

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL LXX

Nr. 4

2023

SUMAR

BLAISE PASCAL – 400 DE ANI DE LA NAȘTERE

SEBASTIAN GRAMA, Incizii ontologice	335
OANA ȘERBAN, Corpuri sociale: în căutarea unei politici pascalienne	355
ȘTEFAN BÂRZU, Introducere la etica pascaliană. De la rațiunea stării naturale la inima stării de grație	365

VARIA

VLAD MUREȘAN, Ce este marxismul cultural?	379
IONUȚ VĂDUVA, Spectrele romantismului. Marcuse și moștenirea lui Schiller	399
EMANUEL FLORESCU, Responsabilitate și identitate la David Hume	421
CRISTINA URSU, De la detaliu la întreg: despre construcția „firului narativ”	437

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

Oana Vasilescu, Ion Tănăsescu, Mircea Dumitru (editori), *Istoria filosofiei ca hermeneutica. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, București, Editura Academiei Române, 2022, 344 p.

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, (Ne)convențional despre Gheorghe Vlăduțescu	449
RALUCA VASILESCU, Istoria filosofiei ca hermeneutică la Gheorghe Vlăduțescu	461

În obiectiv:

Daniel Nica, *Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale morale*, Oradea, Ratio & Revelatio, 2022, 265 pp.

PAUL GABRIEL SANDU, Figurile autenticității: o istorie complicată	467
MARIAN CĂLBOREAN, <i>Cine sunt eu?</i> – trei demersuri despre autenticitate	471
ALEXANDRA ZORILĂ, Celălalt ca limită și posibilitate a autenticității	475

REPERE BIBLIOGRAFICE

Baptiste Morizot, <i>Răscolind Jarul viului</i> , trad. de Bogdan Ghiu, București, Editura Seneca, 2022, 214 p. (Paul Gabriel Sandu)	477
--	-----

Rev. filos., LXX, 4, p. 331–478, București, 2023

JOURNAL OF PHILOSOPHY

TOME LXX

Issue 4

2023

CONTENTS

400th ANNIVERSARY OF BIRTH OF BLAISE PASCAL

SEBASTIAN GRAMA, Ontological Incisions	335
OANA ȘERBAN, Social Bodies: In Search of a Pascalian Politics	355
ȘTEFAN BÂRZU, Introduction to Pascalian Ethics. From the Reason of the State of Nature to the Heart of the State of Grace	365

VARIA

VLAD MUREȘAN, What is Cultural Marxism?	379
IONUȚ VĂDUVA, The Specters of Romanticism: Marcuse and the legacy of Schiller	399
EMANUEL FLORESCU, Responsibility and Identity at David Hume	421
CRISTINA URSU, From detail to the whole: on constructing the “narrative thread”	437

OPINION ON BOOKS

In focus:

Oana Vasilescu, Ion Tănăsescu, Mircea Dumitru (editors), *Istoria filosofiei ca hermeneutica. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, Bucharest, Publishing House of the Romanian Academy, 2022, 344 p.

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, (Un)conventionally on Gheorghe Vlăduțescu	449
RALUCA VASILESCU, The History of Philosophy as Hermeneutics in Gheorghe Vlăduțescu ...	461

In focus:

Daniel Nica, *Who am I? Authenticity and Its Moral Limits*, Oradea, Ratio & Revelatio, 2022, 265 pp.

PAUL GABRIEL SANDU, Figures of Authenticity: A Complex History	467
MARIAN CĂLBOREAN, <i>Who am I?</i> – Three Approaches about Authenticity	471
ALEXANDRA ZORILĂ, The Other as Limit and Possibility of Authenticity	475

BIBLIOGRAPHICAL NOTES

Baptiste Morizot, <i>Stirring up the Embers of Life</i> , translated by Bogdan Ghiu, Bucharest, Seneca, 2022, 214 p. (Paul Gabriel Sandu)	477
---	-----

Rev. filos., LXX, 4, p. 331–478, București, 2023

BLAISE PASCAL – 400 DE ANI DE LA NAȘTERE

INCIZII ONTOLOGICE

SEBASTIAN GRAMA

Universitatea din București

Ontological incisions. Historical epochs live the truth of their imaginary. And so are the cultural paradigms that define them. Because history (in general, but especially that of culture) is made up of lasting signs of the *experiencing* of “true” events, those fixed in their testimonies, and not of true events or of the cultural veil called “objective truth”. (The *ciron*, for example, for Pascal’s time, was an insect – which is inaccurate for us today). The present text tries to establish certain connections between the imaginary underlying Pascal’s writing and, respectively, the philosophical labyrinth born through it. The starting point is precisely the famous *ciron* just mentioned, which constitutes the threshold of the abyss towards the infinitely small. Venturing to decipher certain textual passages that have already been discussed in many thousands of pages, the approach tries to open up the current reading of Pascal to some fundamental themes of philosophy. Among them are the ontological condition of philosophical discourse, the system’s stability, the subjugation of *strangeness* by taming it under the guise of “otherness”, and many others. One of the essential stakes of this approach consists in confirming the (older) idea that an author is all the more important, the more his signature leaves its idiomatizing effects on the signed text diminished, opening up to a universal active substratum in philosophy taken as a whole and across the culture, independent of any individual brand. Pascal is indispensable to the history of philosophy *because* he is only an occurrence of the discourse that constitutes the latter. Elements from the theory of rhetoric, literature, theater, poetry, etc., will support this idea.

Keywords: ontology, infinity, oxymoron, visuality, rhetoric, silence.

entomologie (*an-to-mo-lo-jie*) s. f. Partie de la zoologie qui traite des insectes. **REMARQUE** Bonnet dit (*Contemplat. nat. Œuvres*, t. VIII, p. 291, dans POUGENS): «J’ai donné le nom d’insectologie à cette partie de l’histoire naturelle qui a les insectes pour objet; celui d’entomologie, qui est tout grec, convenait mieux sans doute, et on l’a remarqué; mais sa barbarie m’a effrayé.» Aujourd’hui *entomologie*, qui est seul correct, est en plein usage. **ÉTYMOLOGIE** *Entomo...* et *λόγος*, traité.

(Littré)

έντομος, ος, ον, *incisé, entaillé*

(Bailly)

Cuvintele nu sunt niciodată folosite. Dimpotrivă.

Nu este un aforism gata de integrat în cine știe ce colecție bine vandabilă de combinații paradoxale. De cuvinte, firește. Mai degrabă este o permanentă uimire la capătul oricărei lecturi care întrebă. Firește, cuvintele.

Pentru a nu lăsa impresia unui joc al pasiunii pentru iscusințe gratuite, fie aceste chiasme sau rime interne, să ne amintim (citând *in extenso*) un vertiginos pasaj din Pascal:

... *Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?*

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ses merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue; car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver?¹

Desigur, nu ne vom atribui nicicum abilitatea infinită pe care ne-ar cere-o adăugarea fie și a celei mai neînsemnate fărâme de idee nouă cu privire la rândurile acestea imens discutate. Oricum, nu la teme mari. Ne vom limita (nu suntem primii, însă vom îndrăzni să o luăm de la capăt, ca și cum înaintea noastră nu ar mai fi fost oameni – sau, măcar, nu dintre cei care să o fi încercat ori spus înainte) la o temă de mărimea unei biete insecte². Să presupunem *un ciron*.

În *Cerneală simpatică*³, notăm rapid: „*Ciron* – pesemne împrumutat în franceză din germana veche, unde se referea la dihăni minuscule. Biologii de astăzi l-au numit *Acarus siro*. Mai demult, îi spuneau *Tyroglyphus farinae*. Acarianul de făină. Etimologic, *tyroglyphus* ar însemna *cioplitor de brânză*. Amănuntul se datorează faptului că o rudă a numitului acarian era folosit la maturarea brânzei. O altă rudă apare chiar în *Maldoror*: «*tu as un ami dans le vampire, malgré ton opinion contraire*.

