

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 49 (1/2022)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 49 (1/2022)
13 A. I. Cuza rue, 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. 49 (1/2022)
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.

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

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Managing Editor:

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, "Alexandru Ioan Cuza"
University of Iași

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
"Federico II"

Giuseppe Cascione, University of Bari

Gabriella Farina, "Roma Tre" University

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

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, University of
Genoa

Ionuț Răduică, University of Craiova

Adrian Niță, "C. Rădulescu-Motru"

Institute of Philosophy and Psychology of
the Romanian Academy

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian
Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

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

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal, EBSCO, CEEOL.

CUPRINS

Anton ADĂMUȚ, <i>Cicero - Un scurt episod alethic (Tusculanae Disputationis, I, XVII, 39)</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>Subiectul ca existență la Maurice Merleau-Ponty</i>	18
Kathrin BOUVOT, Gianluigi SEGALERBA, <i>Transcendence and Ideas</i>	49
Eugenia BOGATU, <i>Reason, Language, Communication – Some Aspects of Pragmatic Knowledge</i>	103
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>„Contradicția unilaterală” în practica argumentării</i>	117
Gianluigi SEGALERBA, <i>Battle for Minds. Elements of Critical Pedagogy</i>	129
Jose Luis PARADA, <i>Philosophy of Society and Business Ethics: When Business Professionals Have to Deal with Social Context</i>	145
Dragoș-Iulian UDREA, <i>Bitcoin, Currency of The Free Market</i>	165
Cristinel TRANDAFIR, <i>Considerații istorico-teoretice libertariene despre „Obiceiul Pământului” specific satelor devălmașe românești între secolele al IV-lea și al XIX-lea. Un studiu de istorie socială și filosofia culturii. Partea I</i>	175
Recenzii	
Pierre Gassendi, <i>Despre atomi și libertate</i> (Ionuț Răduică)	198
Ion Militaru, <i>Viața elementelor. Trei exerciții de căutare a fericirii</i> (Cătălin Stănciulescu)	200
AUTHORS/CONTRIBUTORS	204
CONTENTS	205

CICERO - UN SCURT EPISOD ALETHIC
(Tusculanae Disputationis, I, XVII, 39)

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *Tusculanae Disputationis* seeks to bring stoic philosophy in Rome. It is (mainly in the first of the five books, where I am interested in a fragment that I comment in the text) a dialogue about whether death is evil, thus being a lamentation vitae and a consolatio. The use of Plato, mainly his Phaidros and Phaidon is large, bringing forth the problem of the soul and his immortality, of the continuous movement of the soul as a sign of its immortality. Only what moves itself moves endlessly, because nothing forsakes itself. We notice with astonishment that the Aristotelic theory of primus movens is in fact to be found in Phaidros. All these are shared to us by Cicero and he prefers to be besides Plato and be wrong than be without Plato. Hence the later short alethic episode of Amicus Plato... Anyway, Cicero's probabilistic perspective does not make him argue the truth, but only makes him say that the truth is neither pure nor simple.

Keywords: Cicero, soul, immortality, death, truth, Epicurus, Plato.

Câteva chestiuni preparatorii față cu *Tusculanae Disputationis*, mai cu seamă prima carte (*De contemnenda morte* - „Despre disprețuirea morții”). Este un dialog *de morte*, o *lamentatio vitae*, una peste alta o *consolatio*. Cartea este scrisă după moartea Tulliei, fiica lui Cicero, în anul 44. Tema este dacă moartea e un rău și pentru acela fără viață și pentru acela care trăiește încă. Se ajunge la paradoxul că nu este mizerabilă condiția morților ci a celor rămași în viață tocmai pentru că urmează să moară. Cicero vrea să răspundă și la întrebarea: ce este sufletul? și studiază o varietate de școli filosofice reputeate. Se raportează ciudat la ele în legătură cu faptul de a le numi sau nu. Spre exemplu, școala academică a lui Carneade nu este menționată în cartea I, unde ar fi trebuit, dar apare în cartea III, 54, 59, în cartea IV, 53 și în cartea V, 1, 83, 87, 88, 120. Nici școala stoică a lui Posidonius nu este amintită deși influența ei este evidentă în cartea I. Zenon stoicul este amintit în treacăt ca sursă a ideii

¹ University "Alexandru Ioan Cuza" of Iasi, Romania.

că stoicii concep sufletul ca pe un foc (*Zenoni Stoico animus ignis uidetur*), Chryssipos este menționat la repezeală (I, 118), la fel Epicur (I, 82). Socrate, Platon și Aristotel sunt autoritățile de la care se revendică autorul cel mai adesea, și e de remarcat că prima carte din *Tusculanae* are un pronunțat caracter platonician, inclusiv în formă (iar Socrate este acela care cel dintâi coboară filosofia din cer pe pământ și o face să intre în casele oamenilor: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit* – *Tusculanae* V, 11). Argumentează că sufletul este nemuritor (există o credință naturală în nemurire, și de la Platon preia ideea că adevărata natură a sufletului exclude moartea acestuia) și că sufletul este muritor (când sufletul moare o face cu tot cu trup, prin urmare moartea nu este un rău). Cartea I a lui Cicero se vrea o replică la concepția lui Epicur², susține că moartea nu e

² Spune Epicur că după moarte sufletul se descompune aidoma corpului în atomii din care a fost compus, prin urmare nici vorbă de nemurirea sufletului. Moartea e ceva indiferent, cât suntem noi nu e ea, când este ea nu mai suntem noi, unde și care-i problema? se întreabă Epicur. E cu neputință ca noi să ne întâlnim cu moartea, logica însăși ne interzice acest lucru, bine că logica întemeiază doar forma discursivă, opinează Cicero, nu și pe aceea de tip ontic nemaivorbind de ontologic, multe au legătură cu fiindul, puține cu ființa. Moartea nu are legătură nici cu cel viu nici cu cel mort, pentru primul moartea nu există încă, pentru celălalt nu mai există deja. Înțeleptul să se bucure de timpul cel mai plăcut nu de cel mai lung, care nu-i stă în putință (Epicur, „Scrisoare către Menoikeus”, în *Epicurea*. Traduceri de Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, Studiu introductiv, note și comentarii de Adelina Piatkowski, Editura Științifică, București, 1999, p. 84). Apoi, în fizică, Epicur, prin *clinamen*, pare a-l părăsi pe Democrit, moralistul Epicur vrea să procure omului un dram de libertate. Cicero nu simpatizează cu Epicur măcar că punctul lor de plecare este identic: moartea nu este un rău, e drept, punct de vedere atomist trecut în morală în cazul lui Epicur, Cicero nu gustă translația!, nu se potrivește oratorului. Epicur nu știe care este scopul ultim al plăcerii și care este natura plăcerii deși afirmă că scopul căutărilor este tocmai plăcerea (Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*. Traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 70). Epicur este nedreptățit de stoicul Cicero, îl amintește o singură dată în cartea I din *Tusculanae*, și atunci împreună cu Democrit: *Num igitur aliquis dolor aut omnino post mortem sensus in corpore est? nemo id quidem dicit, etsi Democritum insimulat Epicurus, Democritei negant. ne in animo quidem igitur sensus remanet; ipse enim nusquam est. ubi igitur malum est, quoniam nihil*

un rău dacă omul dispare complet după extincția fizică pentru că în acest fel dispare și suferința. Dacă sufletul este nemuritor, atunci moartea reprezintă un bine pentru că, după moarte, printre zei este locul omului. Este vorba despre nemurirea sufletului și de faptul că Platon, în Italia, învață doctrina pitagoreilor despre suflet și nemurirea lui și că este și cel dintâi care vrea să o și demonstreze.

Mă interesează acum starea lui Cicero, un soi de anamneză adusă la zi în primul rând în raport cu viața de familie, foarte importantă pentru un personaj atât de la capete precum Cicero. Onomastica însăși este semnificativă. Numele complet al lui Cicero era Marcus Tullius Cicero. „Marcus” era numele său personal, prenumele așa zicând, „Tullius” era numele de familie („țâșnire de apă”, „vână de apă”, „cascadă” - cu privire la elocința ciceroniană potopitoare), iar „Cicero” era porecla unui strămoș care avusese pe nas un neg de forma unui bob de năut (*cicer, eris* - „năut”, „bob de năut”)³.

A avut mereu probleme cu banii poate tocmai pentru că era bogat, la Roma te puteai îmbogăți, cinstit, prin negoț, contractarea de lucrări publice și arendarea impozitelor, doar că aceste mijloace nu se potriveau celui care dorea demnitate publică, și Cicero pentru așa ceva era făcut. A fost un avocat de succes, a câștigat și de aici, avea mai multe case la Roma, câteva vile în Italia, cel puțin opt, terenuri aferente, generos când n-ar fi trebuit, corespondența lui e plină de astfel de amănunte. Căsătorit pe la 30 de ani cu Terentia, zestrea adusă este de 120. 000 de drahme, o

tertium est? - I, 82. Numai că Epicur nu este tocmai de acord cu Democrit, altfel gândește el despre atomi, Cicero e grăbit, Epicur, atunci ca și astăzi, e privit cam la fel și Cicero se face că uită că pentru Epicur plăcerea e absența durerii, nu prezența plăcerii. Și mai uită Cicero un lucru pe care-l practică: pentru Epicur nimic nu e mai important decât prietenia și înțelepciunea către prietenie îndeamnă. Nici nu bănuia Cicero cât de epicurean era!, mai ales în suferință. Orice s-ar spune, viața publică a lui Cicero a fost câtuși de puțin stoică, după o filipică numai stoic nu ești, adevărat că nu ești nici epicureu, e greu să fii în locul lui Cicero, în pielea lui nu a mai rămas nici el (i-a fost tăiat capul, la fel mâinile, capul și mâinile au fost expuse pe *rostra*, platforma pe care se țineau discursurile în forul de la Roma). Centurionul Herennius l-a ucis, același Herennius pe care îl apăruse Cicero de acuzația de paricid și care, salvat astfel, devine după cutuma romană fiu al apărătorului său, prin urmare avem de-a face cu un nou „paricid”!

³ Anthony Trollope, *The Life of Cicero*, New York, Harper and Brothers, Franklin Square, 1881, p. 42.

căsătorie bună pentru un tânăr cu mai puțină avere decât talent. Nu a avut o căsnicie grozavă, Terenția era un fel de Xantipa, fără nici o influență asupra spiritului său. Corespondența dintre soți este vastă, pe măsură ce înaintează în căsătorie se scurtează scrisorile, devin simple bilete, simple consemnări în ciuda limbajului protocolar care deschide misivele (*sauvissima atque optatissima* - „preaiubită și preadorită nevastă”). Divorțează de Terenția în anul 51 după mai bine de 30 de ani de căsnicie, aveau doi copii și nepoți. Prietenului Atticus îi scrie: „am oarecare necazuri domestice” - *Ad Atticus*, IV, 1, își iubește fiica în așa fel încât Terenția se simte neglijată, intră și ea în afaceri, Cicero o suspectează că sustrage bani din casă, două mii de sesterti, îi spune lui Atticus (*Ad Atticus*, XI, 24), adversarii se distrează pe seama divorțului, nu-i pică bine lui Cicero. Gafează din nou nu că se recăsătorește (în anul 46) ci pentru că noua soție, Publila, era dată lui Cicero spre tutelă, se recăsătorește cu propria-i pupilă, divorțează și de ea după moartea Tuliei.

A avut doi copii cu Terenția. Tullia era cea mai mare, o crește în gustul plăcerilor cerebrale, regăsește la ea trăsăturile lui de tinerețe, nu o întreabă și pe ea, face un experiment, nu-i va reuși. Tullia nu e fericită, e măritată la 13 ani cu un anume Piso, apoi cu un alt anume Crassipes, primul moare, de al doilea divorțează, se recăsătorește a treia oară, Cicero lipsea, era la cârma Ciliciei, pețitori mulți, Tullia alege pe Dolabella, prieten cu Antonius care va comanda și executarea lui Cicero. Dolabella, tânăr de neam mare, cam ușuratec, Cicero nu-l agreează, Tullia se pare însă că îl iubea, iubire pe care Cicero o numește „nebunia fiicei mele” (*Ad Atticus*, XI, 25). Trădată mereu în ciuda fidelității ei, Tullia se întoarce în casa tatălui, e însărcinată, la 31 de ani moare, probleme la naștere. Poate că vrând s-o învețe prea mult și prea multe nu a făcut Cicero servicii Tulliei. Nici cu Marcus, fiul, nu a avut Cicero mai mare succes, nici lui filosofia nu i-a fost prielnică. Era mai mult un ostaș, Cicero îl voia filosof. Îl trimite la studii în Atena, tânărul e un fel de Villon *avant la lettre*, doar că netaalentat, tatăl scrie un tratat, *De officiis*, ca să-l disciplineze, eșuează și aici, Marcus iubește mai mult vinul de Falerno și de Chios decât pe Platon și Aristotel. Recomandarea lui Cicero nu prinde. Are o faimă și Marcus, nici vorbă, răzbună moartea tatălui său bând mai mult vin decât triumvirul Antonius, renumit pentru așa ceva,

ucigaș al lui Cicero. Apoi Marcus a fost numit consul de Augustus, nu s-a lecut de nărav⁴.

Ce e cu scurtul episod alethic ciceronian? Cicero face o trimitere discretă la „proverbul”: *Amicus Plato... în Tusculanae Disputationis*, I, XVII, 39 unde se spune, redau pe larg (39-41):

„cu excepția cazurilor în care numerele sau figurile puteau servi drept explicație, vechii pitagoricieni nu au dat niciodată vreun motiv pentru ceea ce susțineau. Platon a venit în Italia pentru a-i vedea și cunoaște printre alții pe Archytas și Timaios care l-au învățat secretele sectei lor. Și Platon nu numai că a îmbrățișat doctrina lui Pitagora cu privire la nemurirea sufletului, dar a fost și cel dintâi care s-a angajat să o și demonstreze”.

Spune *auditor*-ul - A⁵:

„ce, în momentul în care speranța mea este cea mai plină de viață, tu mă abandonezi? Știu cât de mult îl respecti pe Platon și găsesc admirabilă chestiunea aceasta venită de la tine, și prefer să mă rătăcesc/înșel/greșesc cu Platon, decât să rezonoz cu alții”.

Cicero, *magister*, răspunde - M: „Te laud. Și eu, de partea mea, vreau să mă rătăcesc/înșel/greșesc cu un astfel de ghid. Pentru a intra în ceea ce ne interesează să admitem mai întâi un fapt, că ne îndoim aproape de tot dar nu de toate, căci matematicienii o demonstrează. Că pământul nu este, cu privire la întregul univers, decât un punct care, plasat la mijloc, îl face și centru (κέντρον). La fel, cele patru elemente, principii ale tuturor lucrurilor, sunt de o atare natură încât fiecare posedă propria lui determinație. Că părțile terestre și

⁴ Gaston Boissier, *Cicero și prietenii săi. Studiu asupra societății romane din vremea lui Cezar*. Traducere de N. Steinhardt, prefață de Antoaneta Tănăsescu, Editura Univers, București, 1997, pp. 80-105.

⁵ „Interlocutorul” este Brutus (*Auditor* – „A” în text), prieten timp de 10 ani al lui Cicero (*Magister* – „M” în text), același *Tu quoque, mi fili, Brute!* „Se crede, datorită legăturilor de dragoste dintre Caesar și mama lui Marcus Iunius Brutus, că Brutus ar fi fost fiul natural al lui Caesar. Oricum, Brutus, combatant la Pharsalos în tabăra lui Pompei, s-a bucurat și după aceea de protecția specială a lui Caesar” - Iohanna Șarambei și Nicolae Șarambei, *99 personalități ale lumii antice*, Editura Albatros, București, 1983, p. 64. De văzut și Gaston Boissier, *Cicero și prietenii săi*, pp. 275-323 unde este prezentată relația lui Cicero cu Brutus.

apoase care cad din ele însele pe pământ sau în mare ocupă prin consecință centrul lumii, fac din pământ și apă elemente primordiale. Dimpotrivă, celelalte două elemente, focul și aerul, se ridică în linie dreaptă către regiunea celestă. Fie că natura lor particulară le poartă în sus, fie că fiind mai ușoare, ele sunt respinse de celelalte două elemente care au o greutate mai mare. Așa stând lucrurile, este clar că în momentul în care sufletul părăsește trupul, sufletul urcă spre cer, fie că este alcătuit din aer sau foc. Și dacă sufletul este un anume număr, opinie mai curând subtilă decât certă, sau dacă este un al cincilea element al cărui nume nu-l știm și nici nu-i înțelegem natura, se va îndepărta de pământ cu atât mai mult cu cât este o ființă mai mică și mai simplă decât aerul și focul. Să recunoaștem că o asemenea ființă își datorează esența unuia dintre aceste principii mai degrabă decât să creadă că un spirit atât de plin de viață ca acela al omului ar fi atât de adânc scufundat în inimă sau în creier sau, așa cum pretinde Empedocle, în sânge”.

Varianta scurtă este:

A: An tu, cum me in summa expectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio, et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire.

M: Macte virtute: ego enim ipse cum eodem ipso non invitus erraverim.

Ceea ce vrea să spună:

A: „Cum, oare după ce m-ai făcut să ard de dorința de a asculta, te vei opri aici? Pe Hercule⁶, pe legea mea, prefer să mă înșel împreună cu Platon, pe care știu că-l prețuiești nespus și pe care îl admir când grăiește prin gura ta, decât să am dreptate împreună cu filosofii aceștia” (s-ar putea spune chiar «ăștia», pentru că

⁶ Interjecția „Pe Hercule” e un loc comun în toposul celor vechi, apare foarte frecvent și la Platon și la Cicero. Locul are legătură și cu o altă interjecție de felul „La mine, Hercule!” făcută la vocativ (*Hērakleis*) și folosită când interlocutorii devin „periculoși”. Sensul literal este acela de a cere ajutorul personal al lui Hercule, de a-l invoca să fie de față și e de spus că Hercule avea sanctuare în întreaga Italie. Vezi și Nicole Loraux, *The Experiences of Tiresias. The feminine and the Greek Man*. Translated by Paula Wissing, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, pp. 167-182, capitolul 9: „Socrates, Plato, Herakles: A Heroic Paradigm of the Philosopher”.

pronumele *iste* are o nuanță depreciativă în contextul de față; referirea este la epicurei, disprețuiți de Cicero pentru că negau nemurirea sufletului - n.m.).

M: „Curaj, așadar! Căci eu însumi aș accepta cu dragă inimă să mă înșel alături de unul ca acesta” (de Platon – n.m.).

Pentru conformitate redau și variantele în limbile latină, franceză și engleză, mie mi-au folosit.

Iată capitolul XVII din cartea I a *Disputațiilor de la Tusculanae*, 39- 41 în limba lui Cicero:

*M: Sed redeo ad antiquos*⁷. *Rationem illi sententiae suae non fere reddebant, nisi quid erat numeris aut descriptionibus explicandum. Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse*⁸ et

⁷ „Să revenim la cei vechi”, asta vrea Cicero, nu la acei pitagoricieni care au trăit secole mai târziu (*saecola postea*) și ajunge de la Pherekydes la Platon. Punctul de plecare este anunțat în *Tusculanae*, I, 16, 38: „că sufletele oamenilor sunt veșnice a spus-o prima oară Pherekydes din Syros” (*Pherekydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos*).

⁸ *Platonem in Italiam venisse*. Cicero însuși ne oferă o listă de filosofi pitagoricieni întâlniți de Platon în sudul Italiei: „De ce s-a dus apoi la Archytas la Tarent? De ce s-a dus la Locroi, la ceialți, Echecrates, Timaeus, Arion, și, după ce expusese doctrina lui Socrate, i-a adăugat și învățătura pitagoricienilor și a adoptat idei pe care Socrate le respingea?” (Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, 5, 87, p. 215). Este vorba de faptul că Platon fusese în Egipt și la magii perșilor, pesemne pe urmele lui Pitagora. Problema revine la Cicero în *Despre stat*, I, 16, p. 247 într-o discuție dintre Tubero, nepotul lui Scipio Africanul și Scipio însuși: „Bănuiesc însă că știi că Platon a plecat după moartea lui Socrate mai întâi în Egipt, apoi în Italia și Sicilia, pentru a studia temeinic sistemul lui Pitagora, că a fost multă vreme în contact cu Archytas din Tarent și cu Timaeus din Locroi și că și-a procurat operele lui Philolaus. El s-a consacrat integral discipolilor lui Pitagora și studiilor pitagoreice, tocmai în epoca în care numele acestui filosof era foarte cunoscut în aceste ținuturi. Și fiindcă îl iubea numai pe Socrate și dorea să raporteze totul la el, a realizat o sinteză între ironia subtilă a discursului socratic și obscuritatea sistemului pitagoreic” (Cicero, *Despre stat*, în *Despre supremul bine și supremul rău*. Căci, „urmând exemplul lui Platon, al cărui *Stat* era întregit de *Legi*, Cicero a scris un tratat *Despre legi* în continuarea celui *Despre stat*” – Gheorghe Ceaușescu, „Notiță introductivă” la *Despre legi*, în *Despre supremul bine și supremul rău*, p. 365). Despre Egipt, Pitagora și Platon se pronunță în același fel și Clement Alexandrinul: „Se istorisește că Pitagora a fost discipolul lui Sonhis

didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate, non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse. Quam, nisi quid dicis, praetermittamus et hanc totam spem immortalitatis relinquamus.

A: An tu cum me in summam expectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone⁹, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis vera sentire¹⁰.

(preot egiptean considerat dascălul filosofilor greci – n.m.), a fost mare profet egiptean; Platon, discipolul lui Sehnufig Heliopolitul (tot un preot egiptean – n.m.) [...]. În (dialogul) *Despre suflet (Phaidon* – n.m.) Platon însuși pare că recunoaște darul profeției, că introduce un profet care vestește cuvântul parpei Lahesis către sufletele supuse sorții și prezice viitorul (Clement confundă cu *Republica* 617 d unde este vorba de fecioara Lachesis și un profet al acesteia). Iar în dialogul *Timeu* (22 b – n.m.) Platon introduce pe preaînțeleptul Solon despre care referă că a fost discipolul unui barbar, spunând aceste cuvinte: «O, Solone, Solone, voi elenii sunteți totdeauna copii. Nici un elin nu e bătrân (cu sensul: suficient de înțelept – n.m.), că nu aveți o știință încărunțită de vreme» (Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în *Scrieri*. Partea a Doua. Traducere, cuvânt înainte, note și indice de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, I, XV, 69, pp. 50-51). Aidoma și Lactantius, în *Institutiones Divinae*, IV, 2: *Pythagoras et postea Plato, amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios, et Magos, et Persas;* „Pythagoras, and after him Plato, inflamed with the love of searching out the truth, had penetrated as far as to the Egyptians, and Magi, and Persians”. Despre nemulțumirea lui Platon cu privire la educația primită la Atena vorbește și Quintilian amintind de vizita lui Platon în Italia și la preoții Egiptului: *Denique cu in his omnibus, quae discenda oratori futuro puto, eminuit Plato? Qui non contentus disciplinis, quas praestare poterant Athenae, non Pythagoreorum, ad quos in Italiam navigaverat, Aegypti quoque sacerdotes adiit atque eorum arcana perdidicit* (Quintilian, *Institutio oratoria*, Books I-III, with an English Translation by H. E. Butler, Harvard University Press, London, 1996, I, XII, 15, pp. 198-199: „Why did Plato bear away the palm in all these branches of knowledge which in my opinion the future orator should learn? I answer, because he was not merely content with the teaching which Athens was able to provide or even with that of the Pythagoreans whom he visited in Italy, but even approached the priests of Egypt and made himself thoroughly acquainted with all their secret lore”).

⁹ *Errare mehercule malo cum Platone*. Ocurența o află mai apoi în felul următor: *cum summorum in eloquentia virorum indicium pro ratione, et velut error honestus est magnos duces sequentibus* / “The judgment of a supreme orator is placed on the same level as reason, and even error brings no disgrace, if it result from treading

M: Macte virtute! ego enim ipse cum eodem ipso non invitus erraverim. Num igitur dubitamus — an sicut pleraque — quamquam hoc quidem minime; persuadent enim mathematici terram in medio mundo sitam ad universi caeli complexum quasi puncti instar optinere, quod κέντρον illi vocant; eam porro naturam esse quattuor omnia gignentium corporum, ut, quasi partita habeant inter se ac divisa momenta, terrena et umida suo opte nutu et suo pondere ad paris angulos in terram et in mare ferantur, reliquae duae partes, una ignea, altera animalis, ut illae superiores in medium locum mundi gravitate ferantur et pondere, sic hae rursum rectis lineis in caelestem locum subvolent, sive ipsa natura superiora adpetente sive quod a gravioribus leviora natura repellantur. Quae cum constent, perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri. Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se eferant. Horum igitur aliquid animus, ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa iaceat.

in the footsteps of such distinguished guides”, ceea ce vrea să spună că judecata unui orator suprem este plasată la același nivel cu rațiunea și chiar eroarea nu este de rușine dacă rezultă din urmarea unor astfel de distinse călăuze, Platon în cazul lui Cicero (Quintilian, *op. cit.*, I, VI, 2, pp. 112-113). Quintilian vorbește în cartea I, VI (ed. cit., pp. 112-133) despre limbaj, analogie, etimologie, cuvinte vechi, autoritate, regulile speciale pe care trebuie să le respecte oratorii și scriitorii, spune că limba este bazată pe rațiune, autoritate și folosință, că își află suportul în analogie și etimologie, uneori. Vechimea se însoțește cu sanctitatea iar autoritatea ține de reguli oratorice și istorice.

¹⁰ Investigația filosofică a lui Platon e profitabilă oricărei alte opinii, chiar dacă ea doar „pare” adevărată. În acest sens pasajul lui Cicero confirmă și nu contrazice mesajul din *Phaidon*, 91 b: „dacă, dimpotrivă, morților le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu vouă celor de față (Simmias și Cebes - n.m.), prea dezagreabil, umplând cu tânguiuri această clipă dinaintea morții” (*Phaidon*, în Platon, *Opere* IV. Traducere de Petru Creția. Lămuriri preliminare și Note de Manuela Tecușan, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 101). Ciceroniană este poziția lui Socrate așa cum este ea prezentată de Manuela Tecușan, în sensul probabilității sceptice: „Socrate mărturisește aici o îndoială - nu în ceea ce privește convingerea lui personală, ci mai degrabă în legătură cu demonstrabilitatea nemuririi” - Manuela Tecușan, „Note” la *Phaidon*, ed. cit., nota 477, pp. 256-257.

Varianta în limba franceză¹¹:

M: „Mais hors des cas où les nombres et les figures pouvaient servir d'explication, les anciens pythagoriciens ne rendaient presque jamais raison de ce qu'ils avançaient. Platon étant, dit-on, venu en Italie pour les voir, et y ayant connu, entre autres, Archytas et Timée, qui lui apprirent tous les secrets de leur secte : non-seulement il embrassa l'opinion de Pythagore touchant l'immortalité de l'âme, mais le premier de tous il entreprit de la démontrer. Passons sa démonstration, si vous le jugez à propos, et renonçons une bonne fois à tout espoir d'immortalité.

A: Hé quoi, au moment que mon attente est la plus vive, vous m'abandonneriez? Je sais combien vous estimez Platon, je le trouve admirable dans votre bouche, et j'aime mieux me tromper avec lui, que de raisonner juste avec d'autres.

M: Je vous en loue: et moi de mon côté je veux bien aussi mégarer avec un tel guide. Pour entrer donc en matière, admettons d'abord un fait, qui pour nous-mêmes, quoique nous doutions presque de tout, n'est pas douteux, car les mathématiciens le prouvent. Que la terre n'est, à l'égard de l'univers entier, que comme un point, qui, étant placé au milieu, en fait le centre (κέντρον). Que les quatre éléments, principes de toutes choses, sont de telle nature qu'ils ont chacun leur détermination. Que les parties terrestres et les aqueuses tombant d'elles-mêmes sur la terre et dans la mer, occupent par conséquent le centre du monde. Qu'au contraire les deux autres éléments, savoir le feu et l'air, montent en droite ligne à la région céleste; soit que leur nature particulière les porte en haut; soit qu'étant plus légers, ils soient repoussés par les deux autres éléments, qui ont plus de poids. Or, cela supposé, il est clair qu'au sortir du corps, l'âme tend au ciel, soit qu'elle soit d'air, soit qu'elle soit de feu. Et si l'âme est un certain nombre, opinion plus subtile que claire; ou si c'est un cinquième élément, dont on ne saurait dire le nom, ni comprendre la nature; à plus forte raison s'éloignera-t-elle de la terre, puisqu'elle sera un être moins grossier

¹¹ Cicéron, *Tusculanes*, traduites par Bouhier et D'Olivet, de l'Académie Française, Nouvelle Édition, Tome Premier, A. Nismes, chez J. Gaude, Imprimeur-Librairie, 1812, pp. 78–79, ediție bilingvă.

encore et plus simple que l'air et le feu. Reconnaissons, au reste, qu'elle doit son essence à quelqu'un de ces principes, plutôt que de croire qu'un esprit aussi vif que celui de l'homme, soit lourdement plongé dans le cœur ou dans le cerveau; ou, comme le veut Empédocle, dans le sang”.

În limba engleză textul sună astfel¹²:

M: „But I return to the early philosophers of that school. They gave hardly any reasons for their opinion, save such as needed to be explained by numbers or diagrams. It is said that Plato, in order to become acquainted with the Pythagoreans, came into Italy, and learned all the philosophy of Pythagoras, and especially that he not only had the same opinion with him about the eternity of souls, but also gave reasons for it, which if you have no objection, we will pass over, and leave without farther discussion this entire subject of the hope of Immortality.

A: Do you say so? When you have brought me to the summit of expectation, will you leave me? I would rather, by Hercules, err with Plato, for whom I am well aware of your unqualified esteem, and whom I admire on your authority, than hold the truth with those other philosophers.

M: I give you joy on feeling thus; for I too would not have disdained to err with one so wise. Do we then doubt — as we do in many matters, but least of all in this, in which we have the positive assurance of mathematicians — that the earth, situated in the middle of the universe, is with reference to the entire heavens like the point which they call the κέντρον? This being admitted, the nature of the four elements from which all bodies are generated is such that they spontaneously assume different directions. Earthy and humid substances by their own tendency and weight are borne perpendicularly toward the earth and the sea. As they tend by gravity and weight toward the centre of the universe, so the others, fire and air, fly in straight lines into the celestial region, either of

¹² Cicero's *Tusculan Disputations*, translated with an Introduction and Notes by Andrew P. Peabody, Boston: Little Brown and Company, University Press, John Wilson and Son, Cambridge, 1886, pp. 29-31.

their own nature seeking a higher place, or, because they are lighter, naturally expelled by heavier substances. Since such is the law of nature, it ought to be clearly understood that souls when they leave the body, whether they be breath, that is, aerial, or whether they be of fire, are borne aloft. But if the soul be a certain number, as some call it with more subtlety than lucidness, or if it be that fifth element rather unnamed than not understood, these are so transcendently perfect and pure that they must rise very far above the earth. Now the soul is one of these essences that I have named; for we cannot admit that a mind so active lies in heart or brain, or, as Empedocles maintains, in the blood”¹³.

Așa stau lucrurile și la Cicero care se livrează total lui Platon, autoritatea platoniciană e sublimă, Cicero e satisfăcut în orgoliul lui de a avea o asemenea acoperire. Iată o mostră comparativă cu privire la mișcare de unde este dedus caracterul nemuritor al sufletului. Spune Cicero în *Despre stat*¹⁴: „numai ceea ce se mișcă prin sine nu-și încetează niciodată mișcarea, fiindcă nu se poate abandona pe sine [...]. Astfel mișcarea provine din ceea ce se mișcă în sine, iar aceasta nici nu se poate naște, nici nu poate muri, căci în această eventualitate, ar trebui să se prăbușească întreg cerul și să înghețe în nemișcare natura întreagă fără a mai găsi vreodată forța de la care să primească primul impuls al

¹³ „În vila sa de la Tusculum, Cicero inițiasse un experiment retorico-filosofic, intenționând a demonstra prietenilor invitați acolo eficiența metodei socratice de a discuta în contradictoriu orice temă; în fiecare zi el susținea în fața asistenței o lecție (*schola*) sub forma unei *disputatio in utramque partem* asupra unui subiect propus de cineva din public. Pentru a-l pune la curent pe Brutus, destinatarul tratatului, absent de la acele dezbateri, Cicero le reactualizează livresc, preferând narațiunii folosirea dialogului care prezintă, în opinia sa, avantajul reproducerii scenografice a actului interlocuționar, «ca și cum ar fi avut loc în prezența ta» (a lui Brutus -n.m.). În acest simulacru de dialog cu două personaje, notate convențional cu A (*Auditor*) și M (*Magister*), este evidentă o dublă intenție a autorului: aceea de a demonstra în ce măsură e de preferat într-o lucrare filosofică forma dialogală celei narative și de a preciza avantajele implicării retoricii într-o dispută de sorginte socratică, preluată creator de neoacademici” - Mihaela Paraschiv, „Note și comentarii” la Cicero, *Despre destin*, ediție bilingvă, studiu introductiv, note și comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, 2000, nota. 14, p. 134.

¹⁴ Cicero, *Despre stat*, în *Despre supremul bine și supremul rău*, p. 353.

mișcării”. Ideea aceasta apare la Cicero și în *Tusculanae* I, 53-54 unde trimite tocmai la locul pe care l-am amintit din *Despre stat*. Trimiterea este la *Phaidros* 245 c-d¹⁵: „tot ce e suflet e nemuritor. Într-adevăr, ceea ce se mișcă de la sine este nemuritor. În schimb, ceea ce mișcă alt lucru și e mișcat de către altul, de îndată ce mișcarea încetează, încetează să existe. Numai ceea ce se mișcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează niciodată să fie în mișcare”. Iată ce pot numi, și nu numai din perspectiva nemuririi sufletului, întemeierea platoniciană a doctrinei lui Cicero!, iar formula lui Cicero din *Tusculanae* I, 22 cu privire la Platon este: *Aristoteles, longe omnibus – Platonem semper excipio*.

¹⁵ *Phaidros*, în Platon, *Opere* IV. Traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 441.

SUBIECTUL CA EXISTENȚĂ LA MAURICE MERLEAU-PONTY

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *In this article, the author analyzes Merleau-Ponty's position on the issue of the subject, as it appears in his work Phenomenology of Perception. She finds that the philosopher approaches the subject from several perspectives: as a thinking subject, which is consciousness, as a perceptual subject, which is the body, and as a plenary or total subject, which expresses the close unity of the two, and which he calls "existence." The author highlights the specificity of the subject as existence and emphasizes that this existence represents human existence. Analyzing human existence as a subject, the author also addresses the issues of intersubjectivity, history and freedom.*

Keywords: *subject, consciousness, body, existence, experience, world, human being, intersubjectivity, history, freedom.*

În cea mai celebră dintre lucrările sale, *Fenomenologia percepției*, respingând postulatul „omului interior”, ca și pe cel al unei naturi umane imuabile, Maurice Merleau-Ponty își propune să demonstreze că omul își dobândește ființa specifică și, totodată, cunoașterea de sine, numai în cadrul relațiilor lui cu lumea. Omul și lumea nu stau, deci, față în față ca doi termeni opuși, fiecare cu propria sa identitate compactă, ci ca două câmpuri vectoriale care se întrepătrund continuu și se reconfigurează în permanență ca urmare a acestei dinamice îngemănări. Cel care are inițiativa în cadrul procesului infinit de structurare și restructurare reciprocă este individul uman, care este astfel investit cu rolul de subiect.

Felul în care Merleau-Ponty concepe subiectul se orientează după poziția lui Husserl, care respinge atât cauzalitatea rigidă specifică științei, care îl vede ca pe un simplu obiect, asemenea tuturor celorlalte din cadrul lumii, cât și idealismul absolut, din perspectiva căruia lumea este o reconstrucție a subiectului, înțeles ca o conștiință pură, care, astfel, condiționează, în calitate de fundament, existența lumii. Mai mult decât atât, interpretând metoda reducției fenomenologice propusă de Husserl drept o demonstrație a faptului că lumea este o realitate antecedentă,

¹ University of Craiova, Romania.

ireductibilă și „nemotivată”, în care omul se află situat, fiind „întru totul raportare la lume”², Merleau-Ponty încearcă să evidențieze ce presupune un subiect care nu este nimic altceva decât „transcendență spre lume”³.

Așadar, ce înseamnă „subiect” pentru Merleau-Ponty?

1. Conștiința ca subiect gânditor

Este, oare, subiectul, conștiința?

Dar ce este conștiința? Din capul locului, Merleau-Ponty refuză existența unei conștiințe înțeleasă ca pură interioritate, adică sub forma unei „unități sintetice” sau a unui sistem autarhic de fenomene psihice, impresii, stări lăuntrice, gânduri și acte reflexive, care-și este sieși suficient și care, rămânând în permanență ceea ce este, explorează deopotrivă lumea și pe sine prin intermediul unor diverse procese cognitive, și al cărui presupus element central înregistrează, pur și simplu, evenimentele interne sau externe care se desfășoară în fața lui ca pe un fel de scenă sau de ecran, procese în urma cărora hotărăște, apoi, dacă, și în ce măsură, se lasă impresionat de ele.

În aceeași logică, el respinge înțelegerea conștiinței de sine, pe care o apreciază drept „însăși ființa spiritului în exercițiu”⁴, ca simplă „posesie” de sine, adică luare la cunoștință sau consemnare conștiințioasă a tot ceea ce se întâmplă în sfera activității psihice. Pentru el, bogata viață a conștiinței reprezintă, în primul rând, o formă de recul virtual față de mediul, deopotrivă natural și social, care o înglobează conturându-i o situație de viață prereflexivă, în care o ține, cel puțin până la un punct, captivă; este o luare de perspectivă față de acest mediu care, în bună măsură, se configurează pentru ea drept opac și impenetrabil, chiar „straniu”, cu scopul de a putea să se delimiteze de el, să-i traseze contururile, să-l perceapă ca transcendent.

Reflecția nu se retrage din lume către unitatea conștiinței ca fundament al lumii, ci își ia distanță pentru a vedea țâșnind transcendențele, slăbește firele intenționale care ne leagă de lume pentru a le face vizibile; ea singură este conștiință a lumii, pentru că o revelă drept stranie și paradoxală. (...)

² Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 436.

reflecția radicală este conștiință a propriei dependențe față de o viață nereflectată, care este situația inițială, constantă și finală.⁵

Din punctul de vedere al filosofului nostru, conștiința este o activitate volitiv-cognitivă orientată în mod esențial către lume, către obiectele ei, pe care le cuprinde fără să le confiște sau să și le suboroneze, ci contopindu-se cu ele printr-un fel de „de-realizare” de sine, care reprezintă actul specific al semnificării. În felul acesta, ea însăși se edifică în raportarea complexă față de lume, constituindu-se ca o viziune sau un proiect global al lumii, adică al unei totalități multistructurate în care conștiința, deși nu o creează din punct de vedere material, și nici nu o controlează, de vreme ce ea este „o conștiință pentru care lumea «vine de la sine», care o găsește «gata făcută», prezentă până și în interiorul ei”⁶, să fie capabilă să dea sensuri, să facă tot felul de valorizări, să-și stabilească puncte de reper și scopuri proprii, pe care să încerce apoi să le atingă.

De fapt, conștiința nici măcar nu ar exista dacă nu ar exista ceva exterior ei spre care să se îndrepte. Căci „de vreme ce există conștiință și pentru ca ea să existe, trebuie să existe ceva de care ea să fie conștientă, un obiect intențional”⁷. De altfel, în mod spontan, conștiința se înțelege pe sine, în unitatea tuturor determinațiilor sale concrete și a traiectoriei neîntrerupte a vieții proprii, care o propulsează continuu dinspre trecut spre viitor, ca fiind în lume și ca acționând în lume, astfel încât aceasta ne apare ca fiind corelativul ei indispensabil. De aceea nu poate exista o conștiință pură, atemporală și aspațială, care să nu participe în mod direct la lume; dimpotrivă, conștiința este întotdeauna prezentă la lume, fiindu-i „inerentă” acesteia, integrată într-un context socio-natural și temporal concret, extrem de bine definit, care o face să fie profund „situată”, imprimându-i astfel trăsături distincte de ale oricărei alteia, și, deci, un chip inconfundabil. Practic,

încetăm să mai fim pură conștiință de îndată ce constelația naturală sau socială încetează să mai fie ceva neformulat și se cristalizează într-o situație, de îndată ce are un sens, adică, în definitiv, de îndată ce existăm.⁸

⁵ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁶ *Ibidem*, p. 526.

⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁸ *Ibidem*, p. 523.

Prin urmare, conștiința nu poate exista ca atare și nu poate avea conștiință de sine decât în calitate de conștiință a lumii, pe care „o ghicește în jurul ei, ca un câmp pe care nu și l-a dat”⁹, recunoscând-o drept obiectul său central de referință, entitatea fermă, obiectivă, suportul indispensabil al tuturor determinațiilor sale concrete și scop final, deși situat undeva într-un plan subsidiar, al tuturor inițiativelor personale, obiect față de care se delimitează prin opoziție și își afirmă astfel individualitatea. Așadar, faptul că pentru conștiință există, dincolo de ea însăși, lumea ca „transcendență activă”, o determină pe aceasta să se autoreveleze și să capete identitate de sine. Dar, în același timp, este adevărată și reciproca: tocmai pentru că există conștiința, iar aceasta are conștiință de sine însăși, poate să existe pentru ea lumea, care joacă rolul complex de cadru de manifestare, câmp operațional și proiect existențial. Astfel, conștiință și lume se presupun reciproc, fiind două structuri de ființă corelative, care se influențează una pe alta în maniere extrem de complexe.

În calitate de sistem al proceselor cognitive care are în centrul său lumea, conștiința este, într-adevăr, subiectul gânditor, *cogito*. Dar am văzut că, indiferent de actul specific, de natură psihică, pe care ea îl desfășoară, conștiința nu poate fi goală de conținut, plasându-se exclusiv pe sine în sfera atenției proprii, ci are ca obiect principal de interes lumea și lucrurile ei, ceea ce face ca ea să se dedubleze, contopindu-se cu acestea, încercând să pătrundă în densitatea ființei lor compacte, „stranii” și „paradoxale” pentru ea, determinându-le astfel să i se „arate” în calitate de „fenomene”.

Or, acesta este adevăratul *cogito* – există conștiință a ceva, ceva se arată, există fenomen. Conștiința nu este nici afirmare de sine, nici ignoranță de sine, ea este nedisimulată ei înseși, adică tot ce există în ea se anunță într-un mod sau altul, deși ea nu are nevoie să îl cunoască în mod special. În conștiință, ființa aparentă nu este ființă, ci fenomen.¹⁰

Totuși, de-a lungul acestei abandonări de sine, prin care se cufundă sau se ascunde în interiorul realității complexe care o transcende, ca într-un fel de refugiu, ceea ce exprimă fără echivoc apartenența ei la lume, conștiința își păstrează în permanență, într-un plan secund, dar suficient de bine conturat, prezența fermă la sine. În caz contrar, s-ar ignora total pe ea însăși,

⁹ *Ibidem*, pp. 471-472.

¹⁰ *Ibidem*, p. 354.

ceea ce ar plasa-o, în mod deplin și iremediabil, în categoria lucrurilor obișnuite din cadrul lumii, determinând-o, în mod implicit, nu doar să nu-și mai cunoască sau să nu-și mai înțeleagă în mod adecvat obiectul, ci chiar să-l piardă definitiv. Însă ea, rămânând categoric focusată pe obiect, „este întotdeauna cumva afectată de ea însăși, sau dată pentru ea însăși, iar în afara acestei dualități, cuvântul conștiință nu are niciun sens”¹¹.

În toate aceste situații, în care întreaga ei atenție se îndreaptă spre obiect, conștiința se manifestă în calitate de conștiință non-tetică de sine, ceea ce înseamnă, implicit, o trăire, o recunoaștere tacită, spontană, imediată de sine, chiar dacă neclară, care precede și îi facilitează afirmarea reflexivă de sine, în care ea ni se dezvăluie drept conștiință tetică de sine.

Acest *cogito* tacit ar fi, prin urmare, o reflecție pre-reflexivă sau, cu alte cuvinte, o revenire la sine fără a avea conștiința acestui fapt; ar fi, totodată, un contact original cu lumea care nu este nereflectat, fără ca prin aceasta să fie, într-adevăr, reflectat, fără a avea, deci, caracteristica reflecției care ne face să pierdem acel „există al lumii”.¹²

Prin urmare, conștiința se îndepărtează de sine tocmai pentru a se regăsi pe sine, iar lumea o separă de ea însăși doar pentru a o ajuta să își realizeze unitatea propriei ființe la un nivel superior, exprimându-și în mod plener apartenența la sine. De altfel, numai contactul repetat cu lumea și cu lucrurile acesteia, pe care și le pune în fața sa în calitate de obiecte, îi permite conștiinței verificarea obiectivă a propriei sale gândiri, garantându-i astfel veridicitatea și valabilitatea.

Vedeam o umbră mare în mișcare la marginea câmpului meu vizual, la oarecare distanță. Când mi-am îndreptat privirea în partea aceea, fantoma s-a subțiat și s-a lămurit: nu era decât o muscă aflată aproape de ochiul meu. *Eram conștient că văd o umbră și acum sunt conștient că nu am văzut decât o muscă.* Adeziunea mea la lume îmi permite să compensez oscilațiile *cogito*-ului, să deplasez un *cogito* în favoarea altuia și să regăsesc adevărul propriei gândiri, dincolo de aparența acesteia.¹³

¹¹ *Ibidem*, p. 496.

¹² Marcello Vitali Rosati, *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 22-23.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 355.

Ancorată deopotrivă în interior și în exterior, conștiința nu poate să se definească doar ca pură ființă-pentru-sine, și nici, în această calitate, să își aroge statut de conștiință „constituantă”, adică instituitoare, în absolut, de sine și de lume. Totuși, „conștiința este întotdeauna deja funcțională în lume”¹⁴, manifestându-se ca „un câmp de prezență – prezență pentru sine, pentru celălalt și pentru lume”¹⁵. De aceea, fluxul permanent al conștiinței „nu trebuie să ni-1 reprezentăm ca pe un contact absolut cu sine, ca pe o densitate absolută, care nu are nicio fisură internă, ci, din contră, ca pe o ființă care se continuă în afară”¹⁶, stabilind contacte multiple și inserându-se în ființa care-o transcende, pentru că numai în felul acesta conștiința reușește să dobândească pentru ea însăși echilibru și consistență.

Poziția conștiinței este, deci, mai degrabă una intermediară, căci nu se poate dispensa de niciuna din cele două ipostaze: prezența la sine și ieșirea din sine, care numai împreună îi conferă identitatea de sine. De altfel, ea poate interveni într-o manieră activă, deși nu neapărat clară și precisă, ci de multe ori confuză și obscură, în ambele zone de referință mai sus menționate, determinând schimbări importante în cadrul acestora, iar, în plus, stabilind relații complexe și profunde între ele, justificându-și astfel rolul de subiect, care este, în primul rând, subiect al unui comportament concret.

Observăm, deci, că determinația gândirii nu epuizează întreaga sferă a subiectului, deoarece conștiința are un conținut pe care, de cele mai multe ori, nu îl creează ea însăși, ci îl „împrumută” din lumea exterioară, punându-și în acțiune diverse mecanisme prin care îl obține și îi verifică validitatea. Asta înseamnă că, pe lângă activitatea ei reflexivă, conceptuală, conștiința are și o profundă viață ireflectată, „antepredicativă”, precategorială, oarecum „pre-conștientă”, care exprimă experiența ei directă cu lucrurile lumii, și care constituie *cogito*-ul prerenflexiv, în care conștiința își are foarte bine înfipte „rădăcinile”, încât toate actele sale reflexive se realizează doar pe baza acestuia, în calitate de sursă a lor originară.

Vedem astfel că *cogito*-ul nu este reductibil, potrivit lui Merleau-Ponty, la presuposițiile filosofiei reflexive. (...) el rămâne numele adecvat pentru

¹⁴ *Ibidem*, p. 503.

¹⁵ *Ibidem*, p. 524.

¹⁶ *Idem*.

autoînțelegerea experienței. *Cogito*-ul marchează punctul de cotitură prin care experiența, luându-se din nou în stăpânire pe ea însăși, caută să-și gândească adevărul, el se află la articularea câmpului fenomenal și a câmpului transcendentă.¹⁷

Indiferent de forma ei de manifestare, pentru că nu rămâne niciodată închisă în pura determinație a gândirii, ci întotdeauna se orientează către ceva exterior, ieșind astfel din sine și autodepășindu-se, conștiința se caracterizează, în mod esențial, prin mișcare sau „motricitate”, care nu este altceva decât „intenționalitate originară”. Prin urmare, conștiința se determină prin intenționalitate, fiind ea însăși intenționalitate. Se dovedește astfel că „originea conștiinței nu este un «eu cred că», ci un «eu pot»”¹⁸, ceea ce îl determină pe Merleau-Ponty să se întrebe

cum trebuie să ne gândim la o astfel de conștiință dacă considerăm că conștiința este aceea care face posibilă acțiunea (mai degrabă decât cunoașterea); și a construit legături cu acțiunea în relatarea sa despre proprietățile fenomenale ale experienței perceptive.¹⁹

Capacitatea conștiinței de a se determina în mod esențial ca acțiune îi lărgeste în mod semnificativ zona de influență și forța de impact în cadrul acesteia, conștiința jucând un rol emnante activ deopotrivă asupra sa și asupra lumii.

2. Corpul ca subiect perceptiv

Puterea aceasta reductibilă a conștiinței, care este totuna cu ea însăși, nu se exercită exclusiv prin instrumentele ei interne ci, în primul rând, prin intermediul corpului, căci „existența efectivă a corpului meu este indispensabilă existenței «conștiinței» mele”²⁰. În lipsa acestuia, conștiința, practic, s-ar destrăma, și chiar dacă, în mod teoretic, i-am putea accepta existența, ea ar rămâne o entitate inconsistentă, închisă în sine și cu un

¹⁷ Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2001, p. 9.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 176.

¹⁹ Naomi Eilan, „Consciousness, self-consciousness and communication”, in Thomas Baldwin (edit.), *Reading Merleau-Ponty : on Phenomenology of Perception*, Routledge, New York, 2007, p. 137.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 502.

statut total incert, care nu ar mai fi capabilă să se poziționeze în lume și nu ar avea forța să-și manifeste influența în niciun fel asupra acesteia.

De fapt, raportul autentic dintre conștiință și corp ne arată că ambele se presupun reciproc. Ele nu se opun unul alteia ca două realități exterioare, străine, absolut paralele (în sensul de total incomunicabile), corpul în calitate de lucru, asemenea tuturor celorlalte din lumea sensibilă, iar conștiința sub formă de pură „gândire”, ci amândouă se adaptează reciproc și se întrepătrund, unindu-se cu necesitate într-o structură coerentă și de durată, pentru a realiza diverse acte concrete în cadrul lumii ce-o înconjoară. În felul acesta corpul este integrat conștiinței, părăsind categoria „în-sine”-lui și intrând pe terenul mai complex al „pentru-sine”-lui, chiar dacă nu se poate identifica acestuia. De altfel, conștiința noastră este o conștiință a corpului angajat în lume, adică o conștiință a corpului trăit, iar el funcționează pe baza valorilor vitale, care, în felul acesta, influențează, la rândul lor, întreaga atitudine a conștiinței față de lucruri, inclusiv demersurile ei cognitive.

