I. Manolescu ș.a., au demonstrat că dreptul nu e un concept, nu e o formă, nu e dialectică, ci izvorăște din

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI, 1996, p. 334.

² *Apud* Adrian Michidută, *Aman-întemeietorul logicii juridice românești*, în vol. *Alexandru Aman, Logică judecătorească sau tratat de argumente legale urmată de logica conștiinței*, traducere și postfață de G. Braun, Craiova, Editura SimArt, 2007, pp. 9-10.

spirit. Fiecare dintre aceștia a contribuit la formarea și dezvoltarea filosofiei dreptului în țara noastră.

Reflecția lui *Eugeniu Sperantia* (1888-1972), important sociolog și filosof jurist al perioadei interbelice, se caracterizează printr-o puternică tentă deopotrivă biologică, socială și metafizică. Interesat de filosofie, și de filosofia dreptului în special, Sperantia o definește pe cea din urmă ca „*un produs spiritual sintetic ce tinde spre un maximum de armonie și de consecvență, o filosofie a dreptului trebuie să fie precedată de cel puțin o succintă introducere în filosofia statului*”¹, căci știința dreptului depinde de viața socială, de raporturile dintre indivizi, grupuri sau clase sociale toate bazate pe norme juridice. De aceea filosoful-jurist nu îi vede un viitor fără dezvoltarea prealabilă a națiunii și implicit a statului. Ce este statul în viziunea lui Sperantia? „*Statul e, deci, prin originea sa, o dezvoltare, o amplificare, o excrescență a nevoii de justiție.*”² El vede filosofia dreptului din perspectiva „*popoarelor care posedă lămurit conștiința despre ordine, distinct conturată*”³.

Dar despre legătura indestructibilă ce există între drept și stat vorbește și *Petre Pandrea* (1904-1968) pentru care statul „*este un element de organizare, singura posibilitate de a strânge într-un fascicol unitar razele divergente ale sufletului individual, care lăsat la voia lui, are o inferioară tendință de reîntoarcere spre formule primare: impulsivitate, dezagregare, lipsă totală de frâu; neavând decât o singură țință, aceea a realizării sale complete și egoiste, ceea ce constituie o imposibilitate de fapt în viața contemporană*”⁴, fixându-i încă de la început principiile fundamentale: ideea de ordine, ierarhia și prioritatea drepturilor colective față de cele individuale. Legând și el noțiunea de spirit de cea a statului, Pandrea observă individul care își recunoaște limitele cunoscându-l pe Dumnezeu pe care îl vede mare, puternic și drept. Nu se poate însă comenta legătura ce există, la el, între conceptul de stat și cel de drept, fără a observa partea filosofică a acesteia. În acest sens, Petre Pandrea pune în prim plan misticismul, pe care îl definește „*ca stare sufletească sau ca doctrină filosofică - ce - a fost totdeauna viu de-a lungul veacurilor, de vreme ce face parte din însăși structura sufletului uman*”⁵. Și totuși, ce reprezintă misticismul? Pornind de la faptul că ideea de „mistic” vizează legătura între viața spirituală și cea materială, unde natura omenească intră „în flacăra iubirii

¹ Eugeniu Sperantia, *Principii fundamentale de filosofie juridică*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, 1936, p. 16.

² *Apud* Nicolae Bagdasar, *Eugeniu Sperantia*, în vol. *Istoria filosofiei românești*, București, Profile Publishing, 2003, p. 352.

³ Teodor Tanco, *Sociologul Eugeniu Sperantia*, prefață de Tudor Drăganu și Achim Mihu, Cluj-Napoca, Editura Virtus Romana Rediviva P.F.I., 1993, p. 139.

⁴ Petre Marcu-Balș, *Mistica statului*, în „Gândirea”, anul VII, nr. 7-8, 1927, p. 143.

⁵ *Ibidem*, p. 148.

*dumnezeiești ca fierul înălbit de foc la temperatură înaltă: fuziunea focului cu fierul nu-i distruge acestuia forma, dar îl dilată și-l schimbă la culoare*¹, misticismul este căutarea a ceea ce nu poate fi înțeles în mod rațional, mergând dincolo de ceea ce intelectul poate cuprinde.

O altă orientare în filosofia dreptului în țara noastră a fost raționalismul juridic, care s-a concentrat mai ales asupra silogismului, ca procedeu de verificare, prin care se urmărește clarificarea și determinarea faptelor în articulațiile lor concrete, fără să le impună legile interne ale gândirii, legi exterioare lor. Dar despre silogism amintea și Mircea I. Manolescu (1906-1983) întrebându-se dacă silogismul judiciar este capabil să descopere doar cu ajutorul lui ceva nou, neștiut dinainte. Au existat opinii contradictorii pe această temă. Soluția care s-a găsit ar fi aceea de a nu mai considera silogismul judiciar a fi o *metodă* pentru aflarea adevărului, ci „*mijlocul de a verifica acest adevăr, punând pe portativ logic demonstrarea lui, prin motivarea hotărârii, și permițând astfel exercitarea a ceea ce am numit: controlul metodologic al unei hotărâți judecătorești.*”²

Iată doar câteva din principiile care au stat la temelia formării conceptului de drept în țara noastră, principii întâlnite de asemenea și în opera gânditorului-jurist Mircea Djuvara.

Filosoful-jurist Mircea Duvara

Reprezentant de seamă al filosofiei juridice românești din perioada interbelică, Mircea Djuvara rămâne figura marcantă a țării noastre în acest domeniu. Teoretician al filosofiei dreptului, inițiator al noțiunii de drept, acesta se raportează la fenomenul juridic influențat fiind de filosofia kantiană, accentuând ideea de drept natural, pe care îl împarte în drept pozitiv și drept rațional.

Djuvara, la fel ca ceilalți gânditori juriști: Eugeniu Sperantia, Petre Pandrea, Mircea Manolescu, se întreabă: *Ce este dreptul?*, noțiune pe care o explică pornind de la filozofie; „...*de la concepțiile mari despre viață, și confruntându-le cu rezultatele științei, caută să ajungă la rezultatele sale*”³ afirmând că „*dreptul ar avea ca obiect constatarea drepturilor și obligațiilor*

¹ Nichifor Crainic, *Misticismul Românilor*, în vol. *Teologie și filosofie – Publicistica (1922-1944)*, ediție critică, text stabilit, cronobiografie, note și bibliografie de dr. Adrian Michiduță, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Ambrozie, Episcopul Giurgului, ediție critică, Craiova, Editura Aius, 2010, p. 175.

² Mircea I. Manolescu, *Silogismul judiciar*, în „Revista Fundațiilor Regale”, an XIII, nr. 10, oct. 1946, p. 99.

³ Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului (Enciclopedia juridică) – Drept rațional, izvoare și drept pozitiv*, București, Editura All Beck, 1999, p. 30.

privitoare la activitățile sociale exteriorizate; el ar arăta astfel actele permise, interzise și impuse în societate pe baza ideii de justiție.”¹

În sens juridic, termenul de drept este folosit în două accepțiuni: *drept obiectiv* și *drept subiectiv*.

Dreptul subiectiv este îndrituirea subiecților raportului juridic concret, adică ceea ce pot ei să pretindă de la ceilalți subiecți de drept în cadrul unui raport juridic. Supunerea în fața unei norme juridice este condiția de bază a dreptului subiectiv. O acțiune intentată de cineva are întotdeauna un interes, dar numai un interes legalmente protejat.

Ca elemente ale dreptului subiectiv se găsesc întotdeauna două, și anume voința de a acționa și obligația ce intervine din partea celuilalt, obligația de a nu împiedica manifestarea unei voințe legale. Temeiul unui drept subiectiv nu constă în lege ci mai degrabă în rațiunea lui. Ca o concluzie, dreptul subiectiv este un drept complex, căruia i se alătură o obligație a aceluiași titular, aceea de a-și exercita în condiții legale dreptul.

Dreptul obiectiv reprezintă totalitatea normelor de conduită impuse indivizilor și colectivităților în cadrul vieții sociale, la nevoie prin forța de constrângere a statului. Acest drept prin natura lui este o regulă de drept pozitiv, care spre deosebire de dreptul subiectiv ce reprezintă o particularitate, legea este întotdeauna generală. Cele ce constituie însă norme de drept obiectiv sunt o încercare de sinteză a comandamentelor generalizărilor de fapt.

Atât dreptul subiectiv cât și dreptul obiectiv, comune oricărui raport juridic și întotdeauna corelate, sunt delimitări reciproce, în lumea dreptului, ale persoanelor, asemenea marginilor de spațiu și timp, din fizică, ale obiectelor.

Putem numi *drept rațional* „toate aceste judecăți prin care constatăm justiția acțiunilor în societate formulându-le în mod independent de dreptul pozitiv.”² Întreaga operă a gânditorului nostru are la bază concepte filosofice esențiale, dreptul rațional fiind unul dintre acestea. Există o diferențiere clară între dreptul rațional și dreptul pozitiv. Pentru a face o cercetare amănunțită asupra conceptului de drept, Mircea Djuvara consideră că trebuie realizată mai întâi o lămurire a valorii reale raționale și obiective.

Spre deosebire de dreptul pozitiv, dreptul rațional are un caracter logic ce presupune „un adevăr general prealabil admis.”³ Dar ce este adevărul?

¹ Apud Adrian Michiduță, *Fundamentul filosofiei juridice la Mircea Djuvara*, în vol. Mircea Djuvara, *Filosofia contemporană și dreptul*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 19.

² *Idem*.

³ Mircea Djuvara, *Op. cit.*, p. 515.