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, 72 (clasificarea Brunschvicg).

² Acarienii nu sunt insecte, dar încă Littré, după cum se va vedea imediat, îi dădea ca fiind. Ceea ce, comunicându-ne în ce fel erau considerați în epoca (și, foarte probabil, în imaginarul filosofic al) lui Pascal, legitimează abaterea implicită de la adevărul științific pe care și-a îngăduit-o titlul prezentului text. *Le ciron* este pragul înspre abisul infinitului mic, imaginabil prin diviziuni succesive – deci *trebuie* să fie insectă. Pentru că de insecte se ocupă entomologia, al cărei nume provine de la ἔντομα (insecte), ἔντομος (v. *supra*, moto din Bailly), de unde ajungem apoi la τόμος (tranză, felie...), τομός (ascuțit, tăios...) – de la τέμνω (a tăia, a diviza...).

³ *Cerneală simpatică*, Editura Universității din București, 2021.

*En comptant l'acarus sarcopte qui produit la gale, tu auras deux amis!» (I, final)⁴. Cea de-a noua ediție a *Dictionarului limbii franceze (Dictionnaire de l'Académie française, 9^e édition)* pare destul de zgârcită: „CIRON, nom masculin / xiii^e siècle, seiron, sueron, suiron. D'une forme francique *seuro / (Anciennement). Animal, tel l'acarien du fromage, qui passait pour le plus petit des animaux visibles à l'œil nu”. Littré este mult mai generos:*

CIRON

(si-ron) s. m.

1. Insecte aptère qui se développe dans le fromage et dans la farine et qui est le plus petit des animaux visibles à l'œil nu. Dans le XVII^e siècle, avant l'usage des microscopes pour étudier la nature, le ciron fut pris comme le symbole de ce qu'il y avait de plus petit au monde. Ils [les Bramins] ont en tête Que notre âme, au sortir d'un roi, Entre dans un ciron ou dans telle autre bête Qu'il plaît au sort: c'est là l'un des points de leur loi, La Fontaine, Fabl. IX, 7. Dame fourmi trouva le ciron trop petit, Se croyant, pour elle, un colosse, La Fontaine, *ib.* I, 7. Mais vos défauts vont être tous sentis: C'est le ciron vu dans un microscope, Béranger, in-8°. La nature se moque des individus: pourvu que la grande machine de l'univers aille son train, les cirons qui l'habitent ne lui importent guère, Voltaire, Lett. Mme du Deffant, 8 fév. 1768.

Familièrement. Il n'est pas plus gros qu'un ciron, *il est extrêmement petit.*

Fig. Je dis au chancelier que quelquefois les cirons parvenaient à renverser les colosses, Saint-Simon, 341, 222.

2. Insecte aptère (sarcoptes) du genre des acares, qu'on trouve dans les vésicules de la gale tant chez l'homme que chez le cheval.

3. La petite vésicule que le ciron fait venir à la peau. Vieilli en ce sens.

4. Nom vulgaire d'une larve qui vit dans le bois des oliviers mourants.

În plus, avem dreptul la un citat ilustrativ din Montaigne: „*Les princes veulent aussi legierement que nous, mais ils peuvent plus; pareils appetits agitent un ciron et un elephant*” (*Essais* de Michel, seigneur de Montaigne, II, 191). Dificil ne vom reprima tentația de a semna o învecinare structurală cu alăturările din *Miorița*: „Preoți, munții mari, / Paseri, lăutari, / Păserele mii, / Și stele făclii!”, minuscule insecte și ditamai pachidermele. De parcă ne-am găsi în preajma locului de întâlnire dintre infinitul mic și infinitul mare.

La capitolul Etimologie, Littré indică: „*Bourguig. soiron; bas-lat. siriones; de l'allemand: anc. allem. sur; holland. Zier*”. O adorabilă propunere comite Jean Auguste Ulric Scheler în al său *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la*

⁴ *Op. cit.*, p. 92.

science moderne (Bruxelles, 1862): „CIRON, ancien chiron, insecte. L'étymologie de ce mot reste à fixer. On a proposé le grec χείρ, parce que cet insecte attaque particulièrement les mains, – le grec χείρω, ronger, – le fr. cire, donc pr. insecte naissant dans la cire; mais nous n'oserions nous prononcer pour aucune de ces conjectures. Le hollandais *zier*⁵ est-il l'original ou la reproduction du mot français?”. Bineînțeles că ne-am putea juca oricât (χείρων = mai rău, inferior..., de ce nu Χείρων – centaurul din peninsula ce poartă numele tatălui lui Ahile, Pelion, Peleus, mentor al eroului de la Troia și locuitor al cavernei unde căzuse Mărul devastator destinat „Celei mai frumoase”...).

⁵ În limba olandeză, *zier* înseamnă „puțintel”, „un pic”, „mărunt”. Mulțumiri către Luise Maria Vasile pentru ajutorul prompt acordat în explorarea unor noduri de sens din pretențioasa limbă olandeză. De asemenea, mulțumiri către Alexandru Bejinariu, care mi-a pus la dispoziție acest articol explicativ despre *siur* din germana veche, care „ist ein in ältern und neuern mundarten verbreitetes wort sūre, sūre, das 'krätzmilbe' oder 'hitzblatter, finne im gesicht' bedeutet, und aus mittellat. siro stammt. acarus exulcerans, scabiei krätzmilbe, sire, siere, sirichen, seire, sūre, seuren, sur, syre, holl. siere, sierken NEMNICH, mhd. siure LEXER handwb. 2, 949, mnd. sure SCHILLER-LÜBBEN 4, 478^a; siro ... sūre, seuren, seiren ... siurra, suirra, surro, siur, seyryn, sury, sūer, zuer, zur, sir, sure, sierul DIEF. gloss. 538^b. nov. gloss. 341^a; in neuern mundarten nd. sūre brem. wb. 4, 1103, schweiz. sūre STALDER 2, 420. SEILER 285^b, sūra, sūrlī TOBLER 428^b, bair. seur, gewöhnlich seurlein, seurle SCHM. 2, 322” (din *Deutsches Wörterbuch* al fraților Grimm). După scurt timp, am primit (de la același) un și mai amplu articol de *Wörterbuch*:

„SÜRE, f., bezeichnung der krätzmilbe, acarus, sowie verschiedener hautkrankheiten, namentlich der hitzblattern. undiphthong. form zu säure 3 teil 8, 1924, seure teil 10, 1, 707. ahd. siuro saturiassis (= σατυρίασις entzündung der zeugungsteile?; nach Diefenbach gl. 514^b wie satirus 'vermis volans') ahd. gl. 2, 732, 12 (10. jh.); siuro scurio 3, 453, 36 (11./12. jh.); sura surigo 3, 82, 57 (13. jh.), auch siurra, suirra (12. jh.) ebda; suira 3, 202, 43 (12. jh.); sūre cantareda (i. e. vermis terrenus ISIDOR etym. 12, 5, 5) 4, 213, 34 (12. jh.). von hier ins franz.: suiron (13. jh.), prov. soiró, neuf Franz. ciron milbe GAMILLSCHEG 224^b, MEYER-LÜBKE 7964; dazu mlat. sirio DU CANGE 7, 496^b, siro, surio, surigo DIEFENBACH (s. u.). — mnd. sure hitzblatter, finne SCHILLER-LÜBBEN 4, 478^a, neund. sür, sūre brem.-nds. wb. 4, 1103, sürken DANNEIL altmärk. 217^a. auch schweizer.-alemannisch weit verbreitet: süren STAUB-TOBLER 7, 1293, sūre Martin-Lienhart elsäss. 2, 372^b. vgl. ferner sire, f., teil 10, 1, 1231 und sirei ebda, mndl. siere VERWIJ-VERDAM 7, 1088, neundl. zier, ostfries. sir DOORNKAAT-KOOLMAN 3, 187^b. germ. *seurjan-, *seurjō(n)- unbekannter herkunft. es bleibt unbefriedigend, wenn SCHADE² 770 (Fick III³ 327; aber nicht mehr III⁴ 447) verbindung mit mnd. /Bd. 20, Sp. 1261/ sör trocken (vgl. lit. saūsis räude der pferde, sūskis aussatz, krätze, saūsas = sör 'trocken') und FRANCK-V. WIJK 820 zurückführung auf die idg. wurzel *qseu- 'schaben' in gr. ζῶο u. ä., als 'kratzendes, schabendes tier' versuchen. / in den wbb. des 15. jh. auszer für siro und seine varianten für flaccor, grillus, mancor, meist als sur, sure, sür, sūre, s. DIEFENBACH gl. 538^b, 237^c, 346^a, n. gl. 198^a, 341^a. auch scurgio sürg voc. opt. 46^b Wack. lässt sich hierher stellen (vgl. oben scurio, sürg aus *surjo). später für acarus: ein süren, item ein milwen FRISIUS (1556) 13^b; ebenso Dasypodius catholicus (1653) a 2^a; acarus, teredo ein sūre CHYTRAEUS nomencl. (1585) 381; / der klubt süren (liest ungeziefer), der ander ist ful / MURNER narrenbeschwör. 163, 9 Spanier; / in lexikalischer verzeichnung noch bei NEMNICH 586, als nd. bei CAMPE 4, 755^a. auf schweizer. boden bis ins späte 18. jh. bezeugt, s. STAUB-TOBLER 7, 1293. — in der bezeichnung für hautkrankheiten länger lebendig; als demin. sūrle: krankheiten, so zwischen haut und fleisch ... verborgen oder öffentlich ligen ... mager, dörre, sūrle, jucken, raud ... kretze ... so mit kratzen und jucken sich erzeiget PARACELSUS op. (1616) 1, 1120 H. (s. seuerlein teil 10, 1, 699). als 'hitzblase, finne, geschwürchen' schweizer. vom 15. jh. bis zur gegenwart reich bezeugt, vgl. STAUB-TOBLER a. a. o., so auch noch im elsäss., s. MARTIN-LIENHART 3, 372, sowie in teilen des nd., s. brem.-nds. wb. 4, 1103, DANNEIL altmärk. 217^a. — zur sache s. HÖFLER krankheitsnamenbuch 651”.

Dar nu putem să nu observăm, ludic sau nu (cine știe, în fond?), că elefantul lui Montaigne revine atunci când Bailly începe să explice verbul χειρόω-ω: „manier, d'où soumettre, dompter: ἐλέφαντα, El. N.A. 17, 32, un éléphant”⁶.

Epopeea continuă cu zeci de ipoteze privind etimologia și chiar identitatea biologică a mărunțului *ciron* (pascalian, pentru cazul identității). O variantă susține că, de fapt, n-ar fi vorba nici despre harnica vietate ce înobilează brânza, nici despre vărul său de făină, ci de-a dreptul despre *Sarcoptes scabiei* (același ca prietenul numit de către Lautréamont – al doilea, firește, nu vampirul)⁷. Neîndoielnic, în viața de zi cu zi, precum și în revistele științifice dedicate, a diferenția brânza de făină și pe amândouă de râie – precum și acarienii aferenți – reprezintă un lucru nu doar util, ci deopotrivă sănătos – și chiar necesar. Însă va trebui să mărturisim că relevanța profund filosofică a numitelor distincții rămâne destul de incertă, mai ales atunci când este vorba despre studiul unui pasaj despre dubla infinitate a „naturii” (ghilimetăm cuvântul pentru a-i sublinia utilizarea nu neapărat comodă în discursul pascalian). Și – totuși – o ierarhie limpede a relevanței (chiar filosofice a) detaliilor este încă departe – permite-ni-se jocul – de a fi aproape. Mai întâi, pentru că lămurirea definitivă, instalarea într-o *ultimă* privire, adică sistarea festivă a cursului hermeneutic este amplu contrară unui tâlc ușor depistabil în urma însăși a pasajului despre *ciron*. Să detaliem puțin.

Bineînțeles că ne vine cu piedici să ni-l închipuim pe autorul *Cugetărilor* optând, ca mediu al infinitului (fie și mic), pentru agentul râiei. Descartes, în același secol, ia de pe masa din propria cameră un obiect și lansează o epocă: bucata de ceară. (*À propos: cire, ciron, „insecte naissant dans la cire”...*). Nemijlocirea nu este neimportantă: înlăturăm voalurile strălucitoare ale tradiției și privim direct obiectul. Privire a nudității (...*je la considère toute nue...*, *Med. II*). Să presupunem, prin simetrie, că, în loc de ceară, lui Pascal i se părea mai la îndemână râia? Poate că este o prea ducassiană supoziție, dar, dacă admitem că mai-nimicul – maturat ca brânza, făinos ori lovit de râie (ce contează, *filosoficește?*...) – conține un *abîme nouveau*, atunci lucrurile nu mai pot fi luate în lejer. Bineînțeles, iarăși, că minuțioasa încrâncenare cu parfum sacru de a stabili autenticitatea râiei în dauna celei a făinei tinde să ne spună mai mult despre imaginarul cutărui cercetător decât despre Pascal. Dar, încă o dată, ne întrebăm dacă însuși labirintul țesut de către cel din urmă ne îngăduie să eliminăm fără consecințe oricare (fie cea mai neînsemnată – aparent) consecință a oricărei opțiuni de lectură. Cu alte cuvinte, problema care ne interesează aici este dacă textul pascalian își *pre-scrie* lectura, și-o înghite și asimilează în avans, o re-tematizează dinaintea prezentării (și „coagulării”) temei – cititorul, ca într-o foarte iscusită narațiune polițistă, descoperind la „final” că-și reconstituia paradoxal propriile acțiuni deja înfăptuite într-o zonă în care deocamdată nu călcase.

⁶ Abrevierea „El. N.A.” se referă la Claudius Aelianus (ori Elian), *Despre Natura Animalelor* (în original Περί Ζώων Ιδιότητος, deci mai degrabă despre *caracteristicile animalelor*).

⁷ Pentru mult mai multe detalii, a se vedea Henri M. André, *The true identity of Pascal's mite and the diachronic use of ciron*, 2019, <https://doi.org/10.24349/acarologia/20194330> (accesat la 6 iulie 2023). Pentru încă mai mult, cercetătorii vor și să profite de enorma bibliografie indicată de către H.M. André la finalul textului său.

Fără îndoială, indiferent de ceea ce înțelegem noi astăzi, indiferent de rezultatele pe care ni le pun la dispoziție cercetătorii (istorici, filologi, acarologi...), Pascal nu a căutat, alegând *le ciron*, să încețoșeze percepția pasajului său prin utilizarea unui cuvânt cu sens neclar. Două lucruri putem admite fără teamă: 1) *le ciron* era mic și 2) toată lumea știa ce înseamnă (și la ce, concret, se referă). Un exercițiu hermeneutic în slujba cunoașterii imaginarului ar găsi pauperizante grav lacunele noastre în ceea ce privește brânza, făina sau râia, pesemne că nu rari antropologi s-ar declara nesatisfăcuți (ba iritați, chiar) de neglijența într-ale deosebirii dintre alimente și boli. Dimpotrivă, orgoliul filosofic al desprinderii de futilul imediatului senzorial s-ar bucura de fixarea în perspectiva esenței prin eliminarea detaliilor. Detaliile sunt mici, prea mici. Cât *un ciron*, de pildă. Sau, geometric vorbind, cât un punct. Unul. Ce este un punct în infinit? Dar față de nimic? Să zicem „*un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes*”⁸. Ne jucăm aici cu dublul sens al verbului *comprendre*: a înțelege și a cuprinde (a conține)⁹. „Ne” – adică noi și Pascal.