Influentele cercetări ale lui Merleau-Ponty din *Fenomenologia percepției* sugerează că toată experiența noastră cu lumea este într-o anumită măsură o funcție a conștiinței corpului trăit. (...) aceasta implică faptul că noi nu doar „experimentăm” valorile vitale – obiectual – ci „le trăim”, și într-un mod imediat și corporal. Dar acest lucru sugerează în continuare că modul în care trăim astfel de valori poate afecta experiența noastră cu valorile vitale în general, deoarece modul în care trăim valorile vitale va tinde să fie sursa de bază a interpretării și înțelegerii noastre a valorilor vitale date obiectual. Astfel, modul în care ne trăim corporalitatea, felul în care experimentăm, de exemplu, sexul, vitalitatea, sănătatea, plăcerile corporale, și așa mai departe vor tinde să condiționeze amploarea și profunzimea cunoașterii noastre a valorilor vitale în general.²¹

Apartenența extrem de intimă a corpului la conștiință este exprimată de Merleau-Ponty prin conceptul de „permanență”. Această determinație, care-i este specifică, face corpul să depășească în mod ferm statutul de

²¹ John R. White, „Lived Body and Ecological Value Cognition”, in Suzanne L. Cataldi, William S. Hamrick (editors), *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscape of Thought*, State University of New York Press, Albany, 2007, pp. 178-179.

obiect, pe care îl au pentru conștiință lucrurile obișnuite, care nu pot pretinde, în raport cu ea, decât dimensiunea unei simple „prezențe”. Astfel,

obiectul nu poate exista ca atare decât dacă poate fi îndepărtat din câmpul nostru vizual și deci, la limită, dacă poate dispărea din el. Prezența sa este de așa natură, încât nu poate fi conceput fără o posibilă absență. Or, permanența propriului corp este cu totul alta: corpul nu este la limita unei explorări nedefinite, ci se refuză explorării și mi se prezintă întotdeauna sub același unghi. Permanența sa nu este o permanență în lume, ci o permanență pentru mine. A spune că el este aproape de mine, întotdeauna acolo pentru mine înseamnă a spune că nu este niciodată cu adevărat înaintea mea, că nu-l pot desfășura sub priviri, că rămâne la marginea tuturor percepțiilor mele, că este *cu* mine.²²

Rămânând întotdeauna „cu mine”, corpul nu este „lângă mine”, ci face parte din mine, reprezentând nu o simplă carcasă întâmplătoare a spiritului, de care m-aș putea cu ușurință dispensa, ci latura vizibilă, relativ stabilă și direct recognoscibilă a „Eu”-lui meu, așa încât eu însumi nu m-aș putea concepe fără el. În absența lui, eu nici măcar nu aș putea exista, dispariția sau distrugerea lui ar însemna că eu nu mai sunt, iar o eventuală transformare a lui radicală, dincolo de cadrele, nu foarte largi, ale unor schimbări rezonabile pe care corpul le poate suporta într-un mod natural, m-ar determina să nu mai fiu eu însumi, să-mi pierd propria identitate și să îmi pun problema, de regulă profund traumatizantă, a asumării unei alte identități. Iată deci că eu mă identific, în modul cel mai profund, corpului meu, recunosc faptul că eu sunt el, iar asta îl determină pe Merleau-Ponty să se întrebe retoric:

De ce corpul propriu este oglinda ființei noastre, dacă nu pentru că el este un *eu natural*, un curent de existență dată, astfel încât nu știm niciodată dacă forțele care ne mână sunt ale lui sau ale noastre, sau, mai degrabă, astfel încât ele nu sunt niciodată doar ale lui sau doar ale noastre.²³

De aceea permanența corpului se referă nu numai la durata și la constanța lui ca simplu „însoțitor exterior” al conștiinței, ci ea este pentru „Eu” meu

²² Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 123.

²³ *Ibidem*, p. 214.

una absolută, instituind pentru subiect un „câmp primordial de prezență”²⁴, în interiorul căruia corpul își exercită autoritatea, îndreptându-și atenția în mod selectiv asupra lucrurilor care apar în acest câmp mai mult sau mai puțin întâmplător, dar care pot la fel de bine să și dispară, fiindcă „permanența” lor acolo este doar una relativă, multiplu condiționată și nenecesară. Astfel, corpul meu este polul de atracție incontestabil spre care se orientează și în jurul căruia gravitează toate lucrurile, solicitându-i încontinuu reacția de răspuns a elementelor sale componente și funcțiile, ceea ce determină *cogito*-ul să devină conștient de lume, de corpul său și, implicit, de sine.

În același timp, corpul este un nucleu complex de semnificații și centrul unic de perspectivă în care se concentrează intenționalitatea conștiinței și dinspre care eu însumi, printr-o mișcare inversă în raport cu aceea a lucrurilor, mă îndrept către ele și către lume, de vreme ce întotdeauna „observ obiectele exterioare cu ajutorul corpului meu, le mânuiesc, le inspectez, le înconjur”²⁵, reluându-le pe fiecare „pe cont propriu” și configurând, în felul acesta, o experiență diversă și concretă în legătură cu ele. De aceea corpul este punctul meu de vedere consecvent și durabil asupra lor, prin care ele dobândesc o anumită ordine, structură și semnificație care, în fond, îmi aparțin, astfel încât se poate spune că ele sunt, într-o anumită măsură, constituite chiar de către mine, în calitate de subiect, iar corpul meu, deoarece este fundament și participant activ la această construcție, devine „condiția de existență a obiectelor”²⁶ și „stâlpul de susținere a lumii”²⁷.

Altfel spus, dacă nu ar exista corpul, care să poată percepe lumea în calitate de subiect efectiv al percepției și care să întrețină cu lucrurile ei tot felul de relații concrete obiective, atunci nici lumea nu ar exista pentru conștiință. Asta înseamnă că primul care „ia lumea în stăpânire” este corpul, care se insinuează în fluxul permanent al lucrurilor pentru a se adapta la acestea, dar și pentru a proiecta asupra lor, într-o manieră dezinvoltă și liberă, senzori multiple, organizându-le în diverse configurații mai mult sau mai puțin stabile.

²⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁵ *Ibidem*, p. 124.

²⁶ *Ibidem*, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, p. 115.

O ordine începe să se cristalizeze atunci când un corp activ interpretează temele diacritice ale diferitelor ființe care se amestecă și se diferențiază treptat, sau mai degrabă le lasă pe ele să se exprime în interiorul lui, dar după o modalitate contingentă și o anumită interpretare creativă. Acesta este ceea ce Merleau-Ponty numește arcul intențional. Nu trebuie să înțelegem „luarea lumii în stăpânire de către corp” ca stăpânire perfectă sau activitate pură: dialogând cu lumea, corpul face experiența unui sens ambiguu, instabil și deschis.²⁸

Iată deci că permanența corpului ne demonstrează faptul că, practic, „corpul este ancorarea noastră în lume”²⁹, iar asta chiar în ciuda inevitabilelor aspecte de ambiguitate și contingentă pe care le implică această ancorare. De aceea corpul nu trebuie câtuși de puțin

perceput ca un obiect al lumii, ci ca un mijloc de comunicare între noi și lume (...), percepută nu ca o sumă de obiecte determinate, ci ca orizont latent al experienței noastre, prezent și el, fără încetare, înaintea oricărei gândiri determinante.³⁰

Din perspectiva conștiinței în calitate de subiect gânditor, rolul corpului de mijlocitor între sine și realitatea exterioară este un lucru absolut necesar și firesc, fiind o consecință a modului ei de a fi, mod intențional prin excelență, și al poziționării sale față de lume. Astfel,

conștiința se proiectează într-o lume fizică și are un corp, tot așa cum ea se proiectează într-o lume culturală și are obiceiuri, pentru că ea nu poate să fie conștiință decât dacă manevrează semnificațiile date în trecutul absolut al naturii sau în trecutul său personal, și pentru că orice formă trăită tinde spre o anume generalitate, fie cea a obișnuinței, fie cea a „funcțiilor noastre corporale”.³¹

În așa măsură corpul îi este indispensabil conștiinței, în așa măsură el îi condiționează activitatea specifică, încât Merleau-Ponty afirmă în mod categoric: „Conștiința este ființa orientată spre lucru prin intermediul

²⁸ Annabelle Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, Londra, New York, 2012, p. 100.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 184.

³⁰ *Ibidem*, p. 126.

³¹ *Ibidem*, p. 176.

corpului”³². Așadar, conștiința este definită în mod esențial printr-o mișcare de transcendență pe care ea nu este capabilă să o realizeze decât dacă aceasta îi este înlesnită de către corp. Văduvită de corp, conștiința nu ar mai fi conștiință, așa încât ea trebuie să îl integreze cumva în propria sa alcătuire, căci numai astfel va putea să comunice „din interior” cu lumea, și să aibă șansa experienței directe cu lucrurile. Datorită corpului conștiința este situată într-o manieră concretă în lume, simțind despre sine că este ceva realmente „aici și acum”, deși, în calitate de *cogito*, ea știe, totodată, că este mai mult decât atât. Deci, indiferent de diferențele indiscutabile dintre ele, corpul și conștiința sunt entități profund complementare și formează împreună o unitate inseparabilă,

deoarece nu există nicio mișcare care, într-un corp viu, să fie absolut întâmplătoare în ceea ce privește intențiile psihice, niciun act psihic care să nu aibă cel puțin germenul sau conturul general în dispozițiile fiziologice.³³

Este adevărat însă că acest corp care se integrează într-o manieră atât de strânsă conștiinței nu este corpul „obiectiv”, organic, „așa cum este el descris în cărțile de fiziologie”³⁴, adică simplul ansamblu material inert de „oase, mușchi sau nervi”³⁵, ci corpul „fenomenal” sau „ontologic”, adică acela care este fundament și inițiator al oricărei experiențe cu lucrurile,

care proiectează în jurul lui un anumit „mediu” ale cărui „părți” se cunosc una pe alta în mod dinamic, ai cărui receptori sunt dispuși astfel încât, prin sinergia lor, fac posibilă perceperea obiectului.³⁶

Pentru corpul fenomenal, spectacolul lumii reprezintă o provocare continuă, căci lucrurile îi pun în față numeroase probleme la care el rezonează în multiple feluri. În acest sens, corpul vizează obiectele ca pe niște „poli de acțiune”, și se proiectează către ele mobilizându-se ca un complex dinamic de forțe pentru a rezolva diverse situații practice, ceea ce reprezintă o anumită atitudine, un mod specific de inserție în lume, de comunicare în timp și spațiu, „o comunicare cu lumea care este mai veche

³² *Ibidem*, pp. 176-177.

³³ *Ibidem*, p. 122.

³⁴ *Ibidem*, p. 414.

³⁵ *Ibidem*, p. 140.

³⁶ *Ibidem*, pp. 282-283.

decât gândirea”³⁷, deoarece „corpul meu este și ceea ce mă deschide spre lume și mă pune în situație”³⁸. De altfel,

Reflecția asupra experienței noastre trăite a relevat că corpul în sine nu este un sistem de părți legate din exterior, ci mai degrabă că este o sinteză dinamică de forțe care se implică reciproc. În calitate de proiect global al unor astfel de forțe legate din interior, corpul însuși conturează deja trăsăturile fundamentale ale lumii în care aceste forțe își găsesc continuu realizarea. Nici corpul, nici lumea față de care primul este o transcendență, nu pot fi înțelese izolat. Corpul este corp doar în măsura în care el este această transcendență către lume și, în același timp, lumea este lume doar în măsura în care ea este această polarizare a puterilor corpului.³⁹

Pentru a putea să acționeze în cadrul lumii, corpul își folosește intens toate funcțiile senzoriale de care dispune (vizuală, auditivă, tactilă, olfactivă, gustativă, proprioceptivă, vestibulară), manifestându-se ca un adevărat „sistem de puteri perceptive” și reușind să dobândească în felul acesta informații numeroase, esențiale despre realitatea exterioară și despre sine însuși, ceea ce îl determină pe Merleau-Ponty să elogieze „acest corp care știe mai multe decât noi despre lume, despre motivele și mijloacele pe care le avem pentru a face sinteza ei”⁴⁰. De altfel, datorită performanțelor corpului în această direcție, filosoful îi acordă statut de „corp-cunoscător” și îl desemnează drept „subiectul perceptiv” sau „natural”, singurul capabil să sesizeze toate lucrurile nu într-o manieră abstractă, conceptuală, mediată, ci în „evidența” lor proprie.

De aceea, spunem că în percepție lucrul ne este dat „în persoană”, sau „în carne și oase”. (...) Lucrul se alcătuieste prin luarea în posesie de către corp; el nu este înainte de toate o semnificație pentru înțelegere, ci o structură accesibilă inspecției corpului.⁴¹

³⁷ *Ibidem*, p. 306.

³⁸ *Ibidem*, p. 207.

³⁹ Monika M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A Guide and Commentary*, The Macmillan Press, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, 1989, p. 109.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 289.

⁴¹ *Ibidem*, p. 381.

Corpul este, practic, subiectul „încarnat”, care, datorită acestei încarnări, poate să se insinueze printre lucrurile sensibile, să coexiste cu acestea, fiindcă pare să fie, la o primă și superficială privire, asemenea lor. În realitate, corpul se sprijină pe ele și le depășește, reușind, prin intermediul acestora, să se afirme și să se „înțeleagă” pe sine însuși, în mod tacit, drept o existență cu o unitate aparte, căci aceasta este „întotdeauna implicită și confuză”⁴², adică plină de ambiguități și contradictorie. Dar toate aceste determinații se dovedesc a fi, în fond, pozitive, de vreme ce ele o fac să fie deschisă, generatoare de multiple semnificații care îi sunt imanente, precum și de „coduri” de transmitere a acestor semnificații.

În calitate de subiect perceptiv, ale cărui simțuri reprezintă „exact această cunoaștere obișnuită a lumii, această știință implicită și sedimentată”⁴³, corpul își manifestă propria sa intenționalitate, care îl „traversează” în mod permanent și spontan, și care este, prin excelență, o intenționalitate perceptivă, pre-reflexivă. Astfel, distanțându-se în mod semnificativ de Husserl,

filosoful francez susține că există nu numai o intenționalitate a actelor intelectuale, ci și una a vieții perceptive, o *intenționalitate operantă*, menită să sesizeze lumea ante-predicativă și care ar fi fundamentală. (...) aceasta exprimă atât faptul real al caracterului activ al subiectului perceptiv, cât și influența elementelor intelectuale, reflexive (intenționalitatea fiind, totuși, prin excelență, caracteristica acestora) asupra vieții perceptive, pre-reflexive. De aceea, afirmând existența unei intenționalități perceptive, filosoful francez nu exagerează și nu spiritualizează viața perceptivă. Totuși, susținând că intenționalitatea perceptivă vizează esențe pre-reflexive, deci nesubiective, dar care n-ar fi nici obiective, el neagă eronat caracterul reflectoriu al vieții perceptive și al intenționalității acesteia.⁴⁴

Oricum ar sta lucrurile, Merleau-Ponty ne asigură că subiectul perceptiv, cu alte cuvinte corpul, este capabil să-și convertească propria sa intenționalitate în mișcări efective, adică în comportamente concrete, pe care le transformă, prin repetarea lor, în deprinderi. În felul acesta corpul configurează diverse „câmpuri senzoriale” și numeroase structuri de ființă,

⁴² *Ibidem*, p. 244.

⁴³ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁴ Ioan N. Roșca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2001, pp. 47-49.

creându-și, prin convergența lor, un spațiu de acțiune distinct de spațiul eminent fizic al lucrurilor, în care el desfășoară experiențe specifice, prin intermediul cărora își conturează propria sa lume. Căci, într-adevăr,

există o lume proprie corpului, iar obiectele sau spațiul pot fi prezente pentru cunoașterea noastră, fără a fi prezente în corpul nostru. În concluzie, nu trebuie să spunem că propriul corp este *în* spațiu și nici că el este *în* timp. El *locuiește* spațiul și timpul.⁴⁵

Tocmai datorită acestei „locuiri” specifice corpul este acela care generează, în fond, spațiul și timpul, fiindcă se „angajează”, adică se instalează ferm printre lucruri și structurile formate de către ele, asumându-și un rol activ, cu un impact direct asupra realității, și permițându-i în felul acesta conștiinței să-și ducă până la capăt intenționalitatea specifică și să se realizeze în calitate de ființă actuală, multiplu ancorată în lume. Pe de altă parte, niciuna dintre aceste performanțe ale corpului nu ar fi posibilă dacă el nu ar beneficia de suportul permanent al conștiinței, care îl locuiește, la rândul ei, impulsionându-l din interior și singularizându-l printre toate lucrurile lumii.

Înainte de, și ca fundament al spațiului obiectiv și al corpului obiectivat, găsim o conștiință corporală integrată într-un spațiu corporal. Corpul este în primul rând o unitate care precede orice reprezentare a diferitelor sale părți. Această coincidență originară a conștiinței și a corpului înseamnă că, în acțiune, corpul proiectează o spațialitate primordială care este ea însăși, ca și corpul, o unitate care precede orice reprezentare a diferitelor sale părți. Mai mult decât atât, relația corpului cu lumea în care el se găsește nu trebuie înțeleasă în termeni de distanțe obiective, ci în termenii unui fel de coincidență sau coexistență primordială a corpului cu acel ceva către care el însuși se activează, se mobilizează, se proiectează. Sinteza propriului corp este așadar, în același sens, o sinteză a lumii și o sinteză a corpului în lume.⁴⁶

Prin urmare, lumea, cu toate structurile sale, așa cum ni se dezvăluie ea în cadrul experienței noastre plurivalente cu lucrurile, este rodul activității neobosite de edificare de sine a corpului nostru, corp care, la rândul său,

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 178.

⁴⁶ Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Routledge, New York, London, 1993 and 2005, p. 176.

este continuu dinamizat din interior de către o conștiință deschisă, puternic implicată în realitatea exterioară care o transcende, adică o conștiință profund intențională.

3. Existența ca subiect plenar

Observăm deci că subiectul gânditor, conștiința, departe de a fi una absolută și constitutivă, are o nevoie vitală de corp pentru a fi cu adevărat activă. De aceea ea a nu poate să ilustreze în întregime conceptul subiectului. Pe de altă parte, nici corpul, deși are un rol fundamental pentru îndeplinirea tuturor funcțiilor conștiinței, fiind ridicat de Merleau-Ponty la rangul de subiect perceptiv, nu își poate aroga de unul singur statutul de subiect. De fapt, el „nu este decât un element în sistemul subiectului și al lumii sale”⁴⁷, având un rol oarecum de pregătire și de inițiere a angajamentului subiectului în realitatea exterioară, cel care „stabilește primul meu pact cu lumea”⁴⁸ și, de aceea, nefiind decât „o schiță provizorie a ființei mele totale”⁴⁹. Această ființă le cuprinde deopotrivă pe amândouă, conștiința și corpul, aflate într-o îngemănare atât de complexă și de profundă, încât întotdeauna „subiectivitatea mea își târăște corpul după ea”⁵⁰. Asta înseamnă că subiectul, în expresia sa autentică, esențială, este o natură „psihofizică”, reprezentând unitatea subiectului perceptiv și a celui gânditor, care nu pot funcționa separat ci doar împreună, condiționându-se și potențându-se reciproc. În aceste condiții,

între existență și condiționarea corporală nu va mai fi contradicție: pentru existența cea mai bine încheată, a avea un corp obișnuit este o necesitate internă. Legătura „fiziologicului” cu „psihicul” este posibilă datorită faptului că, reintegrați în existență, cei doi factori nu se mai deosebesc ca ordinea în-sinelui și ordinea pentru-sinelui, ci sunt orientați spre un singur pol intențional, spre o singură lume.⁵¹

Prin urmare, numai în calitate de „existență” subiectul se revelează ca subiect plenar, adică aflat în integralitatea ființei sale. Plenitudinea subiectului nu este însă cea a ființei opace, compacte și închise, încremenită

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 140.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 416.

⁵¹ *Ibidem*, p. 121.

odată pentru totdeauna în propria-i esență și suficientă sieși, care caracterizează lucrul aflat, pur și simplu, în lume sau obiectul, și care poate fi socotită drept „absolută”. Subiectul plenar este complex și „concret”, cu alte cuvinte „încarnat”, singurul care se poate „deschide” către lume și se „instalează” în ea, adică își creează el însuși locul în cadrul acesteia. Subiectul poate realiza, astfel, o experiență autentică a lumii, „adică prezența fără distanță față de lume”⁵², ceea ce înseamnă „coexistența mea plenară cu fenomenul, momentul în care acesta ar fi, sub toate raporturile, la maximum de articulare, iar «datele diferitelor simțuri» sunt orientate spre acest pol unic”⁵³. De aceea, subiectul, care se identifică, de altfel, cu această experiență, este „consacrat lumii”, în sensul de: dedicat, hărăzit, menit, dăruit sau închinat; ca atare, el nu poate fi niciodată „subiect în-sine”, adică un spirit pur și translucid, o conștiință „acosmică”, abstractă, ci vizează, invariabil, prin intermediul sentimentului, voinței și acțiunii, o realitate dată, care-l transcende și în care el este integrat într-o diversitate de moduri.

Subiectul nu trăiește într-o lume a stărilor de conștiință sau a reprezentărilor pornind de la care el s-ar considera capabil să acționeze și să cunoască lucrurile exterioare printr-un fel de miracol. El trăiește într-un univers al experienței, într-un mediu neutru în ceea ce privește distincțiile substanțiale dintre organism, gândire și exterior; el trăiește într-o relație directă cu ființele, lucrurile și propriul său corp. *Ego*-ul ca centru din care iradiază intențiile sale, corpul care le poartă și ființele și lucrurile cărora le sunt adresate nu se confundă între ele: dar ele sunt doar trei sectoare ale unui câmp unic.⁵⁴

În cadrul acestui câmp care configurează o experiență totală cu sine și cu lumea, subiectul se califică drept „existență”, pe care Merleau-Ponty o definește drept „ființa în lume prin intermediul unui corp”⁵⁵. Așadar, conceptul existenței exprimă în maniera cea mai sugestivă subiectul în realitatea lui deplină, nefragmentată, ca sistem al unor determinații opuse, conștiința și corpul, dar care își capătă identitatea și își manifestă funcțiile specifice doar prin intermediul conexiunilor reciproce și din perspectiva

⁵² *Ibidem*, p. 130.

⁵³ *Ibidem*, p. 379.

⁵⁴ Ted Toadvine and Leonard Lawlor (editors), *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2007, p. 8.

⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 368.

întregului. Ca expresie a acestei armonii sau a acestui echilibru dintre forțe aflate în permanentă tensiune, existența nu poate fi ceva static, ci, dimpotrivă, ea este profund dinamică, realizând un „circuit” continuu, în care sunt antrenate, în aceeași măsură, multiplele sale dimensiuni sau funcții: minte, corp, sensibilitate, afect, aspirație, voință, motricitate, temporalitate, spațialitate, acțiune, sexualitate, libertate, ș.a.m.d. Fiecare dintre aceste determinații le implică pe toate celelalte și este, la rândul său, implicată de către ele, deși niciuna nu se poate reduce la oricare alta și nici măcar

nu poate fi „redușă” la existență: existența nu este o ordine de fapte (ca „faptele psihice”) care pot fi reduse la altele, sau la care ele se pot reduce, ea este mediul echivoc în care ele comunică, țesătura lor comună, punctul unde limitele lor se înțeșează.⁵⁶

Aceasta înseamnă că existența, în calitate de întreg sau de sistem al unor determinații necesare, se situează la un alt nivel ontologic decât componentele sale, fiind mai mult decât simpla sumă a tuturor, proiectându-se drept condiție de posibilitate și rațiune a lor imanentă. În același timp, pe fiecare dintre aceste determinații existența și-o asumă în întregime, de vreme ce în fiecare ea se afirmă, se instituie sau se „realizează” într-o manieră deplină, ca „existență totală”, căci existența nu suportă diminuarea sau limitarea, aparițiile timide, trunchiate ori incomplete, ci își manifestă întotdeauna în mod integral natura proprie, indiferent de numeroasele ei forme particulare de exprimare. Doar în calitate de „existență totală” subiectul este capabil să spargă bariera dintre sine și lucruri, pătrunzând în lumea care ne transcende și manifestându-se în cadrul ei ca o forță activă, transformatoare.

Misterul filosofic care l-a impresionat atât de mult pe Merleau-Ponty și i-a condus munca, deci, are două laturi – că suntem deschiși către lume și că suntem încorporați în ea. Prima latură a misterului este faptul uimitor că lumea ni se dezvăluie, totuși, că conștientizarea noastră ajunge în mijlocul altor lucruri decât noi înșine, legându-ne de ele într-un mod aparent incomparabil cu relațiile tăcute exterioare în care simple obiecte stau orbește unul în fața celuilalt. (...) A doua parte a misterului este că noi înșine nu suntem nici îngeri și nici mașini, ci ființe vii. Noi nu ne întâlnim

⁵⁶ *Ibidem*, p. 209.

cu lumea nici ca procesoare de informații care culeg date, nici ca apariții fantomatice care plutesc pe suprafața lucrurilor ca o ceață. Perspectiva perceptivă este perspectiva corporală. Avem o lume doar având un corp.⁵⁷

În calitate de existență, subiectul are o energie și o „pulsatie” proprii, care nu țin decât parțial cont de stimulii exteriori, dar nici nu sunt controlate integral de gândirea reflexivă, astfel încât el poate să penduleze între purul „în-sine”, adică „ființa antepredicativă spre care existența noastră totală este polarizată”⁵⁸, și purul „pentru-sine”, constituind un fel de liant între acestea două, ori o sinteză a lor. Oricum, subiectul reușește să se sustragă principiului determinismului fizic și legii cauzalității, cărora li se subordonează în mod normal lucrurile sensibile, fiindcă el este acela care, prin experiența pe care o desfășoară în mediul extern, creează, practic, lumea, căreia îi conferă o formă și o consistență specifice, trăind-o și dându-i un sens care-i aparține lui însuși și care este purtător de valori. Iar atâta timp cât exist, eu sunt fundamentul existenței mele, care nu este deloc anonimă, precum aceea a tuturor lucrurilor, ci una profund personală, unică și deschisă, de o bogăție nesfârșită, pe care n-o pot deloc fixa ori „închide” în niciunul din conceptele abstracte, elaborate de către știință, care nu fac decât să o simplifice și să o denatureze. Datorită acestui fapt,

Eu nu sunt o „ființă care trăiește” sau un „om”, și nici măcar o „conștiință” cu toate caracteristicile pe care zoologia, anatomia socială sau psihologia inductivă le recunosc acestor produse ale naturii sau ale istoriei – eu sunt izvorul absolut, existența mea nu decurge din antecedentele mele, din mediul meu fizic sau social, ci merge către ele și le susține, căci eu sunt acela care fac să existe pentru mine (și, ca atare, să existe în singurul sens pe care îl poate avea cuvântul din punctul meu de vedere) această tradiție pe care eu aleg s-o reiau sau acest orizont a cărui distanță față de mine se năruie, deoarece nu îi aparține ca o caracteristică proprie, dacă eu nu aș fi acolo pentru a o parcurge cu privirea.⁵⁹

Este evident faptul că această capacitate absolută de instituire a lumii din partea subiectului nu trebuie înțeleasă în sensul propriu al termenului, ci

⁵⁷ Taylor Carman, *Merleau-Ponty*, Routledge, London and New York, 2008, pp.10-11.

⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 383.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 7.

din perspectiva constituirii unui mod anume de experiență a subiectului cu realitatea care-l transcende. Astfel, în cazul de față,

Această noțiune de „izvor” este mai degrabă una fenomenologică decât epistemologică sau metafizică. Merleau-Ponty încearcă să mă descrie pe mine și lumea așa cum îmi este ea dată. În mod evident, el nu face afirmația metafizică extensivă conform căreia întreaga existență depinde de propria sa existență. El vrea să spună că lumea, așa cum i se prezintă conștiinței sale, depinde de propria sa existență; o afirmație care poate fi considerată ca fiind adevărată pe baze logice. Dacă lumea i se prezintă conștiinței mele, atunci asta implică, în mod logic, faptul că eu exist. Merleau-Ponty nu prezintă nicio dovadă că el nu este determinat să fie, nici că este determinat să fie ceea ce este, de către mediul său fizic și social (...). Fenomenologia oferă descrieri, nu explicații. Fenomenologia nu dă explicații cauzale, *a fortiori* fenomenologia nu dă explicații cauzale de tip sociologic sau fizicalist.⁶⁰

Datorită dinamismului fundamental al tuturor elementelor sale și datorită intenționalității care o caracterizează în mod esențial, natura existenței implică ieșirea acesteia din sine, autodepășirea sau transcenderea către altceva decât sine, care nu este alta decât lumea, în care subiectul se află mereu „situat”. În trecut fie spus, această situație a subiectului este întotdeauna extrem de complexă, deopotrivă naturală și socială (adică istorică și culturală), configurându-i un mediu extrem de provocator și de stimulator, care obligă subiectul să ia atitudine și să se afirme ca existent. Astfel, „a exista înseamnă a fi în lume”⁶¹, iar existența însăși, în calitate de „ființă în lume”, se definește ca transcendență spre lume, adică spre diversele situații în care subiectul se integrează ori se lasă integrat, dar pe care și le asumă și cărora, prin însuși acest fapt al asumării, le conferă un sens și o semnificație proprii. În acest context, trebuie remarcat faptul că

Ceea ce îl interesează pe Merleau-Ponty în noțiunea de transcendență nu este deci atât – ca Husserl în faza idealismului transcendent – prilejul unei noi gândiri a fundamentului, cât accentul pe actul de a transcende. (Se va observa că, în acest fel, Merleau-Ponty revine, în mod paradoxal, dincoace de distincția riguroasă, cel puțin din *Critica rațiunii pure*, între transcendent,

⁶⁰ Stephen Priest, Merleau-Ponty, Routledge, London and New York, 1998 and 2003, p. 31.

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 425.

ca principiu dogmatic precritic, și transcendental, ca și condiție epistemologică a filosofiei critice). Totuși, nu este vorba de o depășire către o lume exterioară, ci de o deplasare permanentă către ceea ce nu este încă posedat în interiorul lumii.⁶²

Prin urmare, „a defini subiectul prin existență, adică printr-o mișcare în care acesta se depășește”⁶³, înseamnă a-i surprinde în modul cel mai exact esența. Dar, în același timp, mișcarea de transcendere de sine a subiectului și instalarea lui în lume, în orizontul unei situații determinate, presupune ca el să fie, în plus, transcendent, adică depășit de lume și de fenomenele ei. Cu toate acestea, în virtutea caracterului contradictoriu și a ambiguității existenței, care o exprimă într-o manieră fundamentală, actul de transcendență atrage după sine, ca un corelativ al lui necesar, procesul opus, acela al imanenței. În mod concret, existența preia și interiorizează profund ceea ce îi este exterior și, totodată, își proiectează interiorul în afara sa, într-o amplă mișcare repetitivă de cuprindere, iar în felul acesta ea își lărgeste permanent, dincolo de limitele sale specifice, „circuitul” dinamic, punând în funcțiune tot felul de instrumente, prin intermediul cărora își creează numeroase „extensii”, și acționează în sensul intersecției diverselor sfere de realitate. În ceea ce o privește,

Existența este nedeterminată în sine, din cauza structurii sale fundamentale, ea fiind chiar operația prin care ceea ce nu avea un sens dobândește sens, (...) întâmplarea devine motiv, ea fiind reluarea unei situații de fapt. Vom numi transcendență această mișcare prin care existența ia în contul ei și transformă o situație de fapt. Tocmai pentru că este transcendentă, existența nu depășește niciodată nimic în mod definitiv, pentru că tensiunea care o definește ar dispărea. Ea nu se părăsește niciodată pe sine. Ceea ce ea este nu îi rămâne niciodată exterior și accidental, de vreme ce îl înglobează din nou. (...) Existența nu are atribute fortuite, nu are un conținut care să nu contribuie la a-i da o formă, nu admite în ea faptul pur, deoarece ea este mișcarea prin care faptele sunt asumate.⁶⁴

Subiectul plinar sau existența presupune deci implicare, angajament și acțiune efectivă într-un mediu pe care-l recunoaște drept exterior, el

⁶² Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Éditions Kimé, Paris, 2008, p. 51.

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 447.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 212.

urmărind să se sincronizeze cu acesta și să se instaleze categoric în cadrul său. Subiectul nu se afirmă doar printr-o simplă contemplare, ci reprezintă factorul eminent activ, promotor al unui comportament concret, generator de realitate și de sens. În ultimă instanță, subiectul însuși, care nu poate exista decât în situație, așa încât Merleau-Ponty ne spune despre el că „nu este altceva decât o posibilitate de situații”⁶⁵, este creator al tuturor situațiilor din lume, de vreme ce el este cel care le conferă sensul. De aceea, urmând aceeași logică, prin extrapolare, putem să spunem că subiectul este acela care creează lumea, aceasta fiind întotdeauna „lumea sa”, adică o realitate care poartă întreaga încărcătură de semnificații pe care subiectul, în cursul experienței concrete cu aceasta, le instituie, le retrage și le reinstituie, reconfigurând-o în permanență.

Într-adevăr, „nu există lume fără o Existență care să îi poarte structura”⁶⁶, deși acest lucru nu înseamnă că existența ar fi aceea care îi conferă substanță lumii, creând-o la modul absolut, ci doar că ea se deschide către realitatea exterioară, comunicând cu aceasta și transformând-o, pentru că numai astfel își poate afirma modul specific de a fi, impregnat de numeroase valori.

3.1. Existența umană ca subiect

În mod evident, existența de care se ocupă Merleau-Ponty, adică „ființa în lume prin intermediul unui corp”⁶⁷, nu poate fi alta decât existența umană, ceea ce filosoful recunoaște atunci când afirmă că „existența este mișcarea permanentă prin care omul asumă o anumită situație de fapt, pe care o reia pe cont propriu”⁶⁸. De altfel, existența umană este cea mai complexă dintre toate, și de aceea singura care corespunde fără „rest” conceptului ca atare al existenței. Omul reprezintă, așadar, existența plenară, care este o existență concretă, dinamică, deschisă, dar unitară și, în același timp, profund situată.

Omul, considerat în mod concret, nu este un psihic alăturat unui organism, ci acest du-te-vino al existenței, care acceptă uneori corporalitatea, iar alteori împlinește fapte personale. (...) Unirea sufletului și a corpului nu este

⁶⁵ *Ibidem*, p. 476.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 503.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 368.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 215.

pecetluită de un decret întâmplător între doi termeni exteriori, unul obiect, altul subiect. Ea se împlinește în fiecare clipă în mișcarea existenței.⁶⁹

Existența umană, în calitate de sistem psiho-corporal autonom este subiectul capabil să se elibereze de mediul „sincretic”, care-l cuprinde în mod firesc, adică să se distanțeze, să ia atitudine față de el punându-l ca obiect intențional, să-l înțeleagă drept „altul” decât sine și să acționeze în diverse moduri asupra lui, afirmându-și astfel propria identitate. Prin acțiune subiectul realizează, de fapt, o amplă experiență cu lumea: se angajează în lume, aderă la ea și se „fixează” acolo în mod ferm, adică stabilește numeroase contacte cu aceasta, creându-și circuite stabile în cadrul ei, care reprezintă tot atâtea structuri de comportament, iar toate aceste demersuri îi configurează subiectului un spațiu deopotrivă „mental” și „practic”, al cărui centru permanent este el însuși. De aceea putem vorbi de o permanentă co-prezență om-lume, ceea ce înseamnă că omul se află mereu în contact cu lumea, determinând numeroase transformări în cadrul, și asupra acesteia.

Acțiunea întreprinsă de subiect asupra lumii poate fi reală sau doar virtuală, dar, indiferent de natura ei, conștiința și corpul sunt implicate în aceeași măsură, iar ea generează mai departe în corp și în conștiință numeroase alte „intenții” multiplu orientate intern sau extern, și care se vor „materializa” ulterior într-o formă sau alta. În toate cazurile, subiectul normal are capacitatea spontană de a discerne între ceea ce este real și imaginar, iar virtualitatea, aflată permanent la îndemâna acestuia, poate fi o modalitate de a se sustrage în mod temporar lumii, dar și o anticipare sau o repetiție în vederea diverselor acțiuni concrete în cadrul ei. Dar, fie ea concretă sau virtuală, cu alte cuvinte, abstractă,

la omul normal, fiecare mișcare este, în mod indiscutabil, mișcare și conștiință a mișcării. Putem exprima acest lucru spunând că la subiectul normal orice mișcare are un fond. (...) Fondul mișcării nu este o reprezentare asociată ei, exterioară, legată de ea, ci este imanent mișcării, o însuflețește și o suportă în fiecare moment, inițierea cinetică, la fel ca percepția, este o modalitate originală a subiectului de a se referi la un obiect. Așa se lămurește deosebirea dintre mișcarea concretă și mișcarea abstractă:

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 121-122.

fondul mișcării concrete este lumea dată, iar fondul mișcării abstracte este construit.⁷⁰

Dacă existența umană nu capătă identitate de sine decât prin raportare activă față de lumea „dată”, pe care, practic, o „informează” din perspective diverse și specifice, transformând-o astfel în „lumea după om”⁷¹, înseamnă că subiectul poate fi înțeles în cel mai înalt grad ca „experiență”, adică un mecanism care pune continuu în funcțiune numeroase sisteme de relații, pe care le coordonează în calitate de unic centru de comandă, realizând între ele o „conexiune de existență”⁷² și conferindu-le astfel coerență și sens. Dacă însă le abordăm în afara sistemului psihofizic dinamic și solidar, și le analizăm ca elemente disparate, fiecare închis în simpla lui realitate de fapt, nicio componentă a corpului și nicio trăsătură de conștiință, după cum nici corpul sau conștiința privite separat, nu se vor arăta decât drept niște pure abstracții, incapabile să se justifice pe ele însele și, cu atât mai mult, să explice ceva din autenticitatea existenței umane. Acesta este sensul real al poziției teoretice a lui Merleau-Ponty, chiar dacă, în multe din analizele sale, reacționând împotriva raționalismului clasic și a intelectualismului, pentru care omul reprezenta o pură conștiință, filosoful nostru pune accent mai ales pe corpul acestuia.

Pentru Merleau-Ponty, omul este în primul rând o ființă care are un corp, un corp care se află în lume împreună cu alte corpuri și care are cu ele raporturi mai degrabă laterale decât frontale. Adică noi nu vedem lucrurile direct, le vedem în paralel, prin conivență, prin proximitate, prin faptul de a fi acolo, dar nu le vedem în mod reflex, ca idei sau ca reprezentări.⁷³

Totuși, după cum am văzut deja, corpul este strâns legat de conștiință, așa încât modul lui specific de funcționare nici nu ar putea fi conceput în lipsa acesteia. De altfel, nici încercarea de a evidenția ierarhii valorice nuanțate, prin care să stabilim ceea ce este esențial și ceea ce este contingent în cadrul existenței umane, nu reușește să ne lămurească în această privință, ci ne

⁷⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁷¹ *Ibidem*, p. 233.

⁷² *Ibidem*, p. 213.

⁷³ Pierre Guenancia, *La voie de la conscience: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Presses Universitaires de France, Paris, 2018, p. 85.

conduce, în aceeași măsură, la eșec. Asta înseamnă că omul nu poate fi înțeles în ceea ce îl definește decât ținând cont de complexitatea lui de „ființă umană totală”, ca existență sau ca experiență, în cadrul căreia conceptele de necesitate și întâmplare, esență și contingență exprimă doar raporturi relative, care își transferă reciproc sensurile, trecând succesiv unul în celălalt în cadrul procesului permanent de raportare la lume, de proiectare către aceasta și de asumare de sine. De aceea,

„Totul este necesitate în om și nu este simplă coincidență că ființa rațională este, de exemplu, și ființa care merge în picioare și are degetul mare opus celorlalte degete. În toate cazurile se manifestă același mod de a fi. Totul este contingență în om, în sensul că felul uman de a exista nu este garantat fiecărui copil printr-o esență primită la naștere și care trebuie să se refacă permanent în el de-a lungul hazardului corpului obiectiv. Omul este o idee istorică și nu o specie culturală. Cu alte cuvinte, în existența umană nu există nici o posesie necondiționată și, totuși, nu există nici atribut fortuit.”⁷⁴

Faptul că omul nu are o esență dată, ci că el se întemeiază pe sine ca experiență sau existență prin situare ori proiectare într-o realitate transcendentă pe care permanent o transformă și de care se lasă, la rândul-i, transformat, smulge subiectul din simplul imediat și îi imprimă un fel de recul, o perspectivă care-i conferă caracterul temporalității, făcându-l creator al istoriei. În plus, tocmai pentru că se află în situare, subiectul este, de fapt, o intersubiectivitate, adică un subiect aflat în relații multiple, concrete, vii, cu alți subiecți. Astfel, subiectul este deschidere nu numai spre lucruri, ci și spre „celălalt” și către viitor, schimbând continuu sistemele de relații din cadrul diverselor medii concrete în care el acționează, și determinând un curs neomogen devenirii, care se reconfigurează continuu în funcție de raporturile particulare de forțe individuale și colective care se fac și se desfac neîncetat.

Într-adevăr, subiectul istoriei nu este individul singular, ci aflat în conexiune cu semenii, alături de care formează o vastă rețea de intersubiectivitate, care penetrează întreaga realitate externă și, totodată, se lasă pătrunsă de ea, transformând-o în lume. Dar în felul acesta lumea, care este în continuare una „subiectivă”, de vreme ce este structurată prin mișcarea de transcendență solidară a tuturor subiecților, nu mai este doar lumea lui X sau Y, rezultat al experienței strict individuale, ci lumea

⁷⁴ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 213.

tuturora, ca „unitate deschisă și nedefinită”⁷⁵, ceea ce se repercutează în mod decisiv asupra modului în care concepem relația dintre mine și celălalt.

De acum înainte, trebuie să acceptăm că *sinele* depinde constitutiv de *celălalt*, că *intersubiectivul* are întâietate față de subiectiv și că orice fidelitate față de fixarea primordială a reflecției ne duce *în afară*, într-o sferă a anonimatului și a împărtășirii care poate fi la rândul ei subiect de reflecție numai pe baza formelor de viață colectivă. Așa se manifestă primatul *coexistenței* în cadrul acestei fenomenologii a percepției.⁷⁶

În această lume a co-existențelor fiecare subiect își asumă deopotrivă un rol activ și pasiv: în primul rând participă și se adaptează la ea permițându-i să îl absoarbă până la un anumit punct, dar își aduce, în fiecare clipă, propria contribuție la „elaborarea” ei nesfârșită, contribuție care este mai mult sau mai puțin distinctă, având însă un evident numitor comun cu aportul tuturor celorlalți. Prin urmare, datorită „socialității” și intersubiectivității, „lumea mea se lărgeste pe măsura istoriei colective pe care existența mea o reia și o asumă”⁷⁷, iar subiectul individual devine purtător al unor sensuri generale și anonime, pe care le interiorizează trăindu-le într-o manieră dinamică, vie, concretă și profund personală.

Numim sens al evenimentelor nu ideea care le-ar produce, nici rezultatul fortuit al asamblării lor. Sensul acestora este proiectul concret al unui viitor care este elaborat în coexistența socială, într-un „Se” înaintea oricărei decizii personale. (...) Între existența generalizată și existența individuală există un schimb, fiecare primește și oferă. Există un moment în care sensul schițat în „Se”, sens care era doar un posibil inconsistent amenințat de contingenta istoriei, este reluat de un individ. Se poate întâmpla atunci ca, înțelegând istoria, acesta să o conducă, cel puțin pentru un timp, mult dincolo de ceea ce părea să fie sensul său, angajând-o într-o nouă dialectică.⁷⁸

Așadar, în fiecare clipă istoria are un chip actual și un sens anume, adică proiecție de sine într-un timp viitor, iar ambele, care împreună configurează o radiografie de moment a „adevărului” epocii, sunt

⁷⁵ *Ibidem*, p. 474.

⁷⁶ Ronald Bonan, *Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, Paris, 2011, p. 198.

⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 504.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 522.

rezultante ale interacțiunii tuturor tendințelor individuale și colective din cadrul societății. Indivizii și grupurile mai întâi aderă la ele interiorizându-le, legitimându-le și consolidându-le, dar, treptat, se delimitează de acestea, în maniere diverse, teoretice și practice, încercând și, până la urmă, reușind să „rescrie istoria”, adică să îi imprime un nou sens și un alt chip. Cât de diferite sunt acestea în comparație cu punctul de plecare și cât de fidele sunt ele față de intențiile reale ale subiecților istoriei, acest lucru ține de contingenta raporturilor dintre forțele concrete implicate în joc, a cărui desfășurare este în bună măsură incontrollabilă, și al cărui rezultat rămâne întotdeauna deschis.

Aici intervine problema libertății subiectului, despre care Merleau-Ponty, într-o luare de poziție îndreptată în mod evident împotriva celebrei concepții a lui Sartre, neagă faptul că ar fi absolută. Dimpotrivă, din punctul său de vedere, libertatea umană este profund condiționată, de vreme ce ființa omului se definește ca „ființă în lume”, orientată către ea și total solidară cu aceasta. Asta înseamnă că subiectul este familiarizat cu lucrurile, care nu-i sunt străine și nici neapărat ostile, ci reprezintă „vecinătățile” firești, mediul lui normal de manifestare. El este astfel întotdeauna în situație și se constituie el însuși doar ca situație, pe baza acesteia, situație pe care și-o asumă, o interiorizează și o depășește restructurând-o, într-un permanent „du-te vino” al condiționărilor reciproce.

Bineînțeles că, datorită capacității sale complexe de detașare față de mediu, a autonomiei de gândire și acțiune, a statutului său de „existență”, care înseamnă „mișcarea permanentă prin care omul asumă o anumită situație de fapt, pe care o reia pe cont propriu”⁷⁹, ceea ce implică negare și depășire, subiectul își afirmă neîncetat libertatea. Dar observăm că ea se manifestă întotdeauna pornind de la o stare de fapt prezentă, încărcată de densitate, un dat obiectiv, deopotrivă al său și al lumii preexistente, care-i impune numeroase coarctări și limite, cărora subiectul le poate conferi diverse semnificații, dar pe care nu el este cel care le creează, iar dacă vrea să aibă șanse reale de succes în întreprinderile sale, nu le poate cătuși de puțin ignora, acționând doar conform bunului său plac.

Libertatea este deci această mișcare și această oscilație între constituirea activă a lumii și acceptarea lumii ca dată și deja constituită, între

⁷⁹ *Ibidem*, p. 215.

dobândirea dinamică a sensului și blocarea într-o achiziție statică. (...) Tot ceea ce se constituie în viața noastră, tot ceea ce este perceput, devine imediat o achiziție impersonală care ne face să uităm de nevoia de a-i da un nou sens. Această achiziție poate fi obiectivă, ca în cazul limbajului, sau preobiectivă, ca în cazul complexului de inferioritate, dar ceea ce contează este mai puțin distincția dintre obiectiv și preobiectiv cât ruptura acestui blocaj în achiziție, reînnoirea sensului care trebuie să continue să izvorască datorită acestei misterioase „toleranțe a datelor corporale și instituționale”.⁸⁰

Cu alte cuvinte, libertatea nu poate fi în niciun caz împiedicată să se afirme, în ciuda oricăror blocări momentane ale subiectului în formule culturale înghețate, care nu sunt decât pasagere. De altfel, toate acele constrângeri și limite care separă, într-o primă instanță, subiectul de scopurile sale, se constituie, în același timp, ca oportunități, deschideri nebănuite, direcții orientative, iar forța auto/creatoare a subiectului se manifestă și în modul în care reușește să le valorifice, să profite de ele, adaptându-se, făcând compromisuri, dar întotdeauna depășindu-se pe sine, progresând și, astfel, afirmându-se ca ființă liberă. Deci subiectul nu poate fi liber într-un cadru total permisiv, lipsit de orice rezistență ci, dimpotrivă, într-unul care generează mereu obstacole și tot felul de provocări, pe care îl obligă să le înfrunte, iar el trebuie să facă eforturi reale, mai mult sau mai puțin consistente pentru a le înfrânge, a-și realiza scopurile și a deveni astfel acela care și-a propus să fie.

Din toate acestea rezultă că, dacă nu ar fi condiționată, libertatea mea nu numai că nu ar fi absolută, dar nici măcar nu ar exista, iar interioritatea și exterioritatea concură deopotrivă pentru ca subiectul să se manifeste ca libertate concretă, „efectivă”, proiectată pe fondul lumii și ancorată profund în ea.

Libertatea mea, puterea fundamentală pe care o am de a fi subiectul tuturor experiențelor mele nu se deosebesc de inserția mea în lume. Sunt menit să fiu liber, să nu pot fi redus la nimic din ceea ce văd, să păstrez față de orice situație de fapt o capacitate de recul. Acest destin a fost pecetluit în clipa în

⁸⁰ Eran Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007, pp. 252-253.

care câmpul meu transcendențial a fost deschis, când m-am născut ca vedere și cunoaștere, când am fost aruncat în lume.⁸¹

Prin urmare, lumea este fundamentul libertății noastre, punctul de plecare ferm, impregnat de necesitate, de care ținem întotdeauna cont, de la care împrumutăm numeroase elemente, interiorizându-le, dar care ne permite să ne detașăm de el, să preluăm inițiativa, și pe fundalul căruia să ne afirmăm, prin opoziție sau negație, alegerile personale. În felul acesta, prin acțiunile noastre, noi reușim să ne impunem, într-o formă sau alta, pecetea propriei individualități, grevată de contingență, în contextul diverselor situații de viață, care sunt, ca regulă generală, deschise, sugerând prin ele însele anumite soluții, dar suportând, totuși, variate rezolvări.

Libertatea noastră nu ne distruge situarea, ci se angrenează în ea: situarea noastră, atât cât o trăim, este deschisă, ceea ce implică și reclamă în același timp moduri privilegiate de rezolvare și că nu își poate procura prin forțe proprii un mod de rezolvare.⁸²

Decizia personală și acțiunea pentru realizarea ei în practică înseamnă o breșă făcută în configurația inițială a lumii, restructurarea situației și, implicit, schimbarea formei de situare sau de angajament a subiectului în lume, ceea ce pentru el reprezintă un fel de dislocare, de „smulgere” din sine, mutare pe un alt făgaș, adică o adevărată „conversiune” existențială. Avem, în fond, de-a face cu un nou proiect de sine, care nu este neapărat reprezentat și formulat în mod explicit, ci afirmat de cele mai multe ori prin valorizarea pozitivă sau negativă a aspectelor concrete ale vieții, prin formularea unor obiective personale mai mult sau mai puțin imediate, și prin trăirile „ambigue”, încărcate de sensuri multiple, insuficient clarificate, dar, în orice caz, suficient de conștiente, manifestări care, toate împreună, înseamnă un mod anume de asumare, adică de a ne raporta la lume și de a co-exista cu ceilalți în cadrul acesteia. Astfel,

Inspirându-se din concepția relațională a subiectivității promovată de fenomenologia lui Husserl, Merleau-Ponty se îndepărtează de concepțiile clasice despre libertate care o concep ca pe o putere de a acționa în mod arbitrar. Dimpotrivă, ea este specific umană nu pentru că omul i se sustrage

⁸¹ Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p. 424.

⁸² *Ibidem*, p. 514.

lumii și determinismului ei, ci pentru că nu se raportează la ea în același mod ca lucrurile. Omul apare din lume. El se deschide către sine deschizându-se către lume.⁸³

Așadar libertatea, fenomenul aceasta cu totul extraordinar de care este capabil numai omul, se datorează faptului că el se afirmă în, și față de lume în calitate de subiect plinar, cu alte cuvinte ca existență, ceea ce desemnează, așa după cum am constatat, o unitate psiho-corporală complexă, armonioasă, aflată în permanent dinamism și profund intențională. Subiectul ca existență este acea entitate capabilă să iasă din sine, să ia atitudine, să asimileze exteriorul dar și să-l depășească, asumându-și situațiile în care se află integrată, dar reluându-le, totodată, într-o manieră personală și voluntară, ceea ce determină schimbări, mai mult sau mai puțin radicale, atât în cadrul lumii cât și în propria sa configurație concretă. Manifestându-se în felul acesta, subiectul ca existență sau, cu alte cuvinte, omul, se afirmă pe sine drept ființă eminentemente creatoare în univers, în ciuda dar și cu concursul diverselor constrângeri, piedici, limite sau „determinisme”, pe care le întâlnește peste tot în jurul său și de care el trebuie să țină cont, dar pe care are capacitatea să le transforme în oportunități reale pentru a-și pune în acțiune propria voință și pentru a-și atinge scopurile specifice.

Bibliografie

- ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Éditions Kimé, Paris, 2008.
- BALDWIN, Thomas, (editor), *Reading Merleau-Ponty : on Phenomenology of Perception*, Routledge, London and New York, 2007.
- BONAN, Ronald, *Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres, Paris, 2011.
- CARMAN, Taylor, *Merleau-Ponty*, Routledge, London and New York, 2008.
- Cataldi, Suzanne L., William S. Hamrick (editors), *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscape of Thought*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- DORFMAN, Eran, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2007.
- DUFOURCQ, Annabelle, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, Londra, New York, 2012.
- DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2001.

⁸³ Patrice Vilbert, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2018, p. 51.

- GUENANCIA, Pierre, *La voie de la conscience: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Presses Universitaires de France, Paris, 2018.
- LANGER, Monika M., *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A Guide and Commentary*, The Macmillan Press, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London, 1989.
- MACANN, Christopher, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, Routledge, New York, London, 1993 and 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia percepției*, Traducere Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999.
- PRIEST, Stephen, *Merleau-Ponty*, Routledge, London and New York, 1998 and 2003.
- ROSATI, Marcello Vitali, *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- ROȘCA, Ioan N., *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2001.
- TOADVINE, Ted, Leonard Lawlor (editors), *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2007.
- VILBERT, Patrice, *Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris, 2018.

TRANSCENDENCE AND IDEAS*

Kathrin BOUVOT¹, Gianluigi SEGALERBA¹

Abstract: *In our analysis we deal with some interpretations of the concept of the idea in the history of philosophy. We concentrate our investigations on the following authors: Plato, Descartes, Locke and Berkeley. In particular,*

- Throughout our analysis of Plato, we interpret ideas as the entities which pave the way to the discovery of transcendence. Ideas show, by virtue of their existence, that not only the sphere of the average life and not only the sphere of perception exist. Correspondingly, individuals cannot be reduced to the dimension of their sphere perception. Through the recollection of the ideas, the subject can acknowledge that there is a reality dimension which transcends the dimension of the senses.