Este termenul prin care, în filosofie, în știință sau în folosirea uzuală, se definește acea caracteristică fundamentală a discursului, cunoașterii sau realității pentru care ele pot fi numite adevărate¹ sau mai bine spus „o realitate științifică, care n-ar fi adevărată, nu este o realitate și un adevăr științific fără obiect real, nu ar fi un adevăr. Nu poate exista realitate fără adevăr, și nici adevăr fără realitate.”²

Mircea Djuvara susținea că adevărul „este foarte posibil [...] să fie produsul unei erori sau a unei iluzii; dar aceasta nu-l împiedică câtuși de puțin, de a pretinde la obiectivitate și de a fi ca atare supus verificării și aprobării celorlalte ființe raționale.”³ Așadar, adevărul se înfiripă ca o lumină mângâietoare înlăuntrul nostru, în sufletul nostru și cu cât îl vom cunoaște mai bine, cu atât vom fi mai satisfăcuți.

Tocmai caracterul logic al dreptului rațional îl face să fie indispensabil dreptului pozitiv, contribuind în permanență la creșterea raționalității acestuia din urmă.

*Dreptul pozitiv este dreptul „care se aplică într-o societate dată, la un moment dat, sub auspiciile statului respectiv” și ne aflăm în fața lui „când ne aflăm de exemplu în fața unei legi, așa cum se aplică. Legea poate să fie bună sau rea, ea poate fi altfel decât o comandă convingerile noastre personale, poate să difere chiar și de conștiința juridică generală în oarecare puncte; poate fi rea, și totuși ea este lege, ea este drept pozitiv, întrucât se aplică în mod zilnic de instanțele judecătorești”*⁴

Așa cum am subliniat mai sus, chiar dacă există o diferență clară între dreptul rațional și dreptul pozitiv, acesta din urmă nu poate fi îndepărtat, deoarece dreptul pozitiv nu este altceva decât „una din manifestările multiple, chiar dacă e greșită, a conștiinței raționale a justului.”⁵

Ideea dreptului pozitiv la Mircea Djuvara e strâns legată de cea a severității dreptului injust. În ansamblul său, dreptul pozitiv trebuie să fie unul just prin elementele sale fundamentale pe care le impune societății. El reprezintă o forță care se aplică. De aceea înțelegem prin drept pozitiv „*acel sistem de norme juridice care dă formă și reglementează efectiv viața unui popor într-un anumit moment istoric.*”⁶

¹ Cf. *Enciclopediei de filosofie și științe umane*, București, Editura All DeAgostini, 2007, p. 24.

² *Apud Nicolae Bagdasar, Mircea Djuvara*, în vol. *Istoria filosofiei românești*, București, Profile Publishing, 2003, p. 329.

³ *Apud Mircea Djuvara, Op. cit.*, p. 508.

⁴ *Apud Adrian Michiduță, Fundamentul filosofiei ...*, p. 19.

⁵ *Apud B. B. Berceanu, Universul juristului Mircea Djuvara*, București, Editura Academiei Române, 1995, p. 99.

⁶ Giorgio del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, [s. l.], Editura Europa Nova, [s. a.], p. 225.

Ideea de justiție. Ca instituție de drept, statul are ca obiectiv înfăptuirea justiției pentru națiunea pe care o conduce. Având ca suport spiritul filosofiei lui Kant, ideea de justiție „nu este decât totalitatea absolută a tuturor fenomenelor – a – oricărei experiențe posibile [...] idealul [...] concept care se termină și încoronează toată cunoștința umană.”¹ Știința dreptului are ca principal obiect justiția ce cuprinde în noțiunea sa și dreptul pozitiv, pe care îl domină. Realizarea ideii de justiție și aplicarea ei reală în concretul viu unde apare sub forma de *drept* este posibilă prin așezarea cunoașterii juridice în rândul celorlalte cunoașteri.

Viața socială în ansamblul său se bazează pe o complexitate de relații juridice. Acestea presupun categoric existența anumitor activități externe între persoane însă „simpla constatare a unor acțiuni determinate efectuate de ființe umane și afectând relațiile lor de fapt, nu constituie totuși, încă propriu-zis experiența juridică.”² Din punct de vedere structural relațiile juridice – spune Mircea Djuvara – sunt alcătuite din următoarele elemente principale: Personalitate juridică, act juridic, obiect juridic și raport juridic.

Personalitatea juridică, trăsătură exclusiv umană fiind posibilă numai pe baza raționalizării subiecților de drept (un titular activ și un titular pasiv) adică persoane susceptibile să aibă drepturi și obligații. „Dar numai persoanele fizice sunt persoane juridice?”³ Nu, desigur, explica Mircea Djuvara, societățile, fie ele comerciale sau civile devin persoane juridice, asociațiile civile ce îndeplinesc anumite forme pot deveni persoane juridice, instituțiile de drept public etc. Există, totuși, persoane juridice care nu sunt persoane fizice; ele poartă denumirea de persoane morale, personalități civile sau persoane civile. Participarea directă la viața socială determină transformarea personalității morale în personalitate juridică.

Mircea Djuvara amintește faptul că un rol important în formarea personalității juridice îl are ideea de libertate. Libertatea înseamnă posibilitatea omului de a-și alege singur regulile propriei sale vieți. El trebuie să fie liber să facă ceea ce îi place în problemele ce îl privesc, însă nu trebuie să aibă libertatea de a face ceea ce-i place atunci când acționează în numele altuia, însușindu-și treburile altuia ca și cum ar fi ale sale. Referindu-ne la puterea supremă statul „respectând libertatea fiecăruia în chestiunile care-l privesc, trebuie să mențină un control vigilent asupra exercitării oricărei puteri pe care îngăduie să o aibă un individ asupra altora.”⁴ S-a constatat de-a lungul

¹ Mircea Djuvara, *Ideea de justiție și cunoașterea juridică*, în vol. *Filosofia contemporană...*, p. 145.

² *Idem.*

³ Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului...*, p. 173.

⁴ John Stuart Mill, *Despre libertate*, Traducere de Adrian-Paul Iliescu, București, Humanitas, 1994, p. 136.

timpului că nu poate exista libertate fără stat, fără garanție juridică, ci numai cu permisiune și arbitraj din partea celui puternic. Alte tradiții politice cum sunt anarhismul, marxismul, au subliniat opoziția structurală dintre libertate și stat având convingerea că libertatea nu poate fi decât dincolo și după stat. Exemplificându-l pe Lenin care spunea: „*atât timp cât există statul, nu există libertate; când va domni libertatea nu v-a mai exista statul*”¹ ajungem la ideea de responsabilitate unde „*ideea de libertate cuprinde garantarea individului împotriva presiunii societății, - dar - și garantarea societății împotriva individului.*”² La Kant, ideea de libertate stă la baza științei morale și a științei dreptului fiind o condiție logică de manifestare a personalității juridice.

Actul juridic, un alt element al realității juridice, nu este altceva decât un fenomen studiat de știința dreptului, deoarece prin el se schimbă situația juridică preexistentă.³ Marele gânditor român le grupează în trei categorii: 1) reprezintă o manifestare de voință având ca scop crearea sau stingerea unor drepturi sau obligații; 2) a doua categorie cuprinde totalitatea actelor realizate într-o voință indirectă, ca în cazul culpei; 3) cea de-a treia categorie de acte juridice este un ansamblu de acte materiale generatoare de consecințe juridice.⁴ Toate cele trei categorii au însă la bază un numitor comun și anume acordul de voință despre care filosoful Mircea Djuvara spune că este „*un act psihologic. Este sigur că, fără un fenomen psihologic care se petrece în conștiința aceluia care face un act juridic, nu pot să existe efecte juridice. Dar cum trebuie interpretată această voință? Trebuie oare s-o considerăm în mod strict ca fiind numai voința care s-a petrecut în fapt în conștiința părților? Sau trebuie s-o interpretăm la lumina unui ideal juridic așa cum ea ar fi trebuit să se petreacă în conștiința lor? Problema se reduce la aceea de a se ști dacă dreptul, pornind de la constatarea voinței psihologice, o consfințește în întregime sau o preface prin metodele lui proprii în altceva, într-o voință ideală, pe care o numim, în lipsă de un alt termen mai exact, o voință logică.*”⁵

Așadar, voința juridică este diferită de voința psihică ce corespunde și unei vieți arbitrare și capricioase. Voința juridică este generatoare de relații juridice, are caracter normativ și „*trebuie să fie conformă cu anumite norme.*”⁶

¹ Cf. *Enciclopedie de filosofie ...*, p. 593.

² Vasile Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, în „Arhiva pentru știință și reforma socială”, anul I, nr. 1, 1 aprilie 1919, București, Institutul de Editură „Reforma Socială”, p. 11.

³ Vezi Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului ...*, p. 205.

⁴ Vezi Dumitru-Viorel Piuitu, *Filosofia juridică a lui Mircea Djuvara*, Craiova, Editura Sitech, 2006, pp. 169-170.

⁵ Mircea Djuvara, *Op. cit.*, p. 228.

⁶ *Apud* B. B. Berceanu, *Op. cit.*, p. 93.

Obiectul relației juridice constă în bunurile ce intră în posesia persoanelor juridice după ce între acestea se formează anumite relații juridice. Dar ce este bunul? „Un fenomen oarecare al naturii – spune Mircea Djuvara – nu este o parte integrală dintr-un fenomen de drept și nu devine astfel un « bun », adică un obiect al unei relații juridice, decât numai în anumite condiții.”¹

Pentru a face diferența între bunurile juridice și bunurile materiale, filosoful-jurist ne prezintă clasificările ce stau la baza existenței bunurilor juridice: 1) O primă clasificare a bunurilor juridice ar fi împărțirea lor în bunuri corporale (care se pot atinge) și bunuri incorporale (care nu se pot atinge); 2) O altă clasificare împarte bunurile juridice în bunuri mobile (care beneficiază de o capacitate de circulație) și bunuri imobile (fixe). După o analiză a acestor două categorii de bunuri, Mircea Djuvara evidențiază patru categorii de bunuri, combinându-le: bunuri corporale imobile, bunuri corporale mobile, bunuri incorporale imobile și bunuri incorporale mobile.