Toposul este foarte vechi. Una dintre cele mai cunoscute ocurențe antice se găsește la Gorgias, în *Elogiul Elenei*: „Discursul este un stăpân puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunț și aproape de nevăzut o lucrare pe de-a-ntregul divină...”¹⁰. Am scris pe larg despre aceasta în altă parte¹¹ și n-aș dori să reiau decât ceea ce este folositor pentru contextul de față. Bineînțeles, imensitatea concentrată în punct leagă o întreagă istorie – nu doar a metafizicii ori a teologiei, ci a culturii europene în genere. Dionisie Areopagitul¹², Plotin, Augustin, Alanus de Insulis,

⁸ *Pensées*, 72 Brunschvicg.

⁹ Vom reveni nu doar o dată.

¹⁰ Gorgias, *Elogiul Elenei*, trad. rom. de Mihai Nasta, în *Filosofia greacă până la Platon*, II, 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 475. În original: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς συμκροτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

¹¹ „Două crize ale metafizicii”, în *Revista de Filosofie* (Tomul XLVII, 5–6, septembrie–decembrie 2000). În acel text, partea cea mai tensionată privea îndeosebi fragmentul 26, care angajează același câmp semantic al vederii/nevăzutului/aproape-de-nevăzutului: „«ființarea» (/ceea-ce este) rămâne *obscură* dacă nu întâlnește aparența, iar aparența e inconsistentă dacă nu întâlnește ființarea (/ceea-ce este)”, *op. cit.*, p. 491. (În original: „ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι”).

¹² Grăbit exemplul: „Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἐνοειδῶς προῦφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἢ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἦνεται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ’ ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται. Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἔνωσιν συν υφεστήκασι, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἐνοειδῶς ἠνωμένας πρὸς τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ’ ἧς προήλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἦνεται” („Căci în monadă preexistă tot numărul în mod unitar și monada are singură în sine tot numărul. Și tot numărul a fost unit în monadă. Dar în măsura în care iese din monadă, se distinge și se înmulțește. Și în centru au subzistat împreună toate liniile cercului într-o singură unire. Și punctul (central) are în sine toate liniile unite în chip unitar, între ele și cu obârșia cea una, din care au provenit cele ce au fost unite în centru în mod desăvârșit”, *Despre Numirile Dumnezeiești*, V, 6, trad. rom. de Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 160).

Bonaventura, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno și mulți alții sunt martori. Pascal intră firesc în atare serie preluând (nici pe departe primul, inclusiv dintre cei enumerați aici) autologia a doua din *Liber viginti quattuor philosophorum* (adică: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique circumferentia nusquam*) sub celebra formă: *C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part*¹³. Dacă ne-ar interesa etica (sau, și mai puțin convenabil, morala), de aici ar porni o discuție din care nici Dedal – cu sprijin aerian de la fiul său și cu Ariadna la sol – n-ar mai ieși. Că *logos*-ul din *Elogiu* – pleonastic înșelătoare vecinătate cu titlul – este mai curând un *venenum malum* (cum, printre alții, avea să caute Aulus Gellius a demonta – într-ale sale *Noctes Atticae* – mai clasicul *pharmakon* și a-l domestici¹⁴), aceasta pare neîndoielnic: el înrobește, pătrunde veșnic fulgerător prin efracție în sufletul victimei pentru a o lipsi de propria voie și, la rigoare, ca efect secundar, a încinge războaie în care oameni de toată lauda se pierd în nebunia furiei și le furnizează unora ca Eric Robertson Dodds materiale pentru cărți întregi. De partea cealaltă, micimea extremă ce conține totul (imensitatea lumii, cercul, natura sau *Natura*) este imagine sublimă a divinității ori, dacă nu, după gust, afiliere sau pur și simplu fire, un atribut al ei, o neputincioasă metaforă optimă etc. etc. Însă, dacă etica – înțeleasă ca teorie a felului în care ne cheltuim vremea fără să ne întrebăm *de ce, de unde și încotro* – și morala – ca practică a superficialităților primei și nesecat izvor de zâzanie cronofagă până la bulimie și măceluri disperate, aproape comice – se delectează cu asemenea distincții mereu de secundă însemnătate (și fecundă neînsemnătate) și cu subtext povățuitor, aceste amănunte nu afectează nicicum similitudinile structurale și paralelismele funcționale manifestate în trecerea bine băgătoare de seamă de la un autor la altul. O serioasă dovadă că ne-am grăbi așezând abstract față în față amoralitatea rafinată a păgânului sofist cu invariabil drăgăstoasele intenții creștine (dincolo de nuanțele teologice care mai tulbură oglinda lor limpede) s-ar afla într-un splendid pasaj din Ioan Crysostomos – despre păcatul originar: „Întocmai ca pirații ce străbat Mările, care, dacă găuresc cu un fier mic corabia, vără pe dedesubt toată Marea în vas, tot așa și atunci, diavolul, văzând

¹³ *Pensées*, 72 Brunschvicg. Ne va interesa în continuare foarte puțin (deloc, de fapt) cuiubul inextricabil de controversate teologice prilejuit de fraza imediat următoare: *Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée*, cum foarte puțin ne va interesa în ce mod funcționează „*la nature*” în paragraful din care face parte și dacă se lasă auzite aici anumite rezonanțe occidentale dinspre *Natura* lui Ioan Scottus Eriugena. Fără îndoială, totuși, că fiecare dintre aceste chestiuni merită amplu discutate (și au fost imens discutate) cu alte prilejuri.

¹⁴ Într-un pasaj din *Cartea a XII-a a Nopților...*, aflăm uluitor enumerate repere din rețeaua ce ne preocupă: „Chiar cuvintele *periculum, uenenum, contagium*, din multe exemple care se pot găsi, se vede că n-aveau numai sensul rău pe care-l au acum” (Aulus Gellius, *Nopțile Attice*, XII, IX, trad. rom. de David Popescu, Editura Academiei R.S.R., București, 1965, pp. 302–303). Să repetăm subteranele dubluri ca pe un refren ce are să ne însoțească până la sfârșit: *periculum, uenenum, contagium*.

vasul lui Adam, adică sufletul lui, plin de multe bunătăți, s-a apropiat de el și, găurindu-i sufletul cu un singur cuvânt ca și cu un fier, l-a deșertat de toată bogăția lui și a scufundat vasul”¹⁵.

Probabil că nu există putere mare altfel decât dublă. Desigur, nu în ea însăși. (Vom trece peste numeroase ludice – ori mai puțin ludice – dezvoltări, ca de pildă aceea care invocă două motive: [1] Dacă este dublă, dublura este una (singură) – așa cum este un singur număr *doi*. În sine, *doi* este unu. Îl numărăm o singură dată, spunem „1, 2, 3...”, nu „1, 2, 2, 3, 3, 3...”. Ce *înseamnă* „2” este altceva decât ce *este* 2. Ce *înseamnă* este pentru altul – însemnătatea, însemnarea, semnificarea fiind relații –, *ce este* este în sine – fiind lipsit de relație, adică absolut, în sine 2 fiind absolut 2, adică unu, acesta: 2. [2] Dacă este dublă, *faptul* de a fi dublă este altul decât însăși dublura, deoarece însuși *înșăși* numește *un* fiind ca fiind ceea ce este – și așa mai departe, împrumutând voios diverse tipuri de argumentare de la Gorgias – cum ar fi din Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως –, de la bufonii lui Shakespeare – care nu ignorau falsa dilemă și argumentul reversibil¹⁶ –, de la iezuiții Baltasar Gracián și Athanasius Kircher, de la toți cei pe care Hocke¹⁷ îi adună sub numele invențiunii rimbaldiene ca *sophismes magiques*¹⁸.) Criza pascaliană a celor două infinituri se produce în exact acest punct, în acest *Ort* (loc privilegiat, vârful de cuțit, de unghi etc.), împunsătură de la care se desfac direcțiile tăieturii. Eficiența împunsăturii, apoi acuitatea lamei sunt cu atât mai mari cu cât vârful și (respectiv) muchia sunt mai fine, de grosimea unei linii, adică a unui punct în mișcare; sau, poate fiindcă nu a văzut nimeni puncte mișcându-se, a unui *ciron*. Aproape adimensională,

¹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre mărginita putere a diavolului*, Omilia I, 1, trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 9.