- Descartes enables us to observe the search for the conditions of certainty regarding the activity of the minds. Descartes' strategy, through his inquiry into the innate idea of God and into the contents of this idea, is directed to the demonstration of the existence of God: the demonstration of the existence of God is functional to the foundation of the possibility of certainty of the mental and cognitive activities of the subject.

- Locke considers the dimension of the internal and external experience as the very root of the ideas: this position corresponds to Locke's refusal of any form of innatism whatsoever. Locke does not admit any innate idea, and sees the origins of the ideas only in the external and internal experience. Innatism of whichever ideas cannot be accepted; the subject is completely dependent on his experience.

- A regards Berkeley, we concentrate our investigation on Berkeley's strategy of refusal of materialism. In Berkeley's view, there is nothing else than ideas in the mind of the subject. All objects are equivalent to ideas. From the existence of the ideas the subject cannot legitimately infer the existence of a reality which is independent of his own mind. The investigation on the characteristics and sources of the ideas demonstrates that there is no independent existence of entities outside God's mind.

Keywords: *Ideas, Plato, Phaedo, transcendence, perception, Descartes, God, certainty, Locke, intellect, innatism, Berkeley, materialism.*

* We would very much like to thank Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănciulescu, Mr. Darius Persu and all the members of the editorial board of the *Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie* for accepting our study for publication.

¹ Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna, Austria.

1) Introduction

In our study, we shall be dealing with some interpretations of the concept of idea in western philosophy. We shall concentrate our attention on some aspects of the interpretations which Plato, Descartes, Locke and Berkeley² have given of the concept. In order to make the goals of our investigation clear, we are going to present a list of objectives inherent to our analysis. The intents which we are going to pursue in our study are the following ones:

² We are aware that, for an investigation on ideas, other authors of the history of philosophy could have been chosen with the same legitimacy with which we proceeded to our choice. Our choice in favour of Plato, Descartes, Locke and Berkeley reflects our intention of showing the existence of a connection between the interpretation of the ideas, on the one hand, and the human condition, on the other hand. The interpretation of the ideas proposed by the mentioned thinkers is, among other things, functional to the interpretation of the condition of the subject in the world. In Plato, ideas introduce us to a dimension which transcends the average reality: individuals are led, through the acquaintance with the ideas, to a dimension which is beyond the individual life's average dimension represented by the sensible dimension. In Descartes, the idea of God as an innate idea which is the basis for the demonstration of God's existence is the first step towards the discovery of the guarantee of the possibility of the certainty of the mental and senses activities of the subject and, therewith, towards the subject's liberation from a condition of general doubt. Due to his strategy of a complete refusal of innatism, Locke sees the position of the subject within reality as completely dependent on the subject's own experience: there is nothing else – as a source of knowledge for the individual – than his own internal and external experience. Through his interpretation of the ideas, on the one hand, and his interpretation of the entities of the experience as being nothing other than the ideas of the mind, on the other hand, Berkeley arrives at the refusal of any form of interpretation of entities of reality as mind-independent entities: only minds (spirits) are substances in the reality. It can thereby be seen that the different interpretations of the ideas entail a different interpretation of the individuals in the reality. The difference in the interpretations of the ideas imply a different interpretation of both the mental and the objective reality.

Different interpretations of the thought of the thinkers to be discussed in this article are, of course, possible: ideas in Plato, in Descartes, in Locke and in Berkeley have actually found many interpretations. We shall of course propose our own interpretation, but we are nonetheless aware that alternative interpretations do exist. The responsibility for the interpretation which we present in our paper is, of course, ours alone.

- We aim to show that the interpretations of the concept of idea given by the mentioned authors – i.e. Plato, Descartes, Locke and Berkeley – is strictly connected to the interpretation of the individual condition in the world exposed by each author. The origin of ideas in the interpretation of the thinkers, the aims with which ideas are used by the different thinkers, the relations holding among mind, ideas and reality, and the ties linking ideas to the human condition can be correctly assessed only within the whole theory of the specific author that is dealing with the concept of idea. For instance,
 - o In Plato, ideas being connected to a dimension of alterity with respect to the average dimension of life opens – to any individual who is able to recognise the existence of ideas – the possibility of seeing the whole reality and one’s own life in a different way. The existence of ideas proves that the sensible dimension of reality, i.e. the dimension of reality which can be grasped, and is actually grasped, through the senses, is not the whole reality; correspondingly, the sensible life is not the whole life.
 - o In Descartes, the existence of innate ideas, i.e. of ideas which, since they are present in the mind of any individual at least from corporeal birth onwards, do not originate from the individual life experience, corresponds to a specific interpretation of the individual and of his relationship with the world: the subject is not completely dependent on experience and sensation for the formation of his own thought and of his capability to think. Furthermore, the idea of God as an innate idea is the factor which – through the connected demonstration of the existence of God – enables the individual to be certain of the existence of the external world.
 - o Locke, who regards the subject’s external and internal experience as the exclusive source of our ideas, sees the subject as being completely dependent on reality as regards the process of formation of his own concepts.
 - o In Berkeley, both the refutation of the existence of a reality which is independent of the thinking subject, on the one hand, and the presence of God as the entity that is the

authentic cause of all the ideas present in the individual mind, on the other hand, ought to turn away men from all the atheistic positions. The inquiry into objects, minds and ideas brings about a profound reform of the interpretation of the whole reality. There is no mind-independent reality; there is no possibility for the existence of a reality which is independent of the mind of God.

- Furthermore, we are going to show some aspects of the importance of the theological thought and of the transcendent perspective within the history of philosophy. In Plato, in Descartes and in Berkeley the meditation on ideas is connected, among other things³, to the acquaintance with a dimension existing beyond the sensible life. In spite of all the differences among the three authors, the thoughts of these authors bear witness, in our opinion, to the importance, in the history of philosophy, of the reference to transcendence, to theology and to God⁴.

³ The interpretation of ideas in the mentioned thinkers is connected to many aspects; the connections that we propose are, of course, not the only possible ones.

⁴ At the beginning of our analysis, we are going to mention the editions and the translations which we used throughout the survey of the authors chosen by us. For Plato's original texts we used *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet* (5 vols.). For Descartes, we utilised *Ouvres de Descartes Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Meditationes de Prima Philosophia. VII*. For Locke we used *An Essay Concerning Human Understanding, edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch*. For Berkeley we referred to *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, in: The Works of George Berkeley. Volume I: Philosophical Works, 1705–1721. Edited by Alexander Campbell Fraser*, pp. 211–347, and *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in: The Works of George Berkeley. Volume I: Philosophical Works, 1705–1721. Edited by Alexander Campbell Fraser*, pp. 349–485. For Plato's translations we consulted *Plato. Complete Works. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson; The Dialogues of Plato Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, and Plato. Phaedo, Translated with Notes by David Gallop* (further translations which we used are listed in the bibliography). For Descartes' translations we consulted *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes, translated from the Original Texts, with a new Introductory Essay, Historical and Critical by John Veitch and a Special Introduction by Frank Sewall, and The Philosophical Writings of Descartes, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Volume II*. We consulted the mentioned translations of Plato's and of Descartes'

2) Programme

The programme of our analysis of the mentioned thinkers is as follows:

- Throughout our analysis of Plato, we shall concentrate our attention on the position of ideas as the entities paving the way to the discovery of transcendence. Ideas show, by virtue of their existence, that not only the sphere of average life and the sphere of perception exist: the existence of ideas, together with the difference of ideas from the entities of the sensible reality, proves that there is a dimension beyond the average life and beyond the sphere of perception. Consequently, no individual can be reduced to the dimension of perception and to his living in this dimension. For the individual, the recognition of the existence of ideas is the way to acknowledging a dimension transcending the dimension of the senses.
- Through Descartes, we shall be able to observe the search for the conditions of certainty regarding the activity of the minds. We shall be able to observe how Descartes' strategy, through his inquiry into the innate idea of God and into the contents of this idea, is directed to the demonstration of the existence of God, and how the demonstration of the existence of God is functional to the foundation of the possibility of certainty of the mental and cognitive activities of the subject.
- Locke will lead us to the dimension of the internal and external experience as the very root of the ideas and to the refusal of any form of innatism whatsoever. Locke does not admit innate ideas and sees the origins of the ideas only in the external and in the internal experience. Innatism of whichever ideas cannot be accepted; the subject is completely dependent on experience.
- As regards Berkeley, we shall concentrate our attention on his strategy of refusal of materialism. Berkeley's argument is based on the fact that in the mind of any subject there is nothing else than ideas, and that, from the existence of the ideas, the subject cannot legitimately infer the existence of a reality which is independent of his own mind; the investigation on the characteristics and sources of ideas demonstrates that there is no independent existence of entities outside the minds.

texts without, however, entirely following any of them: we always tried to come up with our own translation of the passages of Plato and of Descartes quoted in our study. The use of italics in the original texts has been maintained in our quotations.

In our study, we shall not discuss the question whether different interpretations of ideas given by the authors chosen by us and the different demonstrations which can be found in these authors are right or wrong. We shall direct our attention exclusively to the reconstruction of some aspects of the authors' interpretations of ideas.

3) Plato: ideas as the way to transcendence

Beginning with Plato, we are of the opinion that the acquaintance with the ideas brings about a complete transformation of the individuals. Throughout the *Phaedo* – Plato's work which we mainly focus on here – ideas represent, among other things, the root of the intellectual growth of the individuals⁵. The existence of ideas is, in the *Phaedo*, functional to the demonstration of the immortality of the soul. The very existence of ideas shows that the sensible dimension does not correspond to the whole

⁵ The mentioned passage will be quoted in separate parts. In short, we are interested in the following passages and connections of the whole reasoning which, in our opinion, constitutes one of the pillars of Plato's meditation throughout the *Phaedo*:

The kind of knowledge which comes about through the recollection of something already present in the soul is, actually, recollection → There are entities – apprehended by the soul –, which are constitutively different from the entities of sense perception → These entities are the ideas → The ideas exist → The dimension of ideas is different from the dimension of the sense perception → All the entities of the sense perception are inferior to the corresponding ideas → The sense experience cannot be the origin of the subject's acquaintance with the ideas, since the sense experience exclusively delivers sense data to the subject → Sense data remind the subject only of entities which the subject became acquainted with in a life period which is not the period of the sensible life → Ideas are not originally known during the sensible life. They are only recollected during the sensible life: they are already present in the souls from the beginning of the sensible life → Ideas are originally known in a dimension preceding the sensible life → There is a dimension of the soul which precedes the sensible life → Ideas introduce the subject to a different dimension of reality.

Throughout the section of the *Phaedo* 69e6–107b10, Plato's conception of the existence of a difference between the realms of Being, to which ideas belong, and the realm of the sensible concretisations often emerges. The soul as such is more similar to the realm of Being, whereas the body is more similar to the realm of the sensible concretisations (see especially *Phaedo* 78b4–84b8).

reality. Ideas, in their own complex, constitute an alternative dimension in comparison with the dimension of the sensible reality. They belong to a dimension which is different from the dimension of the sensible reality. The contact with the dimension of ideas awakens, in the individual, the awareness that ideas belong to a different reality dimension in comparison with the dimension of the average experience.

Therewith, the contact with the dimension of the ideas awakens the awareness that there is a reality dimension which is alternative to the sensible dimension.

The knowledge of the existence of ideas entails a plurality of aspects:

i) It is knowledge that ideas are the explanatory cause⁶ due to which an entity or a plurality of entities have a property.

ii) It is knowledge and awareness that the ideas belong to a dimension which is different from the dimension perceptible through the senses. There is a dimension beyond the dimension which is experienced through the senses. Not all contents present in the soul have their origin in the sense perception.

iii) It is knowledge of the capacity which the soul has already in itself before having actual contacts with the sensible dimension: the soul is, as such, no empty container. On the contrary, the soul already has at its own disposal an apparatus of ideas like equal as such, beautiful as such, and so on, before the very beginning of its sensible experience⁷. The innate ideas steadily lead the mental and senses activity of the individual⁸.

⁶ The use of the attribute 'explanatory' connected to 'cause' is due to our aim of clarifying that ideas are not the efficient causes of the presence of a property in the sensible reality.

⁷ For the presence in the soul of concepts which – like being and not-being, like and unlike, same and different, number, good and bad, beautiful and ugly – do not derive from perception, see *Theaetetus* 184b4–186e12.

⁸ Ideas are, among other things, an instrument used for defeating the conception of a relativism of causes for the entities possessing a property: entities of the average reality have properties like equal and beautiful due to the existence of equal as such and beautiful as such. There is one precise cause for and in correspondence to any property – like beautiful and equal – possessed by sensible entities. There are, in the reality, entities which are independent of any subject and of any individual consideration. The subject discovers them, it does not create them. Ideas represent the proof of the falsity of any relativistic position: if there are ideas, there is no space for relativism.

The analysis of ideas in the *Phaedo* reveals the existence of entities which constitute the uniform causes of the presence of a property in a plurality of entities: for instance, all beautiful entities are beautiful due to the idea of beautiful⁹. Hence, the presence of beautiful in the plurality of things is not due to different causes corresponding to any case of beautiful: there is one, and only one explanatory cause for the fact that the plurality of the sensible concretisations of beautiful is beautiful. In other words, all the sensible concretisations of beautiful are beautiful due to one and only one explanatory cause. Moreover, ideas prove to be basic for the demonstration of the existence of a dimension which is different from the sensible dimension. Ideas have, therefore, at least a double function:

- a) they are the uniform cause for the presence of a property in a plurality of entities;
- b) they lead the individual to the awareness of the existence of a dimension which is different from the sensible dimension.

Ideas lead the subject to the knowledge of the uniformity of cause for a plurality possessing a property – for instance, the idea of beautiful brings the subject to the knowledge of the uniformity of cause for a plurality of beautiful things being beautiful –. As a consequence, the very existence of ideas defeats the hypothesis of a plurality of explanatory causes for the explanation of the possession of a property. Nonetheless, the knowledge that we reach through ideas entails not only the knowledge of the uniformity of cause for the different sensible concretisations: this knowledge constitutes the way to a transcending dimension. The knowledge of ideas directly leads the subject to the recognition of the existence of the transcendent dimension.

We are going to begin this analysis of some interpretations of ideas by taking into consideration some positions of Plato on the subject of ideas. In *Phaedo* 74a2–75d6¹⁰ we find the following observations of Plato on knowledge, recollection and ideas. Plato is speaking of the relationships among knowledge, process of remembering and recollection. Throughout the sentences which precede the mentioned passage, Plato has exposed different ways in which the process of remembering takes place and has

⁹ See *Phaedo* 100c3–e4.

¹⁰ We have divided the passage *Phaedo* 74a2–75d6 in different sections which will be quoted one after the other in the present text.

stated that the process of recollection can come about both from similar and from dissimilar things¹¹:

‘In all these cases, then, does it not happen that the recollection comes about from similar things, on the one hand, but also from dissimilar things, on the other hand?

It happens.

But whenever one remembers something from the similar things, is it then not necessary that one also experiences this, i.e., to consider whether or not this entity, as regards the similarity, is inferior to that entity of which he was reminded¹²?

It is necessary.

Then consider whether this is the case. We say perhaps that there is something equal, – I do not mean a log to a log, or stone to a stone, or anything else of that kind, but some further entity beyond all these, the equal itself¹³: shall we say that there is something or nothing?

Indeed we shall say that it exists, by Zeus, said Simmias, most definitely.

And do we know what it is?

Certainly, he said.’ (*Phaedo*, 74a2–b3)

¹¹ The ancient Greek words used by Plato which are translated with ‘idea’ are ‘εἶδος’ and ‘μορφή’. None of these ancient Greek words compare in the passage which we are going to quote. For occurrences of these words, we refer, as regards the *Phaedo*, to the following passages (further occurrences of the two words can of course be found in other dialogues): 102b1, 103e3, 104c7, 106d6 – for εἶδος – and 104b9, 104d2, 104d6, 104d9, 104e1, 105d13 – for μορφή –. Actually, both ancient Greek expressions have been translated in other translations with the word ‘form’. We shall not deal in this context with the question of the most appropriate translation; nonetheless, we would like to say that the discussion on the concept of ideas as it is used by Plato begins with the observations expressed by Aristotle on and against Plato and Platonism (see, for instance, *Metaphysics Alpha 6, Alpha 9, Zeta 6, Mu 4, Mu 5*), and then goes on throughout the whole history of philosophy. Therefore, we think that it is correct to consider Plato as the first to use and interpret the concept ‘idea’.

¹² The entity which serves to begin the process of recollection is inferior to the entity which the individual is reminded of through this entity.

¹³ As we can see, the equal itself, i.e. the idea of equal is different from the sensible equals. The difference between equal itself and the sensible equals is often mentioned throughout this passage. Connected to this diversity is the diversity between ways of knowing the equal itself, on the one hand, and sensible equals, on the other hand.

As we can see, Plato introduces from the beginning a difference between

- i. sensible concretisations of equal, on the one hand,
- ii. and equal itself, on the other hand.

The existence of the equal itself is affirmed, but not directly demonstrated, even though the awareness of the difference between sensible concretisations of equal and equal itself attests to the existence of something beyond the sensible concretisations. The soul's way of becoming acquainted with the equal itself testifies that the equal itself does not belong to the dimension of the sensible concretisations of equal:

'Where did we acquire the knowledge of it?¹⁴ Did we not conceive that object from these entities which we were just mentioning, on seeing logs or

¹⁴ In our opinion, one of the difficulties of this passage is represented by Plato's changing, step after step, the consideration of the process of acquaintance with the equal itself. The initial impression originating from the text is that the equal itself is being known through the acquaintance with the sensible concretisations. Afterwards, the process of contact with the ideas, which initially seemed to be a process of acquisition of new knowledge, turns out to be, actually, a process of recollection. The individual has already in himself the equal as such; there is no new apprehension of an entity which previously was completely unknown to the subject. There is rather a process which changes the subject from the initial condition of unawareness of the presence of contents in his own soul to the condition of the awareness of the presence of these contents. Actually, the equal itself is not being known, but exclusively recollected by the soul. The process is therefore as follows:

Presence of an apparatus of ideas in the soul; soul's initial unawareness of this presence → Soul's contact with a sensible concretisation of an idea – for instance, contact with a sensible concretisation of the idea of equal – → Soul's recollection of the idea through the connection existing between sensible concretisation and idea → The subject reaches the awareness of the existence of ideas and the awareness of the presence of ideas in himself; the subject becomes therewith aware of the existence of a dimension which is other than the sensible dimension.

After becoming aware of the presence of ideas in his own soul and after becoming aware of the connection existing between ideas and sensible concretisations, the individual understands that his capacity to see and to classify the sensible concretisations as concretisations of an idea depends on his having previously met the ideas and their dimension. Without ideas, the individual would have no instrument to classify the objects of his own experience.

stones or some other equal things, while this object is different from these? Or does not it seem different to you? Look at it also this way: do not equal stones and equal logs, though they are the same entities, sometimes seem equal to one, but not to another?

Yes, certainly.

But what of the equals themselves? Did the equals themselves ever seem to you unequal, or equality inequality?

Never yet, Socrates.

Then these equals and the equal itself are not the same, he said.

It seems to me that they are in no wise the same, Socrates.' (*Phaedo*, 74b4–c6)

Through the sensible equals the subject arrives at conceiving the equal as such. Through the recognition that the sensible equals can seem, and actually seem, to be equal and unequal, whereas equality never seems to be inequality, the presence of a difference between the equality and the sensible equals is recognised too. Through this kind of recognition, the subject becomes able to understand the unbridgeable difference which holds between the equal itself and the sensible concretisations of equal. The sensible experience gives to the subject exclusively a kind of concretisations of equal which is inferior to the equal itself. These concretisations do not procure to the subject a direct acquaintance with the equal itself.

Since the sensible concretisations lead the subject to the equal itself, the subject must already have known the equal itself before coming in contact with the sensible concretisations. Equal as such has relationships with the sensible concretisations: the subject arrives at the recognition of the existence of the equal as such through the sensible experience, while this specific process of acquisition of knowledge proves to be, on a closer look, a recollection of contents which the subject already has in his own soul. The difference holding between equal itself and the sensible concretisations too is arrived at through this process. This difference holds for all ideas. Plato continues his exposition as follows:

'But still, from these equals, which are different from that equal, have you conceived and have you acquired the knowledge of it?

You tell perfectly true things, he said.

It being either similar to these or dissimilar?

Certainly.

Anyway, it makes no difference, he said; so long as, on seeing one thing, you, from this sight, think of another thing, whether it be similar or dissimilar, it is necessary that it has been recollection¹⁵, he said. Certainly.' (*Phaedo*, 74c7–d3)

The subject has already in his soul the image and the corresponding knowledge of the equal itself before the subject comes in contact with the sensible concretisations. Since the sensible equals are different from the equal itself, the subject cannot have originally apprehended the equal as such from the sensible equals. There is, for Plato, no direct way going from the apprehension of the sensible equals to the equal as such. The equal as such must already be inside the subject before the beginning of his sensible life.

Without the previous apprehension of the equal as such, the individual could not acknowledge the sensible equals as likenesses of the equal itself. The subject would not be able to classify those sensible entities as being actually likenesses of something (in this particular case, the subject would not be able to classify the sensible concretisations of equal as likenesses of the equal as such), if he did not have ideas steadily leading the activity of his soul.

For the individual who lives in the sensible dimension, the process of apprehending the equal itself is a discovery of what he, actually, already

¹⁵ This process, which could appear to have been acquisition of new knowledge, proves to be, on closer inspection, recollection. The recollection is recollection of an entity which, therefore, since it is exclusively recollected, is already present in the soul. The soul is exclusively recollecting this entity, the soul is not knowing this entity as if this entity were previously, for the soul, a complete unknown entity. In the particular case, sensible equals being connected to the equal itself by being both similar and dissimilar to the equal itself lead the soul to think of the equal itself. The equal itself does not coincide with the sensible equals: hence, the subject does not know the equal itself through the sensible equals. The subject exclusively recollects the equal itself through the sensible equals. As sensible equals are recognised by the subject in their being connected to the equal itself, the subject understands that the equal itself must already be in its soul. Thus, the process experienced by the subject consists in the passage, fulfilled by the subject, from the initial unawareness of the presence of the equal itself in his soul to the awareness of the presence of the equal itself in his soul. The general effect of the process of recollection, for the subject, consists in a new awareness of himself, of the reality constitution and of his own position in the reality.

has in the soul. The process experienced by the subject consists in returning to contents which have been already apprehended by the subject in another dimension and which, actually, always direct the mental and senses activity, even though the subject is not aware of the existence of ideas and even though the subject is not aware that any judgment involved in his classification of reality is always structured by his ideas.

The sensible experience gives to the subject, through the contact with the sensible concretisations of equal, the elements for the arising of the awareness, in the subject's soul, of the already present knowledge of the equal itself. Through the sensible concretisations the subject is able to recollect the equal itself. Thus, the sensible experience leads the subject to the recollection of the equal itself. The sensible experience cannot give to the subject, however, the direct contact with the equal itself, since the sensible experience only gives to the subject defective concretisations of the equal. The knowledge as such of the equal, which will be then awakened again in the subject through the sensible experience, must have taken place before the beginning of the sensible experience. Plato brings thereafter his own inquiry forward in the following way:

‘What now? – he said – Are we affected in such a way with regard to the instances in the logs and to the equals we mentioned just now? Do they seem to us to be equal in the same way as what it is itself¹⁶, or does something of that¹⁷ lack for them to be such as the equal is, or does nothing lack¹⁸?

¹⁶ I.e. the equal itself.

¹⁷ I.e. something of the equal.

¹⁸ To understand the difference between equal as such and sensible equals is the first step towards the comprehension that there is not only one reality dimension. The difference between reality dimensions is entailed and manifested by the difference between idea of equal and sensible equals. Since the idea of the equal can exclusively be recollected, but not originally known, by the senses activity – the data obtained through the senses activity are always inferior to the idea of equal, so that the knowledge of the idea of equal cannot derive from the senses activity –, and since the idea of equal is different from the data acquired from the senses activity, the idea of equal must belong to a dimension which the subject has experienced and with which the subject has become acquainted before the beginning of the individual sense experience. Furthermore, since the sense experience coincides with the sensible life, the acquaintance with the ideas must

It lacks very much, he said.

Then we agree that, whenever anyone, on seeing a thing, thinks to himself:

‘this thing that I now see seeks, on the one hand, to be such as another of the things that are is, but, on the other hand, it is deficient, and cannot be such as that thing is, but it is inferior’, it is necessary that the man who thinks this, happened to previously know the object to which he says that, on the one hand, that entity is like, but that¹⁹, on the other hand, that entity is inferior²⁰? It is necessary.’ (*Phaedo*, 74d4–74e5)

The sensible concretisations are inferior to the equal itself. The unbridgeable difference between sensible concretisations and idea shows that knowledge of the ideas cannot be obtained through the sensible experience. Since the sensible experience can give to the subject only inferior concretisations, the subject would never be able to reach the acquaintance with the equal itself through the sense experience alone. Equal as such, in particular, and ideas, in general, are apprehended by the subject through another kind of experience. The subject must have become acquainted with the equal itself before the beginning of his sensible experience.

Sensible experience only awakens the recollection of entities which the subject has known in another dimension: it brings nothing new, but exclusively finds a connection with something already present in the soul of the subject.

have occurred before the beginning of the sensible life, i.e. it must have taken place before the corporeal birth. Therefore, there is a life of the soul before the beginning of the corporeal existence, and there is a reality dimension independent of the dimension with which the subject is acquainted through his own senses and throughout his sensible life. The fact that ideas are unreachable through the sense perception of the subject, but are nonetheless in the soul of the subject, is the sign that a dimension exists beyond senses activity and sensible life: not all the contents of the soul come from the sensible experience; not everything is, or is reducible to, the sensible experience.

¹⁹ I.e.: ‘... the object to which he says that, on the one hand, that entity is like, but to which he says that, on the other hand, that entity is inferior?’

²⁰ The sensible entity is similar to, but is nevertheless inferior to the entity which is not attainable through the senses.

The sensible experience cannot give, on its own, the knowledge of any idea. It cannot furnish the experience of the idea as such: it only gives the likeness of the idea and, therewith, paves the way for the process of recollection of the idea²¹. The dimension of ideas is already present in the dimension of the sense experience: if the subject did not have ideas, the subject could not interpret reality. Subjects experiencing sensible equals and acknowledging sensible equals as equal can recognise sensible equals as equal since they already possess the notion of equal before their actually applying this notion to the particular sensible cases of equal. Actually, everybody, knowingly or not, uses ideas during the process of classification of reality: the difference between individuals consists in the degree of awareness which the individuals are able to reach, of the existence of the ideas and of their own using ideas. Afterwards, Plato expresses the following positions:

‘What now? Have we too been affected in such a way, or not, with regard both to the equals and to the equal itself?

By all means.

²¹ One of the results of the whole reasoning of Plato throughout the *Phaedo* seems to be that the dimension of ideas cannot, under any circumstance, be arrived at through an inquiry into the sensible equals and through a consequent abstraction of the basic characters of the equal itself from the sensible dimension, unless the dimension of the ideas is already known to the subject before the beginning of the sensible life condition. Sensible equals are appropriate in order that the subject recollects the ideas; they are not sufficient for the subject to come to know previously completely unknown ideas. Plato does not seem to assign to the individual the capacity of an intellectual intuition of the equal itself when the individual is already living in the sensible dimension. Plato’s exposition gives the impression that, once the individual is in the corporeal life, the individual can only recollect entities existing beyond the dimension of the senses, whereas he has actually already met these entities before the beginning of the sensible life. Once the subject is in the corporeal life, he cannot autonomously achieve the acquaintance with the entities existing beyond the dimension of the senses. The dimension of the senses as such prejudices the free activity of the intellect and strongly limits the sphere of activity of the intellect itself during the sensible life.

Therefore it is necessary that we previously knew the equal before that time when we first, on seeing the equals, thought that all these, on the one hand, were striving to be like the equal but, on the other hand, were inferior to it²².

That is so.

Yet we also agree that we have not formed a notion of it, and that it is not possible to form a notion of it from anywhere but seeing or touching or some other of the senses – I say that all the senses are the same.

Yes, they are the same, Socrates, for what the argument aims to make manifest.

But from sense perceptions one has to think that all the entities in the sense perceptions both are striving for what equal is, and are inferior to it; or how do we express it?

Like that.' (*Phaedo*, 74e6–75b3)

If the subject did not know the equal itself before the beginning of the sensible experience, the subject would not be able to see the inferiority of the sensible concretisations in comparison with the equal itself. The subject must already know the equal itself before the beginning of his own sensible experience: otherwise, the subject would not be able to make a comparison between equal itself and sensible concretisations of the equal. The subject simply would not have the notion as such of the equal itself. Plato states that the subject has achieved the acquaintance with the equal itself in a life phase preceding the sensible dimension:

'Therefore, it must have been before we began to see and hear and use the other senses, that we happened to acquire knowledge of the equal itself, of what it is, if we were about to refer the equals coming from our sense perceptions to it, supposing that all entities strive to be like it, but are inferior to it.

That necessarily follows from what has been said before, Socrates.

Now we saw and heard and had all other senses, just as soon as we were born?

Certainly.

But we must, we are saying, have acquired our knowledge of the equal before these?

²² Since there is an unbridgeable difference between equal as such and sensible equals, and since the equal as such can only be recollected, but not originally known, through the sense perception, the equal as such must have been known in a life dimension with precedes the senses activity and the life in the sensible dimension.

Yes.

Therefore, as it seems, it is necessary that we have acquired it before we were born²³.

It seems so.

Therefore, if we, having acquired this knowledge before birth, were born possessing this knowledge, we knew both before we were born, and straightway when we were born, not only the Equal, the Greater, the Smaller but also all such entities? Our present argument is no more about the Equal than about the Beautiful itself, the Good itself, the Just, the Pious and, as I say, about all the entities upon which we put the seal 'what it is', both when we are putting questions and when we are giving answers. So it is necessary that we have acquired the knowledge of all these entities before we were born.

That is so.' (*Phaedo*, 75b4–75d6)

²³ The demonstration of the diversity between reality dimensions functions, in our opinion, as follows:

- i) Sensible equals and equal itself are different from each other.
- ii) After due reflection on this difference, the individual is aware of the difference between the sensible equals and the equal itself.
- iii) The knowledge of the equal itself cannot be attained through the knowledge of the sensible equals, since the sensible equals are imperfect. On the basis of his own experience and on the basis of the data acquired through this experience, the individual can exclusively recollect the equal itself, but he cannot arrive at the equal itself on the basis of experience alone, since there is no equal itself in the sensible dimension. There is no possibility of apprehending the equal itself in the sensible dimension. Ideas do not belong to the domain of the senses in spite of the fact that the sensible domain is connected to the ideas.
- iv) Since individuals live, from their own corporeal birth onwards, within the sensible dimension, the knowledge of the equal itself must have been gained before the very beginning of the corporeal birth. The equal itself is already in the soul of the individual at his corporeal birth.
- v) There is a dimension of existence which is beyond the sensible dimension. Ideas represent for the subject, among other things, the guides towards a different dimension of reality. Through ideas, the subject becomes aware of the existence of another dimension.

The sensible concretisations of equal are inferior to the equal itself since the sensible concretisations are always relative to the context: for instance, they can seem equal to something and not equal to something else. They are irremediably relative to the context in which they are. This does not hold for the equal as such: the equal as such is equal and nothing else; it can never appear to be unequal.

Many aspects of this passage are interesting. We are going to focus on the difference of dimension between ideas and perceptible entities. Here Plato is introducing both ideas and the difference between ideas and entities of the average reality: Plato clearly interprets ideas as constitutively different from the entities of the average reality²⁴. For the subject, having innate ideas means being free from the relativity of the perceptible entities and of the whole sensible dimension.

The idea of equality is something absolute in its being equal: it is not, and it will never appear unequal. Particular equals are always relative: they will always appear unequal too; at least, there is always the possibility that a particular equal appears unequal. The particular concretisations of an idea will always appear to be something else than only equal.

Entities of the sensible dimension are relative entities: they exist in a dimension of relativity. On the contrary, ideas are not relative: they will never appear to be something different from what they are as such (the idea of equality will never appear to be unequal). They are absolute, that is, they are not affected by the dimension of relativity. Sensible concretisations of a property are relative since they are always relative to the context in which they are: for instance, sensible equals can appear equal to something and not equal to something else. The idea of equal is absolute since it cannot appear to be different from that which it is. The sensible concretisations of an idea, in general, and of the equal, in particular, are not the property as such, whereas any idea is the property as such – i.e. it is the property itself – and it is nothing other than the property – the idea of equal, for instance, is equal and nothing else –²⁵. Sensible concretisations are affected by the relativity of the sensible dimension; ideas, on the contrary, are free from this relativity.

This point has precise effects on the subject: the subject who is aware of the existence of ideas is a subject who, at least as regards his being

²⁴ There is not a complete incompatibility between the dimension of ideas and the dimension of the average reality, but there is a clear difference between the two dimensions. Ideas have their own existence, independence and consistency. The fact that the knowledge is not gained through the senses means that the object of this knowledge belongs to a domain which is different from the dimension of the senses. The reality which is experienced through the senses is not the whole reality.

²⁵ The question regarding the possible interpretations of the difference between the ideas and their sensible concretisations would deserve as such a new study.

connected to the ideas, is absolute. Through the awareness of the existence of ideas and through the knowledge of ideas, the individual acquires an outlook on reality which is not dependent on the relativity of the sensible dimension. Ideas are absolute, whereas sensible entities are always dependent on particular points of view and on the context in which they are: for instance, sensible concretisations of equal are equal to something, unequal to something else. Sensible concretisations are, therefore, never absolutely, but, on the contrary, always relatively equal. The individual who becomes aware of the existence of ideas will have a relation with the world which is different from the relation that a subject who is not aware of the existence of ideas has: the individual knowing ideas is not dependent on the dimension of sensibility (at least not entirely dependent). He is not imprisoned in the dimension of the sense data. Thus, the condition of the individual changes completely after his becoming aware of the existence of ideas²⁶.

Ideas exist independently of the thinking subject. The dimension of ideas reveals to the subjects who are able to attain the acquaintance with the ideas, the existence of a dimension which is different from and – at least in a certain measure – alternative to the average dimension of life. The knowledge of ideas and of the dimension of ideas represents, among other things, the awareness that reality does not consist only of the sensible experience and of the entities connected to the sensible experience: to become acquainted with ideas is to become acquainted, first of all, with a reality different from the reality of the senses. Acquaintance with the ideas represents an immediate acquaintance with a dimension transcending the sensible life.

²⁶ A subject without ideas would have no instrument to give an order and a uniform disposition to reality. Without ideas, a subject would only have spread appearances of reality without mutual connections. The individual would not be able to collect the entities of experience under a common concept. In the case of the equal, for instance, without the idea of equal, the sensible equals would have no mutual relationship, since the cause for their being equal would be different in each individual case and would be interpreted by the subject in each individual case in a different way. The relevance of ideas is all the clearer, the more we try to imagine what the subject would be without ideas: there is no organisation in the reality, and there is no organisation process fulfilled by the subject regarding the contents of the reality, without ideas.

Hence, in our opinion, the contact with the dimension of ideas in Plato does not only regard the cognitive, the theoretical dimension of the individuals²⁷; it regards, of course, this dimension too, but it entails, first of all, the acquaintance with a reality and a life dimension which is alternative to the average dimension of reality and life experienced by the individual, i.e. to the sensible dimension²⁸. The soul acquires, through the contact with the ideas and throughout its experience within the dimension of the ideas, the clear awareness of the existence of a dimension which is different from that in which the individual lives his sensible life. This brings about, in the subject, a complete change of outlook on his own life condition and on the constitution of the whole reality.

²⁷ In other words, for the subject the contact with the ideas and with the reality dimension to which the ideas belong means acquiring the knowledge of the authentic constitution of a property which exists in a dimension different from the average life dimension and which is nonetheless present, through its sensible concretisations, in the sensible reality too. This contact, furthermore, is for the subject the acquaintance with another dimension of reality and with another dimension of life. Hence, the contact with the ideas does not only regard the theoretical dimension of the individuals, or, put another way, the theoretical dimension involves in Plato the contact with another dimension of reality and with another condition of life.

²⁸ Our standpoint can be expressed in a different way too: on the one hand, ideas represent, for the subject, the basis for the knowledge of the explanatory cause of the presence of a property in a plurality of entities. On the other hand, ideas represent, for the subject, the way to the knowledge of a reality dimension which is different from the reality dimension perceived by the senses: ideas are, for the subject, the instrument of his acquaintance with the existence of an alternative dimension of reality. The knowledge connected to the ideas has, therefore, many aspects: it is, on the one hand, knowledge of ideas, of the function of ideas in the reality, of the contents associated to the ideas; it is, on the other hand, knowledge of the dimension to which ideas, as entities, belong. Ideas extend the existential perspective as such of the subjects: the subjects become therewith aware of the existence of another dimension. The subject who becomes aware of the existence of ideas is aware of the existence of a dimension of reality which, on the contrary, is ignored by any individual who has no awareness of the existence of ideas. Thus, the cognitive life and the cognitive dimension of the individuals prove, on a closer look, to have many significances.

Throughout further passages of the *Phaedo* we can see that ideas explain the cause of possession of a property from a plurality of entities. See, for instance, the following passage:

‘Consider then, he said, whether what comes next after that seems to you as it seems to me. For it seems to me that, if anything else is beautiful besides the beautiful itself, it is beautiful for no other reason than because it partakes of that beautiful; and I say so, in truth, with everything. Do you agree to this sort of cause?’

I do.

Therefore I no longer understand nor can I recognise all these other wise causes; but if anyone gives me, as the reason why a given thing is beautiful, either its having a blooming colour, or its shape, or something else like that²⁹, I dismiss those other things – for I am confused by all those other things – but in a plain, artless, and perhaps simpleminded way, I hold this close to myself, that nothing else makes it beautiful except either the presence of that beautiful, or the communion in that beautiful, however it accrued; for I do not affirm confidently this as yet, but I confidently affirm that all things are beautiful by the beautiful. For this seems to me to be the safest thing to answer both to myself and to another, and, if I cling to this, I believe I shall never fail, but I believe that it is safe to answer both to myself and to anyone else that the beautiful things are beautiful by the beautiful; or does it not seem to you too?

It seems to me³⁰.’ (*Phaedo* 100c3–e4)

²⁹ We can observe in this passage the effect, on the subject, of the absence of recognition of the existence of ideas: if the subject does not arrive at the awareness of the existence of ideas, he is not able to indicate a uniform and unique cause for the presence of the different sensible concretisations of beautiful. Likewise, the individual who has no awareness of the existence of the beautiful as such is not able to see the mutual connection existing between the different sensible concretisations of beautiful – the connection consists in their having all the same cause for their being beautiful –. The individual living in this condition of ignorance manages to see only a plurality of mutually disconnected concretisations of beautiful, any of which has a different cause for its being beautiful. Within an outlook on reality characterised by the absence of recognition of the ideas’ existence, the existence of any instance whatsoever of a property is each time referred to a different cause. Within this kind of outlook, there is no absolute structure: there is exclusively a relativity of causes.

³⁰ This passage clearly states, in our opinion, that ideas are the causes for a plurality’s possessing a property. This is, without doubt, an aspect of the position

As alluded to at the beginning of this paragraph, the existence of ideas is the cause of a plurality of entities possessing a property – the idea of beautiful is the cause of a plurality possessing the property of being beautiful and hereby explains why a plurality of beautiful things are beautiful –. There is a uniform explanation for the presence of properties in the sensible dimension, in spite of the imperfection of the entities of the sensible dimension. The presence of relative concretisations of a property is due to an absolute cause³¹: the foundation of a system of explanatory causes independent of any context has thereby been reached.

If the cause of the presence of a property were not uniform for all the entities possessing this property, i.e. if there were no uniform cause for the possession of a property from a plurality of entities, the individual could not classify the sensible concretisations of the property with the same name and under the same concept. If the sensible equals are equal due to different causes, there is no connection between the different sensible equals. Exclusively the uniformity of cause – in this particular case, the equal itself as uniform cause for all sensible concretisations of equal – legitimates the application of the concept of equal to all the sensible equals. This is, undoubtedly, a constitutive aspect of ideas. However, this is not the only aspect of ideas. Ideas are the way to the manifestation of the existence of an alternative dimension and to the demonstration of the immortality of the soul. Ideas open the outlook on another dimension: they are the proof that not only sensible things exist, and that reality does not consist exclusively of sensible things. In Plato's ideas, a compresence of different features for ideas can therefore be observed:

- Ideas are the uniform cause of the presence of a property in a plurality of entities.

of ideas within reality. It is not, however, at least in our view, the whole sense which is to be connected to the ideas. Ideas also introduce the subject into a dimension which is not completely extraneous to the sensible dimension, since ideas are the cause of a plurality of sensible entities possessing a property. Ideas transcend, however, the sensible dimension since they cannot be reduced to it.

³¹ If the subject remained only at the level of the sensible dimension, the subject could not have at its disposal correctly founded interpretations of reality. Since sensible equals are unequal too, if the subject had only the dimension of the sensible reality, the subject could not have instruments to possess the authentic concept of equal.

- Ideas belong to a dimension which, at least partially, is alternative to the average life dimension. The existence of the ideas shows that not only the dimension of sense perception exists³².

Ideas are present in the soul, but they exist outside the soul too. They can never be detached from the dimension of transcendence. The knowledge of the existence and of the constitution of ideas is not only knowledge of the uniformity of the cause of the presence of a property in a plurality of entities. This kind of knowledge is knowledge of the existence of a transcendent dimension too. Besides, the knowledge of the existence of a uniform cause is knowledge that not everything is relative to the subject: in the reality, there are contents and structures which hold independently of any subject. Whereas sensible equals can appear equal and unequal, this is not the case for the equal as such: the equal as such always appears to be equal³³. The relativity belonging to the concretisations only regards the dimension of the senses. It does not regard the dimension of ideas.

In the myth of the souls of the *Phaedrus*³⁴, the education power of the realm of Being and of the truths is clearly expressed: without the

³² In the passage *Phaedo* 76d7–77a5 Plato clearly states that, if ideas exist, then the souls exist too before the corporeal birth, since the souls must have become acquainted with the ideas in a dimension different from the sensible one. If ideas do not exist, the argument for the existence of the souls as preceding the corporeal birth of the subject cannot function. The connection between the existence of ideas and the existence of the souls before the corporeal birth is straightforward.

³³ In the section of the *Phaedo* dedicated to the different demonstrations of the immortality of the soul (see *Phaedo* 69e6–107b10), Plato exposes, among other things, the similarity of the soul to the dimension of ideas. The fact that the soul is similar, as regards its own constitution, to the dimension of the ideas represents, for the individual, an admonishment to educate his own soul to the ideas and to move away from the dimension of the body as much as possible – or it represents, at least, an admonishment, directed to the individual, to become aware that the reality does not consist only of the sensible dimension. The inquiry into the ideas and the demonstration of the immortality of the soul is connected, in Plato, to the statement and to the determination of the dimension to which the soul, as such, belongs. The investigation on ideas is functional to the discovery and description of the authentic dimension of the soul, which is the dimension existing beyond the senses.

³⁴ See *Phaedrus* 245–250. The entities which are the object of the contemplation can, in our opinion, be regarded as ideas, even though they are not expressly classified

contemplation of justice, temperance, knowledge and of all the entities which really are, the individual soul will fall and, as a consequence, will be condemned to the incarnation. The entities which are to be contemplated are entities independent of any subject: they are over and above the subjects knowing them. In the myth of the *Phaedrus*, it is expressed that all living beings, herein including gods, need the contemplation of these entities: men need the contemplation of specific entities in order to attain and to maintain the correct moral formation³⁵. Correspondingly, the insufficient contemplation of these entities brings about an insufficient moral formation³⁶. The dimension of men is a dimension of constitutive limitation. Men are, as such, limited entities; they are both intellectually and morally limited entities. They cannot constitutively reach the same contemplation of the realm of Being which gods can achieve. Men are constitutively limited within the dimension preceding the corporeal birth and are then limited in the earthen dimension. The inferior degree of the kind of knowledge which individuals are able to attain is a sign and, at the same time, a consequence of the constitutive inferiority of the nature of all human individuals in comparison with the constitution of the gods.

The relevance of the education to the dimension of Being and of ideas is expressed by Plato in the *Republic* too. Throughout the *Republic* we can see that the condition of the absence of education at least increases the risk of degeneration of soul and of society. Individuals are born in a condition of absence of education, which corresponds to the imprisonment of the cave: this corresponds to a condition of instability. The condition in which individuals usually live, described through the image of the cave, corresponds to a dimension in which there is no awareness of ideas and of the realm of being: it is a condition of enslavement in the dimension of the sensible life and in the instability characterising the sensible life. If individuals have no awareness of the ideas and of a dimension which is beyond the mere perception, they have no stable outlook on reality. The

as ideas: there are at least partial similarities between the description of these entities within the passage of the *Phaedrus* and the description of ideas in different passages of the *Phaedo*.

³⁵ The realm of contemplation comes before, all the subjects come after.

³⁶ Within the mentioned passage of the *Phaedrus*, i.e. *Phaedrus* 245–250, Plato clearly states that the soul is nourished by the beautiful, the wise, the good and all the entities like these, whereas it is destroyed by the shameful and the evil.

condition alternative to the cave is a condition of liberty, i.e. the liberty from the exclusive influence of the senses. The way out of the cave corresponds to the way of liberation from their relativeness: the way to ideas and towards the realm of being, exposed in *Republic* VI and VII, represents the way to freedom, i.e. to a condition of at least relative independence of all limitations represented by the dimension of the senses. To sum up, in Plato

- a. ideas introduce the individual to the recognition of a transcendent dimension and to the awareness that not everything is reducible to the dimension of the senses; besides,
- b. ideas are the explanatory cause of the presence of a property in a plurality of entities: therewith they constitute absolute structures of reality which give an organisation to the sensible concretisations.

4) Descartes: the idea of God as the way to the foundation of certainty

Our intent through the analysis of Descartes consists in showing some aspects of Descartes's theological foundation of the possibility of the certainty of the mental and senses activities of the subject³⁷. Thus, we shall be able to see that the idea of God as an innate idea has an indispensable position within the process of finding the foundations of certainty³⁸: Descartes' idea of God – which for Descartes is, as we shall see, an innate idea – represents the indispensable condition for the demonstration of God's existence and, as a consequence, for the foundation of the very possibility of the certainty of at least some of the mental and senses

³⁷ Throughout his investigation, Descartes aims to exclude the possibility that any sense perception and any mind activity is false. Of course, each particular sense perception and each particular mind activity can be false because of mistakes made by the subject. Descartes' goal consists in demonstrating that the subject does not need to have doubts on his mind and sense instruments as such in the sense that these instruments are already – before their actual use – compromised by factors of uncertainty and unreliability like, for instance, the operations fulfilled by the malignant demon against the individual mind. Descartes needs to save and justify the reliability of the individual instruments of thinking and of perceiving as such: he needs to defeat the hypothesis that these instruments as such are not reliable right before the beginning of any investigation and not because of particular mistakes made during an investigation.

³⁸ For Descartes' statement concerning his attempt at knowing something certain through his own investigations, see *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 23-24.

activities of the subject. Correspondingly, without the idea of God there would be no possibility of finding a foundation for the possibility of certainty: any mind activity or any sense perception of the subject would be affected by the possibility of being false or, at least, always compromised by the suspicion of being false. As a consequence, the centrality of the concept of idea and of the content of innate idea, in general, and of the idea of God, in particular, becomes evident.

Descartes' mastery consists, in our opinion, among other things, in achieving the demonstration of God's existence exclusively through the inquiry into the contents of the idea of God. The whole process of the demonstration of God's existence is founded on the principle that a cause cannot have a minor degree of reality than its effect³⁹; since the idea of God, being the idea of a perfect entity, cannot have been produced by the subject, the entity too which is the cause of the idea must possess a perfect degree of reality. Only God can be the cause of this idea: therefore, God exists.

Since the ideas are the subjects of our study, we shall focus on Descartes's investigation on the ideas. We shall therefore direct our analysis to Descartes' survey of the different kinds of ideas and to his scrutiny of the innate ideas. In particular, we shall explore Descartes's inquiry into the innate idea of God⁴⁰. The structure of Descartes' reasoning as regards ideas can be synthesised in the following way:

³⁹ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 40-41.

⁴⁰ In short, our interest is directed to the following strategy of Descartes:

Search for a foundation of the possibility of the certainty of the mind activity and of the sense perception of the subject → General doubt regarding the trustworthiness of all the mental and senses activities of the subject → Recognition by the subject of his 'I am', which cannot be doubted → Recognition of the presence of ideas in the individual mind → Analysis of the different kinds of ideas → Existence of innate ideas → Idea of God as an innate idea → Demonstration of the existence of God → Inquiry into the attributes of God → God, as a perfect entity, does not deceive → Possibility of the certainty of the subject's mind activity and of the subject's sense perception since God does not deceive → The certainty of the correct result of an investigation can be attained provided appropriate method conditions are accomplished → The condition of general doubt is defeated → Theological foundation of the possibility of the knowledge and of the possibility of science.

i. From the innate idea⁴¹ of God Descartes proceeds to the demonstration of God's existence⁴².

ii. Through the demonstration of God's existence Descartes reaches the guarantee of the possibility of certainty of the mental and senses activities of the subject. This guarantee is represented by God, since God, due to his perfection, cannot deceive the subject. Furthermore, God represents the guarantee of the certainty for the subject due to the following ground: since God has given to the subject the faculty of judgment, and since God does not deceive the subject, it cannot be the case that God has given the faculty of judgment so that the subject makes mistakes in any operation involving the use of this faculty. Provided the subject correctly uses his faculty of judgment, he will not make mistakes⁴³.

iii. Before the demonstration of the existence of God and the connected refusal of the existence of a malignant demon, the subject can never be certain that the malignant demon is not deceiving him. After the demonstration of the existence of God, the subject knows that any mistake is due to his own responsibility. Besides, the subject knows that his faculty of judgment is, as such, reliable. Since God exists and, due to His perfect essence, does not deceive the subject, the faculty of judgment cannot be false as such. Mistakes are not the consequence of a faculty of judgment which, as such, cannot function; mistakes are the effect of the inappropriate use of the faculty of judgment which, as such, can function.

Throughout Descartes' exposition, we can see that the subject goes away – because of the uncertainty connected to any aspect of the external dimension – from the external dimension itself to the internal dimension. After the demonstration of the existence of God, the subject returns to the external dimension. Within the *Meditationes de Prima Philosophia*, Descartes is searching for a stable foundation of the certainty of the mental and senses activities of the subject. The problem which we find in Descartes is the

The centrality of the idea of God, of its contents and of its being indispensable for the demonstration of the existence of God should be, in our view, underlined: without this idea there is no possibility of founding the basis of the possibility of certainty of the subject's mental and senses activities.

⁴¹ As we shall see, the existence of innate ideas is, as such, indispensable: without innate ideas there would be no possibility of finding a way to the foundation of certainty, since all other kinds of ideas are affected by the general doubt.

⁴² See Descartes' third Meditation.

⁴³ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 53-54.

problem of certainty and of its foundation: Descartes shows that the mental and senses activities of the subject can be affected by any kind of doubt as regards their own validity. Individuals cannot be sure that their mental and senses activities, herein including the simple perceptions, are true. On a closer look, even that which seems to be absolutely certain can, actually, be put in doubt: there is no certainty on anything. The hypothesis of the malignant demon, who deceives the subject on everything, is the culmination of a process of general doubt. This hypothesis represents the synthesis of all grounds for doubt by which the individual is affected, or can be affected; it serves to introduce a general doubt on the mental and senses activities of any subject⁴⁴.

Descartes must therefore find a foundation for the certainty of the knowledge: he needs a basis which shows that we do not need necessarily to doubt of all the mental and senses activities of the subject. A foundation of certainty is, at least at first sight, not easy to be found. At the beginning and throughout the first phases of the investigation, the chances of finding a foundation are rather negative, provided that any certainty really exists. Indeed, we can see, first of all, a destruction of all certainties. The subject must start his inquiry into the possible foundations of certainty from a condition of absence of certainty, in order to arrive at a certainty, provided that any certainty really exists⁴⁵. The reconstruction manoeuvre of certainty⁴⁶ begins with the 'I am, I exist', which cannot be put in doubt. The

⁴⁴ For the hypothesis of the malignant demon, see *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 22–23. The existence of God and the incompatibility between God and deception are indispensable in order that the very possibility of certainty can be founded. One of the purposes of Descartes within the *Meditationes de Prima Philosophia* consists in finding a demonstration of God's existence and in showing the incompatibility between God's essence, on the one hand, and all forms of badness like deception, on the other hand. This will be the centre of the whole process aiming at the re-establishment of the possibility of certainty.

