

RECENZII

Hannah Arendt, *Viața spiritului. O investigație despre cum gândim*, editor Mary McCarthy, traducere din limba engleză de S. G. Drăgan, București, Editura Humanitas, 2018, 471 pp.

În 1973, cu doi ani înainte de trecerea în nemurire, Hannah Arendt era prima femeie care conferența în cadrul seriei prestigioase de conferințe Clifford Lectures, iar prelegerile ținute în acel context vor deveni fundamentul acestei lucrări, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*, o carte care a văzut lumina tiparului postum, abia în 1978. Această serie de conferințe a fost impulsionată de un domeniu conturat în timp sub denumirea paradoxală de „teologie naturală”, o combinație a perspectiveilor științifice, filosofice și spirituale, anunțând evoluțiile conflictuale ale filosofiei modernității secolului al XX-lea.

Viața spiritului descrie o arhitectonică filosofică grandioasă. Lucrarea este rezultatul reunirii a trei volume într-o carte unitară; volumul întâi, intitulat „Gândirea”, volumul al doilea, „Voirea”, iar „Judecarea”, care ar fi trebuit să fie al treilea volum, a rămas abia schițat în Prelegerile autoarei despre filosofia politică a lui Kant, valorificate aici ca Apendice.

Temeiul acestei lucrări filosofice se conturează pornind de la contemplare și gândirea contemplativă, pentru a aborda critic superioritatea lui *theorein* față de *pratein*, distincția tensionată dintre intelect (*Verstand*) și rațiune (*Vernunft*), o temă fundamentală a filosofiei clasice perpetuată în modernitate și contemporaneitate, precum și „mecanismul” declanșator al interesului, pentru contemplație, gândire speculativă, rațiune și intelect, și anume faptul că preocuparea rațiunii pentru incognoscibil și preocuparea intelectului pentru cogniție apropie sensul și adevărul ființei până la suprapunere (Heidegger) și astfel aduce mai aproape cunoașterea de credință, propulsează, totodată, omul pe tărâmul nemuririi, realizând acel *athana-tizein* „în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană” (*Timaios*).

Un traseu fascinant descrie Hannah Arendt în aparenta simplitate a evaluării gândirii întru (și drept) „con-știință”, înțeleasă ca „a cunoaște *cu* și *prin* mine însumi” (subl. n.), dar și înspre „conștiința împăcată”, care a evitat „banalitatea răului”. Gândirea susține deopotrivă modul ontologic activ, care „vede” ceea ce este necesar *oamenilor*, și modul ontologic pasiv, asociat unei *visione Dei*, dialogului tăcut, specific platonician, cu noi înșine, care ne deschide ochii minții și care este, totodată, caracteristic *nous*-ului aristotelic. De aici și fascinația Hannei Arendt față de maxima paradoxală atribuită de Cicero lui Cato, folosită ca moto și reluată și în cuprinsul demersului investigativ: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*, adică „nu este el niciodată mai activ decât atunci când nu face nimic, și niciodată mai puțin singur decât atunci când este de unul singur”. Există, încă de la Kant, o distincție ireductibilă între rațiune, ca „nevoie irepresibilă de a gândi”, și intelect, ca „dorință de a cunoaște”, dar, prin *Fenomenologia spiritului*, „știința despre experiența conștiinței” validează într-un mod echivalent rezultatele speculațiilor (altfel spus, ale contemplării) și ale proceselor cognitive.

Definirea vieții ca „apariție a unui interior într-un exterior”, considerată remarcabilă de către Hannah Arendt, poate fi înțeleasă biologic, sistemic, dar și fenomenologic, filosofic, ca moderare a ideii despre superficialitatea suprafeței, a apariției și aparenței, a manifestării și expresiei de sine în detrimentul „vieții lăuntrice” (pp. 34–35). În scrierile pre-critice ale lui Kant apare o distincție ce vine în sprijinul acestei „reconcilierii” între „aparență” și „esență”: „ideea pe care sufletul omului o are despre sine ca spirit (*Geist*) printr-o intuiție imaterială și conștiința prin care el se prezintă pe sine ca om cu ajutorul unei imagini care-și are sursa în senzația organelor fizice și este concepută în legătură cu lucrurile materiale. *Unul și același subiect este, așadar, membru atât al lumii vizibile, cât și al celei invizibile, dar nu una și aceeași persoană, de vreme ce „nimic din ce gândesc eu ca spirit nu-mi amintesc eu ca om și reciproc, starea mea reală ca om nu intră în ideea de mine însumi ca spirit* [subl. n.]” (p. 47). În acest sens, prin accesul privilegiat la conceptualizare și spiritualitate duce filosoful o viață de străin, așa cum spunea Aristotel, și totuși, orice gânditor

prezintă simțul comun necesar supraviețuirii, fiind în acest sens „un om ca tine și ca mine”, așa cum observa Platon (p. 56).