¹⁶ În actul IV, scena 2 din *Twelfth Night*, spre pildă, când Feste (/părintele Topas) îl terorizează pe Malvolio, un pasionat de *fallaci* n-ar fi departe să presimtă cutare alt argument ontologic bazat pe logica pariului:

Clown

What is the opinion of Pythagoras concerning wild fowl?

MALVOLIO

That the soul of our grandam might haply inhabit a bird.

Clown

What thinkest thou of his opinion?

MALVOLIO

I think nobly of the soul, and no way approve his opinion.

Clown

Fare thee well. Remain thou still in darkness:

thou shalt hold the opinion of Pythagoras ere I will

allow of thy wits, and fear to kill a woodcock, lest

thou dispossess the soul of thy grandam. Fare thee well.

¹⁷ Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură*, trad. rom. de Herta Spuhn, Editura Univers, București, 1977, I, 5.

¹⁸ „Puis j’expliquai mes *sophismes magiques* avec l’hallucination des mots!”, Rimbaud, *Une saison en Enfer* („Alchimie du verbe”).

gângania, ca și punctul, separă nu doar micul de mare (să presupunem – de ce nu? – că vorbim despre infinituri), ci totodată vizibilul de invizibil¹⁹. De unde și insistența pe care o dovedește Gorgias în privința (cum altfel decât în *privința*?) ochiului, a luminii, a vederii etc. După *logos*-ul cu trup ca-și-de-nevăzut (aflat în pragul dintre vedere și nevedere), iubirea este cea care o mai putea sili pe nevinovata Elena să acționeze cum a acționat; or, iubirea vine prin ochi, fiindcă „prin văz, sufletul este modelat de un tipar și în caracterul său”²⁰ (διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἢ ψυχῆ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται)²¹.

Ochiul pare a fi locul prin excelență al crizei onto-logice. Retorica nu va putea să n-o confirme – dat fiind că ea însăși, fără îndoială, stă ca zonă de întâlnire a gândului cu trupul discursiv. În ultimă examinare, Gorgias este extrem de platonice în *Elogiul*... său referindu-se la retorică în ecoul subteran al discuției despre ochi – deoarece problema vizează articulația dintre lumea nevăzută (însă cu desăvârșire stenică) și aparență (ca frumusețe a inconsistenței). Discutabil (după Diels) ori nu, fragmentul 26 produce vertij. Pascal dă semne a comenta puțin mai târziu: „*notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient*”; ucigătoare astenie. Să nu uităm de aparența care, fără ceea-ce-este, suferă de ἀσθένεια. Zeița Atena era supranumită Σθένεια (Cea Puternică), σθένος însemnând „forță”. Dovada *forței* ochiului rezidă în dublură: el își cuprinde slăbiciunea cât nu *îmbrățișează*, la fel cum textul se are pe sine în fiecare punct al său, devansând ochiul „celuilalt” ca interpretare a lui însuși. Acțiunea, lectura, ca mișcări în spațiul vizibilului, sunt prinse dintotdeauna deja în zona înspăimântătoare a invizibilului, a infinitesimalului, în picătura de apă de pe elitra unui *ciron*. Deci nu există iresponsabilitate în cele ce se văd, loc unde Pascal, pornind de la o premisă platonice primită din tradiție, îl întâlnește pe Gorgias: nimic de neinterpretat, nimic definitiv, orice amănunt cuprinzând în micimea sa „aproape de nevăzut” (cât *logos*-ul) întregul. Așadar, evident, în acest labirint hermeneutic fără margini vizibile, „*Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous*

¹⁹ Tema este „în atmosferă” la Pascal; de pildă: „*On se croit naturellement bien plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence, et l'étendue visible du monde nous surpasse visiblement. Mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses nous nous croyons plus capables de les posséder, et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout*” (72 Brunschvicg). Ar fi enorm a ne porni să discutăm aici echivalența implicită între mână (eventual asimilată sexului) și ochi. *Vizibilul* este mai greu de *îmbrățișat*, iar „*les petites choses*” par mai ușor de *posedat*. Ochiul înșfacă, dezmiardă, capturează, *oculus tangens*, ochi imperial, teorie una cu empiria, atingere în distanță / decolare promiscuă...

²⁰ Gorgias, *Elogiul Elenei*, op. cit., p. 477.

²¹ Chiar dacă, bineînțeles, o lume desparte contextele respective, nu putem să nu observăm că motivul *întipăririi* – al *gravării* – apare din nou la Pascal – tocmai în zona discuției despre cele două infinituri: „*la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité*” (*Pensées*, 72 Brunschvicg). Privită astfel, chestiunea, dincolo de aspectul scandalos, ar putea să lege uluitor un patralater feroce, cu Platon (a cărui lume tipo-grafică marchează întreaga istorie a culturii), Gorgias, Pascal și Descartes (a cărui ceară de sigiliu a condus, aidoma unui *ciron*, de pe masa de lucru până spre Dumnezeu)...

affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, il nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous" (72 Brunschvicg). Socrate, în *Phaidros*, ne avertizează că lipsa de supraveghere a discursului orfan are a ne conduce în hăul unei agore din care nu ne mai salvează decât vorbele stejarilor de la Dodona²².

Poate că absența de zone iresponsabile din cuprinsul discursului este aceea care ar fi să ne îndemne la o relectură extrem de minuțioasă, la o reascultare aptă să reveleze ceea ce tradiția, uneori excesiv de atentă la presupusele „intenții ale autorului” (derivate fals, circular, dintr-o „psihologie” care, de fapt, derivă ea însăși din postularea comodă a ziselor „intenții”), omite. Ca și cum, rezumându-se la determinația pozitivă a unui *vouloir-dire* „personal”, limbajul nu doar că s-ar naște, ci ar mai și muri cu fiecare semnătură pusă pe combinațiile în care apar istoric elementele sale – am numit istoria culturii. Fără a ne dori să legăm sfadă, principiul contextualizării în cercetare, așa cum îl vedem la lucru adesea, e mai curând un principiu al *decontextualizării* – fiindcă semnificantul, în mică sau mare cantitate (cum sesiza Derrida prin *Limited Inc.*), este *creator* de context: el nu vine să-și locuiască epoca datorându-i-se în exclusivitate și adaptându-i-se procustian, ba dimpotrivă, îi fracturează logica, îi repoziționează „atomii”, o agresează, iar această agresiune afectează nu doar mediul (cultural) înconjurător, ci deopotrivă modelează figura „autorului” (pe care, de fapt, îl secretă ca autor). Dacă limbajul conține, determină, insinuează cutare sau cutare sinapsă trans-auctorială, ba încă transistorică, fenomenul acesta nu „falsifică” autorul (deturnându-i intențiile și nesocotindu-i „psihologia”), ci îl aduce a fi ceea ce este. În caz contrar, monumente uriașe de limbă ar fi condamnate să aibă doar însemnătatea foarte limitată pe care le-o acordau cei care le-au creat: o notiță destinată cutărui negustor mesopotamian era departe de a-și pune drept țel furnizarea uneia dintre cele mai vechi mărturii ale existenței scrisului în istoria umanității: își propunea să informeze negustorul despre cutare achiziție de marfă. Toată vâlva din preajma respectivei tăblițe, conform „principiului contextualizării”, n-ar fi decât inadmisibilă corupere a psihologiei autorului... Sau nu.