⁴⁵ For Descartes' statement of the absolute absence of certainty see *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 24: the initial position of the individual consists in his being compelled to acknowledge that nothing is, for him, certain. The subject should find a way to re-establish a basis for certainty, provided that this basis exists.

⁴⁶ In *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 24 Descartes states that he is going to start his search for the foundation of certainty from the assumption that everything which he sees is false. From this point onwards, Descartes is bound to find and to

subject cannot be deceived, unless the subject exists: any mistake made by the subject presuppose the subject's being, the subject's existence. In order to be deceived, the subject must exist⁴⁷.

The further step for the investigating subject consists in the exam of his own ideas. This leads to finding the innate ideas, in general, and the innate idea of God, in particular. From the subsequent demonstration of the existence of God, the guarantee of the possibility of certainty, on the one hand, and the guarantee of the elimination of a generalised doubt directed to the mental and senses activities of the subject, on the other hand, are attained. Descartes says about the recognition of the existence of the 'I':

'But there is I know not which deceiver, supremely powerful, supremely shrewd, who, purposely, always dupes me. Doubtless, therefore, I exist too, if he dupes me; and, let him dupe me as he may, he, nevertheless, will never bring it about that I am nothing, as long as I shall think that I am something. So that let it, in fine, be stated, after all things have been considered enough and more than enough, that this proposition *I am, I exist*, is necessarily true as often as it is expressed by me, or conceived in my mind.'⁴⁸

The 'I' is present in all mental activities, independent of their truth or falsity. Hence there are limits to the range of deception to which the subject can be affected because of the action of the malignant demon. The subject can be deceived on anything but on his own existence⁴⁹. In spite of the possibility that a malignant demon exists who deceives the subject on anything, the subject cannot be deceived on the fact that he exists: the proposition 'I exist' is true every time it is expressed by the subject⁵⁰.

go the whole path towards the foundation of certainty, provided that this path actually exists. The relevant aspect for our investigation is that the notion of idea turns out to have a central position throughout Descartes' strategy.

⁴⁷ The 'I' transcends both the external and the internal experience.

⁴⁸ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 25.

⁴⁹ In order to be deceived on everything, the subject must exist. If the subject does not exist, the subject cannot be deceived at all. At least the subject's existence must be out of doubt in order that the subject could be deceived on everything else: the 'I', with its mental and senses activities, must exist, if it is deceived by the malignant demon.

⁵⁰ See Descartes' statements on the nature of the 'I':

Descartes proceeds to the investigation of the 'I', whose certainty has been reached, then to the inquiry into the mental activities of the 'I', and thereafter to the inspection of the ideas present in the mind of the 'I'. Descartes introduces ideas in the following way:

'Of my thoughts some are, as it were, images of things, to which alone the name Idea properly suits⁵¹: as when I think a man, or a Chimera, or the Sky, or an Angel, or God. Others, besides, have, on the contrary, certain other forms: as when I will, when I fear, when I affirm, when I deny, I always, indeed, apprehend something as the subject of my thought, but I also embrace in thought something more than the likeness of this thing; and of these thoughts some are called volitions, or affections, and others are called judgments.'⁵²

Descartes differentiates then ideas in factitious, adventitious and innate⁵³:

'But among these ideas, some seem to me to be innate ⁵⁴, others adventitious⁵⁵, and others to be made by myself⁵⁶: for it seems to me that I have from no other source than from my own nature my understanding what a thing is, or what the truth is, or what a thought is; I judged thus far, on the other hand, that my hearing a noise, my seeing the sun, my feeling heat, proceed from certain objects put outside me; and, in fine, sirens, hippogryphs, and the like, are imagined by myself. But I may perhaps even

'But what, then, am I? A thinking thing, it has been said. But what is a thinking thing? It is a thing that doubts, understands, affirms, denies, wills, refuses; that imagines also, and perceives.' (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 28).

Descartes is therewith showing the activities of the thought.

⁵¹ In the original text: *Ideae nomen*.

⁵² See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 37.

⁵³ A conception of ideas limited to the ideas which the subject is able to produce and to the ideas coming from the external world would not have enabled Descartes to find a guarantee for the foundation of the knowledge. The discovery of the innate idea of God opens the field to God as not being a deceiving God but, on the contrary, as being the very guarantee of the knowledge. Without the guarantee represented by God, there cannot be a guarantee for the existence as such of the knowledge.

⁵⁴ In the original text: *innatae*.

⁵⁵ In the original text: *adventitiae*.

⁵⁶ In the original text: *a me ipso factae*.

think that all my ideas are adventitious, or that they are all innate, or that they are all factitious: for I did not yet clearly ascertain their true origin.⁵⁷

There is, up to now, no possibility of seeing whether ideas derive from the internal activity of the subject's mind or from further causes. The search for the foundation of certainty, if any foundation of certainty exists, should still be found. The further scrutiny of the different ideas demonstrates that at least the idea of God is an innate idea, since – due to its own characteristics – this idea cannot have been produced by the individual mind and does not originate in the sensible experience.

The foundation of certainty cannot be found either through the ideas which are made by the subject or through the ideas which seemingly come from the outside dimension: for instance, all the ideas coming from the senses can be false. The subject is able to recognise that he can be deceived, and is actually deceived, by his own senses, so that the subject can understand that he cannot have absolute trust in his sense data. Furthermore, all the ideas that the subject has could actually be his own product and, as a consequence, have no actual correspondence in the external world. An idea needs to be found which is not the product of the individual.

In spite of the fact that the subject has arrived at the certainty of the existence of the 'I', the subject does not have, up to now, any certainty as regards the existence of the external world, in the sense that all the data coming from the external world could be false: the subject has no certainty that the data coming from the external world are not false. The subject does not yet have a reliable way for going from the 'I' to the external world. The existence of the 'I' is certain; all the rest, however, remains uncertain, since there is no foundation for the certainty of further mind and sense data – at least not yet –. The individual has at his disposal no proof of the existence of something else besides and outside himself, since he cannot yet exclude that all his ideas which seem to come from the external world are, actually, his own product. The ideas analysed up to now are not appropriate in order to find a basis which can represent the foundation of certainty. Moreover, the general doubt concerning the truth of all the subject's mental and senses activities involves the actual correspondence too between his own ideas and the existence of the external world. Up to this point, the

⁵⁷ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 37–38.

subject is still imprisoned by the uncertainty regarding the actual correspondence of his own ideas with the external world.

The idea of God, which the subject can find in himself, is the solution to the problem. Only the idea of God, which is an innate idea, can represent an idea beyond doubt: the idea of God cannot originate from the subject. As the idea of God manifests contents which cannot have been thought out by the subject, the idea cannot have been produced by the subject⁵⁸. Therefore, the idea of God must be an innate idea⁵⁹. It must come from God himself, who has put this idea into the subject.

From the idea of God, whose contents describing a perfect entity cannot have been put inside the subject by the subject himself, who has a limited nature, but only by a perfect entity, the existence of God is demonstrated. Since the contents of the idea representing the essence of a perfect entity could have been put into the subject's mind only by a perfect entity, the existence of this perfect entity is demonstrated. God exists⁶⁰. Herewith, the

⁵⁸ The idea of God cannot come from the senses either, since the senses deliver to the subject no apprehension of an entity possessing the properties of God.

⁵⁹ For the inquiry into God as an innate idea, see *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 51.

⁶⁰ The process of demonstration, which is developed in different passages of the third and the fourth Meditation, functions, in our opinion, in the following way:

i. In the efficient cause there must be so much reality as in the effect of the cause (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 40).

ii. The formal – i.e. actual – reality which is contained by the cause of the idea must be equal to the objective reality – i.e., exposing the sense of Descartes' use of the attribute 'objective', to the reality in form of representation of something – which is contained by the idea (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 40). The degree of the reality as representation of something possessed by the idea must correspond to the degree of actual reality possessed by the entity which the idea represents (in case of the idea of God, the degree of reality possessed by the idea of God as representation of God must correspond to the degree of reality possessed by the entity represented by the idea of God, i.e. God). The basic structure of the demonstration consists in the correspondence between the degree of reality contained in the idea and the degree of reality which the cause of the idea must possess in order to be the adequate cause of that idea itself.

iii. If the objective reality of an idea – i.e. the reality of the idea in form of the representation of something – is such that the subject cannot be the actual cause of it, this is the proof that the subject is not alone in the world; an entity which is the cause of the idea must exist (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 42). If the

subject is not the cause of the representative content of the idea, something else, i.e. an external entity, must be the cause of it.

iv. The idea of God cannot have been made by the subject. This impossibility is due to the kind of properties of the idea of God: God is an infinite, independent, supremely knowing, supremely powerful substance (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 45). These properties do not derive from the mind of the subject: hence, the idea of God cannot have been made by the subject. God Himself is the entity who has put the idea of God into the mind of the subject: therefore God necessarily exists (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 45, see also *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 51).

v. The idea of an infinite substance derives from an infinite substance (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 45).

vi. God cannot be a deceiver since to deceive is the sign of the presence of a defect, it is a sign of imperfection (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 52). The possibility of the certainty of the subject's mental and senses activities exists, since God is not a malignant demon. There is no reason for a general doubt originating in the possibility that a malignant demon deceives the subject every time.

Descartes' strategy in finding the foundation of certainty proceeds from the investigation on the idea of God to the acknowledgement that only the idea of God, which is, as such, an innate idea, can have been put in the subject as innate by a perfect entity and is not the product of the imagination of the subject or of the senses of the subject. Moreover, the principle of correspondence between the degree of objective reality of the idea of God, i.e. the correspondence between the degree of reality of the idea of God as a representation of the entity God, on the one hand, and the degree of actual reality of the entity God, on the other hand, brings about the conclusion of the necessary existence of God. The incompatibility between God as perfect entity and the possibility of Him being a deceiver – which is due to the incompatibility between perfection, on the one hand, and deception, which is a sign of defect, on the other hand – leads to the impossibility that God deceives the subject and, hence, to the foundation of the possibility of the certainty of the mental and senses activities of the subject. Descartes clearly states in *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 69-71 that the certainty and the truth of any science whatsoever depends on the subject arriving at the knowledge of God and of His essence. Before knowing God, it is not possible, for the individual, to know anything of any other issue except for his own existence: without the guarantee represented by the existence of a non-deceiving God, the hypothesis of the existence of the malignant demon cannot be refused. The certainty of the contents of the individual's mental and senses activities depends on God's existence. The subject can demonstrate this existence only through the idea of God. Therefore, the idea of God proves to be decisive for the foundation of certainty.

subject is able to demonstrate and to have the certainty that he is not the only entity of the reality: a further entity, i.e. God has put into the subject the idea of itself, therefore there is a plurality of entities in the reality. The idea of God, therefore, turns out to be indispensable in order to demonstrate the existence of the external world and in order to direct one's own attention to the external world with a founded trust in the very existence of the external world.

'There only remains, therefore, the idea of God, in which I must consider whether there is anything that could not originate from myself. By the name God, I understand a substance infinite, independent, supremely knowing, supremely powerful, and by which I myself, and every other thing that exists, if anything else exists, were created. But all these properties are such that, the more attentively I consider them, the less it seems that they could have originated from me alone. And therefore, it must be concluded, from what was said before, that God necessarily exists.'⁶¹

Only the idea of God can represent an idea beyond doubt: the idea of God cannot originate from the subject. From the idea, the existence of God is demonstrated: through the analysis of the contents of the idea of God, Descartes manages to show that the idea of God cannot be an idea produced by the subject, and therefore must have been caused by an entity which actually exists. The idea of God cannot have been made by the individual and cannot come from his own sensible experience. The idea of God, due to the perfection of the attributes of God which are in the idea, can come only from God. Since the idea of God is an idea which manifests the properties of a perfect entity, it cannot have been created by the subject. The entity which is the cause of the idea must be as perfect as the idea is: hence, God Himself has put the idea into the subject's mind.

Through the demonstration of the existence of God, Descartes can reach the guarantee for the possibility of the validity of the sciences: since God cannot be bad, and, therefore, cannot deceive, Descartes can obtain the guarantee that there is no bad potency which steadily deceives men.

'For, in the first place, I acknowledge that it is impossible that he ever dupes me; for in all trick or deception a certain imperfection is contained: and although to be able to dupe seems to be some proof of cunning or of power,

⁶¹ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 45.

without doubt the will to dupe gives evidence of malice or of weakness, and this, accordingly, does not become God.’⁶²

The presence of the idea of God opens the way to the demonstration of the existence of God. The existence of God together with the consequent analysis of the essence of God will then show that God cannot as such deceive and that, therefore, the hypothesis of general doubt should be abandoned. God cannot deceive, since deceiving is incompatible with the perfection of the essence of God: deception is, as such, a sign of imperfection, so that deception proves to be incompatible with a perfect entity.

Descartes’ next step is to show that the existence of a non-deceiving God legitimates the subject’s faculty of judgment. Before the demonstration of the existence of God, it was correct to doubt the activity as such of the faculty of judgment of the subject; thereafter, through the demonstration of the existence of God, the foundation of certainty against the general doubt has been found. The existence of God, who, as He is a perfect entity, cannot be a deceiving entity, gives the guarantee of the possibility of the correctness of the subject’s faculty of judgment:

‘Afterwards, I find out that a certain faculty of judging is in me, which, like everything else too which is in me, I doubtless received from God; and since he does not want to dupe me, certainly he did not give me such a faculty in order that I can ever make a mistake, as long as I properly use it.’⁶³

The existence of God as a non-deceiving entity enables the subject to be certain that at least some ideas arrived at through the meditation and at least some ideas of the sense data are true. The attitude of doubt does not need to be extended to all ideas. God as a guarantee of the possibility of certainty enables the subject to have a confidence in all the activities of sense perception and in all the mind activities which are conducted with the right method. The existence and the essence of God give the possibility of the trust in all the results of mental and senses activities, provided that these are conducted with the correct method.

The subject does not know yet the scientific laws of reality. He does not know yet how the natural laws are, but, at least, he knows that the

⁶² See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 53.

⁶³ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 53–54.

possibility that his faculty of judgment is always false has no real basis. The subject comes to know – through the demonstration of the existence of God obtained thanks to the idea of God and its contents – that certainty is possible. The subject can arrive at the truth: the way to the truth is not a priori hindered or blocked. Furthermore, through the idea of God and the subsequent demonstration of God's existence, anyone can acknowledge that something besides him does exist. Therefore, the fact that God does not deceive the subject is the guarantee both for the application of the faculty of judging of the subject and for the actual existence of the external world.

Since the traditional sceptical doubts and, in general, the hypothesis of a malignant demon who always deceives the subject have destroyed the possibility of being certain of anything, Descartes needs to find a new foundation for certainty. The arrival at the existence of God who, as a perfect entity, cannot deceive the subject represents the foundation of the possibility of certainty or, in other words, the possibility that any sense perception and any mind activity whatsoever do not need to be subjected to doubt. Sense perception and mind activities must not necessarily be false a priori: the doubt of falsity does not regard a priori any sense perception and mind activity. Sense perception and mind activities can be true, provided that they are conducted in the right way.

The subject has therewith reached a foundation for his sense perception and for his mind activity: at least, the subject knows that there is no danger that a malignant demon is deceiving him, or can deceive him, on anything. Of course, this whole process does not eliminate the possibility as such of the mistake made within the research activity: this process gives to the subject the certainty that his sense perception and mind activity are not constantly menaced by the deception of a malignant demon. It represents, therefore, a kind of general assurance against the hypothesis of being steadily deceived. If Descartes did not reach the foundation of the possibility of certainty, any mind activity and any sense perception could be false: the attitude of the general doubt would involve any activity independently of the correctness of the research method.

God's existence and essence open the way to the possibility of achieving the certainty of any research activity. Before the recognition of the existence of the idea of God and of the existence of God, the subject is prisoner of the doubt: he can never exclude the possibility that any of his mental and senses activities is false. After the recognition of the existence of God, the subject knows that – provided that he follows the correct methods

– he can arrive at the knowledge of sectors of the reality. The subject knows that at least the innate idea of God corresponds to an entity which actually exists. Due to the properties of God, which is a non-deceiving entity, specific criteria for the acquisition of the knowledge can be applied to reality. As a consequence, the individual is free from the doubt that any of his mental and senses activities can be false. The subject can make the due steps towards the knowledge of reality. The idea of God proves to be indispensable in order to find a foundation for the certainty of every activity of thought (with the exception of the awareness of the Cogito). Since God does not deceive, the subject has the certainty that everything which is clearly and distinctly perceived is true.

Without finding God who, due to His very essence, does not deceive, any sense perception and any activity of thought would remain uncertain and could never be free from doubt: the subject would be always compelled to have doubts about the validity as such of his mind activity and of his sense perception, since he would have no foundation of the possibility of certainty at his disposal. The certainty and the truth of every science depend on the subject's knowledge of God: without a previous knowledge of God, there is no possibility for the knowledge of anything else⁶⁴.

To summarise,

a. Descartes attains a theological foundation for the possibility of certainty of the mental and senses activities of the subject⁶⁵.

b. The process of the search for a foundation of the certainty of the subject's mental and senses activities finds a factor which is above any doubt: this factor is God.

c. The acknowledgment of the presence in the subject's minds of the innate idea of God opens the way for the demonstration of God's existence.

d. The existence of God proves to be central for the foundation of the possibility of certainty regarding the mental and senses activities of the subject.

⁶⁴ See *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 71.

⁶⁵ This, of course, does not mean that the mental and senses activities of the subject are always true; it only means that they are not necessarily false, since there is no malignant demon.

5) Locke: every idea is the result of the experience

We are now going to analyse some passages of Locke in order to find a position which is alternative to any position pleading for the existence of innate ideas. In Locke we find exclusively ideas coming from experience: the position of Locke proves to be, therefore, completely different from the position of Descartes. The concept of ideas is introduced by Locke in the following way:

'This much I thought necessary to say concerning the Occasion of this Enquiry into humane Understanding. But, before I proceed on to what I have thought on this Subject, I must here in the Entrance beg pardon of my Reader, for the frequent use of the Word *Idea*, which he will find in the following Treatise. It being that Term, which, I think, serves best to understand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks, I have used it to express whatever is meant by Phantasm, Notion, Species, or whatever it is, which the Mind can be employ'd about in thinking; and I could not avoid frequently using it.

I presume it will be easily granted me, that there are such *Ideas* in Men's minds; every one is conscious of them in himself, and Men's Words and Actions will satisfy him, that they are in others.'⁶⁶

Phantasm, notions, species, i.e. everything within the mind used throughout the activity of thought, is an idea. It should be noted that Locke's ideas include any content of thought.

'Whatever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Ideas*; and the Power to produce any *Idea* in our mind, I call *Quality* of the Subject wherein that power is. Thus a Snow-ball having the power to produce in us the *Ideas* of *White*, *Cold*, and *Round*, the Powers to produce those *Ideas* in us, as they are in the Snow-ball, I call *Qualities*; and as they are Sensations, or Perceptions, in Our Understandings, I call them *Ideas*: which *Ideas*, if I speak of sometimes, as in the things themselves, I would be understood to mean those *Qualities* in the Objects which produce them in us.'⁶⁷

⁶⁶ See *An Essay concerning Human Understanding*, I, I, 8.

⁶⁷ See *An Essay concerning Human Understanding*, II, VIII, 8.

Ideas are objects of perception, of thought and of understanding. In the above quote we can see again that idea covers every content of thought. Locke expresses clearly that the mind is void without the experience-data:

'Let us then suppose the Mind to be, as we say, white Paper, void of all Characters, without any *Ideas*; How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store, which the busy and boundless Fancy of Man has painted on it, with an almost endless variety? Whence has it all the materials of Reason and Knowledge? To this answer, in one word, From *Experience*: In that, all our Knowledge is founded: and from that it ultimately derives it self. Our Observation employ'd either about *external, sensible Objects*; or about *the internal Operations of our Minds, perceived and reflected on by our selves, is that, which supplies our Understandings with all the materials of thinking*. These two are the Fountains of Knowledge, from whence all the Ideas we have, or can naturally have, do spring.'⁶⁸

External sensible objects and internal operations of mind turn out to be the sources of the knowledge. There are no other contents in the mind. Ideas having their origin in the experience is functional to Locke's programme of putting precise limits to the possibility and to the range of the forms of knowledge⁶⁹. Since the limits of the extension of knowledge are dictated by the experience and by the internal operations of the mind, any form whatsoever of knowledge of the external world has as its own limits the experience possessed by the subject. The knowledge of the external world has precise limits: the subject completely depends on the experience as regards the contents of his own mind⁷⁰.

⁶⁸ See *An Essay concerning Human Understanding* II, I, 2.

⁶⁹ Locke clearly states in *An Essay concerning Human Understanding*, I, 1 that he aims to explore and define the capacity and the limits of the knowledge.

⁷⁰ Locke's refusal of innate ideas and principles is exposed in *An Essay Concerning Human Understanding*, I, II-IV. In particular, in the paragraph I, IV, 24 Locke gives an interesting explanation of the grounds why the thesis of the existence of innate principles finds support in some thinkers: the strategy concealed in presenting a principle as innate actually aims to avoid any inquiry on the principle itself and on its validity. If a principle is innate, it cannot be criticised or even only discussed. In the view of those who claim the existence of innate principles, people should accept the innate principles without discussion. If a principle is innate, it cannot be put in doubt; an innate principle cannot be questioned. The goal of this way of proceeding consists in transmitting an attitude of blind credulity to the people

To summarise,

- a. through the derivation of all ideas from the experience of the individuals, Locke shows the limits connected to the mental and senses activities of the individuals. The fact that ideas can only come from the individual experience excludes the possibility of the existence of innate ideas.
- b. Ideas are in Locke the contents of knowledge. Furthermore, they represent the limits of the possibilities of knowledge since they derive only from the internal or external experience of the subject.

6) **Berkeley: objects of reality are ideas**

Berkeley's main purpose consists in the refutation of the position that there are entities which exist independently of the mind perceiving them or, at least, that, from the ideas present in his mind, the subject can legitimately infer the independent existence of entities outside his own mind. Furthermore, Berkeley refuses all positions pleading for the legitimacy of concepts like matter, or corporeal substance, or material substance, or material substratum. Berkeley's strategy, correspondingly, consists, on the one hand, in interpreting material entities as entities which – in the opinion of those who plead for their existence – should be mind-independent, and in showing that – contrary to the mentioned opinion – no world object which is apprehended by the mind can possess the feature of being mind-independent, on the other hand, since any world object apprehended by the mind is, actually, nothing else than the ideas which the subject has of this object.

All objects of the external world, are, on closer inspection, the ideas that the subject has within his own mind: these objects are equivalent with the ideas present in the mind of the subject⁷¹. Within the subject's mind,

accepting the existence of principles which are to be accepted without inquiry or discussion. People who have absorbed the attitude of blind credulity will then be easily governed by those who have leading capacities. Locke points out that those who become dictators of principles and teachers of unquestionable truths acquire an enormous power over those who are ready to accept the existence of unquestionable principles, on the one hand, and ready to accept the authority of those who announce these principles, on the other hand.

⁷¹ Berkeley states that if there were material objects as mind-independent entities, the subject could not know whether they exist or not, since the subject can know

there is not, and there cannot be any connection whatsoever between ideas, on the one hand, and objects which should independently exist outside the mind, on the other hand. In the subject's mind there is actually nothing else than ideas – in other words, in the mind, there are only mental entities –. Moreover, Berkeley refuses the notion of matter as an inert, senseless, unthinking substance in which the properties of the objects like extension, figure and motion subsist. This inert, senseless, unthinking substance exists – in the view of all those who claim for its existence – independently of the perceiving subject. In Berkeley's view, this position has, on closer inspection, no legitimacy at all, since the mentioned properties are nothing else than ideas existing in the mind. Since these properties are ideas of the mind, these properties cannot exist in an unperceiving entity like matter⁷². As a consequence, there is no legitimacy for the position asserting the existence of an entity with the mentioned features of matter⁷³.

In Berkeley's view, the reality is composed by things (beings): things or beings are, for Berkeley,

- i. either spirits, which are active and have, therefore, the status of substance,
- ii. or ideas, which are dependent, inactive beings, not subsisting by themselves, but existing in the minds⁷⁴.

Ideas correspond for Berkeley to the objects of mind⁷⁵: they can be either imprinted on the senses, or perceived as a result of the passions and

the existence only of the objects which he perceives (see *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 20).

⁷² Any idea, being, as such, a content of thought, can exist only in a mind. Hence, the notion of an unperceiving entity which should be the substratum of ideas is, as such, meaningless.

⁷³ See *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 9. In our opinion, the structure of Berkeley's whole argument consists in the equivalence which holds between material entities and mind-independent objects. Since, in Berkeley's interpretation, mind-independent objects cannot exist, the notion of material entities proves to be meaningless.

⁷⁴ See, for instance, *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 1-2, Paragraphs 89–90.

⁷⁵ It is in our view interesting that ideas, in spite of their commonly being interpreted as contents of consciousness, can be inserted into systems which turn out to be opposite to each other. In Locke, the ideas are always dependent on experience. Ideas being connected to external experience bear witness to the

operations of the mind, or formed through memory and imagination⁷⁶. The concept of idea is interpreted and used by Berkeley so that a complete modification of the habitual way of interpreting the reality can be promoted. The modification comes about through Berkeley stating a complete equivalence between entities of reality and ideas: the being of the entities of reality consists in their being perceived. Entities are, on a closer look, the ideas which the subject has. The subject does not have, actually, any contact with any entity other than his own ideas: entities of reality are nothing else than the mental entities of the subject. The subject does not have anything else than ideas. Inactive entities are nothing else than ideas or sensations: they exist only in a mind perceiving them⁷⁷. There is no inactive entity existing independently of a mind perceiving it, so that there cannot be any independent existence of inactive entities.

Berkeley clearly states that he uses the word 'idea' for the objects of the senses, since to use 'thing' for the sense data could give the impression that sense data are connected to entities which are independent of the mind. The choice of the word 'idea' is therefore as such functional to Berkeley's purpose of showing that the sense data do not correspond to mind-independent objects⁷⁸. Since the subject has only ideas, and ideas are

existence of mind-independent entities; the ideas of external objects confirm the mind-independent position of the external objects. The ideas of external objects depend on the experience of external objects. In Berkeley, objects are interpreted as ideas or as collections of ideas, thus being reduced to entities which, as such, cannot be considered as being mind-independent. Ideas of external objects show that those which, seemingly, are mind-independent external objects are, actually, nothing else than collections of the ideas of the mind, so that they cannot be regarded as being mind-independent. External objects are reduced to ideas. Thereby we can see that the same concept, if used within different systems of interpretation, can directly lead to or can contribute to leading to opposite results.

⁷⁶ See *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 1:

'It is evident to any one who takes a survey of the *objects* of the human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses; or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind; or lastly, ideas formed by help of memory and imagination – either compounding, dividing, or barely representing those originally perceived in the aforesaid ways.'

⁷⁷ See, for instance, *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 78.

⁷⁸ See *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 39 on the difference between ideas and things. Berkeley states that a thing is, in the

contents of thought, the subject cannot say that there is a dimension of external entities independent of the subject who perceives these entities. Since the subject has exclusively ideas in his own mind and, therefore, has no connection with something else than his ideas, there is no way of demonstrating that there is something which exists independently of ideas, to which ideas are referred, as though they were only representations of entities which independently exist⁷⁹.

The equivalence between sensible things and ideas demonstrates that there is no independent existence of an external world outside the subject. Since the objects of the senses are equivalent to the ideas present in the mind and are, actually nothing else than these ideas, a mind-independent existence of the external world would amount to a contradiction, since it would mean that entities like ideas, which, as such, are objects of perception, can exist without being perceived⁸⁰. No mind-independent entity can be admitted in a correct interpretation of reality⁸¹. The only

usual comprehension of the term, an entity which exists independently of its being perceived or of its being thought by a subject. We can attribute to things the status of mind-independent entities.

⁷⁹ In short, we think that the argument of Berkeley is the following one:

Objects of reality turn out to be, on closer inspection, ideas of mind → Ideas exist since they are perceived → There cannot be something whose way of existence consists in its being perceived, which exists without being perceived → The existence of the inactive entities consists in their being perceived.

Berkeley clearly states that, even though external bodies actually existed, the subject would nonetheless not be able to know this. Actually, in Berkeley's view, the materialists cannot explain how ideas are produced; they cannot explain how the body can act upon the spirit, or how the body can imprint any idea in the mind (see *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 19-20).

⁸⁰ See *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 4.

⁸¹ For a direct criticism of the notion of matter as a contradictory and meaningless notion see, for instance, *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 9, 11, 17; see also *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, *The Second Dialogue*, pp. 308–320. Berkeley's programme as such in *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge* consists in the inquiry into the main causes of the mistakes made by the sciences which lead to scepticism, atheism and irreligion: Berkeley's programme aims to be a confutation of the positions leading to irreligious conclusions and attitudes on the basis of the existence of entities which exist independently of their being perceived.

existing substances are spirits, since they are active entities. Since ideas are inactive entities, they cannot be regarded as substances⁸².

Reality consists of spirits (minds) and ideas: spirits are active entities, ideas are inactive entities. Berkeley introduces as follows the notion of the way of being which is peculiar to the inactive entities, the notion of Spirit and the notion of idea:

‘Some truths there are so near and obvious to the mind that a man need only open his eyes to see them. Such I take this important one to be, viz. that all the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any substance without a mind; that their *being* is to be perceived or known; that consequently so long as they are not actually perceived by me, or do not exist in my mind, or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some Eternal Spirit⁸³: it

⁸² The kernel of Berkeley’s interpretation strategy of reality can be synthesised in entities of reality either perceiving or being perceived. For an entity, to exist is either to be perceived or to perceive. The notion of being is interpreted either as being perceived or as perceiving: only entities which perceive or are perceived exist; no entity exists which does not perceive or is not perceived (exclusively ideas, as perceived entities, or spirits, as perceiving entities, exist; see, for instance, *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 71). Thus, the conception of entities which exist without perceiving or without being perceived has no place in Berkeley’s interpretation of reality. In particular, there is no space, in Berkeley’s interpretation of reality, for entities which exist independently of their being perceived. The position of materialism as the interpretation of reality asserting that mind-independent entities exist is always refused by Berkeley. Inactive entities are, as such, ideas or collection of ideas. For Berkeley’s introduction of ideas as perceived entities – on the one hand – and mind, spirit, soul, or myself as perceiving, active beings – on the other hand –, see *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 1 and 2.

⁸³ The Eternal Spirit, through his continuously perceiving the entities of the world, is, for these entities, the guarantee of their own existence. The condition of existence, for these entities, consists in their being perceived by a mind: if these entities are not perceived at least by a mind, they do not exist. God, who continuously perceives the entities of the world, constitutes, therefore, the guarantee for the existence of these entities. If God did not exist, there would be no guarantee that the entities of the world are thought by at least a mind. The following schema could be useful to express the aspects of Berkeley’s reasoning:

being perfectly unintelligible, and involving all the absurdity of abstraction, to attribute to any single part of them an existence independent of a spirit. To be convinced of which, the reader need only reflect, and try to separate in his own thoughts the *being* of a sensible thing from its *being perceived*.

From what has been said it is evident that there is not any other Substance than *Spirit*, or that which perceives. But, for the fuller proof of this point, let it be considered the sensible qualities are colour, figure, motion, smell, taste, and such like, that is, the ideas perceived by sense. Now, for an idea to exist in an unperceiving thing is a manifest contradiction; for to have an idea is all one has to perceive: that therefore wherein colour, figure, and the like qualities exist must perceive them. Hence it is clear there can be no unthinking substance or *substratum* of those ideas.⁸⁴

Inactive entities need to be perceived in order to exist → No created mind can think continuously, since it is not eternal → Only God perceives the entities continuously, since God is eternal → Hence, God exists.

Furthermore, God is the cause of the sensory ideas which the finite spirits like men have: on the one hand, since ideas are only inactive entities, ideas cannot be the cause of the fact that the subject has them; on the other hand, the subject cannot produce his sensory ideas. Hence, only God can be the cause of the sensory ideas we have (see *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 25–33; see also *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, *The Second Dialogue*, pp. 306–308). It could be said, in our view, that Locke aims to investigate the limits of the subject, since the subject depends on experience and, therefore, on external reality for his experience of the external entities, whereas Berkeley, criticising all positions like that of Locke, aims to show the limits of the external world in the sense that the world which seems to be external to the mind, actually, exclusively consists of the ideas contained in the subject's mind. On closer inspection, the external world turns out to be nothing else than the ideas of the subject.

⁸⁴ See *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 6–7. See also this passage (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I., Paragraphs 3–4):

‘That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination, exist without the mind, is what everybody will allow. And to me it is no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose), cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. – I think an intuitive knowledge may be obtained of this by any one that shall attend to what is meant by the term

In the quoted passage we can see, for example, the following points:

- No entity of the world has any substance without a mind; entities of the world need at least a mind that perceives them. The existential dependence of the entities of the world on the mind is clearly stated.
- Being, for inactive entities, means to be perceived or known. The condition of existence for inactive entities consists in their being perceived or known: it follows that these entities are nothing without a mind. A mind is necessary for them to exist⁸⁵.

exist when applied to sensible things. The table I write on I say exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed – meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it. There was an odour, that is, it was smelt; there was a sound, that is, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by these and the like expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible. Their *esse is percipi*, nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.

It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects, have an existence, natural or real, which is different from their being perceived by the understanding. But, with how great an assurance and acquiescence soever this principle may be entertained in the world, yet whoever shall find in his heart to call it in question may, if I mistake not, perceive it to involve a manifest contradiction. For, what are the aforementioned objects but the things we perceive by sense? and what do we perceive besides our own ideas or sensations? and is not plainly repugnant that any one of these, or any combination of them, should exist unperceived?

As we can read, all sensible objects are nothing else than what the subject perceives; moreover, the subject perceives nothing else than the ideas of the subject. Therefore, the sensible objects, since they are ideas and combinations of ideas, cannot exist unperceived. They cannot be mind-independent. An idea which exists without being perceived is a manifest contradiction; hence, an object which exists without being perceived is a contradiction.

⁸⁵ Berkeley specifies that the fact that bodies are mind-dependent does not mean that bodies are dependent on a particular mind. On the one hand, bodies have no existence if there are no minds at all; on the other hand, they do not need the existence of a particular finite mind in order to exist (see *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 48).

- Since ideas are entities whose existence consists in their being perceived, they cannot exist in a substratum which does not perceive. Their existence basis must be a perceiving entity, i.e. a mind.
- If entities are not perceived by any mind, they must be perceived, in order to exist, at least by an eternal mind. To attribute an independent existence to ideas would be absurd precisely because they are ideas. If objects are collections of ideas, and ideas exist since a subject thinks them, then there cannot be objects without a mind perceiving them.
- There is, therefore, no other substance than Spirit: the only substance is the Spirit, i.e. it is that which perceives.

Berkeley specifies that ideas are exclusively inactive⁸⁶:

‘All our ideas, sensations, notions, or the things which we perceive, by whatsoever names they may be distinguished, are visibly inactive: there is nothing of power or agency included in them. So that one idea or object of thought cannot produce or make any alteration in another. To be satisfied of the truth of this, there is nothing else requisite but a bare observation of our ideas. For, since they and every part of them exist only in the mind, it follows that there is nothing in them but what is perceived: but whoever shall attend to his ideas, whether of sense or reflexion, will not perceive in them any power or activity; there is, therefore, no such thing contained in them. A little attention will discover to us that the very being of an idea implies passiveness and inertness in it, insomuch that it is impossible for an idea to do anything, or, strictly speaking, to be the cause of anything: neither can it be the resemblance or pattern of any active being.’⁸⁷

Ideas are inactive: there is no power or agency in them. This interpretation of ideas is functional to Berkeley’s notion that no entity whatsoever exists and can exist independently of mind. To attribute any power to ideas

⁸⁶ This feature of Berkeley’s ideas differentiates, in our opinion, Berkeley’s position from, for instance, Plato’s position: in the previously mentioned myth of the *Phaedrus*, ideas seem to exercise an influence on the subject which is able to achieve the acquaintance with them. Ideas bring about a modification in the individual who comes in contact with them. As Berkeley is not ready to concede an independent existence to other entities than to the spirits, he reserves the feature of being active exclusively to the spirits. In Plato, ideas open the way to the subject’s recognition that not only the sensible dimension exist. Berkeley, through the reduction of entities or reality to ideas, refuses the hypothesis of materialism.

⁸⁷ See *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 25.

would amount to giving ideas a status independent of the mind, or could be read as the purpose of giving ideas a status independent of the mind. Therefore, the dependent position of whichever content of the mind must be always stated and pointed out. The fact that ideas do not have power or agency is connected to and directly derives from Berkeley's assumption that there are no independent entities except for the thinking entities. If ideas possessed agency, they would possess a kind of independence that Berkeley wishes to acknowledge only to the thinking subjects.

'When I deny sensible things an existence out of the mind, I do not mean my mind in particular, but all minds. Now, it is plain they have an existence exterior; since I find them by experience to be independent of it. There is therefore some other Mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceiving them: as likewise they did before my birth, and would do after my supposed annihilation. And, as the same is true with regard to all other finite created spirits, it necessarily follows there is an *omnipresent eternal Mind*, which knows and comprehends all things, and exhibits them to our view in such a manner, and according to such rules, as He Himself hath ordained, and are by us termed the *laws of nature*.'⁸⁸

The ideas in Berkeley show the existence of an eternal mind. If ideas exist independently of the existence of a particular individual, but are not independent of any mind, they are dependent on at least one mind, an eternal entity which thinks all ideas. Ideas are eternal since an eternal mind thinks them.

Berkeley distinguishes between ideas imprinted on the senses by God, which are real things, and ideas as images of things which are the copy of representations of the real things⁸⁹. Real entities are real, in Berkeley's view, since they are impressed on the senses directly by God. God's action on the senses represents, therefore, the criterion for the reality of the ideas: the presence of God's action is the cause of the difference between what is real, since it is the product of God's action, on the one hand, and what is simply an image of the real entities, on the other hand. Both real things and images

⁸⁸ See *Three Dialogues between Hylas and Philonous, The Third Dialogue*, p. 325. A part of the subtitle of Berkeley's book clearly describes Berkeley's goals in the book: *The Design of Which is Plainly to Demonstrate the Reality and Perfection of Human Knowledge, the Incorporeal Nature of the Soul, and the Immediate Providence of a Deity: in Opposition to Sceptics and Atheists*.

⁸⁹ See, for instance, *A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge*, Part I., Paragraph 33

of things do not exist without a mind perceiving them; both real things and images of things are ideas, even though only the first ones are God's products⁹⁰.

To summarise,

- a. investigating the contents of the mind, Berkeley sees that there is no ground and no legitimation to assign to the inactive entities an existence which is independent of the individual minds.

⁹⁰ Berkeley argues in the *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, *The Second Dialogue*, pp. 303–305 (see also *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, *The Third Dialogue*, p. 325), that an infinite mind, God, who steadily perceives the entities of reality, exists. The argumentation functions, in our opinion, as follows:

- i. Sensible things exist.
- ii. Sensible things do not have an absolute existence outside the minds. Sensible things cannot exist otherwise than in a mind. Their existence is not different from their being perceived.
- iii. Sensible things exist only since they are perceived by a mind.
- iv. Sensible things have an existence which is different from being perceived by a particular finite mind (i.e. sensible things must be perceived by at least one mind in order to exist; their existence does not depend, however, on their being perceived by a particular finite mind: to be perceived by at least one mind – not to be perceived by a particular finite mind – is the necessary condition for their existence).
- v. Since sensible things have an existence which is different from their being perceived by finite minds, and since sensible things cannot exist otherwise than in a mind, there must be an infinite mind by which they are steadily perceived (otherwise it could be the case that sensible things do not exist, if they are not thought by any finite mind).
- vi. Therefore there is an infinite mind: this infinite mind is God.

The passage demonstrates the existence of God. It points out, too, that, since sensible things exist, an infinite mind which perceives them exists. If this infinite mind did not exist, it could be the case that entities which need to be perceived in order to exist would be unperceived. These entities would therefore not exist.

It is interesting, in our opinion, the way in which Berkeley differentiates his position regarding the relations between God and sensible things from other positions dealing with the same question:

'Men commonly believe that all things are known or perceived by God, because they believe the being of a God; whereas I, on the other side, immediately and necessarily conclude the being of a God, because all sensible things must be perceived by Him.' (see *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, *The Second Dialogue*, p. 304).

- b. The subject has exclusively ideas as entities of reality.
- c. No inference from the existence of the ideas to the existence of objects which correspond to the ideas, and which are independent of the mind is legitimate.
- d. In Berkeley's view, the existence of the inactive entities of the experience consists in their being perceived by the individual mind: to be, for these entities, means to be perceived by an individual mind. Hence, inactive entities are, on closer inspection, ideas or collections of ideas. They consist in ideas or in collections of ideas.

7) Conclusions

The interpretations of ideas we have been dealing with in our study are always connected to the interpretation of the human condition. They have precise implications for the anthropology of the different thinkers and for the position in the reality which the different thinkers assign to the individuals.

- Plato contends that ideas can open the outlook of the individual on a dimension of reality which is different from the sensible dimension of reality. Existence of ideas means that not every content of the soul is sense perception. To become aware of the existence of ideas represents, for the individual who arrives at this kind of awareness, a complete transformation of the individual as such.

The peculiarity of Plato, in comparison with the other thinkers that we have chosen for our analysis, consists, in our opinion, in his pleading for ideas belonging to a transcendent dimension and for the ideas possessing a transcendent value: the recognition and recollection of ideas introduce the subject to the transcendent dimension. The subject reaches a dimension which is different from the dimension of the senses. He has already in himself the trace of his previous contact with this dimension, even though he is not aware of this aspect.

The soul – the rational part of the soul – ought to be educated towards the dimension of ideas. The average reality, i.e. the reality of sense perception, should be recognised by the individuals as constituting only a part of the whole reality.

The individual who has arrived at the awareness of the existence of ideas and at the awareness of the existence of the transcendent dimension connected to the ideas is no more the same person as the individual who had not yet attained this awareness: the contact with the transcendent

dimension represents a complete change of the individuals. The individuals that are able to recognise the existence of ideas and find therefore the dimension to which ideas belong are no longer the same individuals who were not acquainted with the ideas and the ideas dimension. The knowledge of the existence of ideas proves to be a transformative knowledge of the individual.

- Descartes finds the possibility and the guarantee for the individual knowledge in the innate idea of God and in the demonstration of the existence of God, thereby liberating individuals from the absolute doubt concerning the trustworthiness of their own ideas. The demonstration of the existence of God is central for the solution of the problem of certainty: without this demonstration there is no way out of the generalised doubt, and there is no way out of the hypothesis of a malignant demon who could always deceive the subject.

The demonstration of the existence of God represents the way to the theological foundation of the certainty. The demonstration of the existence of God proves, therefore, to be an indispensable step in Descartes' search for the possibility of certainty within the sphere of the mental and senses activities of the subject. The idea of God and the demonstration of God's existence are, moreover, the necessary conditions for bringing the individual beyond the sphere of the 'I': they enable the subject to have the due certainty of the existence of an external world.

- Locke aims to show the powers and the limits of individual minds: subjects are always dependent on their own internal and external experience in order to have contents for their own minds. The hypothesis of the existence of innate ideas is refused. Ideas exclusively refer and are connected to data of experience or to aggregations of data of experience. Minds are empty without internal or external experience.

- Berkeley wishes to show, through the denial of an independent existence for the inactive entities, – i.e. the entities which have no mind activity – the falsity of any materialistic theory. After being examined in their own constitution, the objects that seem to have an objective external position in the reality turn out to be nothing else than ideas or collections of ideas. Actually, the only contents of the mind are ideas. Therefore, there is no way of inferring external objects which exist independently of the mind itself from the ideas which the subject has in his mind. Hence, the subject cannot have any proof of the independent existence of inactive entities.

- God as the entity who always thinks all the ideas is the guarantee that ideas are always thought, i.e. that there is no interruption in ideas' being thought and, therefore, in ideas' existence. The existence of the external objects should be translated into the subject thinking or perceiving them: to be, to exist means, for the objects, to be perceived. The way of existence of external objects consists in their being perceived. Since the objects of experience are exclusively the ideas of these objects, the subject does not have anything else in the mind than his own ideas. The subject cannot have any proof whatsoever of any independent existence of the external reality if he bases his proof on the contents of the mind, which are the only contents he possesses.

The analysis of God's attributes for Descartes, the inquiry into the dimension of transcendence for Plato, and the conception of God as author of the ideas in Berkeley attest the importance of the theological thought in the history of philosophy. In particular, the relevance of the interpretation of the ideas for the concepts of transcendence, of Divinity and of the reality's dimensions may not be ignored within a survey of the concept of ideas. In the view of the authors that we have chosen for our investigation, ideas prove to constitute a field which is directly connected to the individual position in the reality. They are functional to the interpretation of the human condition in the reality proposed by each author.

Ideas certainly fulfil, in the four thinkers chosen by us, different functions and are used for different purposes. However, in spite of all differences, a common point as regards the four thinkers' use of ideas can be found in the connection holding between ideas and knowledge: ideas are indispensable for the acquisition of knowledge in Plato, since ideas are, among other things, the cause of the presence of a property in a plurality of entities. They enable the individual to know the cause of the presence of a property. The idea of God represents, in Descartes, the condition for and the foundation of the demonstration of God's existence: therewith, the idea of God represents the basis of the possibility of certainty of the mental and senses activities of the subject, herein including any process of knowledge. In Locke, ideas are the contents of the subject's experience of the internal and external reality: hence, they are the elements of the knowledge of reality. In Berkeley's view, ideas are, for the individual, the only contents of the reality. Any entity which seems to be external to the subject turns out, on closer inspection, to be nothing else than an idea, or a collection of the ideas which are present in the mind of the subject: the knowledge of the

structure of reality consists, therefore, in the knowledge of the origin of the ideas as entities put by God into the individual minds.

Bibliography

- BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Wherein the chief causes of Error and Difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired into*, in: *The Works of George Berkeley. Volume I: Philosophical Works, 1705–1721*. Edited by Alexander Campbell Fraser. Clarendon Press, Oxford 1901; reprinted Thoemmes Press, Bristol, 1994, pp. 211–347.
- BERKELEY, G. *Three Dialogues between Hylas and Philonous. The design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of Human Knowledge, the Incorporeal nature of the Soul, and the Immediate Providence of a Deity, in opposition to Sceptics and Atheists. Also to open a method for rendering the Sciences more easy, useful, and compendious*, in: *The Works of George Berkeley. Volume I: Philosophical Works, 1705–1721*. Edited by Alexander Campbell Fraser. Clarendon Press, Oxford 1901; reprinted Thoemmes Press, Bristol, 1994, pp. 349–485.
- DESCARTES, R. *Ouvres de Descartes Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Meditationes de Prima Philosophia. VII*. Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, Paris, 1904.
- DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Volume II*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- LOCKE, G. *An Essay Concerning Human Understanding, edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch*. Clarendon Press, Oxford, 1975.
- PLATO. *Complete Works. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper; Associate Editor D. S. Hutchinson*. Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1997.
- PLATO. *The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, in five volumes, vol. II, third edition, revised and corrected throughout, with marginal analyses and an index of subjects and proper names*. Oxford University Press. London: Humphrey Milford, 1892.
- PLATO. *Phaedo. Translated with Notes by David Gallop*. Oxford University Press, Oxford, 1975.
- PLATO. *The Republic of Plato. Second Edition. Translated with Notes and an Interpretive Essay by Allan Bloom*. BasicBooks, New York and London, 1968; second edition, BasicBooks, New York and London, 1991.
- PLATO. *The Republic. With an English Translation by Paul Shorey. In Two Volumes. I Books I–V*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – William Heinemann LTD, London, First Printed 1930, Revised and Reprinted 1937.

- PLATO. *The Republic. With an English Translation by Paul Shorey. In Two Volumes. II Books VI–X.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – William Heinemann, London, LTD, First Printed 1935, Reprinted 1942.
- PLATO. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus I Tetralogias I–II Continens. Euthyphro Apologia Crito Phaedo Cratylus Theaetetus Sophista Politicus.* Oxford University Press, Oxford, 1900.
- PLATO. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus II Tetralogias III–IV Continens. Parmenides Philebus Symposium Phaedrus Alcibiades I, II, Hipparchus Amatores.* Oxford University Press, Oxford, 1901.
- PLATO. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus III Tetralogias V–VII Continens. Theages Charmides Laches Lysis Euthydemus Protagoras Gorgias Meno Hippias Maior Hippias Minor Io Menexenus.* Oxford University Press, Oxford, 1903.
- PLATO. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV Tetralogiam VIII Continens. Clitopho Res Publica Timaeus Critias.* Oxford University Press, Oxford, 1902.
- PLATO. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Tomus V Tetralogiam IX Definitiones et Spuria Continens. Minos Leges Epinomis Epistulae Definitiones Spuria.* Oxford University Press, Oxford, 1907.
- VEITCH, J. *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes, translated from the Original Texts, with a New Introductory Essay, Historical and Critical by John Veitch and a Special Introduction by Frank Sewall.* M. Walter Dunne, Publisher, Washington & London, 1901.

REASON, LANGUAGE, COMMUNICATION – SOME ASPECTS OF PRAGMATIC KNOWLEDGE

Eugenia BOGATU¹

Abstract: *Knowledge has a major role, both in the development of a person, but also of the whole society. Today's society is a society of knowledge. Knowledge cannot evolve separately from information. The quantity and quality of information largely depends on its processing by artificial intelligence. The involvement of knowledge in the field of artificial intelligence is not possible without critical thinking. A knowledge society is not perceived without the involvement of researchers. They are those who promote and develop scientific knowledge. This type of knowledge is found in all areas of activity of the society. Hence the social responsibility of the scientists in the scientific context of direct activity.*

Keywords: *pragmatic knowledge, meaning, understanding, reason, critical thinking.*

I. Knowledge and communication

The specificity of knowledge has always been characterized by the increase of added value in relation to what has been known up to the moment about an object, human being, process or event. From a metaphysical perspective, knowledge is oriented towards an abstract reality, guided by the foundations of a transcendental metaphysics. This type of knowledge relates to the search for information about the object itself, about the limits of pure reason. Pure reason, absolutely, characterizes everything related to this type of metaphysics. Kant has created a string of interrogations and problematization situations regarding this type of knowledge. He was the philosopher who by excellence interrogated knowledge both from a metaphysical perspective and from a pragmatic perspective. The system of transcendental idealism created by Kant is a transcendental logic, as well as relating to a practical philosophy.²

¹ State University of Moldova.

² See on the transcendental idealism: Ilie Parvu, *Posibilitatea experientei* (Possibility of experience), Bucuresti, Politeia, 2004; Adrian Nita, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, Paris, L'Harmattan, 2008.

In the plane of metaphysical knowledge, attention is paid to the full extent to the thing itself, which is researched within a system of knowledge. In the plane of practical knowledge, attention is paid to something in itself real and transcendental, outside the system. Knowledge in a pragmatic perspective is a matter of truth and justification. We can speak in this sense of a pragmatic theory of truth. This theory concerns the truth that is determined by the contexts of action of people. In contexts where people direct their actions, existence is perceived in its practical way. This type of pragmatic view of realities goes beyond a kind of relativism generated by a number of changes that can intervene in any type of reality. "In sciences found on opinions and dogmas it is right to make use of anticipations and logic, if you wish to force assent rather than things".³

The pragmatic competence manifested in philosophy is related to an expressive manifestation of the thoughts that human thinking manifests, in the same way the pragmatic competence refers to the study of the ways in which thinking is involved and interacts with language.⁴

The specificity of the pragmatic competence valid for knowledge is fully found in the communicative competence. It is difficult to dissociate between cognitive competence and communicative competence. Both are found and constitute an integral whole. These types of skills help us to better understand human behavior through its acts of communication and how certain extra linguistic elements have a decisive persuasive role in determining the senses and meanings that people transmit to others. The transmission of the meanings in question is done depending on the ability of the participants in a communication situation to understand at a fair value the meaning of what is heard.⁵

There are largely factors involved in the individuality of each person. The transmission of information in the communication process also depends on the conditions of truth that a statement must meet, but this criterion is not exclusive. The pragmatic factor is also very important, not only for the truth of the statements, for the correspondence of their content with the things in reality, but also for the intention of the one who issues

³ W. Baskin (ed.), *Classics in education*, New York, 1966, p. 36.

⁴ Magdalena Filipiak, *Relational Subjectivity in Terms of Jürgen Habermas's Philosophy of Communication and Charles Taylor's Philosophy of Narrative*, *Analele Universitatii Craiova. Seria Filosofie*, vol. 45 (1/2020), pp. 77-91.

⁵ Paul Ricouer, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, ch. II.

the statements, the way he issues them, the evaluation being a practical-instrumental one.