În concluzie, obiectul juridic cunoaște o anumită dimensiune normativă, neaplicabilă în cazul obiectelor materiale.

Raportul juridic. După ce a arătat că relația juridică este alcătuită din patru elemente: personalitatea juridică, actele juridice, obiectul juridic, Mircea Djuvara expune în lucrarea sa și ultimul element reprezentat de raportul juridic, raport ce se stabilește pe baza actului juridic, între persoanele aflate în fața unui obiect (bun). Ca și trăsături fundamentale ale raportului juridic, gânditorul expune câteva dintre ele și anume: a) raportul juridic trebuie să fie fundamentat, obligatoriu pe o apreciere rațională; b) a doua trăsătură esențială o constituie caracterul categoric normativ; c) o altă caracteristică ar fi aceea că el stă la baza procesului de formare a ideii de societate juridică; d) tot aici amintește de conceptul de drept subiectiv și cel de drept obiectiv – despre care am amintit mai sus.

Laborioasa descriere a raportului juridic făcută de filosoful român evidențiază caracterul conceptual al dreptului. Ca primă trăsătură, aprecierea rațională face diferența între știința dreptului și științele de constatare, unde nu se operează ca aprecieri ca în drept, deoarece ele vor să fie independente din punct de vedere axiologic.² În ceea ce privește normativitatea științelor morale, ea este deseori invocată în filosofia practică pentru a le diferenția de științele naturale. Cum explică Djuvara faptul că raportul juridic stă la baza formării ideii de societate juridică? Afirmând că, în mod absolut obligatoriu, orice raport juridic presupune prezența a cel puțin două persoane ce prin asocierea lor nasc drepturi și obligații: „*Ideea de*

¹ Mircea Djuvara, *Op. cit.*, p. 240.

² Vezi Dumitru-Viorel Piuitu, *Op. cit.*, p. 180.

societate juridică este implicată în ideea de cel puțin două persoane, în ideea de relație juridică.”¹

Sferele de influență a dreptului

Dreptatea și legalitatea, iar la polul opus, nedreptatea și ilegalitatea, sunt binecunoscute de noi toți. Pentru a afla însă ce sunt cu adevărat, este foarte greu de răspuns.

Dreptul face distincție între acțiunile juste și injuste ale unui act juridic. Termenul de *lege* se referă fie la ordinea fizică, fie la cea juridică. Legea fizică exprimă numai ceea ce este, ce se întâmplă și corespunde realității. Legea juridică, în contradictoriu, nu-și trage seva din adevărul fenomenelor, nu exprimă ceea ce este, ci ceea ce trebuie să fie.

Chiar dacă întotdeauna s-a făcut distincția între drept și nedrept, în realitate ele sunt noțiuni interdependente sau complementare. Schopenhauer susținea „că noțiunea cu adevărat pozitivă este aceea a in Justiției.”²

Dar ce este dreptatea și ce o diferențiază de nedreptate? „În fața unei fapte omeneste – constata Mircea Djuvara - noi judecăm că dreptatea trebuie să fie aceeași pentru toți. [...] Să nu uităm însă că dreptatea cere să judecăm întreaga faptă și toate împrejurările ei. De aceea atunci când se schimbă împrejurările, trebuie să schimbăm și judecata noastră. Totul e să fim cinstiți și să nu osândim, nici să lăudăm pe nimeni, fără a cunoaște cu băgare de seamă, toate împrejurările. Altfel am fi nedrepti. Sub cuvânt să facem dreptate, am face nedreptate.”³

În acest fel se pot aprecia adevăratele valori practice ale acțiunii. Pe lângă lege mai sunt două specii (cea sociologică și cea morală) la fel de importante ce au același scop.

Drept și sociologie. Referindu-se la sociologie în sens general și nu la sociologia juridică, filosoful Mircea Djuvara constată că ambele domenii pornesc de la aceleași date de cunoștință dar fiecare își creează un domeniu distinct de acțiune, formându-și o experiență proprie, sociologia studiind acțiunile persoanelor, iar dreptul persoanele fizice sau juridice ale acțiunilor respective. Așadar, obiectele de studiu ale sociologiei sunt subiectele dreptului, deci dreptul apare oriunde e o societate umană.

Gânditorul a deosebit între explicația sociologică și cea juridică, spunând că explicația juridică e aceea a *contractului social*, nu e un fapt efectiv și conștient, psihologic și istoric, ci mai mult o adeziune rațională,

¹ Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului*..., p. 262.

² Giorgio del Vecchio, *Lecții de filosofie*..., p. 194.

³ Mircea Djuvara, *Filosofia contemporană și dreptul*, p. 288.

obiectivă subînțeleasă, implicită, neîntreruptă, obligatorie și necesară în ordinea socială și juridică existentă, iar explicația socială ar fi aceea că, dacă va fi existat un asemenea contract social la baza unei societăți, nu înseamnă că el și-ar fi păstrat valoarea juridică pentru că nu a fost reînnoit.¹

În concepția filosofului, legătura sociologiei cu dreptul este „*de a culege datele experienței de acest fel, acțiunile sociale, și a încerca de a lega rațional între ele, stabilind pe cât cu putință devenirea lor prin legi generale cu atenție formulate și minuțios verificate – fiind tototdată – o știință de constatare, analoagă în această privință cu fizica, biologia etc., și are ca metodă inițială observația și inducția.*”²

Drept și morală. Parte a științelor morale și sociale, puternic înrădăcinate în existența poporului, dreptul are posibilitatea de a se înălța la cotele cele mai înalte ale binelui, ale justiției.

Explicând faptul că „*nimic din ce este just nu poate fi imoral*”³, Djuvara leagă cele două concepte într-unul comun – *etica*. Deosebirea dintre drept și morală constă în faptul că morala reglementează forul intern, iar dreptul acțiunile exteriorizate având ca obiect „*constatarea drepturilor și obligațiilor privitoare la activitățile sociale exteriorizate; el ar arăta astfel actele permise, interzise sau impuse în societate pe baza ideii de justiție. În acest sens dreptul nu se ocupă de simpla constatare a actelor sociale existente ca atare, ci de drepturile și obligațiile privitoare la asemenea acte; pe de altă parte dreptul se deosebește de morală, care are și ea de obiect drepturi și obligații, prin aceea că el reglementează numai activități sociale exteriorizate, adică realizate prin fapte ale membrilor societății, pe când morala reglementează așa-zisul for intern.*”⁴

Chiar dacă morala poate fi concepută fără drept, iar dreptul fără morală nu, ele pot fi raportate la interese, nereducându-se la acestea, în afara de cazul când interesul comun se confundă cu justiția.

Complementaritatea dintre drept și morală este absolut necesară pentru a pune bazele unei societăți în care domnește ordinea. Progresul dreptului depinde, în principal, de o cât mai bună conlucrare cu morala, astfel încât orice faptă, pentru a avea consecințe juridice, să corespundă și unei realități morale.⁵ Cele două domenii se întrepătrund deseori putând crea impresia, în anumite cazuri, că au același conținut, situație determinată

¹ Vezi B. B. Berceanu, *Op. cit.*, p. 81.

² Mircea Djuvara, *Op. cit.*, p. 293.

³ *Apud* B. B. Berceanu, *Op. cit.*, p. 75.

⁴ Vezi, Mircea Djuvara, *Precis de filosofie juridică (Tezele fundamentale ale unei filosofii juridice), Fascicula I : Faptele și dreptul : Natura cunoștinței juridice*, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1942, pp. 7-8.

⁵ Vezi Mircea Djuvara, *Teoria generală a dreptului ...*, p. 376.

de faptul că dreptul are o puternică substanță morală. Trebuie evitată însă orice confuzie deoarece între ele există și o multitudine de deosebiri.

Pentru a putea evidenția deosebirile dintre cele două categorii de reguli trebuie să începem mai întâi cu sursa lor. Sursa dreptului este legea, indiferent de felul ei, pe când sursa moralei este forul interior, care, prin ansamblul valorilor morale pe care le recunoaște la un moment dat, trasează pentru individ calea morală de urmat.

O altă deosebire dintre drept și morală se referă la faptul că dreptul se aplică faptelor exterioare pe când morală privește mai mult faptele interne, ea sălășluind în lăuntruul fiecărui om, determinându-i atitudinea față de toate exteriorizările sale comportamentale.¹ Normele juridice se mai deosebesc de preceptele morale și prin faptul că ele prevăd, de obicei, o sancțiune în cazul nerespectării lor pe când celelalte nu au o astfel de caracteristică. Dacă o persoană nu respectă o obligație legală ea poate fi constrânsă să repare dezechilibrul astfel creat prin intervenția forței coercitive a statului. Dacă însă obiectul atitudinii de neconformare este o obligație morală, atunci nerespectarea ei nu poate atrage decât, în cel mai rău caz, ostracizarea celui vinovat.

În fine, dacă în drept trebuie să respectăm obligațiile asumate față de alte persoane sau față de instituții, în cazul preceptelor morale trebuie să respectăm obligațiile asumate față de noi înșine, deoarece trebuie să ne conformăm propriilor idealuri morale.²

Din păcate, pe măsură ce interesele economice ale societății devin din ce în ce mai influente la nivelul elaborării normelor juridice, dreptul tinde să-și dilueze substanța sa morală, tinde să se demoralizeze. Pericolul accentuării acestui proces este apariția unui drept care să divizeze societatea, să o scindeze în diferite grupuri animate de diferite țeluri, de obicei contradictorii, în loc să-i strângă pe oameni în jurul ideii de realizare a binelui comun.