Pascal se naște în anul în care se tipărește *First Folio* (prima ediție a operelor lui Shakespeare: 1623). El scrie: „*Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature. Et que, de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix*” (72 Brunschvicg). În *Hamlet*, Actul II, scena 2, Shakespeare scrisese:

HAMLET

*Let me question more in particular: what have you,
my good friends, deserved at the hands of fortune,
that she sends you to prison hither?*

²² Am abordat pe larg toate acestea – din *Phaidros* – în capitolul numit „Elocutio” al volumului *Mina de aer*, Editura Universității din București, 2019.

GULDENSTERN*Prison, my lord!***HAMLET***Denmark's a prison.***ROSENCRANTZ***Then is the world one.***HAMLET***A goodly one; in which there are many confines,
wards and dungeons, Denmark being one o' the worst.*

Iar apoi, foarte repede: „*O God, I could be bounded in a nut shell and count myself a king of infinite space...*”. (Borges observă replica și o extrage ca moto pentru *El Aleph*). Dincolo de nenumărate speculații și jocuri deja „comise” – ori nu –, că miezul de nucă este imaginea creierului, că Hamlet are vise rele în spațiul intrauterin, că despărțămintele (*confines, wards and dungeons*) articulează fantasma regresivă a corpului îmbucătățit, că *nutshell* este de fapt *nuts hell*, că Hamlet descoperă energia atomică etc. etc. etc. –, nu avem cum să nu observăm complicitatea imaginilor. Pentru a nu mai spune despre *cachot-prison*. Și repetăm: *confines, wards and dungeons / l'univers, (...) la terre, les royaumes, les villes et soi-même*.

Dar miza noastră este în altă parte. Firește că emergența tuturor acestor figuri – dacă nu convergente, măcar: – vecine, chiar peste secole (ca pentru Gorgias-Pascal...), dincolo de știrea sau de voia celor ce le semnează ocurențele textuale, răspunde unor necesități care țin de esența – și de marginile – gândirii. Structurile retorice de tip oximoronic apar de câte ori discursul, ca o potecă pe deasupra unui abis, dă semne de primejdie și fragilitate. Chiasmele (circulare sau bricolate prin mai ample hystero-logii) sunt instalate ca niște traverse rezistente (X-X-X-...) menite să garanteze conservarea punților – fără să obtureze privirea către ceea ce se cascadează dedesubt. Boethius (*De consolatione philosophiae*, 5, P6) leagă totul sub forma unei crucificări a minții: „*Aeternitas (...) est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”. Pascal pare a comenta (mai părușeră mulți între timp): „*Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement*” (*loc. cit.*). Raționamentul, în continuare, se citește ușor în transparență: dacă eternitatea este centrul (unicul punct nemișcat, egal apropiat de toate celelalte), iar dacă ambele sunt pretutindeni (circumferința nefiind nicăieri), atunci „posesiunea” la care se referă Boethius aparține tuturor punctelor. Aici se află miza noastră. Hermeneutică. Nimic nefiind iresponsabil, totul merită (și trebuie) interogată: logica întregului se găsește lizibilă integral în fiecare punct. O formulare de multă vreme cunoscută a cercului hermeneutic. Leibniz avea să-și propună grăuntele de nisip care, mai târziu, l-a amuzat pe Hegel – în ciuda enciclopedismului său, care nu doar că admitea, ci chiar impunea o mișcare similară a lecturii integrale.

Memoria de manual (întotdeauna puțin perspicace) îi atribuie lui Pascal oprirea în ipoteza contrară. Dacă nu există nimic stabil înaintea infinitului, nimic nu are înțeles ferm:

[După *rien ne s'arrête pour nous* (v. supra):] *C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. (Loc. cit.).*

Însă memoria de manual (întotdeauna prietenă uitării) escamotează faptul că, într-o structură dublă, oricare gest conține propria sa răsturnare²³. Imensitatea punctului este pură expresie a ubicuității centrului. Familiarul se revelează ca stranie absolută pentru că este abreviere a de-neconținutului²⁴. Schema, fără îndoială, s-a bucurat de un succes enorm, literatura, de altminteri, cunoscând-o și folosind-o bine de la începuturi. (Modele existau. Câte personaje biblice au revelația, privindu-L pe Iisus, că omul din fața lor este Cine este?). Mai către noi, romanul-enigmă – și nu doar – joacă totul pe identificarea unei situații ori a făptașului, pe agnițiune, pe revelarea neașteptatului în imediat. Bineînțeles că este vorba, de cele mai multe ori, despre variante foarte relaxate ale gestului originar și necesar, însă centralitatea centrului se confirmă nu prin limitare la puritatea „sinelui”, ci prin forța de regăsire în aparenta neutralitate a marginalului, în demontarea sensului „alterității” etc. Menținând o referință decisivă aici, vom sesiza că deja *Elogiul Elenei* captase mișcarea: „multe din cele spăimântătoare sunt lăsate deoparte, dar lucrurile ce se dau la o parte sunt aidoma celor spuse”²⁵. Or, spirit de finețe, Pascal nu avea de ce să agraveze pedagogia textului: un spirit similar avea să „prindă” în oglinda sa oglinda celor scrise:

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient.

²³ Fără îndoială că nu ne-am întrebat până acum suficient pentru ce Hegel și, mai încoace, Heidegger nu-l strigă tare pe Pascal în lista invitaților de marcă la symposionul lor filosofic. Primul, după știrea noastră, îi dedică francezului câteva cuvinte – în care îl tratează ca pe un calofil dispensabil –, plus câteva (extraordinare, ce-i drept) observații de lectură la *Provinciales* (în *Grundlinien der Philosophie des Rechts*).

²⁴ Borges rezumă într-o gorgonizantă străfulgerare (fals eufemizată, ceea ce o face încă mai drastic paralizantă) locuirea familiarului de către monstruos. În *El Aleph*, pe când comite imposibila enumerare a ceea ce se dă ca absolută simultaneitate („Nimic nu m-a înfricoșat mai mult decât faptul că toate ocupau același punct, fără suprapunere și fără transparență. Ceea ce au văzut ochii mei s-a petrecut simultan: transcriu, însă succesiv, așa cum îngăduie limbajul”, trad. rom. de Darie Novăceanu, în *Moartea și busola*, Editura Univers, București, 1971, p. 336; sublinierea noastră), amintește că „am văzut în sertarul unui birou (scrisul m-a făcut să tremur) scrisori obscene, de necrezut, precise, pe care Beatriz i le trimisese lui Carlos Argentino...” (pp. 337–338).

²⁵ Gorgias, *Elogiul...*, op. cit., p. 477. (În original: Καὶ τὰ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὅμοια δ' ἐστὶ τὰ παραλείπόμενα οἷάπερ <τὰ> λεγόμενα).

Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. (Loc. cit.).

Firește. Mă aflu între cele două infinituri (*Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes... – loc. cit.*). Exact în mijloc – deoarece ele sunt două numai în funcție de mine. „Începutul” infinitului mic era „începutul” infinitului mare dacă eu, în loc de 1,77 metri, măsuram 30 de centimetri. Și? Descalificam în vreun chip infinitul mare dacă eram înalt de 10 metri? Nu: doar l-aș fi mutat cu 8,23 metri de centimetri mai încolo, ceea ce, trebuie să convenim, pentru un infinit este (la propriu!) egal cu zero. Avem un singur infinit, dublu determinat în funcție de poziția mea – care nu contează. Oricât aș alerga, oricât aș număra, m-aș afla tot în exactul centru al lumii – fiindcă infinitul ei este *infini*t. Ceea ce înseamnă că mă aflu acum în locul exact în care m-aș afla dacă m-aș fi deplasat cu 10.000 de galaxii mai încolo: în centrul Universului (mă rog, al naturii).