The speaker's intention is of great importance, because depending on this intention the statements are structured, their senses, meanings and finalities are created in the perspective of the subsequent actions at the level of verbal behavior. The understanding of the language depends directly on the acts of language through which the communication is made, on the real purpose of the communication, implicitly on the intention of the speakers, but also on the real context in which this communication situation is made. It is important that during the communication actions, depending on what is transmitted, the behaviors of the people participating in the communication situation are influenced or modified. Cognitive and communicative pragmatics appreciates communication and language as forms of human interaction. Language is of great importance in this context. Language comprehension depends on the acts of language through which the communication is made, the real purpose of the communication and the context in which it takes place. Pragmatics highlights everything that hides beyond textuality, because the deep meanings are in pre-text, con-text and sub-text.⁶ Thus, the person who reads or participates in direct communication must pay attention to the multitude of meanings of words that are found in that context. The meaning of the words transmitted in the communication acts influences the message of the transmitted ones, influencing the acts of practical conduct, the behavior of the people in the communication interaction.

The stake of the pragmatic approach is to explain how the behavior of people is influenced, even modified, through acts of communication. In the communication process, a series of factors interact that have the role of influencing the evolution of this process. Thus, the spectrum of pragmatic approaches also includes elements related to rhetoric, such as, for example, persuasion. Equally, there can be changes in values, attitudes, behaviors. In the communication, the implicit, the presuppositions are also fully manifested. All this leads to the field of metacommunication.

Thus, the dialogue can always evolve depending on the series of assumptions related to the interlocutors participating in the dialogue. Human nature is formed in such a way that participation in communication acts is a creative act. A true hermeneutic game is

⁶ *Idem.*

established in communication and understanding of all its aspects. We can say that it is a true art of interpreting the intentions, presuppositions and implicit, these factors present in the context of communication situations. The communication situation is the basic element of social life. Beyond the finite number of words, this creates infinite meaning; people also resort to a series of significant and constant gestures.

The gestural code represents a special semiotic language, which aims to complete the verbal language. Through this code, people strengthen their statements or negations. Semiotic language adds expressiveness to the series of words that people use in the communication process. We can say that between the participants in a communication situation a pragmatic relationship is created between the signs and the users of the signs. The ultimate goal in the communication process is to get people to act. These actions belong to the sphere of changes at the level of attitude, mentality, and direct action in the context of the public sphere. We can deduce that communication is based on two competencies: the first refers to the ability to process the linguistic forms of expressions in order to reach their literary meaning, and the second competency refers to the ability to interpret the meanings of information transmitted in relation to those who they emit them and last but not least the context in which these communication situations occur. We can say that each linguistic statement contains two classes of meanings: a linguistic meaning and a pragmatic meaning that derives from the determining conditions of the context in which the communication situation takes place. It is important for people to develop both these two types of skills throughout their lives, if the first type of competence, the linguistic one, is developed during institutionalized education, then pragmatic competence is most developed in the process of gaining experience, i.e. by virtue the multitude of communication situations that life generates, in all its complexity. Knowledge of the appropriate contextual use of the linguistic resources of a language is of great importance in the communication process. If there are shortcomings in this regard, then it will have to bear the consequences of the whole communication process, respectively the meanings that are transmitted.

II. Interaction thinking - language in the process of knowledge

Knowledge, implicitly the process of rationalizing ideas, is not done in the absence of a language. From this point of view, a connection is created between thinking and language, a connection that represents a reference

system between the reality of human language expressed in spoken or thought words and direct thinking, responsible for elaborating reasoning. The field that studies how our language gets involved and interacts with our thinking is represented by the philosophy of language.

Depending on the quality of spoken language, we can also appreciate the quality of thinking that underlies speech acts. Respectively, depending on the quality of thinking, we can also talk about the quality of speech. In this system of reference established between thought and speech, man is aided by logic. Studying logic, but also the relationship between logic and speech with certainty helps people to better structure their own arguments and to criticize the arguments of others. The meanings of the senses of words are due to the linguistic conventions established in the context of the space where one language or another is spoken. Equally important is the individual pragmatic competence, which makes the meanings and senses to acquire individual characteristics. The ways in which language interacts with the world are called reference theories. The sense of a sentence is the thought it expresses. The thought in turn is expressed in words. "A use of language, whether ordinary or committed, is not itself a feature or property of language acts any more than the type horse is a feature or property of horses".⁷ The senses determine the reference and are also the ways of presenting the objects to which the expressions refer. References are the objects in the world that the words speak of.⁸ Understanding language manifested in direct action, interpreting the multiple meanings that language has in different contexts, the connection between thinking and speaking is studied within the philosophy of language. This field explores the relationship between language and reality, especially the philosophy of language study issues that cannot be addressed by other fields. A great interdependence is created between the philosophy of language and philosophical logic. Thus, the nature of the sense rendered by the words we

⁷ G.H.R. Parkinson (ed.), *The theory of meaning*, Oxford University Press, 1968, p.134.

⁸ On sense and reference, see Frege, *Despre concept și obiect* (On concept and object), in Frege, *Scrieri logico-filosofice* (Logic-philosophical writings), p. 296 passim; Frege, *Sens și semnificație* (Sense and reference), in M Tanoveanu, Gh Enescu (eds.), *Logică și filosofie* (Logic and philosophy, București, Editura Politică, 1966; Frege, *Begriffsschrift*, in Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

use in our internalized and externalized language represents the basic basis that is in the episteme of the philosophy of language.

Knowledge, from this point of view, refers both to the ontic sphere that includes the entire objective reality, with all its components, but also to the sphere of language. The connection between language and reality represents a tandem of major importance for human existence, because man is characterized by his representation through language, respectively through his particular language and which renders the subjective matrix of the human being. We can rightly consider that language represents for man its system of reference, its spiritual axis and its cognitive matrix, logical alike. Apart from these determinations that naturally derive from the use of language, it is difficult to imagine human existence. We think and speak through language. We know through language. We interpret through the use of language. We have access to meanings transposed into and through language. The reality in which we live may be difficult, or impossible to perceive outside of language. We can say that language represents a different kind of reality; a subjective one thought and lived by the speaker. As is the nature and thought of the speaker, so is his language. Sensitivity, the refinement of human nature is represented through language, as well as the brutality, the marginalization of some people. The limits through which I represent this world to me are represented by language, and we can also say that the limits of our language represent the limits to which human thought has access through knowledge.⁹ The limitation given by language is also conditioned by the limitation given by knowledge. So, language and knowledge are mutually conditioned, they are two factors that depend on each other. Knowledge develops through language, and language in turn contributes to the rendering of everything that is assimilated new in the process of knowledge. As long as knowledge evolves, so will language. In general, the idea that a language is constantly evolving is valid, because it keeps pace with the process of knowledge, respectively does not stagnate. "An interpreter knows the conditions under which utterances of sentences are true, and often knows that if certain sentences are true, others must be".¹⁰ You know a society by the language it speaks, respectively by the linguistics they speak, respectively the researchers, the great creators of

⁹ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, sentence 5.6.

¹⁰ Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford University Press, 1975, p. 10.

artistic and scientific language, and resort to them. A language is put to work, respectively a language becomes, transforms in time, and acquires new valences of use. Pragmatic competence is what helps us to use language efficiently in an appropriate context. This type of competence is a fundamental aspect of a communicative competence. One type of competence influences the other. So, pragmatic competence helps us to use language effectively to achieve a specific goal and to understand a language in context. A language is always used intentionally.¹¹ The recourse to linguistic acts is always based on one intention or another. Pragmatic competence places language within the institutional framework of its use. The linguistic means to which we resort help us to realize our intentions at the level of language. So, a language offers us its linguistic tools for knowledge.

The pragmatic competence of the language is related to the recourse to a series of strategies related to the capacity of adaptability, evidence, dynamism, negotiation at the level of language. We can speak about a pragmatic communicative competence that comes with the presupposition that we have to adapt to the communication register of the other. Adaptability, flexibility in the context of dialogue has a great significance, because it targets the sphere of connection between the actors participating in the dialogue. During the communication, respectively the issuance of linguistic acts by one speaker for another speaker, there is a change in the mind of the other under the influence of the information transmitted by the corresponding linguistic acts. In the communication process, information is always transmitted that influences the dynamics of the other's mind. So, in this sense we can talk not only about pragmatics, but also about neuropragmatics.¹² Speakers often aim to use language to achieve a specific purpose, depending on the topic, the communication register, the language tools. A communication register in which a communication situation takes place always has unlimited possibilities, because there is the possibility to negotiate pragmatic choices every time as the interaction takes place in order to fulfill the communicative intentions. Equally, the communicative interaction develops over time, because it requires adaptability and

¹¹ On the intentionality, see Brentano, *Conceptul de intentionalitate* (Concept of intentionality), ed. Ion Tanasescu, București, Paideia, 2002.

¹² See, for example, Valentina Bambini, Bruno Bara, *Neuropragmatics*, in *Handbook of Pragmatics Online*, DOI: [10.1075/hop.16.neu2](https://doi.org/10.1075/hop.16.neu2).

flexibility from the participants in the dialogue, but also the ability to understand how the other's mind works. The effects that a language has on one's mind are very great. Words produce major effects on the minds of those who hear, read these words, hence a series of effects - changes in moods, attitudes, actions, etc. So, the word-thought relationship is not only in the focus of the philosophy of language, but also a problematic situation for the philosophy of mind. Thus, spoken or written words, rendered or tacit thoughts, emotions that appear as an impact of these influences are basic components of the philosophy of language, as well as of the philosophy of mind.¹³ It is very important in this way to understand and appreciate at fair value everything that happens in the frame of reference of the philosophy of language and the philosophy of mind. Hermeneutics and semiotics, which aim to interpret the meanings transposed in and through language, also enter this frame of reference. Aspects of the context in which a communication situation takes place are of great importance and relevance for understanding the intentions projected in the messages transposed in the communication.

Communicative pragmatics relates more to understanding meanings, to understanding research compared to the production of language. The pragmatic approach in the case of semiotic analyzes of communication is made from the perspective of analysis of communication as a mode of action. Meanings in the context of communication arise from the use of words through language games. The use of words in communication is a real art, it involves creativity and authenticity. The meanings are created ad-hoc, by interweaving the meanings that in turn contribute to the emergence of ideas. When we talk about meanings, we must consider both the use of denotative language and the use of connotative language. There are two types of languages used in communication. If in the case of the use of denotative language the meanings are ordinary, banal, they relate directly to the immediate ontic sphere and do not bring any add of creative value for the enrichment of the language, then in the case of the connotative language the meanings are creative, they derive from the

¹³ See, on the way to come from philosophy of language and arrive at the mind philosophy, see John Searle, *Mind: a Brief Introduction*, Oxford University Press, 2004.

context, from the personal experience of the speakers, respectively the connotations enrich the linguistic, hermeneutic universe of the speakers.¹⁴

III. Critical thinking and the context of knowledge

Critical thinking is very important in communication situations. Proper understanding and reception of messages requires the use of critical thinking tools. These tools allow a mapping of how each person thinks in relation to their own decisions. Those decisions can affect his life, attitude, mentality, behavior not least. Most of the time we appreciate, for better or worse, the choices, the human behavior. Each person develops during his life a certain mental pattern, which determines everything he thinks, the way a certain person acts in one situation or another. Beyond certain elements that are universally valid for all people, each of them has developed a certain way of being, of rationalizing. These things are related to the construction and dynamics of the human brain, but also to the educational context in which that person was formed, to the external influences that influenced him during his life in one situation or another. Critical thinking is, in fact, authentic thinking based on judgments of appreciation, on reasoning. We can speak in this sense of the existence of a mental map that would ensure a good functioning of the human thinking system.

The importance of critical thinking in human life is overwhelming, because only in totalitarian societies this type of thinking has been rejected, its formation is not accepted.¹⁵ The consequences of the lack of this type of thinking at the level of society, or at the level of individual life are obvious. Rationalization and critical thinking are creative and imaginative processes in developing the arguments needed to support a cause, they involve emotional attitudes, but also communication skills. Critical thinking contributes to the fact that the information, respectively the meaning of what is communicated is not distorted. This type of thinking aims to promote the development of a matrix of thinking that would contribute to the fact that human thinking is as evolved as possible, authentic. Practicing critical thinking is also a practice of developing argumentation skills. It is

¹⁴ Cătălin Stănculescu, *Argumente prezumtive, «vedere deziderativă» și gândire critică*, Analele Universitatii Craiova. Seria Filosofie, vol 40 (2/2017), pp. 201-214.

¹⁵ See Karl Popper, *Open Society and its Enemies*, London, Taylor and Francis, 2002 (ed. pr. 1945).

very important to develop critical thinking skills because this involves developing the skills to be creative in developing new opportunities to think freely, to see beyond the limits imposed by the social context, implicitly the acceptances of others, their own prejudices and stereotypes, thinking. So, critical thinking aims at a mental activity to acquire knowledge about the world around, to base on rational arguments decisions about the world of things and actions, different from emotional attitudes towards human things or actions.

We can say that critical thinking is a metacognitive skill, a kind of thinking about thinking. This type of thinking is thinking more deeply about thinking, or thinking of thinking. The ability to think critically is acquired like many other skills. Three important elements are needed to develop this ability: knowledge, skills and attitude. Correct thinking is formed along the way, following a series of exercises in thinking operations. Critical thinking is needed to gain more objective knowledge. During correct thinking, the exact rules of thinking are followed, such as logical laws, methods of scientific reasoning. During critical thinking, knowledge is validated, it is subject to verification, proof, doubt. The principle of doubt has a great significance because it subjects knowledge, the process of knowing to an interrogation. Resistance to this interrogation means true knowledge, respectively truthful knowledge. It is also very important to detect errors that are encountered in a natural way in the process of knowledge. Critical thinking also requires the ability to engage in a reflective and independent thinking process. A person with critical thinking skills should be able to understand the logical connections between ideas; identify and build the necessary arguments; to reflect on what motivates personal beliefs and values. Developing good critical thinking skills requires more than just knowledge and practice. It also requires motivation and personal attitude to persevere in the development of critical thinking. There are also certain obstacles that hinder the natural development of critical thinking. These obstacles are represented by prejudices, stereotypes, and false beliefs. There are enough cases when some people refuse to think too much about personal decisions, he says that it is based more on personal intuition. It is also difficult when people refuse to analyze the mistakes they have made. All this is just an impediment to correct thinking. It is very important for people to be aware of these mistakes and to avoid them in order to advance towards new ascents of authentic knowledge, respectively of authentic thinking.

The development of critical thinking is directly related to the development of imagination. In turn, the imagination is about creativity, respectively we need critical thinking to guide and moderate it. Creative thinking skills are important because they help to develop more ideas. Thus, when there are several ideas about one fact or another, there are more chances for there to be the best idea among several ideas. We can say that creative thinking skills are those that stimulate the critical, implicit and creative thinking process. When we refer to the development of critical thinking we mean problem solving; finding solutions that require creativity; identifying ways that have not been considered; changing the interpretation of our perception of an event, a situation, a behavior, a person; the mapping of the mind which thus allows the generation of ideas in an associative way and which will represent an integral whole. Fundamental critical thinking strategies such as comparison, contrast, analysis, classification and evaluation can help and guide us to make the right decision. These strategies are both tools for critical thinking and help develop critical thinking skills. This type of critical thinking is in fact authentic thinking, able to contribute to the development of the human being in general, implicitly to the development of the mentality. The whole society is at an advantage when people are concerned with the development of this type of thinking.

IV. Knowledge and reality of the present time

In recent decades, knowledge relates to a series of realities related to the relationship between science and technology. All ongoing processes are related to advances in information knowledge. We can say that science and technology have emphasized their systematic character. A series of achievements of the reality related to the sphere of information sciences have become applications in different fields, valid both for the sphere of exact, empirical sciences, but also for the sphere of socio-humanities. Today, there are almost no delimitations between research categories, between research issues. The degree of interdisciplinarity in the fields of research has increased. In this sense, it has become important to increase the obvious interest for a series of inter and transdisciplinary research.¹⁶ We can say that scientific knowledge is currently seeking to solve problems

¹⁶ See the researches elaborated by Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarité*, Monaco, Editions du Rocher, 1996.

that society proposes to solve. From here, it naturally derives the social responsibility that scientists have when they assume the right to solve the problems that arise. "The search for hidden assumptions and fundamental premises is actually part of a larger enterprise".¹⁷ Knowledge has acquired new meanings and meanings compared to the paradigms that dominated knowledge in previous eras. Knowledge is not only a mental process, but also a process of artificial intelligence systems, industrial, economic and social organizations. "I want to suggest that this provides a perfectly ordinary model for explaining the puzzling relationships between the mind and the brain."¹⁸ One of the most interesting and current aspects of knowledge today is the artificial knowledge of expert systems, intelligent agents, i.e. artificial intelligence systems. Such elements have not yet been integrated into a new and appropriate theory of knowledge. Artificial intelligence has become one of the types of intelligence that is of particular interest to researchers. This type of intelligence is of interest to computer scientists, mathematicians, but also to biologists, philosophers, psychologists, etc. Knowledge today is impossible to represent outside of all that is involved in artificial intelligence. Natural and artificial intellect is for many researchers the stake of research in current and future projects. The intellect is the main means used by man to survive and especially to advance in relation to his own self-knowledge.¹⁹

We can say that there is no human activity from which intellectual activity would be excluded. This type of activity is an activity with several levels of complexity. At the first level it means knowledge, and at the second, creative thinking. Knowledge is one of the fundamental needs of man and aims to explain the world, and increasing knowledge brings value to society as a whole. Research activity, based on creative thinking, is the main factor of intellectual activity. The materialization of creative thinking contributes to the realization of new technologies or to the continuous improvement of all categories of technical means, to the continuous

¹⁷ Arthur J. Minton, Thomas A. Shipka, *Philosophy: Paradox and Discovery*, McGraw-Hill College, 1990, p. 6.

¹⁸ John Searle, *Minds, Brains and Sciens*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, p. 21.

¹⁹ There is a vast literature on the evolution of the man in the last 40 000 years; see for example Anna Claybourne, *Amazing Evolution: The Journey of Life*, London, Quarto Publishing, 2019.

improvement of all categories of technical means, to the increase of the degree of competitiveness on the international market. Knowledge brings with it new knowledge, theories, paradigms that contribute to a better interpretation of the world. To have knowledge means to possess explicit knowledge about facts, events, actions, theories, paradigms. In this sense, knowledge can be archived through sign systems, transmitted in different scientific and social contexts to be used. "Mind is a word. It belongs to everyday speech rather than the vocabulary of science and the most relevant branch of science - human psychology - has placed a peculiarly strong taboo upon its use".²⁰ Knowledge, respectively knowledge is the reference system of people, in the absence of this reference system it is impossible to imagine people's lives. The implementation of the knowledge society involves both the use of existing knowledge and the expansion and deepening, through new means, of scientific knowledge and the truth about existence, as well as the dissemination of knowledge to all people.²¹ In the situation where knowledge is not only a mental process, but, with certain specific limits, it is also a process of artificial intelligence systems, it is necessary for man to substantiate knowledge by thinking, based on valid arguments.

Conclusions

Contemporary society is characterized by type of pragmatic knowledge. This knowledge also relates to pragmatic competence. Pragmatic competence is cognitive and communicative. There is a close interdependence between knowledge-communication-action. The process of rationalization of ideas has a great importance for knowledge, respectively for the transmission of ideas, explanation and understanding of their meanings. Critical thinking is a mode of action for the context of knowledge. We can speak in this sense not only of pragmatics, but also of neuropragmatics. There is a direct connection between the level of thinking of people and the level of development of a society. Knowledge always

²⁰ Jordan M. Scher (ed.), *Theories of the mind*, New York, The Free Press of Glencoe, 1962, p. 29.

²¹ See, for example, the effort of early modern philosophers to build academic societies: Markku Roinila, *Leibniz and scientific societies*; Adrian NIȚĂ, *Leibniz's Quasi-monism*, *Analele Universitatii din Craiova. Seria Filosofie*, vol. 46 (2/2020), pp. 47-60.

brings with it novelty, originality and creativity. The value of new knowledge lies in its ability to contribute to the development of the problems that a society puts forward. Research based on critical and creative thinking is equally the strength and energy of any society.

This article was developed within the framework of the project *Epistemological approach to personal development and education for society: from transdisciplinary strategies to the pragmatic ends of the current society in the Republic of Moldova*, number 20.80009.1606.08 State Programme (2020-2023); an earlier variant of the paper was published in *The Journal of Social Sciences*.

„CONTRADICȚIA UNILATERALĂ” ȘI PRACTICA ARGUMENTĂRII

Cătălin STĂNCIULESCU¹

Abstract: *Starting from some of C. Noica's reflections on what he calls 'unilateral contradiction', this material tries to answer two questions: What is, argumentatively and rhetorically, unilateral contradiction? and What roles does it play in the practice of argumentation? Six study cases explore (i) how unilateral contradiction has argumentatively been used in sustaining a claim by criticizing a disjunction, and (ii) how it may be used as a way of reconstructing a case.*

Keywords: *C. Noica, "unilateral contradiction", false dichotomy, argumentation, rhetoric.*

Introducere

Pornind de la unele dintre reflecțiile lui Constantin Noica despre „contradicția unilaterală”, acest material încearcă să răspundă la două întrebări: (i) Ce este, din punct de vedere argumentativ și retoric, contradicția unilaterală? și (ii) Ce rol joacă și ce utilitate are în practica argumentării?

Noica și „contradicția unilaterală”

Filosofia, spune Noica, „se ivește în prelungirea unui dialog real”, adică „a unor contradicții efective”, cu alte cuvinte, „în prelungirea unei situații date”². Pentru filosofie, a se ivi în prelungirea unei situații date, înseamnă a-și asuma una dintre sarcinile sale esențiale, care este, pentru Noica, sarcina de a propune, de a găsi o ieșire din contradicțiile acelei situații. Cu alte cuvinte, de a arăta că o contradicție „este mai mult decât o simplă încheștare, deci cumpănire a doi termeni”, că „poate fi anume un fel al unuia dintre termeni de a-l îngloba pe celălalt și a-l prelua în desfășurarea sa”³. De a arăta, de asemenea, că „unul dintre contradictorii, îmbogățit de antagonismul celuilalt, să-l integreze pe acesta, făcând ca până la urmă

¹ University of Craiova, Romania.

² Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 56.

³ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Humanitas, 2000, p. 130.

contradicția să nu fie bilaterală, ci unilaterală”.⁴ Într-o formulare ușor mai tehnică: dată fiind „o contradicție de tip disjunctiv sau-sau, fără de tertium”, se poate „găsi o modalitate terță înăuntrul termenilor”, prin care „se poate ieși din acest ireductibil”. Cu exemplul lui Noica:

„Sau virtual, sau actual; sau *posse* sau *esse*, spune aristotelismul. Dar există și *fieri*... care poate fi cu *posse* din el, o deschidere către *esse*. Lumea modernă și-a însușit din plin, pozitiv, nu doar negativ ca antichitatea, pe *fieri*, devenirea. Dar din nou a căzut în disjunctivul contradicției: sau devenire, sau ființă; și a optat de astă dată pentru devenire (istorism, relativism, dialecticitate liniară), lăsând-o să atârne prea mult de partea posibilului. Dar după cum sunt două feluri de *posse*, sunt și două feluri de *fieri*. Așa cum există un *posse* care se refuză lui *esse*, dar există și unul care trimite ca virtualitate la el, există un *fieri* care se refuză lui *esse*, dar și unul care se angajează în el: devenirea într-o ființă. Totul este să ieși din rigida opoziție simplă a contradicției doar logice”⁵

Sau, într-o altă formulare, a arăta că o disjuncție este o contradicție unilaterală - o „conjuncție disjunctivă” ce „nu... exprimă refuzul, ci, dimpotrivă, dispoziția de a accepta” ambele alternative, „chiar opuse fiind”⁶ -, mai curând decât bilaterală, înseamnă a arăta că „termenul cel slab va contrazice pe cel tare, antitema va contrazice tema, pe când aceasta nu o contrazice, ci o contrazice pe cea dintâi”.⁷

Noica interpretează în acești termeni relația dintre „sensibilitate”, „imaginație” și „intelect” în teoria kantiană a cunoașterii. Imaginația, spune Noica, nu este aici atât „facultatea care întrunește în sine condiția diversului sensibil și a unității intelectuale, fiind tocmai facultate de sinteză”⁸, cât ceea ce face ca un divers sensibil să fie unificat, în actul cunoașterii, prin sinteză (și astfel printr-un act al intelectului mai curând decât al sensibilității) într-o unitate, și să devină o parte a intelectului, o cunoștință. Opoziția inițială dintre sensibilitate (antitemă), și intelect (temă) devine astfel o contradicție unilaterală între acestea, prin intermediul imaginației (teză) aplicată unui divers sensibil ce devine astfel intelect.⁹

⁴ Constantin Noica, *Devenirea într-o ființă*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 395.

⁵ Constantin Noica, *Devenirea într-o ființă*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 55.

⁶ Mona Mamulea, *Teme filosofice în cultura populară românească*, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 31.

⁷ *Ibidem*, 127

⁸ *Ibidem*, 115.

⁹ *Ibidem*, 116.

Noica interpretează în aceiași termeni relația dintre „sensibilitate”, „afinitatea fenomenelor” și „intelect” în teoria kantiană a cunoașterii:

„Antitema de aci, sensibilitatea... contrazice, intelectul. Sensibilitatea totuși era de la început cea care trimitea la unitatea intelectului, după Kant. Există, spune el,... o «afinitate» a fenomenelor, așa cum ni le dă sensibilitatea, o afinitate care va fi tocmai unitatea sintetică de apercepție. Afinitatea fenomenelor, la Kant, exprimă ceea ce nu e al lor, respectiv al sensibilității prin care sunt date: e unitatea intelectului. Și iată astfel sensibilitatea - antitema prin care se va contrazice tema intelectului - trădând ea însăși năzuința de a ajunge la intelect, de a se împlini în tema pe care e sortită totuși s-o contrazică. Ea va contrazice intelectul, dar nu și acesta pe ea”.¹⁰

Aici, teza este „terțul din interiorul termenilor” din exemplul anterior, și ambele exprimă ideea că „afirmându-se pe sine, iar nu negându-se, un termen deschide către altul, pe care-l va contrazice. Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescând, nu descrescând”.¹¹ În termenii exemplurilor anterioare, virtualitatea (termenul slab, antitema) contrazice actualitate (termenul tare, tema), nu prin devenirea „care se refuză” actualității, ci prin cea „care se angajează în” ea, adică prin „devenirea într-o ființă” (termenul terț, teza); sensibilitatea contrazice intelectul (termenul tare, tema), nu prin ceea ce este diferit de el, ci prin ceea ce o face să tindă către el, adică „afinitatea fenomenelor”; sensibilitatea contrazice intelectul nu prin diversul sensibil neunificat, ci prin cel care va deveni o unitate a intelectului, prin contribuția imaginației ca act al intelectului.

Contradicția unilaterală și practica argumentării

Aceste observații au un caracter deschis, ceea ce este sugerat de varietatea terminologică (în care predomină totuși expresii ca „integrare”, „orientare”, „deschidere”, „afirmare”, „a tinde către”, „a îngloba”, și altele) în care Noica descrie relațiile dintre temă, antitemă, teză, uneori și pe cele dintre „parte” și „întreg”.¹² Această deschidere poate justifica cel puțin două direcții de cercetare. Una, mai curând normativă, ar putea consta în corelarea elementelor cvasi-structurale ale contradicției unilaterale cu diverse strategii argumentative și mijloace retorice. Ar avea sens aici

¹⁰ *Ibidem*, 126.

¹¹ *Ibidem*, 147.

¹² Adrian Niță, *Noica - O filosofie a individualității*, București, Editura Paideia, 2009, p. 39.

întrebări precum: Prin ce tipuri de argumente și mijloace retorice sunt sau pot fi definite și justificate tema, antiteza și teza? Dar relațiile dintre ele? A doua direcție, mai curând empirică, ar acorda importanță scopurilor pe care le servește contradicția unilaterală în cazuri particulare și interpretării textelor sau discursurilor din perspectiva contradicției unilaterale (văzută ca un model sau instrument teoretic). Întrebări relevante ar putea fi, aici, pe de o parte: care sunt scopurile explicite ale autorului? ce scopuri îi pot fi atribuite autorului? (în situații mai mult sau mai puțin explicite de contradicție unilaterală), iar, pe de altă parte, dacă acest text ar fi considerat un caz de contradicție unilaterală, care ar fi cel mai probabil tema, antiteza și teza, și de ce?

Studiile de caz prezentate mai jos încearcă să ilustreze relevanța unora dintre întrebările asociate celei de-a doua direcție, empirică, de cercetare. Ele ar putea fi împărțite în trei categorii: (i) cazuri de folosire explicită a contradicției unilaterale (cazurile 1 și 2); (ii) cazuri de folosire, de asemenea explicită, a unor strategii sau metode care seamănă în anumite privințe (ca scop sau intenție, spre exemplu, sau, parțial, ca structură), cu contradicția unilaterală (3 și 4), și (iii) cazuri analizate din perspectiva contradicției unilaterale.

Cazul 1 Într-un paragraf din *Filosofia inconștientului*, Vasile Dem. Zamfirescu se referă explicit la contradicția unilaterală: „Onirologia jungiană... se axează pe ideea că visul are două dimensiuni, și nu una singură, ca la Freud. La Jung, care-l completează pe Freud, fără să-l anuleze, ceea ce ilustrează excelent ideea lui Constantin Noica despre contradicția unilaterală (doar un termen îl contrazice pe celălalt, în cazul în discuție, doar Freud îl contrazice pe Jung), alături de dimensiunea personală a visului, care exprimă inconștientul individual, există și o dimensiune suprapersonală, colectivă, care exprimă achizițiile filogenetice ale speciei.”¹³ Zamfirescu dezvoltă analiza comparativă în termeni ai contradicției unilaterale în „Jung și Freud, un caz de contradicție unilaterală”.¹⁴ Este vorba, spune Zamfirescu, de o „viziune diferită asupra relației Freud-Jung... în care doar un pol îl contrazice pe celălalt, în timp ce acesta îl integrează depășindu-l. Contrar opiniei curente, care îl opune pe Jung lui Freud, din reacția celui din urmă rezultând o contradicție bilaterală, consider că doar Freud îl contrazice pe Jung, în timp ce acesta doar relativizează unele din ideile maestrului și extinde valabilitatea câtorva

¹³ Vasile Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, București, Editura Trei, 2009, p. 468.

¹⁴ Vasile Dem. Zamfirescu, „Jung și Freud, un caz de contradicție unilaterală”, *Dilema Veche*, nr. 145, 3 Noi 2006.

din principiile esențiale, avansate de el, la noi dimensiuni ale mentalului”. Aici, contradicția unilaterală exprimă o relație între două contribuții toretice, în care una este o dezvoltare a celeilalte. Spre exemplu, „inconștientul colectiv” (tema) al lui Jung este văzut ca o dezvoltare a ideii de „simboluri mute” sau „fantasme originare” a lui Freud (teza), o categorie a „simbolurilor onirice” ce țin, la Freud, de „inconștientul personal” (antitema).

Cazul 2 În *Elogiul frontierelor* Andrei Vieru își propune să ilustreze relația de contradicție unilaterală dintre ceea ce Vieru numește „democrație totalitară” și „democrație liberală” ca „moduri de gândire”. Una dintre diferențele esențiale dintre acestea este modul în care se raportează la diferența dintre „speranță” și „iluzie”, între care, spune Vieru, există tot o relație de contradicție unilaterală („orice iluzie e o speranță, dar nu orice speranță e o iluzie”): „Așadar, democrațiile care, în detrimentul iluziilor cultivă speranțe adecvate realității devin, de obicei, democrații liberale. Cele care cultivă speranțele în cadrul unui sistem de himere devin, de obicei, democrații totalitare”.¹⁵ Parte a eforturilor lui Vieru sunt îndreptate spre încercarea de a arăta cum este posibil ca o iluzie (antitema) să devină o speranță îndreptățită (tema), și prin aceasta, cum este posibil ca o democrație totalitară să evolueze către o democrație liberală.

Cazul 3 Ceea ce Slavoj Žižek - asemenea lui Noica, hegelian -, urmându-l pe Deleuze, numește „sinteză disjunctivă” seamănă întrucâtva cu contradicția unilaterală: „a arăta că alternativele cu care ne confruntăm formează o sinteză disjunctivă, adică, că ele sunt false alternative, trebuie să fie primul gest al filosofului: el trebuie să schimbe conceptele dezbaterii”.¹⁶ Asemănarea este, desigur, atitudinea față de contradicție. Într-o oarecare măsură, schimbarea conceptelor poate fi considerată și unul din scopurile contradicției unilaterale. „Devenirea într-o ființă” era, așa cum a arătat unul dintre exemplele anterioare, rezultatul aplicării contradicției unilaterale distincției dintre virtualitate (devenire) și actualitate (ființă). Diferența este aceea că, pentru Noica, conceptul rezultat (teza) exprimă și trebuie să exprime explicit o relație dintre membrii distincției inițiale, teza trebuie să medieze. Unele dintre alternativele pe care le vehiculează „războiul împotriva terorismului” sunt, potrivit lui Žižek, sinteze disjunctive: „Ar trebui sacrificată libertatea în favoarea securității față de terorism?”, „Ar trebui adoptată o deschidere liberală fără limite, chiar dacă asta ar însemna neglijarea propriilor noastre rădăcini și pierderea identității sau ar trebui să ne afirmăm identitatea mai

¹⁵ Andrei Vieru, *Elogiul frontierelor. Mic tratat de libertate*, București, Editura Humanitas, 2021, pp. 16-17.

¹⁶ Slavoj Žižek, "Philosophy in not a dialogue", Peter Engelmann (ed.), *Philosophy in the Present. Alain Badiou and Slavoj Žižek*, transl. Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge, Malden, Polity, 2009, 49-72.

mult decât o facem în prezent?”. Așa cum este și așa-numită problemă a hedonismului în societatea contemporană, pe care Žižek o tratează mai detaliat. În formularea lui, problema este: „Ce trebuie făcut când vechile valori se pierd, iar oamenii își pierd credința, cultivă egoismul și își dedică viața doar satisfacerii plăcerilor?”. Și răspunsurile, spune Žižek, vin din două direcții. Alternativa postmodernă: „orice atitudine morală rigidă presupune un act de violență”, ca urmare, „trebuie să fim flexibili, și așa mai departe”. Alternativa opusă: „valorile și legăturile stabile sunt ceea ce țara are nevoie cel mai mult acum!”. Dar, comentează Žižek: „Despre ce este vorba aici? Despre hedonism într-o societate de consum a cărei trăsătură esențială este îndemnul categoric «Bucură-te acum!»? Dimpotrivă, îndemnul este: «Sigur că trebuie să te bucuri, dar pentru a te putea bucura, mai întâi trebuie să faci jogging, să urmezi o dietă și să fii politicos». Rezultatul este o totală disciplinare a corpului”.¹⁷ Apelul lui Žižek la schimbarea conceptelor poate fi văzut, aici, ca încercare de a arăta că nu avem de ales între păstrarea „vechilor valori” și „pierderea credinței, cultivarea egoismului și a plăcerii”, că acestea coexistă deja într-o combinație (teza) ce trebuie redefinită. „Rezultatul este o totală disciplinare a corpului” poate fi văzută ca o justificare a faptului că păstrarea valorilor îndeplinește rolul de temă, iar ipoteza hedonistă este antitema, ceea ce ar putea fi o sugestie că aici „contradicția nu este... neutră, ci... orientată”.¹⁸

Cazul 4 Într-un comentariu la problema „formelor fără fond”, A.-P. Iliescu sintetizează disputa în termeni ai „unei alegeri între «tot sau nimic»: să avem instituții autentice („forme fără conținut”) sau, dacă nu, mai bine deloc”.¹⁹ „Exclusivismului acestei opțiuni radicale”, Iliescu îi opune o abordare derivată din „contextul practicii cotidiene”, bazată în mod tipic pe „primatul unei înțelepciuni a improvizăției”, pe care o identifică, printre alții, la George Panu, printre argumentele căruia este și acela – „contrar ideii... că instituțiile moderne erau «artificiale» în mediul nostru social”-, „că «artificială» ar fi fost apariția subită a unor instituții solide, deplin funcționale, «autentice»”, fiind astfel greu „de așteptat [„altceva”] decât niște «înjghebări pripite»”. Concluzia lui A.-P. Iliescu este că „la posibila întrebare despre sensul unor asemenea improvizății... răspunsul este că nu avem de fapt de ales între instituții deplin autentice de la naștere, destinate să dureze, și improvizății instituționale destinate să dispară; există și posibilitatea ca instituțiile inițial improvizate să evolueze treptat spre instituții «pline de conținut»”.²⁰ Atribuind „instituțiilor inițial improvizate” rolul unei a treia posibilități, alături de instituțiile deplin autentice și improvizății instituționale

¹⁷ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Humanitas, 2000, p. 111.

¹⁹ Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic*, București, Ideea Europeană, 2005, p. 288.

²⁰ *Ibidem*, p. 288.

destinate să dispară, A.-P. Iliescu respinge distincția categorică dintre acestea. În plus, arătând că a treia posibilitate (teza) poate fi un rezultat al „instituțiilor inițial improvizate” (antitemă), care la rândul său poate duce la „instituții deplin autentice” (ca temă), el atribuie unuia din membrii distincției posibilitatea de a contribui într-un fel la realizarea celuilalt. El arată astfel nu doar că unul dintre membrii distincției inițiale nu trebuie respins, ci și că acesta poate fi un mijloc de realizare a celui preferat.

Cazul 5 Împotriva argumentelor feministelor radicale care susțin că „dreptul la diferență” ar fi mai bine susținut în absența unor standarde universale de raționalitate, cum ar fi cele ale logicii formale, Andrei Cornea²¹ arată că acceptarea de către reprezentantele feminismului a unor astfel de standarde ar putea contribui la o mai bună susținere a poziției lor. Acesta ar putea fi cazul, discutat de Cornea, al argumentului Marthei Nussbaum, potrivit căruia, „cauza femeilor nu este bine susținută de expedierea standardelor raționale și obiective la un rol secundar”, pentru că „parohialismul feminist se poate ciocni, într-o asemenea situație, de alte parohialisme, de exemplu, de cele religioase, fără să se mai poată invoca o rațiune generală cu capacitatea de a înlătura conflictul astfel ivit”.²² Identificând posibilitatea ca feminismul să accepte standardele universale de obiectivitate, argumentul lui Cornea respinge opoziția dintre feminism și universalism. Selectând un argument feminist în favoarea universalismului, sau cel puțin critic la adresa respingerii lui, Cornea sugerează, de asemenea, o posibilitate prin care universalismul poate deveni un instrument în slujba feminismului. Dat fiind că este vorba totuși de o critică a feminismului, relația, sugerată de Cornea, dintre acesta și universalism pare să fie una care implică o întărire a ambelor. A universalismului, ca temă, pentru că dobândește astfel o nouă calitate, ca teză, aceea de servi feminismul (antitemă), care inițial l-a respins. A feminismului, pentru că devenind, cel puțin parțial, un feminism care „invocă o rațiune universală”, se poate defini mai bine în raport cu alte mișcări sociale. Dar lucrurile ar putea fi văzute și invers: universalismul jucând rolul de antitemă, iar feminismul, de temă. Aceasta pare să fie situația în care calitatea universalismului de a fi un instrument se îmbogățește cu o notă nouă (teza), aceea de a sprijini feminismul. Un alt argument, inedit, al lui Cornea împotriva opoziției dintre feminism și universalism este cel potrivit căruia „feminismul radical, voind să se facă ascultat și comunicat, «citează» în ascuns logica clasică”, și prin asta, standardele universale de obiectivitate, „dovedind că aptele sale au drept opțiune secundă exact urâta logică «masculină»”.²³ Arătând că feminismul face

²¹ Andrei Cornea, *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, București, Editura Nemira, 1997, pp. 135-139.

²² *Ibidem*, p. 135.

²³ *Ibidem*, p. 138.

apel, implicit, la o specie de universalism (teza), Cornea sugerează, în plus, că universalismul (ca temă) se află deja în slujba feminismului (ca anititemă). Argumentul anterior se referă și la o potențială confuzie întâlnită uneori în discursul feminist. Este vorba de asocierea dintre „universal” și „masculin”. Împotriva acestei asocieri, Cornea sugerează că, prin „aptitudinea” sa „de a pleda orice cauza”,²⁴ universalismul a servit și servește reprezentanții masculini a speciei noastre în aceeași măsură în care poate servi reprezentatele ei feminine. Astfel, deși există o relație între cei doi termeni, aceasta nu este de identitate, ci mai curând una care, ca și aceea dintre feminism și universalism, presupune că un termen poate fi văzut ca un mijloc prin care celălalt este susținut, mai curând decât respins, sau, în cuvintele lui Noica, mai curând afirmat decât negat.

Cazul 6 Articolul lui Stanley Fish, „Don’t Blame Relativism”, este un răspuns la acuzațiile de relativism îndreptate, în perioada de după evenimentele din 11 septembrie, în spațiul public și academic american, împotriva așa-numitului mod de gândire postmodern, considerat uneori de criticii săi „responsabil, dacă nu de evenimentele ca atare, cel puțin de slaba capacitate de reacție a societății americane”²⁵. Potrivit acestora, relativității postmoderni sunt vinovați pentru că nu pot recunoaște „realitatea așa cum este ea”, în acest caz „realitatea unui avion care lovește un turn”, cum afirmă un jurnalist, pentru că nu cred că există „nicio determinare obiectivă de fapt”, sau pentru că privesc cu scepticism ideea de „fundament alcătuit din principii universale”, fiind astfel incapabili să ofere un vocabular în termenii cărui să fie condamnate evenimentele de acest fel și să fie formulate sugestii în privința a ceea ce ar trebui crezut și făcut, cu alte cuvinte, incapabili de „gândire serioasă”.

La aceste acuzații, Fish răspunde că relativității nu resping „realitatea evenimentelor de la 11 septembrie și nicio altă realitate”, ci doar „posibilitatea de a descrie și, prin aceasta, de a evalua un eveniment într-un limbaj pe care toți observatorii raționali să-l accepte”. Pentru că, „dacă ar fi disponibil, acel limbaj nu ar exprima niciun punct de vedere ci doar o relatare a lucrurilor așa cum sunt ele, și mulți reprezentanți ai postmodernismului cred într-adevăr că un astfel de limbaj nu ar putea fi găsit”²⁶. În privința condamnării evenimentelor, continuă Fish, nu de „un vocabular abstract al dreptății, adevărului și virtuții – atribute pretinse de toată lumea, inclusiv de inamici, și nerespinse de nimeni”, este nevoie. Este nevoie de unul care să facă apel la „realitatea istorică a modului de viață, a modului nostru de viață, care a fost ținta masivului atac”, cu alte cuvinte, la „acele aspirații și realizări care formează modul în care cetățenii își înțeleg propria viață și

²⁴ *Ibidem*, p. 139.

²⁵ Stanley Fish, S., „Don’t blame relativism”, *The Responsive Community* 12:3 (2003), pp. 27-31.

²⁶ *Ibidem*, p. 31.

propriile țeluri”, și care formează, în aceeași măsură, baza înțelegerii acelor evenimente.

În privința a ceea ce este de făcut și de evitat, o perspectivă postmodernă, relativistă poate fi, de asemenea, semnul unei gândiri serioase. Pentru că aceasta presupune „practica punerii în pielea adversarului”, pentru a-l înțelege, a-i înțelege scopurile și a-i anticipa acțiunile. În acest sens, relativismul este opus acelei înțelegeri a lui ca tendință „de a prefera convingerile și scopurile adversarului, mai curând decât pe ale noastre”, tendință care este de altfel, spune Fish, o contradicție întrucât „convingerile noastre sunt prin definiție preferate; este ceea ce le face ale noastre, iar a le relativiza nu este nici o opțiune nici un pericol”. Ce trebuie evitat? Printre alte lucruri, afirmații precum: „Am văzut Răul în persoană”, „Oamenii aștia sunt iraționali” sau „Ne aflăm în luptă cu Terorismul Internațional”. Problema cu astfel de afirmații este, spune Fish, că ele folosesc abstracții care ascund posibilități ce pot fi trecute cu vederea. Convingerea că inamicul este personificarea Răului face dificilă posibilitatea de a vedea „inamicul care se apropie de noi cu propriile tragedii, scopuri și strategii”²⁷ și astfel pe aceea a unor potențiale „contrastrategii ce pot fi construite”. Convingerea că inamicul este irațional face, la rândul ei, dificilă posibilitatea de a înțelege cum gândește el, și astfel, posibilitatea „de a anticipa ceea ce va face și de a acționa în scop preventiv”. În fine, a spune ceva asemănător cu „Ne aflăm în luptă cu Terorismul Internațional” înseamnă, spune Fish, a face o confuzie între terorism ca „stil în care este dus un război”, pe de o parte, și „cauza în serviciul căreia sunt adoptate tacticile teroriste”, confuzie care favorizează imaginea „teroristului care vine de oriunde și de nicăieri”, în dauna imaginii unui „terorist care vine dintr-un anumit loc, chiar dacă acționează internațional”, imagine care poate fi esențială pentru „identificare motivelor sale și anticiparea viitoarelor sale atacuri”²⁸.

Ținta răspunsului lui Fish este respingerea distincției dintre relativism și „gândire serioasă”, deși ar putea la fel de bine să fie distincția dintre relativism și universalism, în care acesta din urmă nu ar fi înțeles în termenii „vocabularului abstract al dreptății, adevărului și virtuții”, ci în cel al „înțelegerii”, „scopurilor” și „acțiunilor” unei persoane, sau în termeni ai „ceea ce este de făcut și de evitat”, ceea ce poate da, în aceeași măsură conținut unei gândiri serioase.

Modul în care Fish respinge distincția presupune mai întâi definirea relativismului, văzut aici ca antitemă, ca „practică a punerii în pielea adversarului”, mai curând decât, în sensul atribuit în mod tipic relativismului, ca tendință „de a prefera convingerile și scopurile adversarului, mai curând decât propriile convingeri”, prima semnificație devenind aici teză. Apoi, specificarea motivelor pentru care acea definiție poate fi o teză în raport cu tema, care este

²⁷ Stanley Fish, S., "Don't blame relativism", *The Responsive Community* 12:3 (2003), p. 29.

²⁸ *Ibidem*, 30.

„gândire serioasă”: înțelegerea adversarului, a scopurilor sale și anticiparea acțiunilor sale, posibilitatea eliminării unor confuzii dăunătoare etc. În privința uneia dintre confuziile ilustrate de Fish, aceea pe care o poate ascunde cuvântul „terorism”, înțelegerea acestuia ca o „cauză în serviciul căreia sunt adoptate tacticile teroriste” mai curând decât ca „stil în care este dus un război”, face din prima o teză în raport cu tema inițială, pentru că ea poate avea „identificarea motivelor și anticiparea atacurilor adversarului” ca una dintre *consecințele* sale, ceea ce este o contribuție la ceea ce Fish numește gândire serioasă.

Concluzii

Așadar, ce este „contradicția unilaterală”? Și ce rol îi poate fi atribuit în practica argumentării? Cazurile prezentate pun în evidență o trăsătură esențială a contradicției unilaterale ca procedeu argumentativ, aceea de contribui la medierea, „concilierea”²⁹ sau „afirmarea unei comunități”³⁰ între termenii, valorizați diferit, ai unei potențiale distincții. Exemple de folosire explicită a contradicției unilaterale în argumentarea unei punct de vedere, cazurile 1 și 2 exprimă medierea și asimetria termenilor contradicției oarecum diferit. Primul, în termeni de „relativizare” și „extindere a valabilității” unuia dintre termeni de către celălalt. Al doilea, prin valorizarea unei relații definite logic („orice iluzie e o speranță, dar nu orice speranță e o iluzie”). Cazurile al treilea și al patrulea sunt exemple de respingere explicită a unor distincții categorice, considerate „false dileme”, prin indicarea unei a treia posibilități care exprimă o posibilă legătură între membrii distincției inițiale, posibil cazuri de semnalare a „folosirii unei disjunctii irelevante”³¹. Cazurile 5 și 6 sunt exemple de situații în care respingerea unei disjunctii este mai curând implicită. Dar, pentru că sunt exemple de argumentare critică, ele au putut fi tratate din perspectiva contradicției unilaterale, în măsura în care au putut fi identificate ori atribuite unele potențiale distincții și mijloace implicite de justificare a relațiilor dintre membrii acestora în termeni ai unor trăsături caracteristice contradicției unilaterale. Exemplele arată, de asemenea, că, prin contribuția

²⁹ Viorel Cernica, „Modelul ontologic noician: sensuri, aplicații, aporii”, A. Surdu, V. Cernica, T. Lateș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ediție îngrijită de M. Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 315.

³⁰ Dragoș Popescu, „Despre dialectica lui Noica”, *Cercetări Filosofico-Psihologice*, 1/2014, p. 37.

³¹ Taeda Tomić, "The Distinction Between False Dilemma and False Disjunctive Syllogism", *Informal Logic*, Vol. 41, No. 4 (2021), pp. 607-639.

pe care o poate avea la evidențierea „structurii motivelor ce sprijină un anumit punct de vedere”³², „contradicția unilaterală” este un instrument util atât în construirea, cât și analiza și reconstrucția unei argumentări.

Mai general, „contradicția unilaterală” denumește un mod de a construi o argumentare, adică de a susține un punct de vedere sau de a respinge unul. Ca urmare, ea se referă mai puțin la o propoziție, fie ea și complexă, cât la o relație argumentativă care presupune un aspect critic și unul constructiv. Aspectul critic constă, generic vorbind, în respingerea unei contradicții, a unei opoziții sau distincții. Dacă este o variantă de respingere a unei false dileme, atunci este una de un tip particular, pentru că, deși presupune încercarea de a arăta că există o a treie posibilitate, această încercare este urmată sau însoțită de încercarea de a arăta că această posibilitate îndeplinește cel puțin două condiții: (i) are un rol mediator între alternativele inițiale (spre exemplu, în cazul 1, noțiunea lui Freud de fantasmă originare leagă teoria simbolurilor onirice a acestuia de cea a inconștientului colectiv a lui Jung; în cazul 3, „disciplinarea corpului”, pe care uneori o presupune opțiunea hedonistă, leagă pe aceasta din urmă de așa-numita „păstrare valorilor”; în cazul 4, „înțelepciunea improvizației” leagă „formele instituționale împrumutate” de instituțiile funcționale etc.); (ii) exprimă sau justifică diferența „valorică” (atribuită de autor) dintre alternative (așa cum, spre exemplu, în cazul 5 este o diferență între „universalism” și „feminism”, sau, în cazul 6, între „relativism” și „gândire serioasă”).

Aceste observații pot simplificate spunând că expresia „contradicție unilaterală” se referă la *încercarea* de a arăta că două noțiuni (opțiuni, alternative, propuneri etc.) *considerate* distincte *pot fi văzute* într-un astfel de raport încât una dintre ele este un caz particular sau o specie a celuilalt. Noica se referă uneori la ea în acest fel. Dar, dincolo, deși nu foarte străin, de ceea ce Noica înțelege prin aceste raporturi, dificultatea de a stabili, într-un caz dat, ce înseamnă - atât din punctul, particular, de vedere al autorului, cât și din punctul, mai general, de vedere al argumentării și retoricii - cuvintele „încercarea”, „considerate” sau „pot fi văzute”, este un indiciu că simplitatea pare să nu fie o opțiune în privința contradicției unilaterale.

³² David Zarefsky, D., "Reflections on Making the Case", *Rhetorical Perspectives on Argumentation: Selected Essays by David Zarefsky*, Springer International Publishing Switzerland, 2014, p. 12.

Bibliografie

- CERNICA, V., „Modelul ontologic noician: sensuri, aplicații, aporii”, A. Surdu, V. Cernica, T. Lateș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ediție îngrijită de M. Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2009,
- CORNEA, A., *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, București, Editura Nemira, 1997.
- FISH, S., "Don't blame relativism", *The Responsive Community* 12:3 (2003), pp. 27-31.
- ILIESCU, A.-P., *Anatomia răului politic*, București, Ideea Europeană, 2005.
- MAMULEA, M., *Teme filosofice în cultura populară românească*, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 31.
- NIȚĂ, Adrian, *Noica - O filosofie a individualității*, București, Editura Paideia, 2009.
- NOICA, C., *Becoming Within Being*, transl. by Alistair Ian Blyth, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2009.
- NOICA, C., *Despărțirea de Goethe*, București, Humanitas, 2000.
- NOICA, C., *Devenirea întru ființă*, București, Editura Humanitas, 1998.
- NOICA, C., *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică, 1984.
- POPESCU, D., „Despre dialectica lui Noica”, *Cercetări Filosofico-Psihologice*, 1/2014.
- TOMIĆ, T., "The Distinction Between False Dilemma and False Disjunctive Syllogism", *Informal Logic*, Vol. 41, No. 4 (2021), pp. 607-639.
- VIERU, A., *Elogiul frontierelor. Mic tratat de libertate*, București, Editura Humanitas, 2021.
- ZAMFIRESCU, V. Dem., *Filosofia inconștientului*, București, Editura Trei, 2009 (2006, prima ediție).
- ZAMFIRESCU, V. Dem., „Jung și Freud, un caz de contradicție unilaterală”, *Dilema Veche*, nr. 145, 3 Noi 2006.
- ZAREFSKY, D., "Reflections on Making the Case", *Rhetorical Perspectives on Argumentation: Selected Essays by David Zarefsky*, Springer International Publishing Switzerland, 2014.
- ŽIŽEK, S. "Philosophy in not a dialogue", Peter Engelmann (ed.), *Philosophy in the Present. Alain Badiou and Slavoj Žižek*, transl. Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge, Malden, Polity, 2009, 49-72.