Concluzie

Parafrazându-l pe Girgio del Vecchio, se poate spune că Mircea Djuvara este și va rămâne unul dintre gânditorii importanți în domeniul filosofiei dreptului, un idealist care a redus totul la relații obiective, care a acordat dialecticii un rol extraordinar în actele gândirii și ale cunoașterii, dar

¹ *Idem.*

² *Ibidem*, p. 379.

și în cele ale experienței, pe care o explică tot prin dialectica obiectivă a gândirii.¹

BIBLIOGRAFIE

- ANDEA, Avram, *Concepția juridică a lui Simeon Bărnuțiu în lumina dreptului natural privat predat la Blaj*, în „Acta Mvsei Porolissensis”, an IV, Extras, 1980.
- BAGDASAR, Nicolae, *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Profile Publishing, 2003.
- BARAC, Lidia, *Teoria generală a dreptului*, București, Ed. All Beck, 2001.
- BERCEANU, B. B., *Universul juristului*, Mircea Djuvara, Editura Academiei Române, București, 1995.
- BOTEZ, Angela, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- CRAINIC, Nichifor, *Teologie și filosofie – Publicistică (1922-1944)*, ediție critică, text stabilit, cronobiografie, note și bibliografie de dr. Adrian Michiduță, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Ambrozie Episcopul Giurgiului, Craiova, Editura Aius, 2010.
- DĂNIȘOR, Dan Claudiu, DOGARU, Ion, DĂNIȘOR, Gh., *Teoria generală a dreptului*, București, Ed. C. H. Beck, 2008.
- DĂNIȘOR, Gh., *Filosofia dreptului la Hegel*, Craiova, Editura „Ramuri”, 2001.
- DJUVARA, Mircea, *Contribuție la teoria cunoașterii juridice – spiritul filosofiei kantiene și cunoașterea juridică*, Extras din „Analele Facultății de Drept din București”, anul IV, nr-1-2, 1942.
- DJUVARA, Mircea, *Eseuri de filosofie a dreptului*, *Studiu introductiv*, selecția textelor și note de Nicolae Culic, București, Editura Trei, 1997.
- DJUVARA, Mircea, *Filosofia contemporană și dreptul*, Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2005.
- DJUVARA, Mircea, *Filosofia dreptului*, în vol. *Tendențe în filosofia științelor socio-umane*, Coordonatori Angela Botez, Gabriel Nagăț, București, Ed. Academiei Române, 2008.
- DJUVARA, Mircea, *Giorgio Del Vecchio: Justiția, Individul și Statul*, extras din Revista „Dreptul”, nr. 27, noiembrie, 1934.
- DJUVARA, Mircea, *Individul și libertatea morală*, în „Convorbiri literare”, anul 62, București, Atelierele grafice Socec & Co. S. A., 1929.
- DJUVARA, Mircea, *Individul și libertatea morală*, în „Convorbiri literare”, anul 62, 1929.
- DJUVARA, Mircea, *Les grands problemes du droit: le droit positif*, Extrait des „Annales de la Faculté de Droit de Bucarest”, nr 4, octobre-décembre, 1939.
- DJUVARA, Mircea, *Națiunea română ca principiu al dreptului nostru*, în „Revista cursurilor și conferințelor universitare”, anul VII, nr. 5-7, mai-iunie, 1942.

¹ Vezi N. Bagdasar, *Mircea Djuvara*, p. 344.

- DJUVARA, Mircea, *Precis de filosofie juridică (Tezele fundamentale ale unei filosofii juridice), Fascicula I: Faptele și dreptul: Natura cunoștinței juridice*, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1942.
- DJUVARA, Mircea, *Puterea legiuitoare*, în vol. *Noua constituție a României*, București, Editura Cultura Națională, 1922.
- DJUVARA, Mircea, *Realitatea științifică – Dreptul și morala*, Extras din revista „Dreptul”, nr. 26-27, octombrie, 1935.
- DJUVARA, Mircea, *Teoria generală a dreptului*, Vol. II, *Noțiuni preliminare despre drept*, București, Ed. Librăriei Socec, 1930.
- DJUVARA, Mircea, *Teoria generală a dreptului. Drept rațional, izvoare și drept pozitiv (Enciclopedia juridică)*, București, Editura All Beck, 1999.
- DRAGOMIR, Andreea, *Filosofia juridică românească – Antologie*, Craiova, Ed. Aius, 2010.
- DUGUIT, Léon, *Traité de droit constitutionnel*, ed. a III-a, vol. I, *La règle de droit – Le problème de l'état*, 1921.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI, 1996.
- MANOLESCU, Mircea I., *Silogismul judiciar*, în „Revista Fundațiilor Regale”, an XIII, nr. 10, oct., 1946.
- MARCU-BALȘ, Petre, *Mistica statului*, în „Gândirea”, anul VII, nr. 7-11, 1927.
- MICHIDUȚĂ, Adrian, *Aman-întemeietorul logicii juridice românești*, în vol. Alexandru Aman, *Logică judecătorească sau tratat de argumente legale urmată de logica conștiinței*, traducere și postfață de G. Braun, Craiova, Editura SimArt, 2007.
- MICHIDUȚĂ, Adrian, *Fundamentul filosofiei juridice la Mircea Djuvara*, în vol. Mircea Djuvara, *Filosofia contemporană și dreptul*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2005.
- MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Traducere de Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 1994.
- PÂRVAN, Vasile, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, în „Arhiva pentru știință și reforma socială”, anul I, nr. 1, 1 aprilie 1919.
- POPA, Nicoale, DOGARU, Ion, DĂNIȘOR, Gh., DĂNIȘOR, Dan Claudiu, *Filosofia dreptului. Marile curente*, București, Ed. All Beck, 2002.
- POPA, Nicolae, *Teoria generală a dreptului*, București, Editura ALL BECK, 2002.
- SPERANTIA, Eugeniu, *Principii fundamentale de filosofie juridică*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, 1936.
- STROE, Constantin, *Compendiu de filosofia dreptului – O abordare sistematică a problematicii ei*, București, Editura Lumina Lex, 1999.
- TANCO, Teodor, *Sociologul Eugeniu Sperantia*, prefață de Tudor Drăganu și Achim Mihai, Cluj-Napoca, Editura Virtus Romana Rediviva, 1993.
- VECCHIO, Giorgio del, *Leții de filosofie juridică*, [s. l.], Editura Europa Nouă, s. a.
- VLĂDUȚESCU, Gh., *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990.
- ***, *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, București, Editura All DeAgostini, 2007.

RECENZII

Nicolae Râmbu, *Valoarea sentimentului și sentimentul valorii*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2010

Omul se definește prin raportare la valori, modele esențializate ale unei existențe perfecte, smulsă derizoriului realității cotidiene, care, deși departe de ideal, îl are permanent în vedere și se apreciază din perspectiva lui. Idealul este o creație a spiritului uman, prin care acesta proclamă că nu se mulțumește cu simpla stare de fapt a condiției sale, impunându-și un efort de continuă desăvârșire. Ghidul axiologic face parte din zestrea educațională a fiecărui individ, orientându-i întregul traseu al vieții. Acest lucru nu înseamnă că el va respecta întotdeauna imperativele cuprinse în conceptul binelui, al dreptății, al altruismului, etc., făcând din propriul comportament o fericită ilustrare a modelului ideal. În fapt, foarte puțini dintre noi suntem capabili de așa ceva, cei mai mulți rămânând cantonați în zona slăbiciunii „omenești”, care, cu toate că respectă idealul, recunoaște că se situează undeva cu mult în urma lui.

Acest conflict permanent între valorile „în sine”, al căror conținut e absolut, și modul de desfășurare a existenței concrete a omului, care le încalcă la tot pasul, este un fapt asupra căruia filosofia și gândirea comună s-au pus de acord de multă vreme. Din asta nu rezultă însă caracterul necesar al conflictului, și nu se poate vorbi de o resemnare generală în privința lui. De aceea există în permanență oameni care luptă din toate puterile pentru o mult mai bună respectare a valorilor, iar filosofii repun mereu în discuție problema.

Acesta este și cazul profesorului Nicolae Râmbu, de la Facultatea de Filosofie și Științe Social-politice a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, care, în lucrarea *Valoarea sentimentului și sentimentul valorii*, pornind tocmai de la constatarea fundamentală de mai sus, ia în discuție raporturile dintre real și ideal, dintre valori și fapte, încercând să evidențieze importanța și consecințele atașamentului nostru față de valori, atât pentru individ cât și pentru colectivitatea umană. În același timp, el pune în antiteză omul practic, în sensul de cel care se străduiește să pună în trama propriei sale vieți valorile pozitive, și cel teoretic, în speță filosoful, care analizează valorile și șansele lor de a fi respectate de către oameni, încercând să le ofere acestora din urmă cea mai bună înțelepciune de viață. În felul acesta, discuția se lărgeste asupra statutului și rolului filosofiei, deopotrivă în sfera culturii și a existenței omului comun.

Maniera de abordare a acestor teme este una interesantă și plăcută, în care considerațiile teoretice punctează un bogat material ilustrativ. Practic, autorul își alege din sfera culturii câteva figuri exemplare, pe care le analizează din perspectiva temelor enunțate, și care îi justifică punctele de vedere asumate. Este mai puțin important dacă aceste poziții teoretice sunt o consecință a analizei obiectului cercetării sau postulate pentru care cel din urmă joacă rol exemplificator. (Și, de altfel, ordinea expunerii este, de regulă, cu totul alta decât ordinea cercetării). Important este că autorul nu se face vinovat de „barbaria interpretării” (temă pe care o dezvoltă într-unul din capitolele lucrării) și că semnificațiile pe care le conferă modelelor umane/culturale alese nu le denaturează pe acestea ci, dimpotrivă, contribuie la mai nuanțata lor înțelegere. Exprimând diverse moduri de raportare la valori, ele conturează împreună un tablou sugestiv al alegerilor umane fundamentale.