Să reluăm: *Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé.* În ordinea textului. 1. *Compris* nu are a fi înțeles (doar) ca „înțeles”, ci deopotrivă ca *prindere laolaltă*. Extremele nu pot fi *cuprinse: bien compris?... Com-pris?... 2. Avem oare îngăduința de a ne juca? ... étant bien compris.* Fiindul bine cuprins? Bun, și dacă ar fi așa, totuși de ce *compris*? Fiindcă fiindul este dublu, deci nu poate fi decât (în cel mai bun caz) *compris*.

Mecanismul operant aici este în mare măsură similar celui al recuperării metatopice. (Am scris adesea despre aceasta din urmă, dar vom relua în continuare detaliile potrivite contextului de față). Orice sistem pornește de la precipitarea unor opoziții²⁶ ierarhice (temei/întemeiat, etern/trecător, imuabil/mișcător, simplu/compus, prototip/simulacru etc.). În consecință, logica opozitivă este logica fondatoare a oricărui sistem, ea rămânându-i definitorie în oricare dintre momentele sale. Deci, unica șansă de a te opune sistemului este să nu i te opui. Deoarece opoziția, inclusiv aceea față de el însuși, îi aparține definitoriu. Plasându-te în afara sistemului, te plasezi în lăuntruul său, i te supui, deoarece exterioritatea se opune interiorității, iar interiorul sistemului se definește prin opoziție (care poate fi – și este – și aceea dintre

²⁶ S-ar putea spune – și n-ar fi nimic nou: s-a mai spus – că este lăsată să opereze aici confuzia (tipică sofisticii) între opoziție și contradicție, tensiunea logică trecând ilicit drept tensiune ontologică, termenul sau enunțul drept teză (adică poziție – de la θέσις, punere, poziție, plasare, așezare... –, aptă a genera opoziție), conceptul drept obiect, astfel comițându-se o ipostaziere lingvistică. Firește, această observație este pronunțat neatentă, fiindcă opoziția fondatoare a oricărui sistem este cea dintre fizic și metafizic, dintre materie și formă, sistemul însuși, de bună seamă, ca *ordine* a unei materii – indiferent care este aceasta și cum este înțeleasă – fiind de natură formală, adică metafizic. Or, dacă vorbim despre sistem ca *ordine* a unui conținut, cu alte cuvinte dacă îl instituim cu necesitate ca metafizic, adică drept rețea regulată de concepte cărora le răspund obiecte în realitate (realitatea fiind chiar această răspundere), atunci care mai este noima distincției dintre contradicție și opoziție? Observația discutată, privită astfel, pare asemănătoare, ca logică, nevoii de a spune că puiul a trecut strada pentru că ideea de pui a trecut ideea de stradă...

interior și exterior)²⁷. Similitudinea structurală a efectelor anclanșate de scriitura pascaliană cu atare stratagemă sistemică se manifestă pe mai multe paliere. Să enumerăm câteva²⁸.

1. A sta pe loc este același lucru cu a te mișca. Pentru că, natura fiind infinită, centrul său este pretutindeni, ceea ce înseamnă că, oriunde te-ai afla, te afli în centru. Este același lucru a încerca să te apropii de marginile lumii și a nu încerca: marginile nu există. Avem aici unul dintre cele mai originale feluri de antropocentrism: omul este cu necesitate în centrul Universului – și *de aceea* nu poate ști cu adevărat nimic (fără de rest) și nici nu poate ajunge nicăieri.

2. (Schimbăm persoana. Probabil că nu numai verbală). Neputând ajunge nicăieri, mă află simultan peste tot. Fiindcă sunt punctul de inflexiune a celor două infinituri, ceea ce înseamnă că sunt centrul Universului, al naturii, iar natura este o sferă al cărei centru este pretutindeni. Pascal face, într-un sens, legătura între Zenon și teoria relativității. Un spațiu infinit este un spațiu care cere un timp infinit pentru a fi parcurs. Or, dacă nu mă mișc, am nevoie de un timp infinit pentru a parcurge chiar și cel mai mic spațiu. Dacă nu întind mâna către bucata de ceară de pe masă, ea se află la o distanță infinită – pentru că, neîntinzând mâna, voi avea nevoie de un timp nesfârșit pentru a o atinge.

3. Având nevoie de un timp infinit ca să ating obiectul cel mai apropiat, mă află stând pe loc. Or, starea pe loc este posibilă doar pentru ceea ce se mișcă infinit. „*Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? – Oui. – Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible. C'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie; car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit*” (231 Bruschvicg). Nu știu nimic fiindcă sunt asemenea lui Dumnezeu, care este omniscient: El este unul, indivizibil și nemișcat *pentru că* se deplasează în toate punctele (așa cum centrul sferei infinite este unul fiind toate punctele, ca mine dacă stau pe loc, stare imposibilă și inevitabilă).

4. Stând nemișcat, sunt martor pentru tot ceea ce este. Nu am nevoie de maimuțe infinite pentru aceasta: sunt deja *logic* în toate punctele și în toate momentele – *deoarece* nu sunt nicăieri, așadar nicicând. Borges o arată cu eleganța lui dificil egalabilă (ceea ce face ca micul pasaj să merite reproducerea în original):

Fácilmente aceptamos la realidad, acaso porque intuimos que nada es real. Le pregunté qué sabía de la Odisea. La práctica del griego le era penosa; tuve que repetir la pregunta. „Muy poco – dijo –. Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé”. (Din povestirea *El inmortal*).

²⁷ Să ne amintim că „Metafora este neghina discursului”. A te opune sistemului care funcționează pe baza opoziției reproduce mișcarea (în autodizolvare a) acestui exil metaforic al metaforei.

²⁸ Poate că formularea cea mai explicită pe care o oferă Pascal este cea de la 272 (Bruschvicg): *Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.*

5. Despre felul în care un text este prezent prin aceea că i se anunță (– comemorează) absența am scris în *Cerneală simpatică* (op. cit.). Pascal – nu, conform cugetării 370 Brunschvicg. Ne permitem a reproduce un pasaj consistent:

Un cenotaf – presupunând că nu jucăm economia pe o iscusință poetică – destul de laș. În fine, *prima facie*. Pascal: „*Pensée échappée, je la voulais écrire; j'écris, au lieu, qu'elle m'est échappée*” (*Pensées*, 370 ed. Brunschvicg). Presimțim un exorbitant du-te-vino (și ne abținem să ilustrăm zisa mișcare cu vreun citat din Burgess ori cu vreun pasaj din Gilbert Durand – legând creația, religia, muzica și mecanica...). Vorbeam despre cenotaf. Locul semnalării absenței unui absent. (Avalanșa de *genitive* nu este chiar inocentă în rețea, păstrându-ne prin zona exorbitată a seriei adineaori amintite...). Legătura cu un asemenea ciudat monument funerar este confirmată prin evidenta voce a lui Platon, care își recitește *Phaidros* ca și cum ar fi Duhul din *Hamlet*: Pascal, imediat înainte, în aceeași *Cugetare* (370 Brunschvicg) (nu) spune: „*Hasard donne les pensées, et hasard les ôte; point d'art pour conserver ni pour acquérir*”.

Pascal produce un *semn*. Adică: reprezentarea prezentului în absența lui. Pasajul *tăiat* („*Les passages entre crochets sont ceux rayés par Pascal*” – anunță ediția Brunschvicg) tinde a complica infinit construcția. Prezent, lipsește. Absent – iată-l. Deja destul semnificativ risipit (în pagină) pentru a-l susține. – Pe cine?, ar întreba un actor. Și nu fără justificare. Despre *cine*, despre *ce* vorbim?... Ce *sens* are o asemenea discuție?²⁹.

Figurile oximoronice angajate în discursul cu funcție metatopic recuperatorie pentru sistem sunt greu – la limită imposibil – de ierarhizat în gândirea pascaliană. Punctul mobil cu viteză infinită, sfera defectivă de circumferință, jocurile de oglinzi (precum acela stabilit prin structura de cenotaf a pasajelor despre absență/prezență³⁰)

²⁹ *Cerneală simpatică*, op. cit., p. 25.