BATTLE FOR MINDS. ELEMENTS OF CRITICAL PEDAGOGY*

Gianluigi SEGALERBA¹

Abstract: *In my study, I concentrate my attention on some aspects of Freire's thought on pedagogy. I analyse some aspects of Freire's opposition between his model of pedagogy and the banking model of education, i.e. the oppressor pedagogy: the bank education's goal is to establish and conserve a hierarchical society; the problem-posing education aims to establish an egalitarian society and eliminate oppression forms. The concepts of anthropology which underlie the two pedagogical systems are quite different from each other: bank education views individuals as complete entities, i.e., as entities whose essence is given once and for all, whereas problem-posing education sees individuals as self-transcending entities and thus as entities who develop and change in history. I then analyse Freire's investigation on the mechanism of internalisation: internalisation is the process through which oppressed individuals are transformed into entities mentally directed by the oppressors. It corresponds to the complete assimilation of the mind of the oppressed to the mind of the oppressor. The oppressed are therewith transformed into replicas of the ideology of the oppressors. The text of Freire which I use for my investigation is Pedagogy of the oppressed.*

Keywords: Freire, critical pedagogy, banking model of education, autonomy, internalisation, freedom.

a) Introduction

In my study, I shall concentrate my attention on some aspects of Freire's thought on pedagogy. In particular, I shall analyse some aspects of Freire's opposition between his model of pedagogy and the banking model of education, i.e., the oppressor pedagogy². Through a comparison of some

* I would very much like to thank Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănculescu, Mr. Darius Persu and all the members of the editorial board of the *Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie* for accepting my study for publication.

¹ Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna.

² A definition of the banking concept of education and a description of its effects can be found, for example, in the following passage of Freire:

principles belonging to the oppressor pedagogy and the problem-posing pedagogy we shall be able to observe that the two models of pedagogy present mutually incompatible interpretations of the educational aims. With the banking model of education, pedagogy should be an instrument to conserve the structure of the present society, whereas the problem-posing education's goal is to promote change in society. The two pedagogy concepts prove to be two reciprocally opposed proposals of models for society. The bank education's goal is to establish and conserve a hierarchical society; the problem-posing education aims to establish an egalitarian society and eliminate oppression forms.

The concepts of anthropology which underlie the two pedagogical systems are quite different from each other. Bank education views individuals as complete entities, i.e., as entities whose essence is given once and for all, whereas problem-posing education sees individuals as self-transcending entities and thus as entities who develop and change in history. Freire's pedagogy represents a programme of education that aims to bring the individuals to acknowledge the roots of power underlying the organisation of society. It aims to uncover the interests of social groups underlying the foundations of structures of society.

I shall then focus on Paulo Freire's analysis of the mechanism of internalisation. Internalisation is the process through which oppressed

'Narration (with the teacher as narrator) leads the students to memorize mechanically the narrated content. Worse yet, it turns them into "containers," into "receptacles" to be "filled" by the teacher. The more completely he fills the receptacles, the better a teacher she is. The more meekly the receptacles permit themselves to be filled, the better students they are.

Education thus becomes an act of depositing, in which the students are the depositories and the teacher is the depositor. Instead of communicating, the teacher issues communiqués and makes deposits which the students patiently receive, memorize, and repeat. This is the "banking" concept of education, in which the scope of action allowed to the students extends only as far as receiving, filing, and storing the deposits.' (1970/1992, p. 71-72)

Within the banking education a process of transformation of the individuals takes place: pupils are transformed into containers. They receive pre-formed contents without providing any active participation. Therewith they are annulled in their subjectivity and individuality; they can be finally filed away as mass-produced entities since their minds are fully indoctrinated by the oppressors' contents.

individuals are transformed into entities mentally directed by the oppressors. It corresponds to the complete assimilation of the mind of the oppressed to the mind of the oppressor. The oppressed are therewith transformed into replicas of the ideology of the oppressors.

The text of Freire which I shall use for my remarks is *Pedagogy of the oppressed*. I take full responsibility for the ideas I am going to express in my analysis.

b) Oppositions

As anticipated, banking education and problem-posing education develop reciprocally incompatible strategies for education. The key difference between the two, in my opinion, lies in the strategy of mythicization of reality adopted by the banking education and in the strategy of the demythologisation of reality adopted by the problem-posing education. The value of the two concepts of mythicization and demythologisation can be synthesised in the following way:

- mythicization of reality means conferring an aura of sacrality to the whole organisation of a society – while correspondingly concealing the concrete origin of the structures of society itself. Through the process of mythicization a society is transformed into an absolute entity, separated from any particular interest of particular individuals.
- demythologisation implies the process of discovering the concrete causes of the structure of society. Through the process of demythologisation the intents underlying a particular society are unveiled. Societies are never absolute entities; they are always the realisation of the interests and advantages of a dominating class.

In the following passage of Freire's *Pedagogy of the oppressed* we can see that the fight between the banking education and the problem-posing education corresponds to an authentic battle for the minds of the individuals. Within this battle, the banking education aims to transform minds with myths, whereas the problem-posing education aims to free minds from myths:

'Banking education (for obvious reasons) attempts, by mythicizing reality, to conceal certain facts which explain the way human beings exist in the world; problem-posing education sets itself the task of demythologizing. Banking education resists dialogue; problem-posing education regards dialogue as indispensable to the act of cognition which unveils reality. Banking education

treats students as objects of assistance; problem-posing education makes them critical thinkers.³

Banking education is characterised by the mythicization of reality, whereas problem-posing education is characterised by demythologisation. Mythicization is the ideological process through which reality is presented as given once and for all. Within this perspective, the actual structure of society is the only possible structure of society; there cannot be any alternative constellation. The notion of contingency as regards the structures of society is abolished. The order of society is unchangeable. Individuals are exclusively receptors of a pre-established social order. They cannot be creators of new realities. There is no historical development for individuals and society.

Mythicization is, therefore, an ideological manoeuvre through which a particular model of society, which is produced by particular forces, interests, influences, is presented as being absolute, as being separated from any historical development, as representing the only possible model of society. A particular and artificial order of society is presented as universal and eternal. The fact that the structure of reality is always a particular structure of reality due to particular interests of particular individuals is concealed by the oppressor pedagogy.

The very possibility of imagining an alternative reality should be avoided within the banking education. The reality as it is must be mythicised so that it appears unmodifiable. Any process of becoming aware of the particular power structures which lie at the basis of society should be immediately blocked. Reality, as it is given, cannot appear as something relative to particular power relationships. The structure of society must appear absolute, that is, not connected to and not depending on the interests of particular groups. The structure must be presented as an eternal truth. The organisation of reality in which individuals are living should appear as a structure corresponding to the only possible organisation of reality. It is not simply a possible order of society, it is the only possible order of society.

³ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, p. 83.

The banking education refuses dialogue since the banking concept aims to impose contents on the individual: dialogue would be an obstacle for the strategy of imposition. Within this perspective, educational contents are given once and for all. Contents are given, they ought to be silently accepted and never discussed. As a consequence, within the banking model of education there is no free debate since it would have no sense whatsoever to have a free debate about contents that are given once and for all⁴.

Problem-posing education analyses the roots of reality and always unveils the power structures of reality. The problem-posing pedagogy aims to open the space of thought and imagination. The work of the problem-posing pedagogy consists in bringing individuals to the consciousness that the structures of society in which individuals are living are not without alternatives. The structures of society are not structurally given once and for all. The structures of society correspond to precise power structures and are imposed by particular interests. Problem-posing pedagogy is the action of uncovering power structures. Problem-posing pedagogy demythologises, creates awareness of the concealed power structures and uncovers them. Analysing the roots, origins, and causes of the structures of reality implies freeing the structures from any aura of immutability connected to society. Society is not an entity that, being beyond the intellect, cannot be discussed. Pedagogy has to lead oppressed individuals to awareness of the structure of society. A correct pedagogy ought to bring the oppressed individuals to become aware that they are dependent on the precise interests of precise groups of society. Problem-posing pedagogy ought to show that the order in which individuals live is not given once and for all. The order of society is the product of precise interests, it is not connected to any essence of reality whatsoever. The order of society is not eternal and can be changed. Alternatives to the present order of reality are, therefore, possible⁵.

⁴ An open discussion is meaningful only in the context in which reality is not interpreted as given once and for all.

⁵ The mutually opposed strategies of the banking education and the problem-posing education are clear in the following passage too:

‘Whereas banking education anesthetizes and inhibits creative power, problem-posing education involves a constant unveiling of reality. The former attempts to maintain the *submersion* of consciousness; the latter strives for the *emergence* of consciousness and *critical intervention* in reality.’ (1970/1992, p. 81)

c) Principles of critical pedagogy

A further quotation from Freire's *Pedagogy of the oppressed* synthesises many foundational aspects of Freire's meditation on pedagogy, like the connection between the problem-posing education, on the one hand, and the dimension of change, hope, historical dimension of mankind, self-transcendence of individuals, on the other hand:

'Problem-posing education is revolutionary futurity. Hence it is prophetic futurity (and as such, hopeful)⁶. Hence, it corresponds to the historical nature of

Freire attributes to the banking education a strategy of anaesthetisation and inhibition of creative power. He is attributing to the banking education the aim of submerging the consciousness, too. Banking education achieves its aims by destroying any creative power since any creative attitude whatsoever represents, as such, the danger of being a principle of change within society. The strategy of the problem-posing education consists in uncovering the power structures of society. It promotes the emergence of consciousness. The problem-posing education aims to have individuals recognise the ties between interests of particular groups of society and structures of society.

⁶ The problem-posing education is connected to the dimension of the future and the dimension of hope; the education aims to make individuals aware of their conditions and also aims to modify the conditions in which individuals are living. This presupposes the dimension of the future, of development, and of change. Problem-posing education is also connected to the dimension of hope. A programme directed to change is connected to a concept of active hope. Freire's interpretation of hope sees hope as an attitude that inspires activity. Hope does not coincide with passively waiting for the future. Hope cannot be interpreted as an attitude of inactive expectation of a change in reality:

'Nor yet can dialogue exist without hope. Hope is rooted in men's incompleteness, from which they move out in constant search – a search which can be carried out only in communion with others. Hopelessness is a form of silence, of denying the world and fleeing from it. The dehumanization resulting from an unjust order is not a cause for despair but for hope, leading to the incessant pursuit of the humanity denied by injustice. Hope, however, does not consist in crossing one's arms and waiting. As long as I fight, I am moved by hope; and if I fight with hope, then I can wait. As the encounter of women and men seeking to be more fully human, dialogue cannot be carried on in a climate of hopelessness. If the dialoguers expect nothing to come of their efforts, their encounter will be empty and sterile, bureaucratic and tedious.' (1970/1992, p. 91-92)

Hope is an active condition of mind. Hope is not the attitude of waiting that something comes by itself, without any intervention from the hoping individual.

humankind. Hence, it affirms women and men as beings who transcend themselves, who move forward and look ahead, for whom immobility represents a fatal threat, for whom looking at the past must only be a means of understanding more clearly what and who they are so that they can more wisely build the future.⁷

The passage has many points of Freire interpretation of individuals. The point which underlies the whole anthropology of Paulo Freire, is, in my opinion, that individuals transcend themselves. The essence of individuals is that they transcend themselves. Therefore, individuals are entities open for change. The fact that individuals transcend themselves means that individuals are not bound to the particular conditions in which they live. Individuals cannot be identified with and reduced to their position in reality and in society. Individuals are something else and something more than these particular conditions, even though they are not immediately aware of this, and even though, for each individual, the road to becoming aware of their being different from their conditions is long and difficult. Individuals are not essentially chained to a fixed dimension, to a fixed duty, to a fixed place in society. They are not assigned to a position in society once and for all. They may not and cannot be identified with the conditions in which they are accidentally living. There is no absolute order of society. The structure of society is always created by the interests of particular classes. The structure of society is, therefore, never natural, but always artificial. It is the product of particular interests of particular groups. Precise power relations lie behind the apparent naturality of the social order.

Self-transcendence as such constitutively means and entails the possibility of modifying one's conditions. It means the possibility and the legitimation of making plans for the future. The hope in a future of change

Hope is an attitude of the will to transform the world. The not-being complete of the individuals opens the space for the possibility of change and the awareness of this possibility; the possibility of change opens the space for hope. The action of the individuals, and the hope as the inspiring principle of this action, are the fundamental presuppositions of Freire.

⁷ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, p. 84.

is therefore legitimated⁸. The problem-posing pedagogy aims to bring the individuals to the awareness of transcending the reality in which they are put by accidental life situations. Individuals are not complete entities; they can experience development⁹. The concept of reality which is presupposed in the quoted text is a reality that is in development. Reality is a process, it is in development, it is not a static entity. Reality changes and can be changed. The problem-posing education is revolutionary futurity: problem-posing education is connected to a programme of change of reality. The very essence of the problem-posing pedagogy is that it is a pedagogy for analysis and change of reality.

Immutability and conservation are not values within the problem-posing pedagogy. The past is a dimension that is considered only to understand the causes and roots of the present conditions; it is not a dimension that has to be venerated. Tradition ought not to be necessarily conserved. It is not something that has to be accepted without any criticism whatsoever¹⁰.

⁸ The self-transcendent essence of the individuals is a basic point. If individuals were not capable of transcending themselves, there would be no way of escaping given conditions.

⁹ Hope would be completely blocked if reality were considered complete, if men were regarded as complete entities, if the future were simply a replica of the present, and if knowledge were simply a transmission of already perfect contents.

¹⁰ The following passage gives an idea of the opposition between the banking pedagogy and the problem-posing education: banking theory denies the historicity of the individuals, whereas the problem-posing education sees individuals as developing entities.

'[...] banking theory and practice, as immobilizing and fixating forces, fail to acknowledge men and women as historical beings; problem-posing theory and practice take the people's historicity as their starting point.

Problem-posing education affirms men and women as beings in the process of *becoming* – as unfinished, uncompleted beings in and with a likewise unfinished reality.' (1970/1992, p. 84)

The concept of individuals as incomplete beings is the way to freedom and the promotion of freedom. If individuals are already complete, there is no development, no change, no history, no future as a field of possibilities. Completeness means the absence of change. If individuals are already complete entities, a thought which promotes change is simply phantasy. The incompleteness of the individuals paves the ways for the future as a field of possibilities.

d) The mechanism of internalisation

Internalisation means that the persons who undergo the process of internalisation are completely conquered as to their own minds. These persons experience an authentic substitution of their own mind with the mind of the oppressors. Through the process of internalisation, oppressors manage to substitute values, ideas, orientations of the oppressed with their own values, ideas, orientations. A particular, temporary order of the society, i.e., the order of the oppressor, is, therefore, presented through a whole ideological apparatus, as a universal, eternal, and unchangeable order of the society. The mind of the oppressed, understood as an autonomous mind, does not exist any longer. The oppressed is completely assimilated to the ideology of the oppressor and follows, without discussion or objection, the doctrine imposed by the oppressor¹¹. Thus, the oppressed who has undergone the internalisation will interpret the order of reality not as a particular order created by the oppressor, but as a universally valid order rooted in the very essence of things. Through the following passage of Freire's *Pedagogy of the oppressed* we can observe some aspects of the process of internalisation:

'The "fear of freedom" which afflicts the oppressed, a fear which may equally lead them to desire the role of oppressor or bind them to the role of oppressed, should be examined. One of the basic elements of the relationship between oppressor and oppressed is *prescription*. Every prescription represents the imposition of one man's choice upon another, transforming the consciousness of the man prescribed to into one that conforms with the prescriber's consciousness. Thus, the behavior of the oppressed is a prescribed behavior, following as it does the guidelines of the oppressor.

¹¹ For instance, as regards the psychological conditions of the oppressed individuals, Freire observes:

'They prefer gregariousness to authentic comradeship; they prefer the security of conformity with their state of unfreedom to the creative communion produced by freedom and even the very pursuit of freedom.' (1970/1992, p. 48)

The oppressed individuals, after having been assimilated into the ideology of the oppressor, appreciate their possessing a place in the hierarchical structure built by the oppressor. Through the process of conformation, oppressed individuals have received a new mind and a new nature from the oppressor. The conformity with the hierarchy gives them a feeling of security. Oppressed people see and discover a value in their being subaltern since hierarchy confers a position, a place in society, a social identity. They appreciate and valorise the condition of subalternity as such.

The oppressed, having internalized the image of the oppressor and adopted his guidelines, are fearful of freedom. Freedom would require them to eject this image and replace it with autonomy and responsibility. Freedom is acquired by conquest, not by gift¹². It must be pursued constantly and responsibly. Freedom is not an ideal located outside of man; nor is it an idea which becomes myth. It is rather the indispensable condition for human completion^{13, 14}

Through the strategy of imposition, an authentic transformation of the conscience takes place. The conscience of the individual who receives the imposition is transformed into the conscience of an individual who conforms to the conscience of the oppressor. The strategy of the oppressor consists in the progressive indoctrination of the oppressed until the autonomy of mind of the oppressed is completely destroyed. The mind of the oppressor is built on the basis of the contents of the mind of the oppressor. The strategy of imposition not only produces an attitude of submission in the oppressed individuals. The strategy of imposition completely transforms the oppressed individuals, depriving them of their autonomy of mind.

Oppressed individuals no longer exist as autonomous, independent individuals. They become merely a replica of the oppressor's mind. Oppressed are therefore annulled in their own personality, values, and personal autonomy. The oppressed no longer have independent contents and ways of thinking¹⁵. They become completely subaltern to the mind of

¹² Freire does not regard freedom as a gift. Freedom is not something which can be simply given to individuals who remain passive. Freedom ought to be acquired actively; it presupposes a process of becoming aware of the structures of reality. Moreover, freedom ought to be constantly pursued by the individual: freedom is not a definitive condition. Rather, it is a constant process.

¹³ The oppressed ought to learn autonomy and responsibility. This is the first step for achieving freedom. The oppressed, since they did not have any other contents available than those dictated and imposed by the oppressor, find themselves in the difficult situation of having to abandon the contents of their education without having, at least immediately, contents with which to substitute the contents of their traditional education.

¹⁴ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, pp. 46-47.

¹⁵ The oppressor dictates everything: rules, contents, aims, interpretations of reality and society.

the oppressor, without being aware that they depend on the values of others. They think that the values of the society in which they live are the only possible values; they cannot think that those values presented by the oppressed as absolute values are, actually, the values of a particular part of the society. The particular interpretation of the reality of the oppressors becomes the only possible way of thinking. There are no alternatives to it. The oppressed mind absorbs a whole structure of thinking, which becomes, for them, the exclusive way of thinking. The oppressed individuals do not recognise the oppressor as an oppressor: they see the oppressor as the person who knows reality and who, therefore, ought to lead society¹⁶.

One of the consequences of the process of internalisation is the fear of freedom. The internalisation has provided determined contents for the oppressed individuals. In order to become free, the oppressed ought to free themselves, and ought to have the will to free themselves from all the contents which they have received. In order to become free, they ought to substitute the contents received from the outside with their own autonomy and their own responsibility, i.e., they ought to eliminate all the contents of their own education. They ought to acquire a completely new mind.

Oppressed individuals do not know what freedom, autonomy, and independence are, since they have been subjected to a process of assimilation through the oppressor's education. For these individuals, education has been nothing other than assimilation to the way of thinking of the dominant individuals. The universe of the oppressed does not know any content other than the contents of the oppressors. Spaces of mind have been and are closed. The very possibility of imagining an alternative reality is thereby eliminated. The oppressed are only able to reproduce the oppressors' way of thinking since they have exclusively, as contents of their minds, the way of thinking of the oppressors.

e) Effects of internalisation

Through the process of internalisation, oppressed individuals no longer exist as independent persons. Oppressed individuals are, at the same time, themselves and the internalised oppressors:

'They are at one and the same time themselves and the oppressor whose consciousness they have internalized. The conflict lies in the choice between

¹⁶ Only the work of the critical pedagogy can bring the oppressor to the awareness of their condition of being indoctrinated.

being wholly themselves or being divided; between ejecting the oppressor within or not ejecting them; between human solidarity or alienation; between following prescriptions or having choices; between being spectators or actors; between acting or having the illusion of acting through the action of the oppressors; between speaking out or being silent, castrated in their power to create and re-create, in their power to transform the world. This is the tragic dilemma of the oppressed which their education must take into account.¹⁷

The deepest and most dangerous form of oppression is that represented by the internalisation of the thought of the oppressor, by the conquest of the minds of the oppressed by the oppressors, by the transformation of the oppressed into beings who are for others, i.e., totally dependent on the mind of others, by the substitution of the mind of the oppressed with the mind of the oppressor.

The conquest of the mind is reached through the process of internalisation of the contents of the oppressors. The minds of the oppressed are so formed that they cannot imagine an alternative world, an alternative society, an alternative reality in comparison with the world, society, and reality in which they are living¹⁸.

The central point of the strategy of internalisation consists in depriving the oppressed individual of their own dimension, of the very possibility of having an own dimension which is separated from the dimension of the oppressor: the only interpretation of reality which exists is the perspective

¹⁷ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, p. 48.

¹⁸ The organisation of society in oppressor and oppressed completely determines the minds of the oppressed individuals, as we can observe through the following passage:

‘It is a rare peasant who, once “promoted” to overseer, does not become more of a tyrant towards his former comrades than the owner himself. This is because the context of the peasant’s situation, that is, oppression, remains unchanged.’ (1970/1992, p. 46)

The case of the peasant who, if chosen as overseer, becomes a tyrant should not surprise at all. In fact, it is clear that, if individuals do not know any other scheme of reality than the organisation into oppressor and oppressed, they won’t be able to be something else than the oppressor, if they occupy power positions. Having power means oppressing; if individuals already have or acquire power, they oppress. They simply apply what they have learnt about the structure of reality.

of the oppressor. Oppressed individuals have duties which are determined by the oppressor; they are integrated in the system as subaltern entities. They receive a place in the system of the oppressed, and they can thereby have the impression of being accepted by the oppressed. The oppressed are convinced as a result of the education system of the oppressed, that there is a natural order of society, and that the place in society which they have received is the place which is appropriate for them: as inferior individuals, they ought to obey and remain subordinated.

Oppressors are not seen by the oppressed as oppressors, but as people who have the needed knowledge to lead and organise society, whereas the oppressed do not see themselves as oppressed but as people who do not have the needed capacity to proceed autonomously within society. The order of society of the oppressor cannot leave people outside the system; the order should explain which duties the oppressed ought to accomplish and the places they ought to occupy¹⁹. An aspect of the internalisation is the self-depreciation. Freire talks about the mechanism of self-depreciation:

‘Self-depreciation is another characteristic of the oppressed, which derives from their internalization of the opinion the oppressors hold of them. So often do they hear that they are good for nothing, know nothing and are incapable of learning anything – that they are sick, lazy, and unproductive – that in the end they become convinced of their own unfitness.’²⁰

¹⁹ Those who have been grown up in an atmosphere of oppression will repeat the same behaviour:

‘Internalizing paternal authority through the rigid relationship structure emphasized by the school, these young people tend when they become professionals (because of the very fear of freedom instilled by these relationships) to repeat the rigid patterns in which they were miseducated.’ (1970/1992, p. 155)

No matter which position in society an individual has, in case of internalisation the individual will repeat what the doctrine says. The strategy of oppressor is to form the mind of the oppressed so that they become replicas of the doctrine itself. Internalisation is a kind of domestication of mind, so that the mind of the oppressed is perfectly conform to the doctrine of the oppressor. The mind of the oppressed has as its only content the doctrine of the oppressor: it cannot go out of it.

²⁰ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, p. 63.

Freire's passage is particularly important for the comprehension of the strategy of the oppressors: the oppressor aims to destroy any sense of self-confidence of the oppressed. The oppressor destroys this sense by making the oppressed believe they are unable to do anything.

Self-depreciation is the very symbol of the victory of the oppressor over the oppressed. The oppressor has destroyed the oppressed up to the point that the oppressed cannot but despise themselves. Self-depreciation is imposed through constant manifestations of contempt directed towards the oppressed. The oppressed are subjected to the continuous expression of negative judgments made by the oppressors towards them. Oppressed people hear regularly that they are good for nothing, that they don't know anything, and that they are incapable of learning anything. Sickness, laziness, and unproductivity are the constant manifestations of accusation that are expressed by the oppressors towards the oppressed. Oppressed internalise the opinions of the oppressors to the point that they become mental slaves of the oppressors. The oppressed are therefore annulled in their own self-confidence.

Through the process of internalisation, the oppressed become convinced that they should be and remain subordinate, that they should follow the orders of the oppressor. Because they are unfit, they ought to remain in a subaltern, subordinated position in the society.

f) Fatalism

The common goal of all oppressive ways of thinking is to make believe that there is no alternative to a determined way of thinking. Of course, this way of thinking is presented as natural, whereas this way of thinking corresponds to the precise way of thinking of some interest groups:

'Fatalism in the guise of docility is the fruit of an historical and sociological situation, not an essential characteristic of a people's behavior. It almost always is related to the power of destiny or fate or fortune – inevitable forces – or to a distorted view of God. Under the sway of magic and myth, the oppressed (especially the peasants, who are almost submerged in nature) see their suffering, the fruit of exploitation, as the will of God – as if God were the creator of this "organized disorder".'

Submerged in reality, the oppressed cannot perceive clearly the "order" which serves the interests of the oppressors whose image they have internalized. Chafing under the restrictions of this order, they often manifest a type of

horizontal violence, striking out at their own comrades for the pettiest reasons.²¹

Fatalism, power of destiny, fate, fortune, will of God are all names used for the same strategy consisting in presenting the conditions of a social order, which actually is the product of particular interests, as absolute, eternal, and immutable. Society is presented as given once and for all. Society is not the artificial product of the interests of certain social groups and social classes, which can be changed with the proposal of a different society, with the affirmation of different interests. Society is presented as something already formed in all aspects and completely immutable.

g) Conclusions

Throughout this study we have seen the main characteristics of the banking education and the problem-posing education. Within the banking model of education, individuals are complete entities: their destiny is given, their roles in society are given, their duties are given. Individuals ought to acknowledge that their social place is the right place for them. They ought to accept the system of values in which they live as the only possible system of values. Individuals ought to accept reality as it is. No modification of reality is possible since the order of reality is an absolute order. There is no alternative to the given reality. Individuals are exclusively receptors, collectors of reality; they are spectators of reality, not creators of reality.

There are fixed roles and fixed duties in society for the members of society. Individuals ought to adapt themselves to the immutable order of society. Each individual is assigned a precise duty in society. Individuals are identified with the social duties they ought to perform, with the position of society they are assigned to, with the conditions of life which are designated for them. They are nothing beyond these conditions. They do not transcend either themselves or their living conditions. Another world is not possible.

Within the problem-posing education, individuals transcend themselves. They are essentially different from the conditions in which they live and from the duties they accomplish within society. Individuals are

²¹ P. Freire, (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company, pp. 61-62.

incomplete entities. No individual is identifiable with or reducible to the role and duty they perform in society. The very essence of individuals consists in transcending themselves, in creating and re-creating their life state, in changing the structures of society. They are more than their mere concrete existence. Individuals are not reducible to their history, to their products, to their place in society. Individuals are always something more than what they do, what they live in, what duty they are accomplishing and so on.

The problem-posing education analyses the structures of reality to make individuals aware of the structures of reality, the causes of these structures, and the particular interests which are at the basis of these structures. This analysis reveals to individuals that they are not dependent on a natural, absolute order of things, but on particular interests of particular individuals. The work of the problem-posing pedagogy consists in making individuals aware that the structures of society are not something without alternatives, that they are not naturally given, but, on the contrary, correspond to precise power structures. Individuals are not complete: an alternative world is possible.

Through the process of internalisation, the mind of the oppressed individuals is substituted with the mind of the oppressor.

The strategy of the oppressor is to close the spaces of mind by imposing their own contents, values, ways of thinking. The oppressor is able to make the oppressed think that there cannot be any content, way of thinking, value outside the contents, ways of thinking, values the oppressed has received from the oppressor.

The condition of the oppressed is not simply a condition of an external being dominated; the condition of the oppressed is not comparable with a condition in which individuals could maintain their own identity and thought. The condition of the oppressed consists in the oppressed no longer having their own mind; only the mind of the oppressor exists. An autonomous mind of the oppressed does not exist; it is only a replica of the mind of the oppressor.

Bibliography

- FREIRE, P. (1974). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREIRE, P. (1992). *Pedagogy of the Oppressed* (Myra Bergman Ramos, Trad.). (Original work published in 1970) New York: The Continuum Publishing Company.

PHILOSOPHY OF SOCIETY AND BUSINESS ETHICS: WHEN BUSINESS PROFESSIONALS HAVE TO DEAL WITH SOCIAL CONTEXT

Jose Luis PARADA¹

Abstract: *In the last times corporations have put emphasis in certain areas such as corporate reputation, social responsibility and new human resources policies. This is something quite relevant considering the current crisis that is affecting many institutions, also business. However, it is not common to include in business theory subjects related to citizenship, public ethics or social behaviour, what is key if corporations need to dialogue (and understand) each and every stakeholder. We believe that we do not need merely technical approach but a wider one that includes several areas from Social Sciences, because a corporation cannot be understood by itself but in connection with its social environment and the social agents around.*

Keywords: *Business environment, Social agents, Richard Sennet, Stefano Zamagni.*

Introduction

After nearly a decade teaching Business Ethics in both undergraduate and graduate studies, and after more than ten years participating in the permanent seminar of the Department of Economic and Business Ethics of ICADE together with other academics, social responsibility heads and entrepreneurs, I have witnessed the change in the perception that is operating in the business world since the end of the last century.

The feeling after hundreds of hours of shared seminars, lectures, symposiums and articles is that there is an area of both worlds, academic and professional, fully conscious of the importance of expanding a comprehensive view of the company. Even considering themselves *rara avis*, there are professionals and academics willing to justify that the company is a social agent (with all that it means), and that only with a comprehensive look it can be understood correctly what the company is and how it should act.

A stimulus for us has been the notoriety that reached the work *I am an economist and I apologize (J'ai fait HEC et je m'en excuse)*, by Florence Noiville²

¹ "Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

who denounced the low (if not null and, even, counterproductive) presence of Ethics studies in major business schools, even claiming that, in business schools, talent is turned into greed. The impact of the work was such that some of the most important business schools in the world intoned the *mea culpa* as being co-responsible for the current financial crisis, considering that much of the ruling class which today manages public and private resources have been trained in their classrooms. Thus many international business schools have encouraged new humanist projects and subjects in their curricula.

We also highlight in this Introduction the example of the former CEO of Havas, David Jones, who for the last five years has been promoting the model *Social Business Idea* among future social leaders (as founder of *One Young World*) and among business and financial sector professionals (as the author of *Who cares wins*). Jones³ has dedicated his efforts to break away from the classic schemes and to argue that it is possible to make money doing good, and to recognise that multinationals have such power of social transformation that corporate responsibility policies are not an option, but a moral obligation. His discourse is accompanied by the analysis of good business practices of brands such as *Unilever*, *General Electrics*, *Marks & Spencer*, *Patagonia* and many others that show that other business behaviour is possible.

The examples and arguments put forward by Noiville and Jones, among others, make us think that it is not only necessary, but possible, to generate a more comprehensive discourse on the company, where Social Philosophy (among other areas), has much to say. It something that we've been sharing for the last decade with both professionals and MBA's students and what inspires this article.

1. Starting from the business reality: the business environment and the interactions with economic agents

When anyone deals for the first time with Business Science, the first thing they learn is, and seems reasonable, a definition of "company." What is a company? Depending on the manual of reference used there will be nuances but, generally, the company is defined as "the instrument universally used to produce and bring to the public the majority of goods

² F. Noiville, 2011. *Soy economista y os pido disculpas*. Bilbao: Deusto.

³ D. Jones, 2012. *Who cares wins*, United Kingdom: Financial Times-Pearson.

and services that exist in the economy"⁴; or "a voluntary institution characterized by contracting freedom. Companies arise and exist as a way to achieve economic coordination with the lowest possible cost [costs deriving from recruitment, transaction, negotiation, resource management ...]"⁵. Or, maybe, they will be told that the economic function of the company consists of combining resources to produce goods and services demanded by consumers: success will depend on knowing how to efficiently meet those demands⁶.

Then, it will be explained that the company performs its activity in connection with various agents, and that such connection depends on the fulfilment of its objectives, so that "the company obtains from the environment the factors used in the production [and] defines its relationships with agents with regards to its objectives, which are mainly of an economic nature"⁷.

The company, therefore, is not explained by itself, but in relation to the immediate environment, which is economical, and a mediate one, social, where there are a number of agents upon whom it depends the achievement of its objectives. This means that the company will have to worry about understanding, on the one hand, the network of existing contractual relationships between the different agents (the entrepreneur becomes a conciliator of interests); and, on the other hand, the system that the company is part of, which is the market system: "In a market economy system, the private company (...) takes the fundamental productive role. The company is the economic unit of production in charge of combining the factors or productive resources, labour, capital and natural resources, to produce goods and services that are then sold in the market"⁸.

Only then we can delve into other issues of a technical character, such as the type of companies (collective, anonymous, of public utility, of limited liability), theories of organization (negotiation, decision-making, control mechanisms), the production function (the ratio of required production factors - work - capital - land and resources - entrepreneurship) and

⁴ F. Mochón, 1994. *Economía. Teoría y política*. Madrid: McGrawHill., p. 125.

⁵ R. H. Coase, 1937. "The Nature of the Firm" in *Economica*, vol. 4, p. 386.

⁶ B. Ekelund, F. Hebert, 2005. *Historia de la Teoría Económica y su método*, Madrid: McGrawHill.

⁷ F. Mochón, 1994. op. cit., p. 126.

⁸ *Ibidem*, p. 127.

production methods (short or long term), economic efficiency and market structure (which determines the behaviour of the companies in a given market.)

It is evident, therefore, that the company is an agent immersed in a complex and differentiated environment where the interaction with many different players seems essential to achieve its objectives. We can then say that the interdependence between economic agents (companies, households and public sector), determine the variables which describe the evolution of the economic activity (relationships between employees and managers, the distribution of resources and the setting of prices.)

1.1 The interaction with agents: employees and unions

We start from a premise quite evident, as is the division of labour, which involves a series of consequences that we will detail in a cursory way.

The market economy, as we know, is based on the division of labour (activities associated with the diverse skills and talents), and this leads to specialization, which contributes to increased production and promotes teamwork. Teamwork, in turn, has its advantages and disadvantages, since the interrelationships between agents are sometimes conflicting, which requires the monitoring of the behaviour of both workers as well as instructors and managers. From there, it will emerge a system of incentives, sanctions and rewards aimed at increasing productivity, as the division of labour is linked with the control and evaluation of the performance⁹.

The reference to a system of incentives, sanctions and rewards refers to the awarding of wages, on the one hand, to the protection of the rights of the employees, on the other, and to the consideration of the working conditions. Are the wages adequate? With regards to which measures are the wages offered? What is the role of the wage for the employee and why its amount matters? Is the worker satisfied with his/her working conditions?

We know that wages move between two limits, a lower one (to allow the subsistence of the employee) and an upper one (not to jeopardise the business investment), being in the space between where the benefits are negotiated. But beyond a technical issue (the salary understood from the cost of production), the employee's remuneration has to consider certain

⁹ A. Alchian, H. Demsetz, 1992. "Production, Information Costs and Economic Organization" in *American Economic Review*, vol. 62: 777-795.

socio-economic and personal factors. The salary must always be higher than the cost of production of labour as it must be considered, as a whole, the physical and mental capacity of the worker and the fact that wages must allow the employee to face a triple type of expenditure: that of the strictly necessary goods-physical maintenance, such as food, shelter and clothing-, that of the conventional needs -not of subsistence, but social- and that of the usual amenities¹⁰.

Precisely for these type of needs is why unions appear: "If beyond the amount actually spent in wages in a given time, there is an indefinite margin of wealth that workers can conquer through prudent association, then it is clear that unionism has much room ahead, and workers will look, in a natural and convenient way, to this agency to improve their condition"¹¹. It is not just a question of corporatist associations but to face, among other things, the irremediable market imperfections which, sometimes, prevents workers from receiving the full value of the marginal products.

Thus, it is presented to the employer a difficult task of organisation, evaluation and compensation which requires the understanding of not only technical but also social and personal realities: the performance evaluation, the conditions for the development of the required work, the fair wage distribution, the establishment of a system of appropriate incentives and sanctions, the dialogue with workers and unions, the mastering of employment law and negotiation skills ... It is claimed from the entrepreneur, then, interpersonal skills, to know the intricacies of the labour market and meet the legal-economic spectrum where these relationships are resolved, which leads us to the next section.

1.2 The interaction with the agents: the State and the regulation of the economy

In addition to defending the active syndication, Wieser¹² also demands a greater role of the State in the promotion of the spirit of the social economy. Why? Because, in his opinion, market imperfections generate inequalities, so it is necessary to provide mechanisms to protect the weaker, without this

¹⁰ B. Ekelund, F. Hebert, 2005, op. cit., p. 435.

¹¹ J. F. Cairnes, 1874. *Some leading principles of Political Economy newly expounded*. Londres, p. 214.

¹² F. Wieser, 1967. *Natural value*. New York: A.M. Kelley Publishers, pp. 377-378.

involving the violation of the private spirit of the social economy. A good example of this type of situation would be the State intervention in cases of imperfectly competitive firms, or the public administration of the so-called social or public interest goods (management of certain projects which, despite producing a small value in terms of marginal change, produce a great total utility, as it is the case with public transportation.)

State intervention? This premise leads to a debate that exceeds the proper scope of the company, although it affects it directly because the business activity complies with the economic and legal framework within which it is framed.

This debate is not only technical, but it is linked to a series of value judgements on the economic-political we see already in the classical authors. Xenophon, for example, saw the profit as something positive, characteristic of good administrators, who should have freedom of initiative as long as they do not commit excesses (only then it would be required the appropriate administrative controls.) It seems, therefore, that Xenophon would advocate, in today's slang, for a liberal model. Plato, however, considered the benefit and interest as something potentially destructive and, therefore, necessarily controlled by the State. It would seem, then, that Plato could be considered an interventionist. Protagoras, meanwhile, as he was fearful of the excesses that the State could perpetrate, promoted a democratic model whereby citizens were free to decide what constitutes social welfare and how to achieve it¹³. This economic debate, as we can see, is closely linked to ethical and anthropological postulates.

From that time until today, the debate on the regulation of the economy has been and remains alive: in mercantilists such as Sir William Petty ("we must consider, in general, that, as wiser physicians do not intervene excessively in treating their patients, but rather observe and conform to the movements of nature, without antagonising her with violent administrations out of its own initiative, the same must be done in Politics and Economics "¹⁴); equilibrium theorists like Pareto who, like Adam Smith, thought that a freely competitive system leads to optimal level of social welfare; in Marxist thought and its intention to steer the economy towards a model of state ownership of the means of production, as in communism,

¹³ Ekelund and Hebert, 2005, op. cit., pp. 19-20.

¹⁴ W. Petty, 1963. *The Economic Writings of Sir William Petty*. New York: C. H. Hull Editores, p. 60.

supposedly, private property and self-estrangement of man is exceeded; Keynes, who argued that governments should use their powers to tax and to spend, in order to exert their influence on the business cycle; or Friedman and the Chicago School, arguing that the independent monetary authority should be replaced by a set of automatic rules¹⁵.

Regardless of the opinion that the entrepreneur has about these discussions and its personal assessment, it is clear that there is an ethical-legal-economic sphere he/she is subjected to and where he/she has to know how to handle himself/herself. The macro and micro economic constraints, the current legislation and the updates of the rules, tax obligations, the exercise of good manners ... If he/she is foreign to these issues or, worse, infringe them, the stability of the company will be questioned and, thereby, the relationships with the environment and with other agents will be faltered.

We understand, therefore, that an entrepreneurial education that does not involve Economics, Law and Social Philosophy, would be a poor education which would generate disoriented and without judgment professionals with regards to some basic issues that directly affect their profession.

But still there would be something lacking, something which naturally arises from reflection on Law and Social Philosophy: no regulation is self-referenced, but refers to a set of principles, postulates and social norms that are beyond the scope of the Law, Economics or Politics. It consists of the culture of the society where any company, economy, or state is confined, the framework of ideas, values and beliefs of the society. And so, in training in Business Sciences, we should approach such reality.

1.3 The interaction with agents: consumers, their preferences and values

A final issue that seems necessary to clarify is that the company, which is defined by the production of goods and services, exists due to the fact that these goods and services are demanded by a whole cluster of agents that we call "consumers" (public or private, individual or communal, local or global.)

When offering goods and services, they must be considered aspects such as the quality of the product or service offered or the costs associated with the production. But also others such as the psychology of consumption and

¹⁵ Ekelund and Hebert, op. cit., pp. 583-584.

the order of preferences of the consumers. Surely all sales, advertising and marketing professional is aware of the importance of addressing, beyond technical issues, the emotional, affective, even moral domain of the consumer aimed at business success.

What accounts for these preferences? A series of values such as utility, happiness, well-being or pleasure. Many authors, in fact, accept that maximizing pleasure is the object of the economy ("procure as much of what is desirable, at the expense of the least amount of which is undesirable"¹⁶), and from there the values are analysed and how they affect consumption: the utility function of Walras, the calculation of pleasure and pain of Jevons, the function and propensity to consume in Keynes, the paradox of value of Adam Smith...

For Jevons, for example, the utility function is the relationship between the goods an individual consumes and an act of individual assessment, which means that the degree of utility is different from the "total utility." This idea, however, clashes with the classic paradox of the value of the water and the value of the diamond of Smith... And this is where it is considered that Neoclassical Economics is inaugurated: in considering that the utility is not an intrinsic quality to things, but the utility only makes sense in the act of valuation. As Cantillon would say: "it often happens that many things currently endowed with certain intrinsic value, are not sold in the market according to that value: it depends on the mood and fantasy of men and on the consumption that is made of such products"¹⁷. And on the same line is Wieser when he states that "the formation of value is not a neutral fact"¹⁸.

Thus, we enter in the field of subjective assessments, of expectations, of psychological mechanisms, of moral judgments, of desires ... Are these concepts belonging to Social Sciences? Not really. The science that systematically approaches and investigates these realities is the Philosophy (Ethics, Anthropology, Epistemology ...) and that's why, knowing its place, the Philosophy must be present in the entrepreneurial education of our students, considering that from the consideration of the company itself

¹⁶ *Ibidem*, p. 378.

¹⁷ Cantillon, R. 1996. *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 28.

¹⁸ Wieser, F. 1967. *Natural value*, p. 58.

very diverse and deep controversies that go beyond the proper scope of the Business Sciences are threshed.

1.4 The interaction with agents: the entrepreneur

Schumpeter argued that "we call company the completion of new combinations and entrepreneurs the individuals responsible for leading such completion"¹⁹. It is true that the entrepreneur (and likewise the executive and the manager of organizations) faces a complex web of personal, organizational, economic and moral realities that, in our view, demand an interdisciplinary look, that is, a comprehensive education.

The environment in which the entrepreneur carries out its work is clearly complex. In the words of Röpke: "To an extraordinary differentiation of the economic process it is opposed the lack of a central, deliberate and methodical direction of that tremendously complicated machinery. Our economic system is a construction equipped with the highest and most subtle differentiation within a fundamental anarchy. And yet [...], while political anarchy leads inevitably to chaos, we ascertain with astonishment that the economic anarchy that characterizes our economic system is so far from the chaos that we could almost speak of a cosmos. Our economic system is anarchic, but not chaotic"²⁰.

We agree with Karen Vaughn when she says that "trying to synthesize all this information in a system of simultaneous equations would be, at best, quixotic"²¹. But it is not about trying to explain all this from equations, but to broaden the perspective and to propose a comprehensive education where Philosophy, in relation to other sciences, accompanies the formative process of today's students and tomorrow's entrepreneurs.

2. The contribution of Philosophy of Society to a wider vision about the Company

It was enough to approach briefly the business literature, to see how they emerge slowly concepts such as utility, good, happiness, welfare, environment, interaction, pleasure, profit, interest, risk, culture, regulation

¹⁹ Schumpeter, J. A. 1963. *Teoría del desenvolvimiento económico*. México: FCE, p. 84.

²⁰ Röpke, W. 1989. *La teoría de la economía*. Madrid: Unión Editorial, p. 11.

²¹ Vaughn, K. I. 1980. "Economic calculation under Socialism: the Austrian contribution" en *Economic Inquiry*, vol. 18, p. 546.

... All of them concepts that, far from being strange to Philosophy, are grounded in philosophical thought.

The company would not make sense (or staying power) without the relationship with companies (suppliers, competitors, financial institutions, etc.), with the market (the company as we conceive it is only possible in a market economy), with the State (which establishes a framework of principles within which it develops, promotes and enables economic activity) and, of course, with the society of which they are a part (which has a given culture -understanding of reality, feelings, principles, values-) and persons who comprise it (workers, consumers, citizens, families...)

Economics, Law, Political Science, Sociology and Philosophy, among other sciences, have much to contribute to the consideration of the company. Resource management, setting of standards, monitoring of economic and business activity, social movements, value systems and anthropological conceptions undoubtedly affect the business activity.

2.1 Company and Human Resources: happiness at work as a requirement

Since in this text we cannot provide a full development over this issue, we have decided to focus on one of the business issues which, today, generates more literature, such as management and Human Resources management.

For years they have been presenting many new models of personnel management where the personal satisfaction, employee happiness, spatial conditions of the workspaces or the need to address the emotional needs of workers are spoken about. To this are added policies regarding family and personal conciliation, incentive systems and promotion or offers for the training of the personnel.

It is somewhat disturbing that in most cases, a reference to terms such as personal satisfaction, without defining, is made, new organization charts are proposed without consulting workers about their usefulness, or flexibility is claimed, without assessing how that affects the employees. It is no wonder, given this situation, that lately it has been an explosion of studies on happiness at work, as we now proceed to point out.

The founder of the *Harvard / McLean Institute of Coaching*, Susan David, reflects on the UN decision to establish March the 20th as the International Day of Happiness, and how this is a challenge for companies, which have to wonder about whether they contribute or not to the happiness of their

employees²². Do the employees enjoy the working environment? Do the managers allow the employees to enhance their skills? Is the mission of the company known, shared and talked about? Do the employees feel part of something valuable?

It is not only about asking the questions, but to establish mechanisms to ascertain the views of the workers and to establish policies that meet their needs. For this, the psychologist Jennifer Aaker designed the "Designing (for) Happiness" course supported by different multinationals, aiming to develop business policies that respond to this demand. But, why does it matter to companies to collaborate in the development of these models? According to Aaker, because the idea that something will make you happy is a strong generator of decision making²³.

In those terms speaks Arthur C. Brooks, president of the *American Enterprise Institute*: If you can discern what your personal project is and find out your true currency exchange, your worth, you would have achieved success; you would have discovered the secret of happiness through your work²⁴.

Entrepreneurs are increasingly concerned about knowing the experience and satisfaction of their workers in their working environment. There are many organizations, auditing firms, public bodies, that are responsible for making measurements on the working environment. In all of them are analysed aspects such as workers' confidence, pride of ownership, employee benefits, efficiency of processes... In other words, certain issues considered essential when speaking of satisfaction and happiness. And there are many entrepreneurs who are determined to address this issue in depth. But, can it be resolved without resorting to Anthropology? Personally, I do not think so. And, in this sense, I would like to highlight the contribution of Richard Sennett and Stefano Zamagni in this regard.

²² S. David, 2013. "How Happy is your organization?", *Harvard Business Review Blog Network*. <https://hbr.org/2013/03/how-happy-is-your-organization>.

²³ E. Johnson, 2012 "Formula for happiness", *The Stanford Daily*. <https://stanforddaily.com/2012/02/15/formula-for-happiness/>.

²⁴ A.C. Brooks, 2013. "A Formula for Happiness", *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2013/12/15/opinion/sunday/a-formula-for-happiness.html>.

2.2 Enterprise systems and the corrosion of character: flexibility, routine, illegibility

The appearance in 1998 of *The Corrosion of Character*²⁵, work of the renowned sociologist and holder of the Europe Award of Sociology, Richard Sennett, supposed an interesting look on working models and organizational culture at the turn of the century. Sennett, in our view, follows a line of reflection and critique on our social system that it is maintained for decades. In the first third of the twentieth century, Freud already claimed that "civilization becomes neurotic under the pressures of certain civilizing tendencies"²⁶; Eric Fromm, from humanist-Marxist postulates, said in mid-century that "the mentality of today's world is sicker than in the past"²⁷; or Robert Edwards Lane wondered at the turn of the century: "Can a market economy maximize welfare? Perhaps there is something intrinsic to market economies that limits the ability of its participants to achieve a state of grace"²⁸.

Sennett emphasizes this critique with regards to the personal consequences of work in the business models of the so-called new capitalism. The American sociologist expresses a deep concern for the emotional stability of workers: we all seek in some way or another to be satisfied with our lives, and work is a great part of it. However, in a society focused on the immediate and based on the short-termism as our economy is, many workers feel the lack of a clear, solid narrative, which allows to order, clarify, understand the profession in harmony with personal scale of values.

The current capitalism is characterized by a new dimension of change where time organization is not clearly sorted out: the fixation with flexibility leads companies to constantly redefine themselves; activities and departments are interlinked with new non-pyramidal structures, true, but they make processes more complex without making more distinct the workers' tasks; the need to adapt to constant changes makes people more vulnerable and disposable; the links become weak...

²⁵ R. Sennet, 2010. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.

²⁶ S. Freud, 1930. *Civilization and his Discontents*. London: Hogat, London, 1930, p.141.

²⁷ E. Fromm, 1955. *The Sane Society*. New York: Rinehart, New York, p. 102.

²⁸ E. Lane, 2000. *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale: Yale University, p.141.

Why this constant change? It seems that the new capitalism falls into activism and in a state of continuous restructuring to escape from routine. After all, nobody likes the feeling that your life is routine and the work repetitive and lacking challenges, but is routine essentially negative?

Perhaps ultimately there is a grim understanding of the routine²⁹ from which everyone would want to run away, and which is associated with the concern showed by Adam Smith in *The Wealth of Nations* with regards to certain excesses correlative to production lines characteristic of industrialism. As if he was a visionary, Smith anticipated what was to come with *Fordism*, which promoted the worker to be focussed on a work based on the hierarchical separation of tasks, without being distracted in trying to understand the complexity of the company.

This radical division of labour has negative consequences: appeases values, suppresses spontaneous outbursts and expressions of solidarity, kills creativity and, once established, stifles entrepreneurship (on an assembly line, the worker gets depressed and even reduces his/her productivity.) That being so, certainly the routine has to be broken (which at one point can become self-destructive) to develop character.

Now, does all routine stifle the character and degenerate into a kind of alienating work? Not really. Diderot presented in the *Encyclopaedia* another way to see the routine (not without some romanticism.) According to the encyclopaedists, there is a connection or virtuous circle in the elements order - routine - repetition - rhythm - improvement. The routine allows the mastering of work and generates a sense of security, stability of spirit, of a meaningful existence and not chaotic.

Considering both views, we can say that, certainly, the routine misunderstood prevents a broad vision of the future and of the society. But we must take care not to generate, by reaction, a system where a dictatorship of "change for change" that destroys the character is imposed. Labour mobility is, in a contemporary society, a process often illegible. And regarding the worker, can rational decisions be taken in an organization that is in a continuous flow of change? And how does that affect his/her emotional balance and vital projection?

All this leads us to ask basic questions about ethics at work. Traditionally, the work ethic had to do with self-discipline, regular

²⁹ R. Sennet, 2010. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama, pp. 33-47.

dedication and moderate improvement of the processes, and the result of all that was a more or less known gratification as an increase of wages and/or responsibilities. However, in the current system based on change, says Sennett, this way of understanding professional ethics is meaningless.

This does not mean that we should go back to certain traditional quasi repressive working models which did not guarantee the worker's safety, but certainly, the life stories that structured the work of Sennett (the cases of Rico -which faces the drama of separating the flexible work experience and the personal static ethics, the bakers of Boston -whose superficial work prevents them from an understanding of their own value and affects their commitment-, or of Rose -to whom the hyper-dynamic leads her to a state constant self-questioning) lead us to recognize the failures of the new capitalism, especially with regards to that which affects the organization of personal time, as they generate emotional instability in workers. Thus, there is a problem of job satisfaction which affects the life satisfaction, to feel fulfilled in life; to be happy, in short.