Prima „figură” pe care autorul o ia în discuție, este cea a lui Don Quijote de la Mancha, cel care, prin notorietate, și-a „ucis”, pur și simplu, autorul, pe Cervantes, ignorat de cei mai mulți dintre cei cărora eroul său le este extrem de familiar. Notorietatea lui Don Quijote se datorează faptului că el reprezintă, într-un mod remarcabil (împreună cu „idiotii” Isus și prințul Mâșkin, personajul lui Dostoievski), tipul idealistului prin excelență, acela care, cu obstinție, încearcă să privească realitatea prin prisma strălucirii valorilor, conferindu-i o aură pe care, în fapt, nu o are. Modul în care idealistul privește lumea o transfigurează în mintea sa într-un fel magic, făcând-o minunată și conferindu-i autorului, căzut pradă iluziei, rațiunea de a trăi. În momentul în care iluzia dispare, fiind înlocuită de luciditate, idealistul trăiește drama trezirii la realitate, ceea ce-l îndreaptă iremediabil spre moarte, ca refuz de a trăi într-o lume lipsită de valori.

Responsabili de această trezire sunt ceilalți, cei tot timpul lucizi, oamenii compromisului, cei care, alimentându-și comoditatea și egoismul, consideră că valorile nu pot fi întruchipate în viața reală, și că cine încearcă acest lucru nu poate fi decât un smintit; de aceea îl iau în răs, privindu-l cu condescendență, atunci când nu se străduiesc din răspuțeri să-i „deschidă ochii”. Iar această bătaie de joc pe care i-o aplică semenii, și care se soldează cu o adevărată „asasinare prin răs”, este al doilea motiv al notorietății lui Don Quijote. Căci ce poate fi mai distractiv decât să te amuzi de ridicolul în care cade inevitabil cel care se comportă ca și cum ar fi pe altă lume, și care vede în orice lucru cu totul altceva decât toți ceilalți! În ochii acestora din urmă, Don Quijote este, iremediabil, bolnav.

Dar, vai, din perspectiva axiologică, cea a valorilor pure, situația se inversează: Don Quijote este singurul sănătos, singurul care vede limpede, în vreme ce toți semenii săi intră în categoria bolnavilor. Întâlnim aici exact raportul dintre filosof și oamenii peșterii, pe care îl descrie Platon în *Republica*, și la care autorul face explicit repetate trimiteri. Iar faptul că perspectiva sănătoasă asupra lucrurilor este cea a lui Don Quijote, și nu cea a semenilor săi, este lesne de dovedit de vreme ce „numai cei care cred cu sinceritate în valori și luptă pentru idealuri împing lumea înainte și, mai ales, mențin vie flacăra spiritului.” (p. 20)

Dar cu toate că, la Platon, cel care vede și se raportează în mod corect la valori, este filosoful, iar Don Quijote este un fel de replică a lui romanțată, autorul lucrării de față, optând pentru imaginea filosofului pe care o propune Schopenhauer în *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, îl opune pe acesta idealistului Don Quijote. Sub noua sa înfățișare, filosoful nu mai este „orbul” datorat coborârii în peșteră, de la lumina zilei, care stârnește, după caz, râsul sau furia nebună a mulțimii, ci înțeleptul cu morgă, cunoscător al valorilor dar și al mersului lumii, care înțelege sminteala acesteia dar nu luptă împotriva ei ci caută să i se adapteze pentru a profita cât mai mult de ea sau măcar pentru a se apăra. Iar acest gen de înțelepciune, el îl propune drept ideal de viață pentru oricine. În aceste condiții, viața apare ca o simplă „afacere”, în care trebuie să dai dovadă de multă abilitate și chiar de cameleonism, pentru a-ți păstra și spori capitalul de care dispui. Avansând această imagine a filosofului, autorul remarcă faptul că ea este în acord cu modul în care Schopenhauer și-a organizat propria viață. Ba chiar, până la un punct, el vorbește, corect, despre „înțeleptul lui Arthur Schopenhauer”. Dar în capitolul „Despre inutilitatea înțelepciunii”, autorul, insuficient de atent la distincții, pare să absolutizeze această poziție filosofică unilaterală și, făcând din ea prototipul înțeleptului/filosofului în genere, își depășește premisele, riscând să ajungă la concluzii fatalmente relative, dacă nu discutabile.

Evident că, din moment ce conturezi o imagine atât de meschină, nu a *unui filosof* ci a *filosofului*, preocupat numai de împlinirea personală mărunță, ferindu-se să-și înalțe ochii spre cer ca să nu sufere persecuțiile semenilor, incapabil de orice nobilă aspirație, și declarându-l, ca atare, „înțelept”, ai dreptate să concluzionezi: „Nu înțelepții sunt cei care schimbă lumea...” (p. 129). Și bazându-se pe premisele: a. înțelepciunea propusă de Schopenhauer (și de stoici) este meschină; b. ea nu poate fi înțeleasă și urmată decât la senectute, ba chiar în pragul morții, - în condițiile în care autorul păstrează ambiguitatea referitoare la raportul dintre un tip anume

de înțelepciune/filosofie și înțelepciunea/filosofia ca atare - el poate să declare ferm în finalul secțiunii „Filosofia ca terapie?\": „Este filosofia o terapeutică, așa cum s-a afirmat de nenumărate ori? Da, filosofia este o miraculoasă terapeutică, dar care se aplică întotdeauna unui pacient care este deja mort.” (p. 133). Ceea ce, într-adevăr, poate să-l tulbure și să-l debusoleze pe tânărul de care vorbește autorul (p. 131) și care ar fi înclinat să-și dobândească fericirea prin cultivarea înțelepciunii/filosofiei.

Faptul că autorul însuși nu este de acord cu concluzia de mai sus ci că aderă la ideea că filosofia poate fi, totuși, o terapie eficientă a spiritului, se dovedește în ultimul capitol, intitulat „Nihilismul ca maladie axiologică”. De data aceasta, punctul său de sprijin îl reprezintă personalitatea lui Nietzsche și opera acestuia. Respingând interpretările care consideră filosofia lui Nietzsche un rezultat al maladiilor sale psihice, precum și identificarea lor cu nihilismul promovat de filosof, el combate, în plus, și înțelegerea nihilismului ca o filosofie sau ca *Weltanschauung*. Teza sa este că nihilismul exprimă o maladie a spiritului, nu a sufletului, „o dereglare majoră a conștiinței axiologice a omului” (p. 168), care se poate întâlni la indivizi perfect sănătoși din punct de vedere fizic și psihic, activând în toate sferile culturii. Dincolo și independent de numeroase boli fizice și psihice, Nietzsche, potrivit autorului, este un nihilist, un bolnav al spiritului, adică un ins care a practicat, nu a teoretizat nihilismul, de aceea nici nu trebuie considerat un filosof al nihilismului (ci, deducem noi, un nihilist care se manifestă în domeniul filosofiei, deci, un nihilist filosof).

Profund distructiv în faza sa inițială, provocând o imensă suferință în primul rând bolnavului ca atare, nihilismul se conturează, în viziunea autorului, care apreciază lucrurile prin prisma lui Nietzsche, drept condiția unică a creației la superlativ. „Suferința provocată de nihilism poate fi sursa unei mari creații, sau, în filosofie, *singura* (sublinierea autorului) cale spre o operă genială.” (p. 167). De altfel, nihilismul depășește sfera de interes strict individual și se afirmă ca o reală șansă de însănătoșire (relansare) a culturii. Condiția este ca mai întâi să își atingă punctul său critic, adică apogeul, ceea ce-i permite să treacă dincolo de propriile limite și să declanșeze procesul de reaşezare a valorilor. „Etapile de tranziție de la un sistem de valori la altul sunt fatalmente epoci nihiliste.” (p. 169). În felul acesta, bolnavul nihilist *filosof* se metamorfozează într-un eficient medic al culturii. Iată un punct de vedere opus celui care-l viza pe *filosoful înțelept*, și care, deși este clar că suferă de aceeași unilateralitate, pare să aibă adeziunea necondiționată a autorului. În orice caz, acesta nu se delimitează în mod explicit de el, de vreme ce fraza de încheiere a ultimului capitol (și, implicit, a lucrării) este

următoarea: „Filosoful de astăzi, care trăiește într-o lume în care *Umwertung aller Werte* (reevaluarea tuturor valorilor – nota noastră) este un fenomen perceptibil de către oricine, are o extraordinară șansă: aceea de a fi un bun medic al culturii.” (p. 169)

Dincolo de aceste aspecte care suportă discuția, cartea are capitole extrem de pertinente, precum: „Filosofia lui Casanova”, „Meditații axiologice despre Werther”, „Wilhelm Meister. Despre valorile formării”, care încearcă să găsească, cu eleganță, o linie de mijloc între „tirania” exercitată de valori asupra individului și sfidarea acestora de către el, evidențiind diverse moduri în care valorile își pot pune pecetea asupra destinului noastre lumești. De altfel, stilul întregii lucrări este lejer, atractiv, iar aceasta poate fi citită, cu aceeași plăcere, atât de către specialistul în filosofie, cât și de iubitorul de literatură.

(Adriana Neacșu, Universitatea din Craiova)

Maria Michiduță, *Dualismul antagonist. Deconstrucție și reconstrucție dialectică la Ștefan Lupașcu*, Editura Aius, Craiova, 2011

În general se consideră că scopul principal al științelor și al filosofiei este cunoașterea realității. În acest sens, filosofia își propune în special identificarea temeiurilor realității, a principiilor care stau la baza existenței și care fac posibilă cunoașterea. Una dintre presuposițiile demersului filosofic și științific este că realitatea este cognoscibilă, deoarece are o natură similară cu a gândirii noastre, astfel omul având acces la realitate. În cunoașterea realității omul de știință pleacă de la o anumită logică ce stabilește principiile de bază ale gândirii și ale cunoașterii în general. Pentru finalizarea demersului cognitiv el are încredere fie că poate adapta, prin cunoaștere realitatea la această logică, fie are uneori pretenția că această logică urmează structurile realității. Mai bine de două milenii s-a considerat că o asemenea logică ce poate constitui baza cunoașterii umane, în genere, este cea aristotelică. Aceasta este o logică a noncontradicției, a identității, a imuabilității, iar ontologia care pleacă din aceasta pretinde că realitatea se mulează pe această logică. Dar dacă realitatea nu are o structură logică în sensul logicii aristotelice? Dacă universul este contradictoriu?