Există (atât în ordinea realității, cât și în ordinea existenței) medieri, negocieri și punți între vizibil și invizibil. Viața spiritului nu rămâne izolată într-un alt tărâm, *Land des Denkens*, iar realitatea se impune, ca și Divinitatea, în unitatea (poetică a) contrariilor. Limbajul, *koinos logos* (Heraclit), propulsează invizibilul în vizibil, făcând cu puțință să se surprindă și să se confirme ceea ce este spiritual în ceea ce este manifest. Ca urmare, inefabilul nu este definitiv, și nici incognoscibilul. „Analogiile, metaforele și emblemele sunt firele prin care mintea [adică, viața spiritului – n.n.] rămâne legată de lume chiar și atunci când, aflându-se într-o stare distrată [distinctă], a pierdut contactul direct cu ea; și ele garantează unitatea experienței. Mai mult decât atât, în chiar procesul gândirii ele servesc drept modele care ne ajută să ne orientăm, ca să nu băjbăim orbește printre experiențele în hățișul cărora simțurile noastre trupești, cu certitudinea lor cognitivă relativă, nu ne pot călăuzi. Simplul fapt că mintea noastră este capabilă să găsească asemenea analogii, că lumea aparițiilor ne reamintește de lucruri non-aparente, poate fi privit ca un fel de «dovadă» că mintea și corpul, gândirea și experiența senzorială, invizibilul și vizibilul merg mână-n mână, sunt, așa zicând, «făcute» una pentru alta” (pp. 103–104).

Odată cu Jaspers, faptul că nu posedăm Adevărul este condiția libertății umane, pe de o parte, și a setei de cunoaștere (și spiritualității), pe de altă parte. Omul poate fi liber pentru că nu cunoaște răspunsul la întrebările ultime, precizează Hannah Arendt, comentându-l pe Jaspers. Totodată, aici se înserează rolul categoriei voinței în filosofia cunoașterii, a existenței și a realității. „Sunt nevoit să voiesc, pentru că *nu* știu. Ființa care este inaccesibilă cunoașterii nu se poate revela decât voinței mele. Necunoașterea este rădăcina obligației de a voi”, spune Jaspers, comentând voința de putere-cunoaștere nietzscheană, citat de Hannah Arendt (p. 215). Heidegger aduce în atenție o filosofie a viitorului (profund spirituală), a unui mod ontologic recomandat și construit pe o nouă categorie filosofică, *Sorge*, exprimând o anume grijă-îngrijorare în ceea ce privește viitorul – ori devenirea, așa propune eu, oricum, este vorba despre grijă ca „fapt-cheie al existenței umane”, așa cum observă Hannah Arendt.

În mod paradoxal, tocmai înțelegerea profundă a rolului și semnificației voinței îl va conduce pe Heidegger la „*ich will das nicht-wollen*” ca expresie completă a libertății voinței și a libertății umane provenite din necunoaștere, din potențialitatea cuprinsă în metafora acelor *Holzwege*.

Așa cum evidențiază Hannah Arendt, „în *Ființă și timp*, sinele devine manifest prin «vocea conștiinței», care-l recheamă pe om din mijlocul pierderii sale cotidiene în impersonalul «se» (cuvântul german pentru «ceilalți»), iar conștiința, prin apelul său, îi descoperă omului «vinovăția», termenul german fiind *Schuld*, un termen ce include semnificațiile responsabilității, datoriei către ceilalți, și îndatoririi (p. 353).

Prin tema responsabilității și a îndatoririi, ne apropiem și de ultima dintre tensiunile abordate în lucrare, în Apendicele dedicat Judecării, aceea dintre judecată și acțiune. Discutând *Critica facultății de judecare*, Hannah Arendt discută „facultatea de a gândi particularul”, omenirea din om și omul din omenire, imposibil de apreciat fără corelațiile de tip particular–universal, dar și fără corelațiile socio-politice cu progresul ca realitate și „lege a speciei umane”, responsabilitatea, îndatorirea și demnitatea fiind de asemenea implicate, până la urmă, chiar ca martori ai vieții spirituale umane, aflată în „colaborare” cu imersiunea omului în experiența senzorială, în concret și în „imediat”.

Henrieta Anișoara Șerban