2.3 Happiness and work: definition, dedication, craftsmanship

To talk about happiness is not easy. It is something that may sound ethereal, ambivalent, since it is a reality that has to do largely with beliefs, moods, personal convictions, particular circumstances and a host of elements that make us, even to ourselves, not be sure about what we mean when we use that word. So we use it carefully.

We will not stop to systematically analyse happiness, but that is one of the big issues not only of the Philosophy but also of the Psychology, Economics or Politics since Aristotle³⁰ ("the common people and enlightened people call this supreme good, "happiness." But where opinion is divided is on the nature and essence of happiness: for some are things visible, for others are states of mind, and according to the material and spiritual states, such consideration may change in the same individual") to Comte-Sponville³¹ ("to be happy is to enjoy and rejoice, and may it last, last, last... "), through Avicenna ("joy is a kind of pleasure"), Thomas Aquinas³² ("the voluptuous happiness, for being false and contrary to reason, is

³⁰ Aristóteles, 2003. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Austral, c.1n.2.

³¹ A. Comte-Sponville, 2011. *El placer de vivir*. Madrid: Paidós, p. 141.

³² Tomás de Aquino, 2011. *Summa Theologicae, vol. II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, c69, a3.

impediment of future bliss. Instead, the happiness of active life provides for future bliss. And the contemplative happiness, if perfect, constitutes essentially the same future bliss and, if imperfect, is a certain beginning of it"), Montaigne³³ ("Or a life without regret, or a happy death. / It is beautiful to die when life is painful. / It is better not to live than to live in pain"), Balmes³⁴ ("happiness is the reward of virtue") or Russell³⁵ ("Happy is the man who does not feel the failure of any unit, one whose personality is not cleaved against himself or rises against the world"), and many other authors and schools such as hedonistic, utilitarian, existentialists or psychoanalytic theorists, among others.

What we could all agree on is that: "«to be happy "is not a type of action, but things are done to ultimately be happy, to feel "fulfilled" in all our dimensions and facets"³⁶.

Therefore, we feel happy when we have done good to someone else, when we sacrifice ourselves and obtain a good personal return or when someone recognises that we have done a good job. Well, as workers we also want to "feel fulfilled" in our workplace and "continue to fulfil ourselves." But, how?

For Jevons, work is the "painful effort of mind and spirit totally or partially experienced in view of a future good"³⁷, and although we disagree with the idea of conceiving the work as something painful on itself, it is still true that, depending on the conditions, work can become so. Thus, Sennett makes an allegation which should be a priority in a work environment: the recognition of the work performed³⁸.

This need for recognition could vaguely recall the concept of "alienation" of Marxism, although Sennett does not address his analysis of the work from Marxist categories, but through updating the concept of "craft".

As a disciple of Hannah Arendt, the author reflects on the concepts of *animal laborens* and *homo ludens* and, in what looks like a correction to his teacher, he intends to recover them and emphasise its value in our time. It

³³ M. Montaigne, 2007. *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado, p. 297.

³⁴ J. Balmes, 1940. *Filosofía Fundamental vol. II*. Valladolid: Ediciones Hispánicas, p.547.

³⁵ B. Russell, 1964. *La conquista de la felicidad*. Madrid: Austral, p. 149.

³⁶ J.A. Agejas, J.L. Parada, I. Oliver, 2007. *La tarea de ser mejor*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, p. 235.

³⁷ Ekelund and Hebert, 2005, op. cit., p. 383.

³⁸ R. Sennet, 2009, *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

is, in short, about the recovering of the material culture, and to do so through the recognition of the values associated with crafts³⁹. However, it is not about returning to handicrafts, but to rescue in our work the taste for things well done, the pleasure of worrying about the details.

But, what moves someone to aspire to *savoir faire*? Sennett analyses different organizational models and how to encourage the involvement of the employees. Is it about working well based on a moral judgment? For competitiveness, perhaps? Or, maybe, the involvement goes through cooperative models?

Sennett warns that we are in a working and productive system that hinders this attention to detail, and in a social system that does not promote a constructive and friendly narrative about the meaning of work. It seems normal for work to be understood as a livelihood, which hardly promotes commitment and dedication beyond the minimum required. The work of the craftsman is different, because he/she cares about doing things right, with no other purpose. But the reality is, according to Sennett, that whoever works in such a way is doomed to frustration, or at least to misunderstanding, if we consider the current dictatorship of short-termism.

2.4 To regain the "we": an underlying anthropological question

It is, therefore, important to change the working structures of the new capitalism and to build a more constructive environment of relationships, to generate an "us" in front of atomised models.

In order to be able to build an authentic "we", it is required an adequate view of the other, avoiding common and unfortunate ideas such as social parasitism (those who are dependent seem to parasite from those individuals who are indeed productive) or feelings of shame for being considered dependent (which hardly creates strong links.) Instead, an environment of partnership that is based on mutual recognition must be built from which to establish real bonds of trust.

It is not about actually working on communication skills, or about courses on conflict management, or teamwork techniques. Generally, these tools are superficial and do not pose a fundamental change in the way we work and, above all, in the commitment of workers. What really matters is to generate a group awareness with a shared mission and clear objectives,

³⁹ *Ibidem*, pp. 17-21.

with a system of recognition of merit and efficient communication mechanisms (horizontal and vertical.) And, above all, a strong, not corroded character is needed.

Now, is it possible to build this "we" without an adequate anthropological model? It would be a chimera to aspire to it from individualistic anthropological conceptions, from dialectical models or, at the other end, from a "do-goodism" and "emotionalism" empty of content and lacking anthropological foundation that, unfortunately, permeates much of the current literature on business leadership. What it is really needed is an anthropology which opens a real possibility for the encounter and the cooperation.

That is the concern of Stefano Zamagni, who in his later works advocates for the recovering of the idea of relatedness and reciprocity as a way to save two current trends that have been proven insufficient and problematic: the neostatalism and neoliberalism that have advocated a hypertrophic growth of the State and of the private market respectively.

The question for Zamagni, lies in not merely take note of the existence of the social sphere, which seems obvious, but in delving into the nature of social relationships, asking himself, what does it mean to understand the economic and business activity as a conglomerate of subjective interactions? "We must continue asking these questions to find ways to combine personal identity and relationship. If we conceptualize these two dimensions as two different entities, as the social sciences continue to do, we will never stop to go from the vision of a unique individual, in which the other is more or less useful instrument for the affirmation of the self, to the opposed view, which asserts the primacy of the group, of the social class and of some organic whole, as certain community regurgitations suggest today"⁴⁰.

Zamagni advocates a civil economy whereby there is no opposition between identity (being for itself) and relationship (being for another) and where the interest is not the only link between people.. He does not blame the market itself, but the market reduced to the exchange of equivalents which separates economics and ethics, whose anthropological foundation is that the self precedes the relationship.

Against this, Zamagni intends to recover the true meaning of brotherhood, which is not exhausted in the vicinity, that is, it is not mere

⁴⁰ S. Zamagni, 2012. *Por una economía del Bien Común*. Madrid: Ciudad Nueva, p. 73.

philanthropy (proximity to the other), but has to do with the sentence from Ricoeur: "If I were alone with the Other, I would owe him all. But there is a Third one [...]. The Third one is another regarding others, but he is at the same time a neighbour to the other and not just my fellow man"⁴¹.

Only this way can be understood the deep sense of the common good and what it means for those who want to conquer it. It means that "one's interest is reached *together* with that of others and not *against* (as it happens with the private good) nor *ignoring* the interests of others (as with the public good.) In this sense *common* is the opposite of *own*, as *public* is the opposite of *private*. Common is what neither is *only* personal nor is *of everyone* indistinctively"⁴².

Therefore, the exchange, which is based on equivalence, should be overcome with reciprocity, which is based on proportionality. Nor could we otherwise really aspire to such "we" who Sennett claims and, between us, it seems a moral requirement.

Conclusion

Some have argued that economic science is a technical science and morally neutral and, therefore, requires no dialogue with any other science, as it is self-sufficient. But this is hardly defensible taking into account what was explained so far. Starting from the same business theory, it is observed that the company is a social actor which can only be understood in relation to the environment where it is located. There appear a huge number of actors who it should know how to detect and to dialogue with, from customers to local communities, through employees, unions, governments, financial institutions, interest groups, suppliers, competitors, public opinion and, of course, consumers.

Each of these groups has its own mentality and culture, a characteristic system of values, an imaginary and expectations. There appear elements such as values, norms and customs of a very different condition, which could be structured as follows: economic dimension - legal and political dimension - social dimension - anthropological dimension.

After all, behind all social, legal and economic model there is an anthropological model, and Anthropology is an object of study for

⁴¹ P. Ricoeur, 1994. *Persona, comunità e istituzioni*. Firenze: Cultura della Pace, p. 21.

⁴² S. Zamagni, 2012. *Por una economía del Bien Común*, pp. 245-246.

Sociology and Philosophy. Therefore, we think that new Business narrative should aspire to a synthesis of economic, legal, social and anthropological structure, trying to avoid certain reductionisms and partial views about the company too present even today.

Bibliography

- AGEJAS, J.A., Parada, J.L. y Oliver, I. 2007. *La tarea de ser mejor*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
- ALCHIAN, A. y Demsetz, H. 1992. "Production, Information Costs and Economic Organization" in *American Economic Review*, vol. 62: 777-795.
- ARISTÓTELES. 2003. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Austral.
- AVICENA. *De ánima*, P.4 c.5, Ed. Van Riet.
- BALMES, J. 1940. *Filosofía Fundamental vol. II*. Valladolid: Ediciones Hispánicas.
- BROOKS, A.C. 2013. "A Formula for Happiness", *The New York Times*, 14 de Diciembre. <https://www.nytimes.com/2013/12/15/opinion/sunday/a-formula-for-happiness.html>
- CAIRNES, J.F. 1874. *Some leading principles of Political Economy newly expounded*. Londres.
- CANTILLON, R. 1996. *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, México: Fondo de Cultura Económica.
- COASE, R. H. 1937. "The Nature of the Firm" in *Economica*, vol. 4.
- Comte-Sponville, A. 2011. *El placer de vivir*. Madrid: Paidós.
- DAVID, S. 2013. "How Happy is your organization?", *Harvard Business Review Blog Network*. <https://hbr.org/2013/03/how-happy-is-your-organization>
- Ekelund, B. y Hebert, F. 2005. *Historia de la Teoría Económica y su método*, Madrid: McGrawHill.
- Freud, S. 1930. *Civilization and his Discontents*. London: Hogat, London, 1930.
- FROMM, E. 1955. *The Sane Society*. New York: Rinehart, New York.
- JOHNSON, E. 2012 "Formula for happiness", *The Stanford Daily*. <https://stanforddaily.com/2012/02/15/formula-for-happiness/>
- JONES, D. 2012. *Who cares wins*, United Kingdom: Financial Times-Pearson.
- LANE, E. 2000. *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale: Yale University.
- LONG, S. 2006. *Divina Economía*. Granada: Nuevo Inicio.
- MOCHÓN, F. 1994. *Economía. Teoría y política*. Madrid: McGrawHill.
- MONTAIGNE, M. 2007. *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- NOIVILLE, F. 2011. *Soy economista y os pido disculpas*. Bilbao: Deusto.
- PETTY, W. 1963. *The Economic Writings of Sir William Petty*. New York: C. H. Hull Editores.
- RICOEUR, P. 1994. *Persona, comunità e istituzioni*. Firenze: Cultura della Pace.
- RÖPKE, W. 1989. *La teoría de la economía*. Madrid: Unión Editorial.
- RUSSELL, B. 1964. *La conquista de la felicidad*. Madrid: Austral.

- SCHUMPETER, J. A. 1963. *Teoría del desenvolvimiento económico*. México: FCE.
- SENNET, R. 2009, *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- SENNET, R. 2010. *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- TOMÁS DE AQUINO. 2011. *Summa Theologicae, vol. II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VAUGHN, K. I. 1980. "Economic calculation under Socialism: the Austrian contribution" en *Economic Inquiry, vol. 18*: 535-554.
- WIESER, F. 1967. *Natural value*. New York: A.M. Kelley Publishers.
- ZAMAGNI, S. 2012. *Por una economía del Bien Común*. Madrid: Ciudad Nueva.

BITCOIN, CURRENCY OF THE FREE MARKET

Dragoş-Iulian UDREA¹

Abstract: *The purpose of this article is to present Bitcoin as a possible solution to many of the issues caused by having money administered by a monopoly. The introducing chapters of this article focus on demonstrating why monopolistic control over money will always limit freedom. Specifically, in regards to how the government has control over individual freedom through money. History has shown that people have sought ways to curb this kind of intervention on markets and in their lives - with Bitcoin being a result of their efforts. In the later chapters we aim to demonstrate why Bitcoin is such a significant step towards achieving a higher degree of individual freedom and we will support these claims through a series of technical, economical and philosophical arguments.*

Keywords: *bitcoin, cryptocurrency, free market, freedom.*

Introduction

It can be seen throughout history that the government has sought to exert control over markets, each time having a negative effect on their course and, by extension, on people's lives. People are put in an unpleasant situation, in which they must accept the rules of the game between the market and the government, because the main unit of action within it, money, aims to be liberalized² on one hand, and monopolized on the other. For the longest time and up to our present day, people are subject to the government's decision involving money³. Any consequences that arise from these decisions are the people's responsibility. The government's involvement in the markets and in our lives has been questioned time and time again. However, in the last few decades, significant improvements have been seen to what could potentially lead to completely excluding the government from all matters involving our money.

¹ M.A in Philosophy, University of Craiova.

² John Locke, *Second Treatise of Government*, C. B. Macpherson (edit.), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, 1980.

³ Murray Rothbard, *What Has Government Done To Our Money?*, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 1991, p. 1.

A possible solution comes in the form of bitcoin⁴, the popular and highly mediatized cryptocurrency that has been making waves on the internet for the last few years. There is more to bitcoin than slogans and headlines, and this article will bring into discussion the more technical, liberty-driven side of it. Ever since their conception, cryptocurrencies have always found a home among those communities that are skeptical of authority. Political activists, hackers, all those that were proponents of personal freedom, were enthusiastic about the potential of cryptocurrencies. However, back then, it was far from being realized, due to technological limitations and societal reasons. This would not last for long, as less than a decade later, cryptocurrencies would break into the mainstream and gain international attention through bitcoin. Most people may have heard about the substantial amount of dollars that a bitcoin is valued at. However, bitcoin's most important asset is that it has managed to jumpstart an idea in people's mind - that money can truly be free.

It is worth analyzing this side of bitcoin and to discover how computer science, economy and politics are merged into one framework that might potentially solve one of society's troubling issues. To better understand bitcoin, we must first understand the problems that it tries to address, specifically those related to money, right down to individual transactions made in physical and digital currency.

Against Fiat Money

Physical currency is exchanged from hand to hand, with people having control over the money they hold and the purpose it's meant to serve. While we own the specific amount of money, we are never in control of its actual value⁵. Instead, this is determined or highly influenced by the actions of a third party - be it a bank or, by extension, a government. Digital currencies function in a similar way and naturally share the same shortcomings as fiat. However, instead of existing in people's hands and wallets, digital currencies exist in data servers and terminals. This brings a new issue into question, that digital money is always kept by a third party. And as the world steers more and more towards using digital currencies, this problem only seems to become more prevalent. No matter how much

⁴ Satoshi Nakamoto, *Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*, www.bitcoin.org, 2009, pp. 1-9.

⁵ Murray Rothbard, *op. cit.*, p. 33.

we like to think that we are in control of our wealth, it is not a complete form of self-determination. There will always be a governing entity that will have the last word in matters involving money⁶ - making it seem that money is under a dictatorship rather than a democracy. Many of society's woes can be attributed to this overreaching control of our wealth. Economic crises, inflation, corruption and general unrest have been by and large a byproduct of this kind of mishandling⁷ - which for a long time has exceeded its intended purpose. People have been aware of this entrapment for the longest time and are constantly looking for ways to get out of it - to protect their wealth from the arm of the government.

Cryptocurrencies might be the solution that they are looking for - with bitcoin being the symbolic key to the free market, as it aims to give self-determination back to the people, allowing them to manage their wealth as they see fit. It was made as a reaction to the centralized nature of money and the entire baggage of flaws that come with it. It was also designed as a means to liberate day to day transactions from the watchful and intrusive presence of an intermediary party. It manages to do all of this by virtue of how it was conceived - with the intent to democratize transactions and eliminate the need of a middleman. In the following chapters we will explore how bitcoin came to be and how it succeeds to provide financial freedom. It is by no means a perfect instrument, as it has its fair share of valid critiques. However, at its core lies an idea that is definitely worth taking in consideration.

History of Bitcoin

The history of cryptocurrencies as we know them today can be traced back to the late 90's - in 1998. Back then, an anonymous programmer and crypto-anarchist⁸ under the pseudonym Wei Dai, made the first attempts to merge cryptography and digital currencies into a unitary concept. This project came in the form of B-money⁹, a rudimentary form of cryptocurrency that served as the precursor to bitcoin. The intention behind this development

⁶ *Ibidem*, p. 2.

⁷ Ludwig Mises, *The Theory of Money and Credit*, Yale University Press, London, 1953. p. 97.

⁸ Timothy C. May, *The Crypto Anarchist Manifesto*, www.activism.net, 22 November 1992.

⁹ Wei Dai, *B-money*, <http://www.weidai.com/bmoney.txt>, 1998.

was for it to be used as a monetary system inside an insular economy - which was mainly composed of programmers and economists that shared similar libertarian ideals.

At that time, the effort behind B-money, as well as the system itself was considered revolutionary and lauded, albeit in a hushed manner, by different communities around the still emerging internet. Users of B-money praised it for its core feature - the anonymity - that it provided. This was in stark contrast to other digital currencies at the time, which relied on third parties or centralized systems in order to facilitate transactions. However, B-money's lifespan would ultimately turn out to be very short as multiple problems arose after its implementation. The fact that it was not regulated by a centralized body also proved to be B-money's greatest shortcoming, as it was marred by poor functionality and numerous technical issues. For starters, for it to function, users required a hefty bit of computer know-how, which was something novel for the time. Besides that, completing a transaction was a laborious task, requiring a series of confirmations from both parties that were engaged in the trade. The lack of an administrative body meant that B-money was also 'left to the wind' in terms of security, proving itself to be easily exploitable. Such vulnerabilities tarnished the image of B-money as a potentially viable monetary system and ran it completely into the ground. It was ultimately discontinued, however, it proved itself to be ground-zero for the prospect of a decentralized monetary system.

Along the years, many programmers, economists and libertarian activists would try to perfect the cryptocurrency formula. The turning point for this would come on 31 of October, 2008 in a computer science forum. A user on the forum, who went by the name of Satoshi Nakamoto, published the white paper for the first version of bitcoin, titled "*bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*".¹⁰ Through this publication, Nakamoto would offer solutions to the problems that impeded cryptocurrencies for so long - which were the lack of security, functional tracking and the dilemma of double-spending. On top of that, Nakamoto would also publish the entire code that ran bitcoin, as open source - allowing for everyone to see the inner workings of the system. The groundwork was laid for cryptocurrencies and it was indisputable proof that they were indeed viable to be used as monetary systems. Time would be the best indicative

¹⁰ Satoshi Nakamoto, op. cit., pp. 1-9.

of this, as shortly after, in 2009, bitcoin would gain rapid adoption within the crypto community. Along the years it would have a meteoric rise, gaining worldwide attention and becoming the poster child for the cause of libertarianism and the free market.

Technical aspects of Bitcoin

Bitcoin has managed to solve five fundamental issues that made people question the validity of cryptocurrencies - the “double-spending” problem, anonymity, maintenance of the system, accountability of transactions and volume. The obvious solution to these problems would be to have an administrator that keeps everything in check, yet the technology behind bitcoin has managed to completely replace the need for this with a more favorable alternative¹¹.

The double spending problem. It is achieved through a technology called blockchain, whose purpose is to decentralize how bitcoin operates. In computer science terms, it is a peer to peer system. This type of system functions through the collective effort of users who are “*equally privileged, equipotent participants in the application*”. This means that all the users engaged in the system maintain the same information. Once new information is added, it is updated for all users. Once this information is written-in, it cannot be altered since it is compared to all existing records of it. This prevents individual users from editing information in their favor. In broad terms, through this democratized implementation, bitcoin’s blockchain technology has made it so that once a new entry has been recorded in the system - a transaction - it can no longer be duplicated - spent twice by the same user. It is technically impossible to alter the reality of the blockchain, unless the records from all users are altered. Through this method, bitcoin provides a solution to the problem of “double-spending”, preventing the same bitcoin to be used twice by the same user, as once it is used, it would be removed from one user and credited to the other.

Anonymity. Users engaged in bitcoin’s system are completely anonymous, as the main system does not require any personal information from its users. Instead, it identifies users and stores their bitcoins through their wallet and public key. Together, these two come to create a user's

¹¹ Kevin Dowd, *New Private Monies – A Bit Part Player*, Hobbs the Printers, Institute of Economic Affairs, London, 2014, pp. 40-41.

bitcoin account that facilitates transactions. The wallet is the medium through which bitcoins in possession are stored. This wallet carries a numeric key that is known as a public key which allows the user to identify, initiate and link to other users' accounts, precisely in order to start a transaction. The public key system works like an e-mail system, in which information is sent from one address to another. This means that when two users want to participate in a transaction, they would share the public key between each other. The public key itself is displayed as a series of characters and by its tangled nature, it is difficult to remember or to associate with a person. People in day to day transactions don't identify each other by their credit card number. To add to this layer of anonymity, bitcoin also employs the use of a private key, which unlike the public key, is meant to be kept hidden and only known by the owner of a wallet. The private key system works like an electronic password system, where the owner must remember a password that grants access to a system - in this case, it is used to access the wallet and validate a transaction. It is necessary for a private key to not be lost, because due to the anonymization of the system and the lack of a central administrator, it can no longer be recovered.

Maintenance. As the public ledger accrues more information about transactions, it becomes more difficult to maintain, requiring more computational power. Those that lend computational power are awarded a sum of bitcoin. This maintenance process requires that the system be kept active, permanently turned on, and updated. The maintenance of the system must be done in such a way as to provide space for each user who wishes to participate in it. Then, another maintenance objective is to verify and update the transactions made, in order to determine if they are valid. Therefore, users who choose to maintain the system, invest their electricity and processing power for the smooth running of the entire system, and for this, they are automatically awarded a sum of bitcoin. By virtue of this design, bitcoin does not need a centralized network to run on.

The accountability or transparency of transactions. Bitcoin employs the use of a system known as the public ledger, which allows users to verify transactions that have been made. Through this system bitcoin ensures fairness, by giving everyone a clear picture of how the currency circulates. Its role is to store information about all bitcoin transactions, in order to establish the current number of coins in circulation and to allow users to cross-check that the listed transactions are indeed true to what everyone

else sees. The ledger itself also serves as a visual representation that there are no instances of double-spending, allowing users to scrutinize the logs to see if there have been any erroneous transactions.

Volume. A common critique of currency is that its value fluctuates wildly, being prone to inflation or outright made obsolete by a governing body. Out of fear of losing their personal savings, people have turned to commodities as stores of value¹². To address this issue headon, Bitcoin was also modelled with the intention to serve as a store of value. It follows the example of gold, with the aim to have a finite amount of bitcoin in existence. The way the system does this is by making the process of obtaining more bitcoin less and less lucrative. Also, future units of bitcoin will become increasingly more difficult to obtain. This entire ecosystem is set as a means to prevent over inflation and market saturation. This process of diminishing makes the number of available bitcoins halve every 4 years. Therefore, to discourage a monopoly over the means of obtaining bitcoin and to maintain its price stable, the system has a set limit in place. Currently, judging by the constant rate at which bitcoin has been mined, it has been established that their final number will be 21 million units¹³.

Common critique of Bitcoin

Although it is praised and appreciated for its potential, bitcoin draws its fair share of critiques. These are mostly due to the attention it attracts, often from disreputable parties. Due to their anonymous nature, cryptocurrencies are of great interest to individuals who engage in criminal activities, precisely to be used as means to transact in unlawful environments. It is true, the implications of cryptocurrencies are profound and must be taken into account, because anyone who wants to join the bitcoin community will realize that not only the advantages of the currency, but also the continued liberalization of the market, bring great responsibilities. Of course, many critics would argue that a fully liberalized market would lead to chaos, where economic laws would not be respected and fraud and abuse would be the order of the day. This implies that we would need the government to prevent these kinds of woes and an alternative to the status quo would be much worse. On the contrary, what

¹² Garrick Hileman, Michel Rauchs, *Global Cryptocurrency Benchmarking Study*, Cambridge University, 2017.

¹³ Kevin Dowd, op. cit., p. 41.

we can observe is that the government's multiple failures are an indicative that it does not have the ability to control the market. And even if the government were to be able to steer the market, it would do so in an inadequate way, oblivious of the needs and wants of people. In cases like this, where the government is unable to provide people with means to obtain what they desire, it facilitates the formation of black markets. The government's draconic and oftentimes irrational bans on various markets leads to an increase in demand for numerous goods. Just as an example, when bitcoin was on the rise, its decentralizing power has found a use in the trade of illegal substances. However, is this not the manifestation of a free market? Of a market that finds a solution when the government proves itself unreliable? In its early years, bitcoin became known for being used as the only accepted payment method on Silk Road¹⁴ - an online market that specialized in the trade of drugs and various substances with a psychoactive effect. This undoubtedly tarnished bitcoin's reputation, however, it is not the instrument's fault in this matter. And people can't be blamed for seeking out ways to protect their transactions. In fact, most of the blame should be directed at the government, by working against the interests of its people and by setting up the conditions for a market such as Silk Road to function.

Another critique of bitcoin is that its decentralized nature does not guarantee to protect people's wealth, that it is too unstable to be used reliably. There is indeed truth to these sentiments, yet the same argument can be used against fiat currencies. As time and time throughout history there have been instances of currencies being completely devalued and people losing their savings. In the case of bitcoin, an event took place in its early years. One that could have completely destabilized the system and as a result of which bitcoin would not have been able to take off. It took place in 2010, when the system faced an instability in terms of the public ledger's ability to sort transactions. It was becoming unresponsive to duplicate transactions, thus allowing infinite transactions with the same bitcoin currency, leading to an inflation scenario as severe as one caused by governments. However, the vulnerability has been addressed, and duplicate bitcoins have been removed from exchanges¹⁵. It is true that if this were to occur in a time and place where bitcoin were the norm, it would

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 45-50.

cause a lot of suffering. Regrettably, there are no perfect solutions to mitigate these kinds of situations, since they are not necessarily concerned with bitcoin, but more with the reality of large economies and how sturdy they can be made against instabilities. On the other hand, it can be noted that in bitcoin's case, the issue was addressed in a timely manner and the system was able to get back up on its feet. If an individual were to cause this, people would be able to hold him accountable. Whereas a government could crash an economy through no fault of the citizens and no one would be able to hold it accountable. There are many other examples that can be given, yet all of them lead to the same conclusion - each time the government meddles with the people's money, it destabilizes the market, it makes people poorer without them having no recourse or a way to protect their wealth. A government's ban on a good creates a situation where demand increases. This enables the conditions for obscure, secondary markets to appear, which operate outside of the law. This situation pushes people to pursue less reputable ways to obtain the respective goods¹⁶. Ultimately, should people go down this route, they are the ones to be punished and demonized. In this case, is there any wonder why bitcoin is the preferred alternative?

Conclusion

The basis of this article was to draw attention to the danger of government's unrestrained control over people's wealth. On several occasions, we have signaled that overreaching control on economic activities will invariably lead to people forfeiting a great deal of their personal freedoms. It is known that there have been many attempts throughout history to elude the government's grasp, yet most of them fell short or did little to achieve significant results. The invention of bitcoin and the blockchain technology gave people the possibility to escape the prying eyes of their rulers and allowed them to freely commit transactions without ever fearing repercussions. With this idea in mind, we wanted to demystify the intricacies of how bitcoin works in hopes of showing that it has real liberating potential and that it is much more than a tool for financial speculation and fraud - it is a way to financial and personal freedom unlike we ever had before.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

Bibliography

- DAI, Wei, *B-money*, <http://www.weidai.com/bmoney.txt>, 1998.
- DOWD, Kevin, *New Private Monies – A Bit Part Player*, Hobbs the Printers, Institute of Economic Affairs, London, 2014.
- HILEMAN, Garrick; Rauchs, Michel, *Global Cryptocurrency Benchmarking Study*, Cambridge University, 2017.
- LOCKE, John, *Second Treatise of Government*, C. B. Macpherson (edit.), Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, 1980.
- MISES, Ludwig, *The Theory of Money and Credit*, Yale University Press, London, 1953.
- MAY, Timothy C., *The Crypto Anarchist Manifesto*, www.activism.net, 22 November 1992.
- NAKAMOTO, Satoshi, *Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*, www.bitcoin.org, 2009.
- ROTHBARD, Murray, *What Has Government Done To Our Money?*, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 1991.

**CONSIDERAȚII ISTORICO-TEORETICE LIBERTARIENE
DESPRE "OBICEIUL PĂMÂNTULUI" SPECIFIC SATELOR
DEVĂLMAȘE ROMÂNEȘTI ÎNTRE SECOLELE AL IV-LEA
ȘI AL XIX-LEA.
UN STUDIU DE ISTORIE SOCIALĂ ȘI FILOSOFIA CULTURII.
PARTEA I**

Cristinel TRANDAFIR¹

Abstract: *There is today among jurists or a widespread tendency to consider that the institutions of positive law, in their capacity as late creations of the modern state, can be considered, based on their ideal, formal, general, logical and rational, as independent realities, which can be studied in themselves, separated both by the living conditions of the society to which they apply, and by the manifestations of the popular spirit of the latter. However, modern legal norms are not established solely as a result of direct state action. Other sources are involved in their construction. Thus, at the base of the legal norms we discover the moral-practical doctrines, the jurisprudence, the tradition, but especially the customs. It is a series of primary sources through which the norms maintain their connection with the conditions and needs of social life, which, moreover, they norm. This finding leads us to say that legal institutions and norms are not the exclusive products of a well-determined state legislator, a logical, objective and general production of his imagination, will and especially reason, but the creation of an anonymous and continuous process of the whole cultural, the expression of a more or less long historical evolution of the human community on which it is reflected.*

Keywords: *"Obiceiul Pământului", natural law, customary law, positive law, individual freedom, legal equality, responsibility, devalmas villages, state.*

1. Dreptul consuetudinar și legislația modernă

Există și astăzi printre juriști o tendință foarte răspândită de a considera că instituțiile dreptului pozitiv, în calitatea lor de creații târzii ale statului modern, ar fi, pe baza caracterului lor ideal, formal, general, logic și rațional, asemeni unor realități culturale de sine-stătătoare, care pot fi studiate în sine, separat nu doar de condițiile de viață ale societăților cărora ele sunt aplicate, cât și de manifestările spiritului popular al acestora din

¹ University of Craiova, Romania.

urmă. Astfel, normele moderne de drept ar trebui tratate asemeni unor „realități de sine stătătoare, care trebuie studiate după natura lor proprie și care sunt deosebite atât de izvoarele care le consacra, cât și după formulele prin care se exprimă.”²

Având un caracter juridic pur rațional, caracter datorat faptului că sunt elaborate, dincolo de orice legătură cu izvoarele lor sociale, pe cale pur logică, normele juridice cuprind în ele inele, nu doar un dat natural al rațiunii, ci mai ales un comandament etatic coercitiv care le garantează respectarea și execuția. Deși sunt idei și judecăți cu o semnificație logică de sine-stătătoare, ele - aflăm de la aceiași juriști - își pierd orice sens în afara legăturii lor originare cu statul. Această relație dintre stat și normele juridice se dovedește, de altfel, foarte importantă pentru acestea din urmă, de ea depinzând întreaga lor eficiență socială. Într-adevăr, în opinia multor juriști actuali, eficiența socială a acestor norme nu depinde atât de natura mediilor sociale în care ele sunt aplicate, ci de succesul cu care ele sunt impuse prin intermediul aparatului coercitiv de stat.

Totuși, normele juridice moderne nu apar doar ca urmare a acțiunii directe a statului. În construcția lor sunt implicate și alte surse. Astfel, la baza normelor juridice descoperim doctrinele moral-practice, jurisprudența, tradiția, dar mai ales cutumele. Este vorba de o serie de surse primare prin care normele își mențin legătura cu condițiile și nevoile vieții sociale, pe care, de altfel, ele o reglementează. Această constatare ne determină să spunem că instituțiile și normele juridice nu sunt produsele exclusive ale unui legislator etatic bine determinat, o producție logică, obiectivă și generală a imaginației, voinței și mai ales rațiunii acestuia, ci creația unui proces anonim, continuu al ansamblului socio-cultural, expresia unei evoluții istorice mai mult sau mai puțin îndelungată a colectivității umane asupra căreia aceasta se răsfrânge. Așa se face că dacă vom studia condițiile în care au apărut și s-au dezvoltat așezămintele juridice moderne ale unei națiuni, vom constata că la baza acestora se află, de fiecare dată, o serie de practici juridice primitive, rudimentare și cu caracter folcloric, care se deosebesc nu doar de la un popor la altul, ci și – în sânul aceleiași populații – de la o generație la alta, ori de la o regiune la alta, practici pe care nu le putem pierde din vedere fără a compromite posibilitatea de înțelegere a înseși naturii dreptului modern.

² M. Djuvara, *Teoria generală a dreptului* (Enciclopedia juridică); *Drept rațional, Izvoare și Drept pozitiv*, Editura All, București, 1995, p. 453.

Aceste așezăminte juridice primitive trebuie privite mai întâi ca o serie de practici, obiceiuri și norme ce exprimă și ocrotesc în chip nemijlocit la nivel social dispozițiile naturale pentru libertate, egalitate și responsabilitate ale oamenilor și odată cu acestea, simțământul lor pentru dreptate. Privite din perspectiva observatorului actual, aceste practici și obiceiuri par a avea un caracter confuz, instabil și restrâns ca aplicabilitate. Totuși, în ciuda acestui caracter, studiile de specialitate ne arată că ele au o puternică maleabilitate și rezistență în timp, fapt care le permite să coexiste cu normele și obiceiurile juridice moderne.

Tot despre ele vorbim ca despre o sumă organică de norme și practici juridice nescrise, apărute în mod spontan, transmise oral de la o generație la alta printr-un proces de selecție evolutivă, norme și practici care în ciuda diverselor transformări generate de procesele de aculturație desfășurate lungul vremii, nu își alterează forma și structura lor primară, oferind astfel oamenilor un cadru cultural regulativ, stabil, necesar adaptării eficiente la mediul lor natural și social de viață. În măsura în care dețin toate aceste calități, ele desemnează ceea ce numim *dreptul consuetudinar*, *cutumiar sau obișnuielnic*, expresia cea mai fidelă a intuiției colective despre dreptate, în absența sau în contra căreia legislația scrisă a unei societăți devine o formă abstractă, goală, privată de sens și lipsită de viață: "În timp ce legea scrisă își însușește creațiunile de esență consuetudinară, acestea influențează asupra legii scrise, modificându-i puțin câte puțin interpretarea primitivă a formulelor legale, fecundându-le cu o viață reflexă, care creează între aceste formule o armonie nouă"³

Ca și în cazul istoriei celorlalte popoare, documentele scrise atestă prezența dreptului obișnuielnic încă de la începuturile istoriei românești. Acest drept este consemnat în documentele latine ale cancelariilor regilor unguri, sub numele de *Jus Valachicum* sau *Lex Olachorum*, documente care ne vorbesc despre el ca despre un drept care se bucura de recunoaștere, autoritate și influență în rândul românilor din Transilvania chiar și după cucerirea maghiară a Ardealului. Astfel acest drept apare în *Codex diplomaticus familiae Teleki de Szek* din 1371 ca o instituție juridică care funcționează separat de *regis consuetudo*, și care este aplicată de către

³ F. Génys, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Librairie générale de droit & de jurisprudence, 1919, 2 vol., p. 20.

„universi kenezii et Olachi de quatuor sedibus districtibus castris Deva”⁴. Este vorba de ansamblul de dispoziții juridice referitoare la “procedura juraților, dreptul rudelor asupra pământului, dreptul proprietarului individualizat de a vinde ceea ce ce i se cuvine, dreptul băiatului sau al fetei celei mai mici de a moșteni casa părintească, mărturia prin «adălmăsari», amenda «birsag» pentru cel care va redeschide un proces, îndatorirea de a face declarațiunile orale în biserică prin trei balotagii, divorțul înaintea martorilor și acțiunea bisericeii în cazuri familiare.”⁵

Acest ansamblu reprezintă însă doar o parte a *Obiceiului Pământului*, marele drept arhaic românesc ce a avut putere de lege în toate Țările Române până târziu, adică până la mijlocul secolului al XIX-lea, atunci când Moldova și Țara Românească au adoptat legislația de inspirație occidentală. “În accepțiune largă, prin vechiul Drept românesc se înțelege Dreptul - fie scris, fie nescris - după care s-a orânduit vieța societății românești din timpuri străvechi și până către jumătatea veacului al XIX-lea, când în vieța acestei societăți își face loc Dreptul cel nou, de spirit apusean. În accepțiune strictă, prin vechiul Drept românesc - subliniez adjectivul «românesc» - se înțelege Dreptul nescris, consuetudinar, după care s-a orânduit vieța societății românești din timpuri străvechi și până către jumătatea veacului al XVII-lea, când în vieța acestei societăți își face loc Dreptul scris, de spirit bizantin”⁶

Vorbim de un drept al cărui prestigiu a fost atestat nu doar în documentele cancelariilor occidentale, ci în egală măsură și în lucrările cărturarilor europeni ai vremii. Astfel el ne este amintit în 1553 de Paul Giovio în *Historia sui temporis ab anno 1494 ad annum 1547* („*Apud Valachos enim, non Romanae modo disciplinae certi mores, et leges vigent, sed ipsa quoque Latinae linguae vocabula servantur*”)⁷, în 1582 de Leonhardus Goreccius, în *Descriptio belii Ivoniae palatini Valachiae, quod în anno 1574 cum Selymo II* („*Apud Valachos enim, non modo Romanae disciplinae mores*

⁴ S. Barabas, *Codex Diplomaticus Familiae Teleki de Szek*, Bpestini 1895, vol. I, p. 169; „toți cnezii și românii din cele patru scaune districtuale ale cetății Devei.”

⁵ N. Iorga, *Scurta privire asupra Obiceiului Neamului Românesc*, 1939, p. 6.

⁶ G. Fotino, *Curs de Istoria Dreptului Românesc*, vol. I, Universitatea din București, Facultatea de Drept, 1940, p. 35.

⁷ Paul Giovio în *Historia sui temporis ab anno 1494 ad annum 1547*, apud I. Nădejde, *Dreptul de citorie al femeilor coborâtoare din ctitori*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1910, pp. 5-6: “Căci printre valahi nu numai că înfloresc anumite obiceiuri și legi romane, dar se păstrează și numele limbilor latine.”

certi, legesque vigent, sed ipsa quoque Latinae linguae vocabula per multa servantur)⁸, ori în 1771 de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldavia*, care ne vorbește despre el ca despre *ius non scriptura* - numit și *obiceiul*, o instituție juridică profund autohtonă, deosebindu-l de *ius scriptum*, drept ale cărui dispoziții se originează în legislația grecească și în canoanele bisericești.⁹

2. Trăsăturile specifice *Obiceiului Pământului*

Cum a apărut *Obiceiul Pământului* și în ce constă el? Pentru a putea răspunde la aceste întrebări trebuie să clarificăm mai întâi ce este dreptul cutumiar ori consuetudinar. Potrivit legislației române, cea mai veche legislație care teoretizează cu privire la acest tip de drept, *jus consuetudinale* reprezintă o sumă de norme de drept având caracter obligatoriu pentru toți membrii unei colectivități umane, indiferent dacă aceste colectivități sunt naturale ori sunt organizate politic (populi, civitates). După Cicero dreptul consuetudinar trebuie înțeles, pe de o parte ca „*ab natura*”¹⁰, și pe de altă parte ca „*ex utilitatis ratione aut perspicua nobis aut obscura*” („din utilitate sau rațiune, clar sau obscur pentru noi”)¹¹, fiind constituit atât din „*consuetudo*” – practica repetării neîntrerupte a unei norme juridice, cât și din „*consensus*” – expresia voinței generale a comunității.

Apărut pe bază de „*consuetudo*” și „*consensus general*”, dreptul cutumiar este, pe de altă parte, produsul primar al activității juridice a membrilor unei comunități umane cu ajutorul căruia aceștia, constrânși de nevoia conviețuirii și confrunțați cu dificultățile specifice procesului de adaptare socio-culturală, urmăresc să-și stingă tensiunile și rezolve conflictele sociale apărute în sânul vieții lor colective. *Jus consuetudinale* are un caracter proteic, fiind tradus prin expresii simple, greu de fixat într-o anumită formă lingvistică, respectiv dificil de aplicat în împrejurări și situații sociale complexe, dar care prin plasticitatea și flexibilitatea lor asigură menținerea

⁸ Leonhardus Goreccius, în *Descriptio belii Ivoniae palatini Valachiae, quod în anno 1574 cum Selymo II*, apud Pistorius, J. și Henricpetri, S., *Polonicae historiae corpus*, Vol. 3, Basileae; 1582, p. 75: „Căci printre valahi sunt în vigoare nu numai anumite obiceiuri și legi ale dreptului roman, ba chiar până și vocabularul latin în sine este prezent acolo în multe privințe.”

⁹ D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guțu, Măria Holban și N. Stoicescu, București, 1973, p. 182.

¹⁰ Produs al naturii (n.a).

¹¹ Produs al conviețuirii (n.a).

unor legături funcționale cu bazele naturale ale societății, permițând pe această cale o adaptare continuă a indivizilor la evoluțiile și dinamica istorice ale mediilor sociale din care fac parte. Caracterul său plastic face din el un drept original, greu penetrabil, profund legat de viața comunității sale de origine, aceasta în pofida faptului că nu de puține ori în structurile sale pătrund și îți gasesc loc numeroase elemente moștenite ori împrumutate din cutumele altor colectivități umane.

Aceste considerații generale referitoare la dreptul cutumiar sunt valabile, desigur, și pentru *Obiceiul Pământului*. Răspunzând nevoilor vieții colective românești, mai cu seamă a aceleia din vechile sate, cnezate și voievodate românești, vechiul drept românesc s-a impus la origine ca o sumă de norme mai mult sau mai puțin clare, diferențiate de la o regiune la alta, dar care printr-o întrebuițare repetată s-au clarificat și uniformizat în timp, transformându-se până la a deveni adevărate reguli diriguitoare ale legislațiilor celor mai vechi state românești. Deși conviețuirea voită sau silită a populației românești cu diferitele neamuri cu care ea a intrat în contact istoric de-a lungul timpului și-a pus amprenta pe produsele sale culturale, inclusiv pe acelea juridice, ea nu a putut schimba structurile juridice primitive românești decât fie potențând funcționalitatea acestor structuri, fie contribuind la amplificarea slăbiciunilor lor originare.

Înainte de a ne ocupa de studiul propriu zis al *Obiceiului Pământului* ne propunem să evidențiem câteva trăsături generale foarte importante ale *vechiului drept românesc*, despre care se vorbește prea rar în lucrările de istorie ori de filosofie a dreptului de la noi.

Întâi dorim să facem remarcat faptul că *Obiceiul Pământului* este un așezământ juridic cu caracter folcloric, specific culturii populare. Când spunem folcloric, nu dăm termenului semnificația îngustă pe care mulți o întrebuițează lui, cea asociată domeniului artistic. Nu. Departe de a fi un domeniu redus la manifestările și artistice ale unei colectivități, folclorul are legătură în egală măsură și cu celalalte manifestări sociale ale acesteia, fie ele spirituale, economice, moral-juridice ori politic-administrative. Are legătură, în măsura în care toate acestea sunt, pe de o parte, întreprinse pe viu, deschis și direct de autori concreți ai vieții sociale în fața publicului lor alcătuit din persoane individuale care se cunosc între ele și care nu se diferențiază profesional unele de altele, și, pe de altă parte, sunt desfășurate în situații și împrejurări practice ale vieții, devenind astfel nu doar manifestări frumoase ale vieții sociale, ci în egală măsură și utile ale acesteia. Înțeles astfel, *Obiceiul Pământului* ne apare ca un ansamblu

folcloric de tradiții și obiceiuri generalizate la nivelul întregii colectivități țărănești, care se operaționalizează distinct pornind de la enculturațiile particulare, mai mult sau mai puțin reușite ce au loc în lăuntrul grupelor sociale de gen și vârstă ale acesteia, cu scopul de a norma, dirija și regla activitățile curente ale acestei colectivități.

Spre deosebire de dreptul scris, *Obiceiul Pământului*, în calitate de bun folcloric este produsul mentalității *Obștei de Tradiție Difuză*.¹² În această calitate, supus mecanismelor conștientului personal și ale acelora ale subconștientului colectiv, el trebuie înțeles ca un produs organic, integrat al vieții țărănești în ansamblu. Un produs a cărui manifestare nu poate fi separată de activitățile spirituale, economice ori politice ale comunității țărănești, fără a compromite, astfel, sensul și posibilitatea existenței acestora din urmă. De altfel, pe baza întrepătrunderii și interdependenței dintre mecanismele juridice și manifestările spirituale, economice, administrative din viața satului putem explica, faptul că, deși *Obiceiul Pământului* a reprezentat un drept de tradiție orală, el a rămas profund întipărit în mentalul colectiv al satenilor, dirijând activitățile lor și împiedicând abaterile de la ele; de aceea considerăm *Obiceiul Pământului* o manifestare vitală a comunității țărănești, nicidecum un epifenomen cultural, o simplă ficțiune suprastructurală cu caracter ideologic a grupului social, precum este considerat în literatura marxistă de specialitate.

Subliniem apoi faptul că *Obiceiul Pământului* este la origine un drept profund țărănesc, o manifestare juridică a comunităților agrare autohtone. Cu începere de la această condiție a sa, el este preluat, modificat și utilizat de centrala statală, fie ea cnezială, voievodală ori domnească ca instrument juridic de organizare etatică.

Aceste trei trăsături ne ajută să remarcăm un veritabil sincronism existent între istoria satului românesc și fazele evoluției vechiului drept românesc, paralelism ce oferă posibilitatea metodologică a reconstituirii și înțelegerii adecvate a vieții și a istoriei satului românesc prin intermediul analizei filosofice - interdisciplinare - a Obiceiului Pământului, un demers legitim pe care căutam să-l realizăm în lucrarea de față.

Totuși, recunoașterea sincronicității dintre constituirea comunităților agrare românești și apariția *Obiceiul Pământului*, deși utilă în principiu, nu se dovedește suficientă în a rezolva problemele de conținut asociate

¹² H.H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Editura Minerva, București, 1983, pp. 250-275.

studiilor pe această temă. Astfel dificultatea stabilirii de către noi a unei cronologii exacte cu privire la geneza satelor devălmașe, ne pune în imposibilitatea de a determina cronologic cu precizie atât vechimea *Obiceiului Pământului*, cât și fazele de evoluție ale acestuia.

3. Vechimea *Obiceiului Pământului*

Dacă ar fi să stabilim vechimea *Obiceiului Pământului* pe bază de documente nu am putea coborî în timp decât până în secolul al XIII-lea în cazul românilor din Transilvania și doar până în veacul al XIV-lea în ce privește pe românii din Țara Românească și din Moldova. Arhivele nu ne oferă, așadar, informații despre viața juridică românească din primele faze ale Evului Mediu, și cu atât mai puțin despre viața juridică autohtonă din epoca anterioară romanizării. Pe fondul acestei sărăcii arhivistice, investigația istorică a vieții juridice românești nu devine, totuși, una cu neputință. În absența documentelor scrise, cercetătorului i se recomandă ca pornind de la studiul instituțiilor juridice ale prezentului, să recurgă la studiul dreptului comparat, prin intermediul căruia el poate determina și măsura amploarea aportului istoric romanic, slav, bizantin, etc. și degaja astfel odată cu eliminarea acestui aport, celalalte elemente intrate în componența vieții juridice românești, elemente cu ajutorul cărora el poate reconstitui cea mai veche perioadă a vieții juridice autohtone. Așa am putea coborî, bunăoară, începând de la jumătatea secolului al XIX-lea, adică de la momentul introducerii legislației de inspirație occidentală, perioadă în care *Obiceiul Pământului* mai funcționa încă, de fapt, în societatea românească, spre jumătatea secolului al XVII-lea, când în Țările Române sunt introduse pravilele scrise bizantine până la atingerea acelei perioade vechi, anterioară etnogenezei românești, în care ar trebui să găsim elementele cele mai vechi ale vieții juridice de la noi, cele aparținătoare comunităților trace autohtone.

Totuși, această metodă de arheologie istorică efectuată prin procedeul exclusiunii istorice nu este lipsită de riscuri. În absența unor cunoștințe precise despre instituțiile și practicile juridice ale tracilor și daco-geților, acest procedeu nu ne poate garanta că prin excluderea tehnică de laborator a adaosurilor juridice române, slave, bizantine, maghiaro-germane ce s-au infiltrat în timp în corpusul *Obiceiului Pământului*, ar trebui la final să descoperim cu necesitate fondul juridic tracic al acestuia din urmă. Într-adevăr, utilizarea metodei comparative în istorie trebuie făcută cu precauție: ea nu ne poate permite să spunem nici că ceea ce nu este romanic, slav, bizantin, german în *Obiceiul Pământului* trebuie să fie cu

necesitate trac, nici că ceea ce este trac în componența dreptului altor popoare ar demonstra prin diverse filiații genealogice originea tracă a Obiceiului Pământului. “Cât în ce privește metoda pe care am folosit-o, aceasta e simplă: am cercetat instituțiunile noastre juridice, cu preocuparea de a determina întinderea și adâncimea aportului romanic, slav și bizantin și am ajuns, prin eliminarea sau dozarea acestui aport romanic, slav și bizantin, să degajăm fondul străvechiu tracic: am completat apoi rezultatele fragmentare ale acestei cercetări critice, prin examenul direct al antichităților tracice - atâtea câte sunt - și prin studiul comparativ al vieții juridice a unor neamuri coborâtoare din grupări etnice coordonate marii familii tracice, căreia îi erau coordonați și străbunii noștri Daci; deci am cercetat viața juridică a descendenților Illyro-Tracilor, care sunt Albanezii și aceea a descendenților Frigo-Tracilor, care sunt Armenii; coroborând aceste rezultate, astfel obținute, cu datele pe care ni le pun la îndemână arheologia, etnografia și științele glotologice, am ajuns la încheierea că dacă în structura Dreptului consuetudinar românesc pot fi discriminate influențe romane, slavo și - mai puține - bizantine, în spiritul său însă Dreptul consuetudinar românesc prezintă un habitus străvechiu, pre-român, autohton, de caracter tracic.”¹³

Dacă metoda comparativă nu ne poate oferi vreo certitudine în întreprinderea de a stabili originea și a reconstitui bazele tracice ale Obiceiului Pământului, ea nu ne poate împiedica însă a recunoaște profunda înrădăcinare în trecut a acestuia. Într-adevăr, deși nu putem stabili cronologic cu precizie intervalul de timp necesar constituirii Obiceiului Pământului, este dincolo de orice îndoială că vechimea acestuia este una considerabilă. De altfel, vechimea trebuie înțeleasă ca o calitate intrinsecă a dreptului cutumiar, în absența căreia el nu poate dobândi putere de lege. Faptul că documentele slavonești ori cele latine emise de cancelariile celor trei principate românești se referă la dispozițiile juridice ale Obiceiului Pământului ca la “*star zahon*”, “*antiqua lex*” ori “*veterem legem*” este o dovadă în acest sens.¹⁴

Mai mult, vechimea Obiceiului Pământului se lasă probată de tăria lui, consemnată deseori în vechile documente românești și pusă în evidență de faptul că ori de câte ori dreptul scris s-a ciocnit în aplicare de vechiul drept

¹³ G. Fotino, op. cit., p. 39.

¹⁴ Legea bătrână, legea veche, legea de veacuri (t.a).

nescris românesc, acesta din urmă a prevalat în fața celui dintâi¹⁵. Cum altfel am putea explica faptul că "între tradiție fără lege scrisă și lege scrisă fără tradiție, a rămas ce n-a fost scris, iar ce a fost scris s-a șters" ¹⁶ dacă nu ca o urmare a îndelungii întipăririi în mentalitatea românească a nescrisului *Obicei al Pământului*.