Asemenea întrebări l-au frământat pe filosoful francez de origine română Ștefan Lupașcu, care, pornind de la ele a încercat o deconstrucție a filosofiei și a logicii tradiționale de tip aristotelic, dar și o reconstrucție, având ca punct de plecare acceptarea contradicției ca principiu logic și ontologic. Acest demers, totodată original și provocator, face obiectul tezei

de doctorat a doamnei Maria Michiduță, publicată la editura Aius în 2011. Lucrarea cu titlul *Dualismul antagonist. Deconstrucție și reconstrucție dialectică la Ștefan Lupașcu* își propune să ne ofere atât o viziune de ansamblu asupra gândirii lupasciene, dar și posibilitatea de a urmări articulațiile unei gândiri originale, de multe ori neînțelese și din acest motiv greu de acceptat de comunitatea academică. În acest sens, motivele declarate încă de la început ale lucrării sunt: 1) „soliditatea și coerența amplei reconstrucții filosofice întreprinse de Lupașcu într-o epocă a deconstrucțiilor postmoderne” și 2) „impactul nejustificat de redus pe care îl are opera sa în mediul filosofic academic”. (p. 10) În ceea ce privește receptarea operei, autoarea admite că, deși nu a fost ignorat, Lupașcu a fost subapreciat atât în mediul academic francez cât și în cel românesc (cu toate că este ales *post-mortem* membru al Academiei Române în 1991). Faptul că nu a fost ignorat este atestat și de numeroasele studii și simpozioane care i-au fost dedicate atât în Franța, dar mai ales în România. Ceea ce presupun că vrea să spună de fapt autoarea este că, în ciuda receptării sale deseori favorabile, Lupașcu nu se bucură de locul binemeritat în mediul filosofic academic în sensul că ideile sale, deși adesea discutate, nu constituie încă puncte de plecare pentru construcții filosofice mai ample. Personal consider că valoarea unei filosofii se vede în cele din urmă în ceea ce au făcut alții pornind de la ideile emise, când acele idei sunt puse la lucru, având astfel șansa de a deveni fapte. Dar poate că pentru a căpăta valoare în acest sens, gândirea unui filosof are nevoie de o încercare temeinică de a-i evidenția discursivitatea și coerența, de a o face inteligibilă într-un sens superior, oferindu-i în acest fel o deschide către practică. Îmi permit în acest context să apreciez că lucrarea doamnei Michiduță are șansa de a reprezenta o asemenea lucrare.

Îmi voi argumenta această opinie urmărind pe scurt modul în care este concepută și realizată lucrarea care face obiectul recenziei de față. Pentru a evidenția originalitatea gândirii lui Lupașcu autoarea are în vedere două momente: cel al deconstrucției (cap. I) și al reconstrucției filosofice (cap. II-V), ambele având în centru conceptul de *dualism antagonist*. Se poate observa cu ușurință o simetrie între momentul deconstructiv și cel reconstructiv, deoarece ambele pleacă de la logică pentru a se prelungi apoi la nivel ontologic, epistemologic și etic. Deconstrucția este mai întâi logică, fundamentându-se pe raționalitatea contradicției, apoi ontologică, anticipând semnificația existenței ca neființă, epistemologică, susținând un neoraționalism dialectic și în cele din urmă etică, luând forma unui anti-reducționism moral. Este de semnalat faptul că deconstrucția pe care o face Lupașcu nu este similară celei pe care o fac filosofii postmoderniști, deoarece

scopul demersului său este în realitate unul constructiv. Putem spune că în timp ce postmoderniștii au încercat să deconstruiască filosofia, observând caracterul contradictoriu al realității, lipsa de temelie a acesteia, Lupașcu a încercat să reconstruiască filosofia întemeind-o tocmai pe caracterul contradictoriu al realității. Conceptul cheie al acestei deconstrucții care ascunde intenții constructive este la Lupașcu acela de *dualism antagonist*. Pentru a-l fundamenta acesta pornește de la datele fizicii cuantice „reușind să elaboreze o adevărată metafizică a potențialității”. (p. 53) Noutatea acestui dualism este că nu are loc între entități de naturi diferite date odată pentru totdeauna, deci că nu este o opoziție statică ci se manifestă între dinamisme, între actualizare și potențializare, între omogenizare și eterogenizare. Dinamismele acestea nu sunt contrarii ci contradictorii și mai mult, contradicția lupasciană nu se află în căutarea „unui al treilea termen hegelian”, a unei sinteze, care să depășească astfel contradicția. Dimpotrivă „războiul este continuu, nu caută și nici nu poate căuta pacea”. (p. 53)

Etape deconstructivă a gândirii lupasciene nu este, după cum spuneam, scop în sine, ea are doar rolul de a stabili terenul pentru o reconstrucție. Deconstrucția este cu atât mai necesară, în opinia autoarei, cu cât „altminteri catedrala filosofiei risca să se transforme într-un vast castel de cărți de joc”. (p. 10) Lupașcu își asumă sarcina ca pe această bază dinamică oferită de dualismul antagonist să procedeze la o veritabilă reconstrucție filosofică.

Trebuie remarcată noutatea și originalitatea unui asemenea demers, dar și responsabilitatea pe care o asumă. Aceasta, cu atât mai mult cu cât opinia general acceptată este că universul nu este contradictoriu, că el urmează legi imuabile, implacabile, eterne. Și chiar dacă au existat îndoieli cu privire la coerența gândirii și acțiunii umane, logica aristotelică a rămas un etalon al gândirii corecte. Însă, unele „descoperiri” științifice ale secolului XX confirmă îndoielile lui Lupașcu. În fizică se impune mecanica cuantică ce postulează că realitatea subatomică se bazează pe principii de incertitudine. Pentru a explica fenomenele cuantice este nevoie de o altă logică, non-aristotelică, care să facă posibilă această realitate contradictorie. Lupașcu propune în acest sens o logică dinamică a contradictoriului. Este dinamică, deoarece se vrea o dialectică a energiei și a contradictoriului întrucât „postulează contradicția relativă ireductibilă ca fiind imanentă energiei și constituind liantul care unește dinamisme energetice antagoniste în sisteme”. (p. 11) Comparând logica lupasciană cu cea aristotelică autoarea ajunge la concluzia că ultima este una particulară, o teorie închisă, cu disponibilități limitate, care lasă deschisă posibilitatea unei logici mai

generale. O astfel de logică, cerută imperios de fizica cuantică, poate fi logica dinamică a contradictoriului, care are șansele de a deveni un „Novum organum” al secolului XX. (p. 70)

Reconstrucția ontologică (analizată în cap. III) este poate cea care dă gândirii lupasciene un pronunțat caracter atipic. Dacă o logică bazată pe contradicție, cu tot caracterul ei șocant pentru unii, poate fi susținută de ipoteze desprinse din știința contemporană, mi se pare mult mai dificilă sarcina de a justifica ideea că afectivitatea este singurul dat cu adevărat ontologic. Autoarea semnalează faptul că ontologia lupasciană se desfășoară pe două planuri distincte: „unul al existenței, sau al logicului, caracterizat de devenire, celălalt al ființei în sine și pentru sine, al datului afectiv”. (p. 111) În încercarea de a evidenția reconstrucția ontologică operată de Lupașcu, capitolul dedicat acestei teme a fost structurat în trei părți: una având ca obiect energia, a cărei triplă dialectică face posibilă (co)existența a trei materii: (macro)fizică, biologică și cuantică (psihică), alta care abordează devenirea din perspectiva unei posibile metafizici a potențialității și o a treia care tratează afectivitatea în calitate de dat ontologic.

Reconstrucția epistemologică (cap. IV) care vizează existența este analizată tot pornind de la implicațiile mecanicii cuantice. După cum știm, una dintre acestea este cea privind interacțiunea dintre observator și entitatea observată, ce se datorează faptului că orice operație de măsurare a unei entități cuantice provoacă o modificare a acelor parametri, determinând o imprecizie descrisă de relațiile lui Heisenberg. În aceste condiții, Lupașcu și-a pus problema cum este posibil ca această nedeterminare să se manifeste doar la nivelul cuantic, în timp ce la nivel macroscopic se poate elimina aportul celui care măsoară. Răspunsul arată și originalitatea gândirii sale: trebuie să distingem între două tipuri de nedeterminări: una datorată mijloacelor de măsurare, care sunt perfectibile și alta datorată coexistenței inevitabile a unui obiect și a unui subiect care se perturbă unul pe altul. (p. 232) Primei nedeterminări i se asociază o *eroare accidentală*, care poate fi eliminată, iar celeilalte o *eroare esențială* care este ireductibilă. Aceasta din urmă poartă marca interacțiunii subiect-obiect și face ca orice lege a naturii să aibă un caracter statistic, fără a înceta să furnizeze o cunoaștere completă. Reconstrucția epistemologică acceptă deci ideea că subiectul cunoscător este parte a existenței și nu se poate detașa de aceasta pentru a atinge idealul clasic al obiectivității. (p. 12)

Ultimul capitol este consacrat reconstrucției etice, privită ca o întregire practică a nucleului teoretic constituit de logica dinamică a contradictoriului. În consecință, avem de-a face cu o etică așezată pe baze dinamice, „în care

Binele reprezintă conștientizarea contradicției, iar acțiunea morală transcenderea acesteia". (p. 12) Trebuie semnalat că, deși este considerată ca fiind partea cea mai vulnerabilă a reconstrucției sale filosofice, etica lui Lupașcu arată intenția acestuia de a semnală că raportarea practică a omului la realitate o precede pe cea speculativă.

Putem observa că încercarea asumată de doamna Maria Michiduță în această lucrare de a „reliefa noutatea veritabilei reconstrucții dialectice pe care o realizează Ștefan Lupașcu, simultan cu o deconstrucție radicală a filosofiei tradiționale” (p. 268), poate fi înțeleasă și ca o veritabilă reconstrucție a gândirii filosofului francez de origine română. Parcurgând cele patru capitole ale cărții, putem fi martorii unui demers reconstituitiv cu scopul declarat de a revendica pentru Lupașcu un loc binemeritat în filosofia contemporană, dar și unul intuit de a deschide noi posibilități de cercetare a operei acestuia și de utilizare a unora dintre ideile sale ca baze pentru noi construcții filosofice.

(Ștefan Viorel Ghenea, Universitatea din Craiova)

Adrian Michiduță, *Filosoful Iosif Brucăr. Contribuții biobibliografice și documentare*, Editura Aius, Craiova, 2010

Una dintre problemele controversate ale culturii române este cea privind existența unei filosofii autohtone. Răspunsurile la întrebarea: „există o filosofie românească?” sunt diverse și pot varia pe o scală între un „Da!” hotărât și o respingere definitivă. Nu vom încerca să analizăm aici argumentele aduse în favoarea sau împotriva unui răspuns sau altul, însă putem remarca o diferență între cele două atitudini. În timp ce respingerea existenței unei filosofii românești ascunde un complex cultural profund, întărit de sentimentul apartenenței la o cultură minoră, cealaltă atitudine presupune o nevoie de afirmare a unei identități filosofice naționale, care se cere în permanență satisfăcută prin noi și noi dovezi ale existenței unor idei și opere filosofice remarcabile, care să poată sta fără rușine alături de cele aparținând marilor filosofii occidentale. Aceste dovezi pot fi aduse cel puțin pe două căi: prin interpretarea permanentă a ideilor emise de diferiții filosofi români sau prin readucerea la lumină a operelor acestora, pentru le lăsa să vorbească prin ele însele. În orice caz, putem remarca în spatele acestui ultim demers asumarea unei responsabilități care presupune un travaliu îndelungat.

Prin asumarea unei asemenea responsabilități se remarcă domnul Adrian Michiduță, care de aproape două decenii aduce noi dovezi în

sprijinul existenței unei filosofii românești. O parte importantă a contribuției sale este pregătirea și publicarea unui număr însemnat de ediții critice ale operelor unor autori precum: Mircea Florian, Eufrosin Poteca, Ion Petrovici, Petru P. Ionescu, Nichifor Crainic și mulți alții, ediții care conțin atât texte consacrate ale acestora cât și unele inedite sau greu accesibile publicului larg. O altă contribuție, care devine din ce în ce mai consistentă în ultimul timp, este editarea unor lucrări cu caracter biobibliografic, care se dovedesc a fi instrumente utile cunoașterii vieții, operei și gândirii unor filosofi precum Mircea Florian, Iosif Brucăr ș.a. O lucrare de acest tip face și obiectul recenziei de față și anume: *Filosoful Iosif Brucăr. Contribuții biobibliografice și documentare*, Editura Aius, Craiova, 2010. Ne vom referi în continuare la aceasta.

În general, o biobibliografie presupune „biografia unui autor împreună cu titlurile lucrărilor lui și ale celor privitoare la viața și activitatea lui”. (DEX) În acest sens, lucrarea domnului Michiduță începe cu o cronologie a vieții filosofului Iosif Brucăr, în care sunt marcate principalele evenimente ale vieții acestuia, aspecte privind personalitatea sa, precum și principalele sale lucrări în ordinea apariției (la care de cele mai multe ori sunt atașate citate exemplificatoare). Cititorului i se oferă acces, în acest fel, nu doar la viața gânditorului Iosif Brucăr ci și la laboratorul gândirii sale, putându-se identifica principalele motivații și tendințe creatoare. Aflăm, astfel, că Brucăr a fost un evreu militant, care, conștient de identitatea sa etnică dar și de calitatea sa de cetățean român, a susținut cu discernământ cauza evreiască și emanciparea acesteia. În acest sens, a înființat și coordonat timp de doi ani (până în 1920) revista „Lumea Evree” în care a publicat numeroase studii. Licențiat în filosofie (1913) și în drept (1921), doctor în filosofie (1930), predă filosofia și dreptul în învățământul preuniversitar, trăiește mai cu seamă din veniturile de avocat dar nu reușește, mai ales datorită piedicilor ridicate în calea sa pe motiv că era evreu, să activeze în învățământul universitar. Această situație nu îl împiedică să fie extrem de activ pe plan publicistic. Aflăm acest lucru mai ales din secțiunea bibliografică a lucrării care face obiectul recenziei de față, care aduce la cunoștință întreaga operă a filosofului Iosif Brucăr, împărțită în: studii filosofice în volum, (dintre care amintim: *Încercări și studii* – 1919, *Filosofia lui Spinoza* – 1930, *Probleme noi în filosofie* – 1931, *Filosofi și sisteme* – 1933, *Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei*, 1934, *Spinoza, viața și filosofia* – 1934, *Bergson* – 1935, *Despre neant* – 1939, reeditată într-o variantă extinsă de Adrian Michiduță în 2010 la editura AIUS), studii filosofice publicate în volume colective, în extras și în periodice, precum și recenzii, cronici și note.

La acestea se adaugă o listă cu referințe critice dar și comentarii și recenzii reproduse integral, aparținând unor filosofi și scriitori precum Constantin Noica, Emil Cioran, I. Niemirower, I. Löwenstein, ș.a.

Aspectele prezentate mai sus reprezintă conținutul obișnuit al unei lucrări cu caracter biobibliografic, însă, în lucrarea dedicată filosofului Iosif Brucăr, domnul Adrian Michiduță merge mai departe, lărgind și adâncind sensurile biobibliografiei. În acest sens, ne sunt făcute cunoscute în detaliu contribuțiile autorului, aproape ca și când am avea lucrările acestuia în mână (ne sunt prezentate cuprinsul extins, coperta princeps etc.), documentele și receptările critice ale operei acestuia care atestă implicarea sa în viața academică și culturală a epocii. În acest fel, autorul nu ni se mai înfățișează ca un gânditor izolat care, pentru a scrie cărți, se retrage în turnul său de fildeș sau printre rafturile prăfuite ale bibliotecii, departe de comunitatea cu care împărtășește aceleași preocupări. Departe de a fi un simplu CV mai extins, această lucrare biobibliografică ne prezintă un gânditor viu, animat de idei, care deși este bine angrenat în dezbaterile perioadei lui ne dă impresia că ar fi contemporan cu noi. Filosoful acesta viu este exprimat și prin intermediul polemicilor în care este prins cu unii dintre cei mai reprezentativi filosofi români ai perioadei sale: Mircea Vulcănescu, Al. Posescu, L. Blaga, ș.a. Dintre aceste polemici ne-a atras atenția în special cea în care Brucăr îl are ca „adversar” pe M. Vulcănescu. Discuția se poartă asupra prefeței semnate de Nae Ionescu la traducerea în limba română a *Criticii rațiunii practice* a lui Kant. Deși situația e în aparență banală, ea este relevantă, în opinia noastră, pentru că pune în evidență concepția pe care o are Iosif Brucăr despre filosofie. Acesta apreciază ironic într-un articol din „Revista de filosofie” (Nr. 3 din 1934) că se bucură că Nae Ionescu, renunțând la vechea aversiune pentru cei ce nu gândesc problemele direct, s-a hotărât, în sfârșit, să scrie „despre” filosofia cuiva. Pentru Brucăr acesta este singurul mod fecund de a face filosofie. (p. 135) Dimpotrivă, pentru Nae Ionescu, scrie M. Vulcănescu, filosofia este „o activitate curat personală a gândirii, cu rădăcini lirice în viața filosofului – activitate aproape artistică, dacă ar fi obligată din afara ei.” (p. 136) Cu alte cuvinte, preocuparea de a reconstitui ce au vrut să spună alți filosofi, de a părăsi gândurile proprii pentru a cerceta ceea ce au gândit alții nu este filosofie. Deci, M. Vulcănescu susține că N. Ionescu se răfuieste cu Kant și nu încearcă să îl explice. Concepția despre filosofie a lui I. Brucăr se bazează pe ideea de filosofie a filosofiei, care se referă la un „fapt transcendent” ale cărui realizări concrete sunt diferitele sisteme filosofice. (p. 144) Această concepție explică și

tendința lui Brucăr de a se raporta în permanență la gândirea altor filosofi. De fapt, în opinia sa, numai în felul acesta se poate face filosofie.

Legătura lui Brucăr cu viața academică este prelungită și prin relațiile personale ale autorului cu colegii săi sau cu filosofi consacrați precum L. Blaga și Bergson, de ale căror sincere aprecieri se bucură. Acest lucru se poate observa din schimbul de scrisori reproduse către finalul volumului. De exemplu, L. Blaga îi scria lui Brucăr, în calitatea acestuia de exeget al filosofiei sale, în 1933: „Studiul vine de la un om în care văd pe unul din cei mai pregătiți ai noștri sau chiar pe cel mai bun cunoscător al istoriei metafizice ce-l avem.” De asemenea, H. Bergson, care primind lucrarea dedicată operei sale și încercând cu dificultate să o citească în limba română îi scrie: „Sunt deci obligat să pun deoparte pentru a încerca să o citesc în timpul vacanței. Dar, oricare ar fi conținutul, și fără să știu în ce măsură vă alăturați vederilor mele, pot să vă spun că întotdeauna am considerat ca fiind o onoare să fii studiat îndeaproape și trebuie că m-ați studiat îndeaproape pentru a-mi consacra astfel o carte întreagă.”