4. Răspândirea în teritoriu a *Obiceiului Pământului*

Dacă asupra vechimii *Obiceiului Pământului* nu au existat prea mari îndoieli printre istoricii români, în ceea ce privește problema răspândirii sale în spațiu aceștia au formulat opinii diferite. A existat, s-au întrebau aceștia, un drept românesc comun tuturor țărilor românești? A fost prezent un *Obicei al Pământului* în toate teritoriile locuite de români, inclusiv în cele în care aceștia viețuiau sub autoritatea unor state străine? Sau mai degrabă în toate aceste teritorii, precum cele ale Țării Românești, Moldovei, Transilvaniei, Serbiei, Bulgariei, Poloniei, Moraviei, Lituaniei ori Ucrainei a existat o diversitate de legiuri și tradiții juridice asemănătoare celei existente în Apusul Europei?

Au fost istorici care pornind de la simpla interpretare etimologică a termenului de *Jus Valahicum* s-au îndoit de caracterul unitar al *Obiceiului Pământului*, concluzionând că acesta nu s-a păstrat decât în viața juridică a Țării Românești, pentru că în rest, viața juridică a românilor din Moldova, Banat, Transilvania, Polonia ori Moravia „îi lipsește specificul celui mai vechiu drept românesc” ¹⁷. „Este adevărat că cea mai veche viață juridică moldovenească precum și viața juridică a acelor Români, care în cursul veacurilor s-au desfășurat dintre Români ardeleni de la Nord și dintre cei mai vechi Moldoveni cum sunt Români din Polonia, apoi Moravo-Români, n-are specificul celui mai vechi drept românesc... Țara Românească, cu viața sa de drept, ale cărei urme respectate câțiva timp la Români bănațeni, ardeleni, în sec. XIII — XVI-a, au constituit ceea ce s-a zis *Jus Valahicum*” ¹⁸.

Acestor istorici le putem imputa nu doar ușurința cu care au considerat că simplul exercițiu hermeneutic poate ține loc demonstrației istorice, ci și

¹⁵ A se vedea „*Cartea de Învățătură românească*” a lui Vasile Lupu, Glava LVI, par. 3-4, ori „*Îndreptarea Legii*” a lui Matei Basarab, Glava CCCLI, par. 3-4.

¹⁶ Fotino, op. cit., p. 39.

¹⁷ Minea I. și Boga L.T., *Cum se moșteneau moșiile în Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, I, Institutul de Arte Grafice "Presă Bună", Iași, 1933, p. 10.

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

pierderea din vedere a unor importante date și constatări istorice care dovedesc contrariul. Deși între Țara Românească și Moldova găsim în cazul instituțiilor de drept anumite mărunte diferențe, originare mai ales în deosebirile regionale ale graiului românesc, la fel de adevărat este că tot între aceste două principate descoperim o unitate juridică remarcabilă. Remarcabilă mai ales pentru călătorii străini care străbăteau Moldova și Țara Românească, așa cum o făcea la jumătatea secolului al XVIII-lea contele Hauterive, de la care aflăm despre „unitatea fizică și morală absolută”¹⁹ a vieții munteneste și moldovenești. Firească însă pentru toți cei ce cunosc faptul că încă din prima jumătate a secolului al XIV-lea, adică înainte de întemeierea Țării Românești și a Moldovei pe teritoriile acestor două viitoare state găsim prezentă aceeași viață sătească românească, orânduită pretutindeni după aceleași străvechi obiceiuri nescrise.

Dacă pentru Țara Românească și Moldova, țări românești de sine stătătoare, avem numeroase documente interne și străine, din care rezultă că nu există deosebire între „viața juridică” și normele de drept ale celor două Țări Românești, nici pentru instituțiile juridice ale românilor din Banat, Transilvania, Polonia, Moravia sau Serbia, instituții supuse unor diverse modificări sub influența dreptului statului stăpânitor, nu putem să afirmăm contrariul. Din contră, constatăm cu fiecare ocazie existența de fond, mai mult sau mai puțin pronunțată, a unui drept românesc comun pentru toate populațiile românești de la sud sau de la nord de Carpați.

Astfel în cazul Transilvaniei, documentele cancelariei ungurești ne informează că regii unguri au trebuit să recunoască organizarea cnezială a comunităților românești și odată cu aceasta acel "jus valachicum", "jus Valachiae", "ritum Valachiae", "lex Olahorum", dreptul popular românesc după care ele se conduceau ca după o "lex antiqua et approbata".

Tot în cazul Transilvaniei, din documentele ceva mai târzii ale cancelariei monarhiei habsburgice, aflăm despre numeroase cazuri de români care invocau cu naturalețe în fața judecătorilor austro-ungari dreptul lor de a-și face dreptate după vechiul lor obicei moștenit din strămoși ("*Gewohnheit*", "*wir haben solchen Recht*", "*von Eltern wissen wir das zu sagen*") Toate acestea și multe altele conduc, desigur, la constatarea, că și în Regatul Ungariei, mai precis la românii din Transilvania funcționa

¹⁹ Contele Hauterive, *Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei la 1787*, Institutul de Arte Grafice, București, 1902, p. 323.

același drept nescris valah pe care îl găsim în Țara Românească și din Moldova.

Aceeași situație o găsim și în Polonia²⁰, acolo unde regii, din dorința de a-și repopula țara sarăcită de oameni și a reda atât orașelor și satelor lor puterea economică necesară nevoilor de stat, au atras imigranți din zonele învecinate. Așa se face că în orașele poloneze au fost instalați coloni germani, iar în regiunile rurale din câmpia Poloniei coloni din Moldova și Maramureș. Vorbim de puternice comunități germanice și românești colonizatoare, care în timp, beneficiind de privilegiile acordate de regalitatea polonă, și-au organizat viața după un drept propriu, fie el "*jus teutonicum*", fie "*Jus valachicum*", "*jus et consuetudo Valachorum*", despre care aflăm din documentele polone, unde apare cu numele de "*voloskiem pravem*".

Mai departe, despre situația juridică a românilor din Serbia avem informații încă de la 1348. Astfel, din Hrisovul lui Ștefan Dusan aflăm că satele românești, înființate pe pământurile mânăstirilor și conduse de un *primiceriu*, trăiesc după „*Zacon Vlacon*”, adică după *legea cea veche a vlahilor*. Aceeași situație în Dalmația, unde în 1435 Hanz Frankopan, banul dalmaților și al croaților, recunoaște valahilor printr-un hrisov proprietățile lor din zona Splitului, precum și dreptul de a se orându-i după "*obișnuitele lor legi cinstite și drepte de care s-au servit și bătrânii lor*"²¹.

Au existat, însă, istorici care ignorând toate aceste aspecte documentare, au susținut teza discontinuității vieții juridice românești. Au folosit în loc de argumente o serie de erori metodologice destul de răspândite, din nefericire, în istoriografia românească. Astfel, prin folosirea *procedului proiectării spre trecut a unor situații istorice târzii*²² I. Minea și L. Boga au reușit să deducă din constatarea unor deosebiri apărute târziu în evoluția istorică a instituțiilor și practicilor juridice ale românilor din Moldova, Banat, Transilvania, Polonia, Moravia, Serbia, absența la origini a răspândirii unitare a *Obiceiului Pământului* pe întreg întinsul teritoriilor românești. Este vorba însă de o eroare ușor de sesizat, căci așa cum ne spune același I. D. Condurache „Judecând după cum s-au format normele de drept la diferite

²⁰ D. D. Mototolescu, *Jus valachicum în Polonia*, C. Göbl, București, 1916.

²¹ S. Dragomir, *Originea coloniilor române din Istria*, Cultura Națională, București, 1924, p. 5.

²² H.H. Stahl, *Probleme confuze în istoria socială a României*, Editura Academiei, București 1992, p. 79.

popoare și ținând seama de contactul continuu care a existat, din cele mai îndepărtate timpuri, între diferitele comunități românești, mai ales în epoca când românii rătăceau din loc în loc cu turmele lor de vite, în căutarea unor pășuni mai bogate, se poate admite, în mod logic, ca a trebuit să existe și anumite practici sau obiceiuri juridice comune la toți românii, impuse de aceleași nevoi și condiții de viață. Această unitate juridică a trebuit să existe în primele timpuri la toate așezările românești de dincolo și de dincoace de Carpați, și ea a continuat să existe chiar după întemeierea celor două Principate: al Țării Românești și al Moldovei. Că mai târziu, când s-au ridicat granițe între diferitele ramuri ale poporului românesc, când fiecare din aceste așezări a început să ducă o viață proprie, când contactul a devenit mai puțin lesnicios între aceste comunități românești, s-au putut dezvolta unele instituțiuni juridice sau chiar s-au putut naște anumite practici juridice, cu o fizionomie diferită, de la o așezare românească la alta, datorită condițiilor noi de viață sau influențelor străine, dar această diferențiere n-a putut avea loc decât într-o epocă când vechiul drept românesc (Obiceiul Pământului) era deja format”.²³

5. Unitatea socială a Obiceiului Pământului

Totuși, recunoașterea răspândirii pe întreg întinsul teritoriilor românești a *Obiceiului Pământului* nu a constituit cea mai dezbătută dintre problemele de istorie a dreptului de la noi. O alta s-a ridicat deasupra acesteia, cea a caracterului social al vechiului drept românesc. Astfel au existat istorici precum Iorga care au considerat Obiceiul Pământului un străvechi obicei privitor la proprietate, mai precis la legăturile oamenilor cu pământul, unul cu rădăcini tracice și slave, străin atât dreptului roman cât și aceluia feudal, obicei recunoscut pretudindeni în teritoriile locuite de români²⁴, dar alții, precum Radu Rosetti, Dimitrie Onciul ori Ion Bogdan, fără a nega caracterul etnic al vechiului drept românesc nescris, au făcut din acesta o creație specifică formațiunilor cneziale și voievodale autohtone. „Cele mai vechi documente privitoare la Românii de la Nordul Dunării ni-i arată trăind, în toate țărilor locuite de ei, sub un regim propriu al lor și foarte vechiu numit: *jus valachorum, jus valachicum, antiqua et laudabilis consuetudo valachorum*. În capul lor vedem câteodată Voievozi, aproape totdeauna

²³ I.D. Condurache, *Obiceiul pământului. Formarea vechiului drept românesc nescris*, Institutul Cartografic Unirea, Brașov, 1935, p. 436.

²⁴ N. Iorga, op. cit., pp. 5-6.

cneji; în Moldova, pe lângă aceștia: juzi și vatamani. În Moldova constatăm, de asemenea, existența cnejilor înainte de întemeierea Statului moldovenesc; mai multe documente a primilor Domni sunt relative la sate determinate prin cuvintele: unde a fost cneaz cutare. Întâlnim deci pe cneaz pe pragul istoriei oricăreia din țările de la Nordul Dunării ce sunt sau au fost locuite de Români. Și, oriunde îl întâlnim, el ne apare ca fruntașul, ca ocârmuitorul neamului. Între Nistru și Bug, în Țara Românească, țări semi-suverane, el ne apare ca personificarea acelei suveranități. În Ardealul, Banatul și Maramureșul plecați sub povara jugului unguresc, cneazul, redus la starea de căpetenie de sat, dacă stă smerit în fața fruntașilor neamului cuceritor, este totuși ocârmuitorul și povățuitorul neamului său cucerit: rămâne mai mare între Români. Studiul originilor cnezatului este deci acel al originii fruntașilor neamului nostru, din vremile străvechi și până în clipa în care lumina începe a se face în istoria noastră."²⁵

Diferit față de toți s-a arătat a fi C. Giurescu, cel care a negat caracterul național și unitar al dreptului cutumiar, considerând că obiceiurile juridice românești au apărut în istorie distinct, și anume în funcție de necesitățile sociale de clasă. "Un drept românesc, adică național care să îmbrățișeze amândouă clasele sociale, pe proprietari și pe români, n-a existat în Principate. Nici un document, nici un izvor istoric nu-l menționează. Fiecare clasă socială a trăit pe temeiul unui obicei sau drept al ei special. Acela al proprietarilor privea raporturile dintre ei ca stăpâni ai pământului: vânzări, dani, schimburi, hotărnicii, procese, etc. Niciodată acest drept, despre care se vorbește la fiecare pas în actele de proprietate, nu este numit românesc. Ori de câte ori este invocat i se zice simplu „lege” ori „legea țării”. Țăranii, fără moșie și fără libertate, au, firește, altă lege. Ea se referă la raporturile lor cu pământul străin, pe care-l cultivă, și la îndatoririle ce au față de stăpâni. În documentele slavonești legea aceasta este numită „Zakon vlaški” ori „voloski”, în cele românești „legea rumânilor”²⁶

Au existat autori, mai puțin cunoscuți, precum Ioan D. Condurachi care sesizând punctul îngust de vedere al explicațiilor istorice privitoare la natura Obiceiului Pământului oferite de N. Iorga, Radu Rosetti ori C. Giurescu au propus explicații mai convingătoare în acest caz: "Că anumite

²⁵ R. Rosetti, *Pământul, Sătenii și Stăpânii în Moldova*, Atelierele SOCEC& Co, București, 1907, pp. 23-24.

²⁶ C. C. Giurescu, *Vechimea rumâniei în Țara Românească și legătura lui Mihai Viteazul*, București, 1915, p. 54.

norme juridice stăteau la baza organizației cneziale și voevodale e în afară de orice îndoială, căci oricât de mici și de neînsemnate ar fi fost aceste prime înjghebări politice, oricât de rudimentară ar fi fost organizațiunea lor, este incontestabil că anumite obiceiuri și practice juridice se impuneau în raporturile dintre membrii ce formau acele comunități. De ce natură erau acele norme juridice e greu de precizat; că ele au existat însă e cert, căci din ele s-au dezvoltat vechile practice juridice, pe care le găsim menționate în documentele de mai târziu. De asemenea, este foarte exact că cele mai vechi obiceiuri și norme juridice s-au ivit cu ocazia stabilirii stăpânirii asupra pământului și a raporturilor dintre membrii aceleiași familii sau comunități determinate de această stăpânire a pământului. Dar între membrii aceleiași comunități au existat raporturi de drept și de altă natură, cum erau cele izvorâte din legăturile de familie, din relațiile comerciale sau din faptele rele ale cuiva. Că în Obiceiul Pământului, ca și în legislațiunile actuale, existau anumite norme juridice, care erau specifice unei clase sociale sau alteia, nimic mai firesc. Însă nu putem deduce din acest fapt că aceste categorii de drepturi erau <fără nici o legătură sau raport între ele> cum susține C. Giurescu. Juridicește nici nu se poate concepe o atare situațiune. Cum e posibil ca în sânul aceleiași comunități să existe categorii de drepturi fără legătură între ele? Că Obiceiul Pământului sta la baza organizației cneziale și voevodale e incontestabil; că el reglementa legăturile dintre oameni în raport cu stăpânirea pământului iarăși e exact; că, în fine, condiția fiecărei clase sociale era determinată de anumite norme din Obiceiul Pământului nu se poate nega. Dar Obiceiul Pământului nu era nici una, nici alta, exclusiv. El era totalitatea normelor juridice, care se aplicau și la proprietate și la clasele sociale și la organizația de Stat, începând cu cele mai vechi organizațiuni politice — cnezatul și voevodatul.”²⁷

A fost *Obiceiul Pământului* un drept comun tuturor claselor sociale? Fără a mai lua în discuție concepția romantică potrivit căreia viața românească dinainte de secolul al XIV-lea a fost o viață socială egalitaristă, o viață ce nu a cunoscut diferențieri de clasă, vom recunoaște de la început în istoria românească timpurie câteva categorii sociale despre care nu ne putem îndoii. Întâi de toate, clasa socială a proprietarilor de pământ, reprezentată în Țara Românească de *moșneni*, iar în Moldova de *răzeși*. Apoi clasa militară reprezentată de nobilimea autohtonă (*cnezi, judeci, megieși*), care

²⁷ I. D. Condurachi, *Formarea vechiului drept românesc nescris (Obiceiul pământului)*, Institutul Cartografic Unirea, Brașov, 1935, p. 20.

până în secolul al XVII-lea trăia de pe urma stipendiilor tributale oferite centralei statale de către comunitățile țărănești în schimbul serviciilor de protecție și apărare de care acestea beneficiau. În continuare, odată cu secolul al XVI-lea, recunoaștem atât *boierimea*, apărută atât prin infiltrarea și implicarea nobilimii militare în procesele economice de producție, cât și prin acumularea și ieșirea din indiviziune a proprietății moșnenești ori răsăsești, cât și țărănimea aservită acesteia, reprezentată de *rumâni* în Țara Românească și *vecini* în Moldova. În sfârșit, *robii*, reprezentați de țigani în Țara Românească și de *tătari* în Moldova și clasa orășenilor.

Subliniem faptul că *moșnenii* și *răseșii*, proprietarii în devălmășie reprezintă cea dintâi și până la sfârșitul secolului al XVI-lea, *singura* clasă de proprietari de pământ, categoria socială de bază a vechi societăți românești, creatoarea celor însemnate instituții ale acesteia, una din cele două categorii de origine ale boierimii române, marea proprietară funciară în regim de diviziune de la noi. Sublinierea este importantă deoarece originea răzășească/moșnenescă a boierimii române poate fi folosită ca un argument suficient în contra tezei potrivit căreia țărănimea liberă și boierimea ar fi guvernate în vechime de principii de drept diferite, că vechea viață juridică românească ar fi fost împărțită între drept țărănesc colectivist și unul boieresc, individualist. Într-adevăr legătura istorică dintre mica proprietate devălmășă de bază și marea proprietate particulară boierească ne indică faptul că în trecutul românesc nu a existat decât un singur drept de reglementare a proprietății, Obiceiul Pământului, dreptul devălmășiei. Vorbim de un drept care nu se adresează doar proprietarilor de pământ, ci în egală măsură și clăcașilor, clasa socială provenită de altfel la rândul său, asemeni unei părți a boierimii, din vechea țărănime liberă. Unitatea obiceiurilor juridice dintre *moșneni* și *răzeși* pe de o parte și *rumâni* ori *vecini* ni se impune și în acest caz ca una firească. Cum categoria socială a robilor ori cea a orășenilor au reprezentat în istoria românească unele categorii sociale cu regim special și ele nu pot intra aici în discuția noastră, avem argumente consistente pentru a conchide că în Țările Române nu a existat un drept obișnuielnic întemeiat pe criterii sociale.

După ce am stabilit că există un drept românesc comun, recunoscut atât în sânul populațiilor românești, cât și de către vecinii sau stăpânitorii așezărilor românești, nu ne rămâne acum decât să analizăm diversii termeni prin care *Obiceiul Pământului* a fost desemnat la români.

Dacă romanii foloseau pentru desemnarea vechiului drept cutumiar, termenii de "*consuetudo*", "*mos*" sau "*mores*" iar uneori de "*usus*", "*vetustas*"

sau „*antiquitas*”, iar germanii, asemeni maghiarilor, expresii ca „*consuetudo*”, „*mos*”, „*usus*” și chiar „*ritus*”, românii foloseau la nivel de cancelarie domnească termeni specifici limbii agreate la nivelul acesteia. Astfel în documentele externe ale cancelariei regilor unguri privitoare la români, *Obiceiul Pământului* era desemnat prin termenii de *ritus, lex și ius*. „În unele din aceste documente se spune că se va proceda *iuxta ritum volachie* sau *patriosque ritus*, în altele *iuxta antiquam et approbatam legem districtuurn volachicalum universonum* sau aplicându-se *lex Olachorum*, sau *iure volachie requirente*”²⁸, tot așa cum în documentele polone de secol XIV-lea, documente ce întăreau privilegiile acordate de regii poloni satelor înființate în Polonia de coloniști români, *Obiceiul Pământului* este desemnat prin „*na prawie woloskiem*”, „*in iure volachico*” ori prin „*iure moldavico*”.

În schimb, în documentele interne ale cancelariei principatelor românești, documente slavone, *Obiceiul Pământului* era desemnat prin intermediul a trei termeni: *zakon, pravo* și *obiciai*.²⁹ Totuși, deși acești trei termeni slavoni par a fi sinonimi, nu putem să nu ne întrebăm de ce a fost nevoie la nivelul centralei statale de o astfel de diversitate terminologică pentru a desemna *Obiceiul Pământului* ca unică realitate juridică ?

O primă explicație ne-o oferă Ion Bogdan în volumele sale, *Documentele lui Ștefan cel Mare*. Studiind hrisoavele cancelariei lui Ștefan cel Mare și analizând felul în care „*zakon*”, „*pravo*” și „*obiciai*” sunt folosiți în cadrul lor, istoricul român va traduce „*pravo*” prin „*drept*” (*jus*), deosebindu-l atât de a „*zakon*” (lege) cât și de „*obiciai*” (*obicei*). Face asta în ciuda faptului că pentru domnia sa cele trei cuvinte desemnează în fond același lucru. Dacă, totuși, există o diferență notabilă între aceste cuvinte, ea apare în opinia istoricului român nu la nivel semantic ci în legătură cu căile prin care *zakon, pravo* și *obiciai* au pătruns în cultura română: „*obicieiul*” a intrat în limba cancelariilor Țărilor Românești din slavona veche; „*așezământul*” ceva mai târziu din limba bulgară, iar „*dreptul*” atât din limba polonă (*pravo*) cât și din limba maghiară (*jus*).³⁰

Astfel, dintr-un hrisov din 17 Aprilie 1480 prin care Ștefan cel Mare recunoaște moșia unui oarecare Mircea, aflăm despre echivalența dintre „*zakon*” și „*lege*”, și pe de altă parte despre cea dintre „*prava*” și „*drept*”:

²⁸ I. D. Condurachi, op. cit., p. 438.

²⁹ *Ibidem*, p. 438.

³⁰ I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, Atelierele Grafice Socec & Co, vol. 1., 1913, p. 240.

„și așa, de cum cercetărăm cu Divanul boierilor noștri, îi făcurăm lui lege, după obiceiul”³¹(zakon po obiciaio).

Într-un alt document moldovean din 1480 în care se vorbește despre dovedirea unor titluri de proprietate pierdute, aflăm că domnitorul împreună cu sfatul și cu boierii „au făcut lege după dreptul țării” (*zakon podlug zemskego prava*).³² Mai mult dintr-o scrisoare a lui Radu al IV-lea cel Mare, domn al Țării Românești, în care citim despre „un proces judecat după lege”, ni se confirmă legitimitatea traducerii termenului de „zakon” prin „lege”. Confirmarea vine, de altfel, și din numeroase documente moldovenești datate din a doua jumătate a secolului al XV-lea, precum cel din 1458, cel de reînnoire a privilegiului comercial acordat de Ștefan cel Mare, Brașovenilor³³ ori acela din 1470 prin care voievodul moldovean eliberează din robie pe robul, tătar, Oana³⁴. Deosebit de relevante în acest sens ni se par și documentele moldovenești din 1462 în care Mitropolitul Moldovei împreună cu membrii Sfatului Domnesc îl îndeamnă pe Ștefan să recunoască suzeranitatea regelui polon³⁵, ori acela din 1474 în care Ștefan oferă unui anume Ivanco și fraților săi dreptul de a face apel la judecata domnească.³⁶ De altfel, numărul hrisoavelor și al cărților domnești ce

³¹ *Ibidem*, p. 239.

³² B.P. Hașdeu, *Arhiva Istorică*, I, 1, No. 163, Tipografia Satului, București, 1863, p.16.

³³ I. Bogdan, op.cit., p. 261: „să aibă de la noi același drept și aceiași lege (*tot zakon i toe pravo*) pe care l-au avut...”

³⁴ *Ibidem*, pp. 140-141: “cum șed și trăiesc în țara noastră toți Moldovenii după dreptul lor moldovenesc (*voloskie zakonom*), tot așa să fie și el și copiii lui și să trăiască după acea lege (*zakon*) și după acel obicei (*obiciem*) și să nu dea și să nu plătească niciodată nimic „după dreptul robilor și al Tătarilor” (*holopskiem i tatarskiem pra-vom*)... Dacă se va jelui cineva împotriva lor, ei vor plăti gloabele și taxele de judecată „după legea moldovenească, cum e legea moldovenească”, (*zemli voloskiem zakonom*)

³⁵ I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, Atelierele Grafice Socec & Co, vol. 2, p. 289 : „să se țină de același obicei (*obiciaem*) ca bătrânii Voievozi ai Moldovei dinaintea lui și din acele obiceiuri să nu iasă niciodată până la moarte. Iar stăpânul nostru Domnia sa Craiul să ne ajute pe noi și mai ales pe Domnul nostru Ștefan cum glăsuiesc vechile tratate și obiceiuri (*obiciaev*)... și să ne ajute după vechile obiceiuri (*po stariam obiciaem*)

³⁶ I. Bogdan, op.cit., p. 192: „Deci am căutat și am judecat cu boierii noștri și i-am dat lui Ivanco și fraților săi, precum e drept și lege după obicei (*kak est pravo i*

folosesc termenii de *zakon*, *pravo* și *obiciai* cu trimitere la *Obiceiul Pământului* depășește capacitățile noastre de inventariere. Contribuie la această situație și faptul că aceste documente aparțin unei perioade întinse pe mai bine de trei sute de ani, inclusiv până în prima jumătate a secolului al XVII-lea.³⁷ Totuși, deși – așa cum ne spune I. Bogdan – la nivel cancelariei domnești cei trei termeni desemnează sub forme diferite aceeași realitate juridică, cea a *Obiceiului Pământului*, observăm totuși că semnificația lor capătă în funcție de context nuanțe deosebite, demne de remarcat. Astfel, când domnitorii judecă după o normă juridică bine fixată și recunoscută deja de toată lumea ca lege, în hrisoave se utilizează termenul de *zakon*. La fel se procedează și atunci când într-un proces se vorbește de partea care a pierdut, și anume de partea care „a rămas de judecată, de lege (*zakon*)” ori în situația când unei părți i se acordă dreptul de a-și susține dreptatea prin cojurători, și anume atunci când i se spune că „i s-a dat lege (*zakon*)”. Tot așa se spunea atunci când complexitatea cazurilor depășea puterea de dezlegare a paremiilor *Obiceiului Pământului* și când instanța făcea apel în compensație la Sfânta Scriptură, la nomocanoanele bisericești sau la alte texte religioase, anume că „s-a făcut după legea lui Dumnezeu (*zakon bojiom*)” *zakon* se folosește de asemenea și în situațiile în care instanța ne vorbește de vechimea legii pentru a evidenția tăria acesteia, ca în cazul „lege bătrână” (*siar zakon*).

Toate aceste cazuri ne ajută să concluzionăm că *zakon*, deși se referă în fiecare caz la *Obiceiul Pământului*, nu este totuși sinonim cu acesta: el desemnează doar acele principii și norme tari ale *Obiceiului Pământului* care sunt recunoscute unanim și care se impun reflex la nivelul mentalității colective românești. În acord cu această semnificație, *zakon* își găsește corespondent în limba latină în cuvintele „*jus*” ori „*lex*”, cuvinte ce desemnează, de fapt, *dreptul scris*. Observăm asta în special în acordurile politice încheiate între regii maghiari și domnitorii români între secolele

zakon po obiceaio) să vie el însuși cu două zeci și patru de jurători și să jure împreună cu ei"... „căci au pierdut în fața legii cele drepte" (*pravogo zakonap*)

³⁷ De amintit aici hrisovul din 20 decembrie 1643 prin care Vasile Lupu, domnitor ce dă vieții juridice a Moldovei cea dintâi Pravila din istoria acestei țări, ne spune că „judecă – în continuare în ciuda impunerii de către domnie a legislației scrise - după cum iaste obiceiul țării ” apud *Documenta Romaniae Historica*, Seria A, Moldova, vol. XXVII (1643-1644), Editura Academiei, București, 2005, p. 200.

XV-XVI.³⁸ Odată cu secolul al XVII și cu introducerea limbii românești în documentele de cancelarie, *jus ori lex* vor pătrunde adânc în vocabularul domnesc, până acolo încât vor atrage substituirea în cadrul acestuia a termenului *zakon* cu acela de „*lege*”, „*leage*.”³⁹

În ceea ce privește *pravo*, analizând documentele ce fac referire la el, observăm că acesta se folosește frecvent în legătură cu *zakon*, ca și cum doar prin el însuși nu ar avea putere în soluționarea chestiunilor juridice, pe de altă parte este folosit pentru a întări și a aprecia o anumită stare de drept⁴⁰. În sfârșit, *pravo* se folosește și pentru a desemna acele drepturi speciale, ce nu-și găsesc reglementare în legea țării, dar care sunt totuși conforme cu dreptatea și morala. Toate aceste trei sensuri ce se completează reciproc, ne ajută să concluzionăm că *pravo* se referă la Obiceiul Pământului nu în sensul de *zakon*, ca la o sumă de norme juridice fixe, recunoscute de către toți și la nevoie impuse cu forța, ci la modalitatea de aplicare a acestora, așa cum sunt ele dictate de conștiință, de chibzuință celor ce judecă sau hotărăsc într-o afacere oarecare; așa cum văd aceștia dezlegarea după dreptate și conștiință.⁴¹

Pravo desemnează, așadar, doar acele principii și norme ale Obiceiului Pământului ce apără în conștiința judecătorului în acord cu intuiția echității și cu sentimentul dreptății. Acest termen va fi tradus în actele internaționale prin „*consuetudo*”, „*mos*” ori prin termenul de „*obiceiai*”, și începând cu secolul al XVII-lea prin termenul de „*drept*” ori „*dirept*” în actele românești.

³⁸ E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. III, Academia Română, 1836, p. 474: „*causas etiam Boeronum juste et legitime secundum antiquam Regni illius legem et consuetudinem dijudicat et dirimat... Causae ibidem omnes secundum veterem legem et consuetudinem Regni patriosque ritus in praesentia iudicium ordinariorum incho-entur et moveantur.*” („el hotărăște și rezolvă cauzele boierilor în mod drept și legal, conform legii și obiceiurilor străvechi ale aceluși regat...Toate cauzele aflate în același loc, conform legii și obiceiurilor vechi ale regatului și ritului țării, urmează să fie supuse deocamdată judecatii comune.)

³⁹ Ion Bianu și Dan Simionescu, *Bibliografie românească veche*, 4 vol, Atelierele Grafice Socec & Co, pp. 40-151.

⁴⁰ „*prava otnina*”, „*pravuio otniniu*” (*dreaptă ocină, moștenire*) sau „*pravaga urika*” (*drept uric*).

⁴¹ I. D. Condurachi, op. cit., p. 24.

Cât privește termenul de „obiceai”, analiza semantică a documentelor românești de cancelarie ale secolelor XIV-XVII ne indică faptul că acesta desemnează o sumă încheată de norme moral-juridice și de reguli practice care fără a avea o formă fixă și clară, îndeplinesc în mod surprinzător rolul unei instanțe juridice de fond ce însoțește, ghidează și asigură permanent conștiința în actele de aplicare ale lui „zakon”. „Obiceai” reprezintă termenul mediu ce asigură legătura între „zakon” și „pravo”, între „lege” și „dreptate”. Iată de ce el nu trebuie interpretat ca „o fază premergătoare a legii”⁴² sau ca o stare de drept, neclară și variabilă, la un drept în formațiune, ale cărui caractere sau fizionomie nu se precizaseră încă definitiv încât să formeze norme juridice fixe, admise de toți”, ci ca o formă permanentă în care „legea” (zakon) se aplică cu dreptate, așa cum înțelegem din expresia, „a dat cuiva lege după obicei.” (zakon po obiciaio)⁴³

Asociate atât utilizării lui „zakon” cât și aceleia a lui „pravo”, „obiceai” sfârșește în multe hrisoave să se identifice cu acestea două, sporindu-și astfel, într-un mod derutant pentru noi, sfera de semnificații. Totuși, diversitatea sa semantică poate deține o importantă valoare explicativă. Ea ne-ar poate ajuta să înțelegem de ce în desemnarea numelui vechiului drept românesc nu s-a fost folosit nici secul „zakon”, nici nedeterminatul „pravo”, ci atât de bogatul în semnificații „obiceiai”. Tot ea ne poate ajuta să înțelegem de ce acest termen slavon, prin care a fost desemnată întregă viață veche juridică românească, s-a păstrat în noua limbă românească de cancelarie⁴⁴, fără a fi înlocuit odată cu secolul al XVII-lea cu omologul său latin⁴⁵, așa cum s-a întâmplat în cazul lui „zakon” ori cu „pravo”, înlocuiți prin „lege” și „dirept”. Totuși, odată cu introducerea la români a codurilor de factură occidentală și cu abandonarea vechiului drept românesc nescris la jumătate a secolului al XIX-lea, termenul de „obicei” își va pierde și el relevanța, fiind înlocuit cu acela de „drept” sau „lege”.

⁴² *Ibidem*, p. 25.

⁴³ I. Bogdan, *Documentele...vol. 1*, p. 192: „Deci am căutat și am judecat cu boierii noștri și i-am dat lui Ivanco și fraților săi, precum e drept și lege după obicei (kak est pravo i zakon po obiceiao) să vie el însuși cu 24 jurături și să jure împreună cu ei”... „căci au pierdut în fața legeri cele drepte” (*pravogo zakonap*)

⁴⁴ Termenul de „obiceai” se întâlnește des atât în legiurile scrise ale secolului al XVII-lea, anume în Pravilele lui Vasile Lupu (1646) și Matei Basarab (1652), cât și în legiurile secolelor XVIII-XIX-lea, *Pravilniceasca condică Ipsilanti* (1780), *Codul lui Calimach* (1817) și *Codul lui Caragea* (1818).

⁴⁵ „mos” sau „consuetudo”.

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

Bibliografie

- BARABAS, S., *Codex Diplomaticus Familiae Teleki de Szek*, Bpestini, 1895.
- BIANU I., SIMIONESCU D., *Bibliografie românească veche*, 4 vol, Atelierele Grafice Socec & Co, București, 1912.
- BOGDAN, I., *Documentele lui Ștefan cel Mare*, Atelierele Grafice Socec & Co, 2 vol, 1913.
- DRAGOMIR, S., *Originea coloniilor române din Istria*, Cultura Națională, București, 1924.
- CANTEMIR, D., *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guțu, Măria Holban și N. Stoicescu, București, 1973.
- CONTELE Hauterive, *Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei la 1787*, Institutul de Arte Grafice, Bucuresti, 1902.
- CONDURACHI, I. D., *Obiceiul pământului. Formarea vechiului drept românesc nescris*, Institutul Cartografic Unirea, Brașov, 1935.
- DJUVARA, M., *Teoria generală a dreptului (Enciclopedia juridică); Drept rațional, Izvoare și Drept pozitiv*, Editura All, București, 1995.
- FOTINO, G., *Curs de Istoria Dreptului Românesc*, vol. I, Universitatea din București, Facultatea de Drept, 1940.
- GENY, F., *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Librairie générale de droit & de jurisprudence, Paris, 1919.
- GIURESCU, C.C., *Vechimea rumâniei în Țara Românească și legătura lui Mihai Viteazul*, *Anal. Acad. Rom., Mem. Secț. Ist. Seria 2, Tom. XXXVII*, București, 1915.
- HAȘDEU, B.P., *Arhiva Istorică*, I, 1, No. 163, Tipografia Satului, București, 1863.
- HURMUZAKI, E., *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. III, Academia Română, 1836.
- IORGA, N., *Scurtă privire asupra Obiceiului Neamului Românesc*, s.n., Iași, 1939.
- MINEA, I. și BOGA L.T., *Cum se moșteneau moșiile în Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, I, Institutul de Arte Grafice "Presa Bună", Iași, 1933.
- MOTOTOLESCU, D. D., *Jus valachicum în Polonia*, Institutul de Arte Grafice Carol Göb, București, 1916.
- NĂDEJDE, I., *Dreptul de ctitorie al femeilor coborâtoare din ctitori*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, București, 1910.
- PISTORIUS, J. și HENRICPETRI, S., *Polonicae historiae corpus*, Vol. III, Basileae; 1582.

- ROSETTI, R., *Pământul, Sătenii și Stăpânii în Moldova*, Atelierele SOCEC& Co, București, 1907.
- STAHL, H.H., *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Editura Minerva, București, 1983.
- STAHL, H.H., *Probleme confuze în istoria socială a României*, Editura Academiei, București, 1992.

Recenzii

Pierre Gassendi, *Despre atomi și libertate* (ed. Ratio et Revelatio, Oradea 2021, 411 p.)

Despre atomi și libertate (traducere de Adrian Niță), de Pierre Gassendi, abordează teme majore ale secolului al XVII-lea, îmbinând atomismul cu viziunea teologică într-o manieră foarte profundă și originală. Filosof și matematician important, Gassendi, tradus pentru prima dată în limba română, propune în această lucrare trei unghiuri de abordare (logic, fizic, moral), prin care analizează subiecte precum spațiul, timpul, raportul dintre suflet și corp, sufletul (natura, pasiunile), virtuțile sau fericirea.

Deși susține atomismul (atomii reprezintă principiile ultime ale lumii), consideră că acesta nu este opus creștinismului, cu condiția ca primul să admită existența ființelor nonatomice (Dumnezeu, îngerii etc.) și a părților nonatomice ale lumii (sufletul rațional, *animus*). Atomismul, în viziunea lui Gassendi, răspunde nu doar de posibilitatea existenței lumii spirituale, ci și de coerența unei lumi eterogene, cu ființe de diferite naturi și „ranguri”, precum și de probleme filosofice importante, cum ar fi raportul dintre accident, ca eveniment spontan, și legile fizice („atomii ascultă de legi inexorabile, neputând lăsa loc întâmplării”, p. 14) sau relația dintre libertatea omenească și necesitatea absolută de ordin superior (Dumnezeu), și multe altele.

Pe de altă parte, atomismul său special, cu accente empiriste, nu are implicații doar terminologice, susținând soliditatea, în detrimentul întinderii (Descartes), sau libertatea, în detrimentul determinismului (atomismul clasic), ci și metodologice, căci Gassendi agreează experimentul și observațiile empirice, în defavoarea intuițiilor „clare și distincte”.

Conceptele propuse de Gassendi sunt înțelese diferit față de predecesorii sau contemporanii săi. În această direcție, „cuvântul «necorporal» nu susține decât o negație a corpurilor sau a dimensiunilor corporale, și nu o natură pozitivă care ar avea facultăți și acțiuni” (p. 23), cu precizarea că „starea” necorporală poate fi comună mai multor ființe (intelecția e comună oamenilor și lui Dumnezeu, reprezentarea îngerilor e convergentă cu cea a lui Dumnezeu, etc.).

Într-o cheie foarte interesantă este înțeles, de asemenea, și conceptul de vid, care trebuie reprezentat în relație cu obiectele existente, nu în sine, așa cum se obișnuiește: „Este adevărat că vidul, nimicul, tenebrele nu se concep

pozitiv, adică printr-o idee pozitivă; dar, cum nimeni nu neagă faptul că tenebrele nu s-ar concepe în mod negativ sau mai degrabă exclusiv, ca atunci când spunem că nu există lumină în aer, tot la fel nu trebuie negat că vidul sau o capacitate vidă nu se poate concepe în mod exclusiv sau prin excluderea oricărui corp dintr-un loc; este ca atunci când presupunem că scoatem aer dintr-o cameră, și spunem că această cameră este vidă sau, ceea ce este același lucru, că nu există nimic în cameră” (pp. 25-26).

Tot în linie terminologică aparte intră și timpul: „Așa cum în natură există un spațiu incorporeal care este numit imaginar, dar în care constă natura locului, tot la fel se pare că există o anumită durată incorporeală sau independentă de corpuri și care, deși este numită imaginară, este totuși cea în care constă natura timpului” (p. 29). Cu toate că timpul este exterior corpurilor, independent de mișcarea acestora, el nu este liniar și obiectiv, așa cum sugera Newton: „Timpul se compară mai bine cu flacăra unei candelă, a cărei esență constă atât de mult în curgere, încât este altceva în fiecare moment, și nu este niciodată identică cu ceea ce era mai înainte, nici cu cea care va fi ulterior; natura timpului constă atât de mult în curgere, încât tot ceea ce a decurs de aici nu mai este în prezent și tot ceea ce trebuie să decurgă nu este încă” (p. 30).

În ceea ce privește întregul, cosmosul, nu putem avea o imagine clară, căci „e greu să știm dacă acest întreg este ceva de felul unei plante sau animal, adică dacă există o anumită forță răspândită în lume care să-i însuflețească părțile și să-i întrețină conexiunea, așa cum există în noi și în membrele noastre o anumită forță sau tărie care menține întreaga economie a corpului prin care trăim, simțim, ne imaginăm, ne mișcăm și a cărei absență ar face ca toate aceste funcții să înceteze” (p. 59). Cu toate acestea, putem accepta că părțile lumii pe care le vedem între limitele omenești, există și în ansamblul universului. De pildă, „Dumnezeu este răspândit în toate lucrurile prin esență, prezență, putere, el întreține toate lucrurile, conduce toate lucrurile și însuflețește oarecum toate lucrurile”, astfel că „nimic nu ne împiedică să susținem această opinie și să spunem în acest sens că lumea este însuflețită, cu condiția să se înțeleagă că Dumnezeu este un suflet asistent și nu informant, adică nu o parte ce compune lumea, ci moderatorul și guvernatorul lumii, așa cum cel care conduce o navă nu este o parte, ci este conducătorul navei” (p. 61).

În această ordine de idei, trebuie să admitem rațional că și sufletul, o altă existență nonatomică a lumii, se găsește peste tot în univers, fie sub forma unor părți distincte unele de altele (îngerii, sufletele oamenilor), fie sub

forma unui suflet universal, atotputernic (Dumnezeu), fără a intra pe tărâmul panteismului: „A se pretinde, așa cum am insinuat deja, că ar putea exista un suflet universal al lumii, care este fie incorporeal, fie același lucru cu substanța divină, care este o formă nu numai asistentă, dar informantă, sau care intră ca o parte în compoziția lumii și în raport cu care sufletele umane și ale animalelor ar fi membri (...) înseamnă cu siguranță o nebunie și o impietate insuportabilă” (p. 62).

Pe lângă idei originale, lucrarea de față prezintă și avantajul unei exprimări clare, cu fraze scurte, adesea cu exemple ușor de înțeles pentru cititor. În sprijinul acestui stil, se mai adaugă și analizarea succintă a punctelor de vedere istorice în legătură cu fiecare temă, urmată de alegerea unei teze centrale și argumentarea solidă a acesteia.

(Ionuț Răduică, University of Craiova)

Ion Militaru, *Viața elementelor. Trei exerciții de căutare a fericirii* (ed. Institutul European, Iași, 2020, 139 p.)

Între ontologie și hermeneutică se presupune în mod tipic că există un fel de incompatibilitate, cel puțin pentru că prima, cu pretențiile sale de normativitate, ar fi mai restrictivă, în timp ce hermeneutica ar fi mai permisivă, ar îngădui mai multă libertate, o atitudine mai relaxată față de principii, oricare ar fi aceste. Exercițiile de ontologizare din *Viața elementelor* par să arate că cele două pot merge împreună. De altfel, aproape ca o regulă, lucrările lui Ion Militaru conțin nenumărate exerciții de acest fel. Ele vizează personaje literare, opere, autori, biografii ale autorilor de literatură și filosofie, concepte, epoci culturale. „Iubirea lui don Quijote”, scrie în *Abstracția iubirii. Încercare de erodicee* (București, Editura Academiei Române, 2010), spre exemplu, „este lipsită de angajament ontologic”, pentru că „nu moare precum Romeo din cauza iubirii. Nu-și ontologizează iubirea, el moare biologic, ca om și muritor. Nu moare prin și din cauza iubirii, nu moare ca ființă îndrăgostită, iar moartea nu-i vine din logica iubirii așa cum îi venise iubirea din logica ideii de cavaler răătăcitor” (p. 91). Pe de altă parte, ontologia își găsește adesea expresie în variate formule literare, filosofice, artistice. „Este întreaga imagine a dezideratelor de suprafață”, scrie Militaru într-un comentariu la afirmațiile lui Macbeth („Nu-i totul a fi ce ești, A fi în tihnă-i totul”) intitulat „Tragedia *totului* și a *părții*” (*Prometeu moare azi*, Editura Academiei Române, 2012, pp. 58-59),

„ființa lui publică, adică ființa pe care și-o expunea în afară, lui însuși chiar, țintea la o depășire a ființei de moment spre ceva a cărui hartă nu avea înscris în datele sale decât o vagă idee a totalității. *A fi ce ești* – este parte. Cu așa ceva, cu *partea, totul* nu este decât potențial.” (pp. 58-59) Ontologia, nu atât una normativă și realistă, cât una dinamică, experimentală și versatilă prin formele și relațiile pe care le pune în joc, îndeplinește adesea, în lucrările lui Ion Militaru, rolul unei hermeneutici, critice și constructive în aceeași măsură.

Această combinație între hermeneutică și ontologie este prezentă și activă, de asemenea, în *Viața elementelor*. Pentru că noțiunea de „viața a elementelor” unește o abstracțiune (elementul) cu ceea ce o *poate* însufleți, adică cu sensuri ce pot veni din direcții variate, mitologie, literatură, viață, dar care ilustrează același țel: fericirea.

Mitul, generic vorbind, a însuflețit-o, pentru că „atunci când a apărut, sentimentul prezenței lui [a elementului] a fost atât de debordant încât mitologia a fost o explozie a formelor, o infinitate a narațiunilor mitologice care abia făceau față fluxului de vitalitate irupt.” (p. 13) În particular, este cazul lui Odiseu, nu eroul - căci, spune Militaru, eroicul este diferit de „elementar”, care trebuie să fie cumva atemporal, identic cu sine, cel puțin în mintea personajului, și dorit de el -, ci opusul său: „de-a lungul atâtor ani, a nopților și zilelor scurse în cort și pe câmpul de luptă, al anilor petrecuți pe mare, Odiseu a purtat mereu *icoana eternității*. Penelopa, Telemah, Ithaca, toși ceilalți, nici nu puteau fi gândiți altfel decât neschimbați. Baza amintirii și dorința reînțoarcerii erau condiționate de această rămânere la fel. Totul trebuia să fie *identic*, altfel nicio amintire nu mai era posibilă.” (pp. 30-31) Relația dintre eroic și elementar este însă dinamică, pentru că „elementarul decurge în mod necesar din eroic”, iar „elementarul precede eroicul”, iar în termenii acestei dinamici Militaru discută câteva fenomene culturale, cum ar fi apariția tragicului (pp. 33-39), posibilitatea comicului sau a lecturii (pp. 54-59).

Don Quijote ilustrează al doilea exercițiu de căutare a fericirii. Relația dinamică ce implică realitatea „elementară” presupune acum nu eroicul, ci idealul. În termenii „zilei de azi” și ai „zilei de mâine”: „Nimic din ceea ce este aproape, subsumai zilei de azi, nu-l interesează de don Quijote. Nu-l interesează lumea în chipul ei imediat, în varianta apropierei sale. Pentru el lumea este dup chipul îndepărtării, al zilei de mâine, al celei care fusese cândva, purtând în sine posibilitatea renovării: un mâine care a fost ieri!”. (p. 94) Elementul se definește acum în raport cu idealul, iar idealul în

raport cu elementul: „din identitatea primară, localizabilă strict în topometria vremii, se trece la una de împrumut, livrescă și fantezistă”. Rezultatul? „Ceea ce este dezirabil, forma de ideal în care don Quijote reinvestește lumea, diferă de *element*. Practic, idealul distruge elementul. Vitalitatea este înfrântă de idealitate. Între cele două, încă de la început, se dezlănțuie un război definitiv. Nici unul dintre cele două nu poate viețui în prezența celuilalt. *Idealul* nu poate subzista în prezența realului și nici invers” (80). Așa cum în cazul lui Odiseu, eroicul era urmat de elementar, de întoarcerea acasă, aici, în cazul lui don Quijote, idealul este urmat de „recunoașterea chipului lumii sub chipul cunoscuților și vecinilor, al prietenilor și al tuturor celor pe care-i întâlnește” (p. 95), recunoaștere ce „beneficiază de participarea conștiinței la un complet exercițiu de catharsis” (p. 96).

„Metafizica vieții sedentare”, al treilea capitol (pp. 99-135) ar putea fi numit și viața sedentară ca metafizică, într-o oarecare măsură. Pentru că rolul „elementarului” pare să fie jucat aici, în comentariile la filosofia lui Kant, de viața sedentară. Dar acesta este mai mult un fel de a spune decât o descriere alternativă, pentru că, spre deosebire de don Quijote și Odiseu, pentru care relația cu elementarul este dinamică, în cazul lui Kant, aceasta este mai curând statică. Cum spune Militaru, pentru Odiseu, fericirea înseamnă „întoarcerea acasă”, pentru don Quijote, „plecarea de acasă”, iar pentru Kant, „rămânerea acasă”. Expresia acesteia? Filosofia transcendentă. Pe de o parte, „Kant nu se putea mișca lejer decât în interiorul unei lumi cunoscute, știute, editate, structurate cumva pe logica prin care Parmenide construia chipul ființei: nemișcată și mereu egală cu sine” (p. 103). Pe de alt parte, „o astfel de lume trebuie... asigurată. Nu este o lume genuină, dată de natura și pe măsura legilor imuabile ale acesteia. Este o lume amestecată în care ceea ce este se amestecă cu ceea ce trebuie iar dozajul amestecului este el însuși haotic” (p. 104). Astfel, viața sedentară „este consecința în planul vieții a tipului de gândire profesat de Kant, după cum filosofia transcendentă este implicația metafizică a sedentarismului ca mod de viață” (p. 109). Paginile acestui capitol cuprind nenumărate analize detaliate, unele reconstructive (cum este cea formulată în termenii contrastivi ai familiarului și străinului care se încheie într-un rezumat al contribuției lui Kant în teoria cunoașterii, morală și estetică, la pp. 121-122), altele critice (cum este interpretarea în termenii sedentarismului a ideilor din *Ce este luminarea?*, la pp. 129-134), ale acestei relații între biografia lui Kant, atitudinea lui față de călătorii, reale sau imaginare, și filosofia lui.

O istorie a filosofiei, în câteva dintre momentele pe care Ion Militaru le consideră esențiale, în cheia „elementului”, uneori ca obiect al filosofiei alteori ca unul dintre instrumentele sale, completează exercițiile de căutare a fericirii, de la elementele celeste ale cosmologiei presocratice la „sinele socratic” și „ideile” clare și distincte ale lui Descartes.

(Cătălin Stănciulescu, University of Craiova)

AUTHORS/CONTRIBUTORS

Anton ADĂMUȚ

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Romania,
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania.
<https://www.uaic.ro/>; antonadamut@yahoo.com

Eugenia BOGATU

State University of Moldova,
60 Alexei Mateevici Street, Chisinau, Moldova.
<https://usm.md/>; bogatue@yahoo.com

Kathrin BOUVOT

Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna,
Universitätsring 1, 1010 Vienna, Austria.
<https://aka.univie.ac.at/>; kbouvot@gmail.com

Adriana NEACȘU

University of Craiova, Romania,
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; neacsuelvira2@gmail.com

Jose Luis PARADA

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain,
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km 1,800-28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid, Spain.
<https://www.ufv.es/>; j.parada@

Ionuț RĂDUICĂ

University of Craiova, Romania,
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; ionutraduica@yahoo.de

Gianluigi SEGALERBA

Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna,
Universitätsring 1, 1010 Vienna, Austria.
<https://aka.univie.ac.at/>; gianluigisegalerba@gmail.com;

Cătălin STĂNCIULESCU

University of Craiova, Romania,
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; cfstanciulescu@yahoo.com

Cristinel TRANDAFIR

University of Craiova, Romania,
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; cristinel.trandafir@gmail.com

Dragoș-Iulian UDREA

M.A in Philosophy, University of Craiova, Romania.
dragos.udrea93@gmail.com

CONTENTS

Anton ADĂMUȚ, <i>Cicero – A Short Alethic Episode (Tusculanae Disputationis, I, XVII, 39)</i>	5
Adriana NEACȘU, <i>The Subject as Existence in Maurice Merleau-Ponty</i>	18
Kathrin BOUVOT, Gianluigi SEGALERBA, <i>Transcendence and Ideas</i>	49
Eugenia BOGATU, <i>Reason, Language, Communication – Some Aspects of Pragmatic Knowledge</i>	103
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>“Unilateral Contradiction” in the Practice of Argumentation</i>	117
Gianluigi SEGALERBA, <i>Battle for Minds. Elements of Critical Pedagogy</i>	129
Jose Luis PARADA, <i>Philosophy of Society and Business Ethics: When Business Professionals Have to Deal with Social Context</i>	145
Dragoș-Iulian UDREA, <i>Bitcoin, Currency of the Free Market</i>	165
Cristinel TRANDAFIR, <i>Libertarian Historical-Theoretical Considerations about the “Obiceiul Pământului” in the Romanian Villages between the Fourth and the Nineteenth Centuries. A Study of Social History and Philosophy of Culture. Part I</i>	175
Reviews	
Pierre Gassendi, <i>On Atoms and Freedom</i> (Ionuț Răduică)	198
Ion Militaru, <i>The Life of the Elements. The Pursuit of Happiness in Three Exercises</i> (Cătălin Stănciulescu)	200
AUTHORS/CONTRIBUTORS	204
CONTENTS	205