Avem acces astfel, prin intermediul lucrării domnului Michiduță, la un Iosif Brucăr, în calitatea sa de om, de scriitor dar și de gânditor care, departe de a se îndepărta de noi datorită trecerii timpului, tinde să iasă din vremea lui pentru a deveni contemporan cu noi. Lucrarea se recomandă atât ca un instrument util cercetătorului interesat de filosofia românească în general cât și de filosofia lui Iosif Brucăr, și care, necunoscându-i opera, va regăsi în ea un imbold pentru a o citi. În sens mai general, putem considera această lucrare ca o nouă contribuție la întărirea convingerii privind existența unei filosofii românești.

(Ștefan Viorel Ghenea, Universitatea din Craiova)

REVISTA REVISTELOR

„Southeastern Theological Review”

Vol. 1, No 1, Winter 2010

Apărută sub egida Faculty of Southeastern Babbist Theological Seminary (Woke Forest, Carolina de Nord, SUA), *Southeastern Theological Review* este o revistă care găzduiește, în paginile sale, articole de înaltă ținută academică din domeniul teologiei, articole ce aparțin unor autori și cercetători în general tineri dar deja consacrați, atât din spațiul nord-american, cât și din întreaga lume.

Cu toate că această revistă este una tânără, ea este continuatoarea, în fapt, a revistei *Faith and Mission*, editată sub pecetea aceleiași instituții de învățământ din Statele Unite ale Americii.

Revista apare bianual și reunește în echipa sa editorială cercetători precum David S. Hogg, Heath A. Thomas, Bruce R. Ashford, Robert L. Cole, David E. Lanier sau Steven P. Wade.

În articolul introductiv al primului număr al *Southeastern Theological Review* (vol. 1, no. 1, winter 2010), David Hogg vorbește despre obiectivele acestei reviste. Aflăm așadar, încă din primele pagini, că revista urmărește să se adreseze unui public cât mai larg, localizat în interiorul și în exteriorul Statelor Unite, urmând ca acest lucru să fie făcut atât prin abordarea unor subiecte de ordin teologic, care preocupă spații culturale de pe toate continentele, cât și prin calitatea superioară a studiilor cuprinse în revistă.

De asemenea, fiecare număr al revistei va fi concentrat în jurul unei teme centrale, primul număr fiind focusat pe Vechiul Testament. Acesta cuprinde articole cu următoarele titluri: *Determining the Indeterminate. Issues in Interpreting the Psalms*, de Jamie Grant (*Conturând Indeterminatul. Problematika interpretării Psalmilor*), *When Sammuell Met Esther: Narrative Focalisation, Intertextuality, and Theology*, de David Firth (*Întâlnirea lui Samuel cu Estera: Facalizare narativă, intertextualitate și teologie*), *God's White Flag: Interpreting an Anthopomorphic Metaphor in Genesis 32*, Brian Howell (*Steagul alb al lui Dumnezeu: Interpretarea unei metafore antropomorfe din Geneză 32*), *The work of the Sabbat: Radicalization of Old Testament Law in Acts I-4*, de Ryan P. O'Dowd (*Lucrarea lui Sabat: Radicalizarea Legii Vechiului Testament în Faptele apostolilor I-4*).

Astfel, Jamie Grant (Highland Theological College, Marea Britanie), în articolul menționat mai sus, explorează chestiunile fundamentale care

privesc interpretarea Psalmilor, acea parte a Bibliei despre care s-au scris, de-a lungul secolelor, numeroase lucrări.

Articolul lui David Firth (Cliff College, Marea Britanie) prezintă o interpretare a Cărții Esterei, obiect al unor dezbateri tradiționale ce priveau eventuala includere a acesteia în Scriptură. Astfel, întrebarea care se pune în articol este următoarea: „De ce un text care nu îl menționează pe Dumnezeu, ar trebui să fie inclus în Scriptură?”.

Al treilea articol din această revistă aparține lui Brian Howell, după cum am menționat mai sus, cuprinde o dezbatere ce privește limbajul antropomorfic. Studiul lui Howell analizează un număr relevant de factori endemici ai narațiunii.

Articolul lui Ryan O'Dowd (Cornell University) analizează, de asemenea, Vechiul Testament, care este văzut de către autor ca aflându-se în proximitatea Faptelor Apostolilor.

Pe lângă articole menționate mai sus, trebuie spus faptul că revista mai conține un număr semnificativ de recenzii (14) ale unor lucrări din domeniul teologic, apărute în Statele Unite ale Americii, dar și în afara granițelor acestora.

În concluzie, putem afirma că spațiul teologic internațional s-a îmbogățit cu încă o revistă de înaltă clasă științifică, *Southeastern Theological Review*, care are avantajul abordării unei plaje tematice extinse la nivelul întregului domeniu teologic, dar și pe cel al actualității tematice teologice, care preocupă toate spațiile culturale ale lumii.

(Ionuț Răduică, Universitatea din Craiova)

AUTORS/CONTRIBUTORS

ALEXANDRU SURDU

Profesor universitar doctor, Universitatea „Titu Maiorescu”, București.
Director al *Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* din București, al Academiei Române. Membru al Academiei Române
<http://www.utm.ro/index.php?module=fcontent&id=49>
<http://ifilosofie.uv.ro/cercetatori.html>

BRUCE A. LITTLE

Professor, Southeastern Baptist Theological Seminary,
Director al L. Russ Bush Center for Faith and Culture,
President to the Forum for Christian Thought Wake Forest, North Caroline, USA.
blittle@sebts.edu

CHRISTOPHER VASILLOPULOS

Professor of Political Science,
Eastern Connecticut State University, USA
vasillopulos@easternct.edu

PANOS ELIOPOULOS

Lector universitar doctor, Universitatea din Atena și Peloponez, Grecia, editor șef al revistei de filosofie *Celestia*
ksatriya@tri.forthnet.gr

CLAUDE KARNOOOUH

Doctor în filosofie,
Cercetător la CNRS și la Centre d'études sur l'Europe médiane de l'Inalco
claude.karnoouh@sfr.fr

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor, Universitatea Politehnică București
ana_bazac@hotmail.com

IOAN N. ROȘCA

profesor universitar doctor, Universitatea „Spiru Haret”, București
inrosca@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova
aneacsu1961@yahoo.com

DAN LAZEA

Lector universitar doctor, Universitatea de Vest din Timișoara
Cercetător la New Europe College – Institute for Advanced Study, Bucharest;
dan.lazea@polsci.uvt.ro

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova
cristinel_nicu@yahoo.com

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova
gheneastefan@yahoo.com

MARIUS LEONARD POPESCU

Asistent universitar doctor, Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași
mpopescu@uaic.ro

BOGDAN ANDREI

Asistent universitar drd., Universitatea din Craiova
boghytzu@yahoo.com

IONUȚ RĂDUICĂ

Doctorand în filosofie la Universitatea din București
Preparator la Universitatea din Craiova
ionutrăduica@yahoo.de

ANDREEA DRAGOMIR, Craiova

Doctorand al Institutului de Filosofie și Psihologie "C. Rădulescu-Motru" al
Academiei Române, București
andreea_sig@yahoo.com

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

PANOS ELIOPOULOS	
<i>Aristotle and the stoics on friendship: borderlessness, hospitality and the community</i>	5
CHRISTOPHER VASILLOPULOS	
<i>Euripides and Socrates Nietzsche's unnatural enemies</i>	20
CRISTINEL TRANDAFIR	
<i>The concept of „style” at Nietzsche</i>	35
VIOREL GHENEA	
<i>William James: realist or antirealist?</i>	51

ROMANIAN PHILOSOPHY

(Papers presented at National Symposium: „Realism and rationalism in Mircea Florian's work”, Craiova, 05.11.2010, organized by University of Craiova, Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy)

ALEXANDRU SURDU	
<i>Mircea Florian's logical and philosophical contributions</i>	66
IOAN N. ROȘCA	
<i>Existence and binary dialectic at Mircea Florian</i>	73
ADRIANA NEACȘU	
<i>“Reality” and “Existence” in the recessive mechanism of the world, imagined by Mircea Florian</i>	83

AESTHETICS AND SOCIO-POLITICAL PHILOSOPHY

BRUCE A. LITTLE	
<i>Beauty: A Defeater of Naturalism</i>	97
CLAUDE KARNOOUIH	
<i>Continuity and Occultation. Art and Politics in post-Communist Europe: The Socialist Art Museum of Budapest</i>	103
ANA BAZAC	
<i>Labour and action: philosophy in front of the hidden</i>	117
DAN LAZEA	
<i>Post-secular Europe and the role of religion in public and political sphere</i>	135

EPISTEMOLOGY

MARIUS LEONARD POPESCU	
<i>Rationality within the perspective of the paradigmatic model of science</i>	155

PHILOSOPHY OF LAW

ANDREEA DRAGOMIR, BOGDAN ANDREI <i>Mircea Djuvara theorist of the philosophy of law</i>	178
--	-----

REVIEWS

NICOLAE RÂMBU <i>Value of sentiment and sentiment of value</i> (Adriana Neacșu)	192
MARIA MICHIDUȚĂ <i>Antagonistic dualism. Deconstruction and dialectical reconstruction at Ștefan Lupașcu</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	196
ADRIAN MICHIDUȚĂ <i>Iosif Brucăr Philosopher. Bio-bibliographical and documentary contributions</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	200

REVIEWS OF REVIEWS

„Southeastern Theological Review” (Ionuț Răduică)	204
AUTORS/CONTRIBUTORS	206