³⁰ Ne-am întrebat deja, în aceeași *Cerneală simpatică*, în ce măsură tăieturile semnalate de către Brunschvicg (iar acum public vizibile în reproducerile electronice ale paginilor manuscrise) nu operează conform aceleiași logici a cenotafului. Cugetarea 370 pare a oferi o cheie de lectură în atare direcție, dată fiind coincidența formei și a conținutului: tăietura anunță absența cugetării despre absența cugetării din acea cugetare. Nu vom insista aici, dar vom repeta o sugestie privind apropierea dintre efectele unei astfel de scriituri a absenței și mecanismul operant în deviza cartesiană *Larvatus prodeo*. Mă maschez pentru a indica prezența măștii ca indiciu al prezenței absenței: iată cum nu mă vedeți. O evidentă circumscriere a gestului mistic prin excelență: a indica prezența absenței, a indica misterul fără alterarea lui ca mister, a vorbi despre ceea ce nu se poate vorbi. De altfel, în construcțiile de acest tip, nerostitul servește drept imagine evocatoare a *de-nerostitului*. Iar dificultatea unor asemenea texte constă tocmai în discriminarea de către cititor a elipselor cu caracter implicit ilustrativ față de hiaturile motivate ontologic. În sensul că este necesară o extrem de minuțioasă arheologie a textului pentru a decide (în măsura în care o decizie este cu putință) dacă un pasaj mimează retoric o fractură semantică datorată unei limitări ontologice sau dacă nu este vorba despre o atare pantomimă, ci despre mortala frizare a liniștii ce debordează infinit discursul. În fond, distincția este aceeași precum cea dintre tăcere și liniște sau precum cea dintre alteritate și straniețate. Bineînțeles, tăcerea este alteritate docilă pentru discurs, masiv semantizată, pe când liniștea este straniețate (ne-ar plăcea să amintim germanul *Unheimlichkeit* sau latinescul *immensitas* – pentru a face legătura cu infinitul pascalian), sistare ontică a logicului.

etc. sunt, simultan, echivalente și ireductibile una la cealaltă. Sunt echivalente pentru că, într-o „structură infinită” (un alt oximoron), toate elementele sunt în cele din urmă – *pentru că* nu există un „în cele din urmă” – una³¹, și ireductibile pentru că, de asemenea, într-o structură infinită, nu este cu puțință o recenzie care să epuizeze *toate* elementele participante la compoziția acestui ori acelui element. O bună cale de examinare a unui atare labirint va fi fiind dată de întoarcerea la „analiza infinită”.

Neîndoielnic, „analiză infinită” nu există. Nu pentru că am adera obligatoriu la schema pascaliană a interminabilei divizibilități (de pildă, a unui acarian în Universuri mai mici și care îl conține în infinite ipostaze, ca în oglinzile paralele), ci pentru că însuși cuvântul *analiză* exclude interminabilitatea. Puțină etimologie. „Analiză” provine din grecescul ἀνάλυσις, de la verbul ἀναλύω, format din ἀνά („în sus”, „înapoi în sus” – de unde, spre exemplu, ἀνάβασις) și λύω („a dezlega”, „a dizolva”, „a descompune”, a „desface”). Reproducem aici un pasaj grăitor din Derrida, care, discutând despre Freud – ceea ce nu ne va incomoda uitând –, observă că:

Il lui a fallu garder en particulier les deux motifs constitutifs de tout concept d'analyse.

La concurrence de ces deux motifs figure dans la figure même de la langue grecque, à savoir de l'analyse. C'est d'une part ce qu'on pourrait appeler le motif archéologique ou analogique tel qu'il se marque dans le mouvement en ana (remontée récurrente vers le principiel, le plus originaire, le plus simple, l'élémentaire, ou le détail indécomposable); et d'autre part un motif qu'on pourrait surnommer lythique, lythologique ou philolythique, marqué dans la lysis: décomposition, déliaison, dénouement, délivrance, solution, dissolution ou absolution, et du même coup achèvement final; car ce qui double le motif archéologique de l'analyse, c'est ici un mouvement eschatologique, comme si l'analyse portait la mort extrême et le dernier mot, de même que le motif archéologique en vue de l'originaire se tournerait vers la naissance³².

Arheologie și eschatologie. Or, în chip evident, într-o „analiză infinită” – *pentru că* este *infinită* – ceea ce lipsește sunt, tocmai, ἀρχή și ἔσχατος. Dacă *Tyroglyphus farinae* (alias *Acarus siro*) conține vaste universuri „amboatate” (din franțuzescul *emboîter*) în abisul unei picături de apă și dacă, invers, planete gigant sunt gazde ale

³¹ Nu pentru că ne-am dori să exagerăm, nici pentru că am ține cu orice preț la simetrie, cităm aici un alt pasaj din Borges – pentru concizia ilustrării celor în joc:

*El final de la historia sólo es referible en metáforas, ya que pasa en el reino de los cielos, donde no hay tiempo. Tal vez cabría decir que Aureliano conversó con Dios y que Éste se interesa tan poco en diferencias religiosas que lo tomó por Juan de Panonia. Ello, sin embargo, insinuaría una confusión de la mente divina. Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona. (Din povestirea *Los teólogos*).*

³² Jacques Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris, 1996, p. 33.

unor acarieni cât Soarele nostru, egal unei picături de apă de pe alte planete, mici la rândul-le³³, atunci analiza ca *analiză* nu este cu putință.

În sens propriu, considerând exactă analiza *analizei* așa cum o propune Derrida în pasajul de mai sus, cultura și civilizația cărții își depliază structura aidoma acesteia: demersul arheologic tinde să recupereze punctul (/momentul) genezei, iar demersul eschatologic tinde să prezentifice punctul (/momentul) apocalipsei finale (etimologic, sintagma nu este un pleonasm, ea însemnând „revelația finală”). Deci, miza oricărei *analize* este înscrierea obiectului analizat între geneză și apocalipsă, cele două repere liminale determinând structura Cărții.

La fel ca în toate celelalte cazuri, consecințele sunt duble. Mai întâi, pare că Pascal devansează observațiile lui Derrida privitoare la situarea (/des-situarea) în deconstrucție a sistemului centrat în semn și închis în forma Cărții. Dacă obiectele – nu „în genere”, ci luate unul câte unul, până la epuizare – nu se lasă captate în exercițiul analitic și predate materiei semnificante a unui domeniu organizat definibil ca *livresc*, atunci nimic nu poate fi supus în mod propriu sistemului. Ar fi aici o exemplificare a modului în care Pascal interpretează ideea paulinică după care „litera ucide, iar duhul face viu” (2. Cor., 3,6³⁴), interpretare amenajată printr-un filtru sigur impregnat de augustinism, dar și complicat de fertila ambiguitate a expresiei franțuzești: *La lettre tue* (683, Brunschvicg). Litera ucide / litera tăcută. Extrasă din secțiunea dedicată *Figurilor* (în care, puțin mai devreme, la 677, se spusese/*scriesese* că *Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. Chiffre a³⁵ double sens: un clair et où il est dit que le sens este caché*), această afirmație vine – cel puțin la o primă lectură – a dezlega „elementele” lumii de orice condiție impusă rațiunii și prin rațiune³⁶: cartea este un cenotaf care trimite în absență la *enormitatea* și la *imensitatea* lumii. (Deja etimologic, *enormitatea* este nesocotirea normei, *imensitatea* este nesocotirea însăși.) În plus, avem în *La lettre tue* figura eufemizantă a liniștii ca tăcere: Pascal *scrie*, ceea ce semnalează (neputând să *desemneze* în mod propriu) absența – din și prin text a – absenței ca liniște, ca sistare ontică a *logos*-ului. Divizibilitatea interminabilă a ceea-ce-este împiedică legarea unei onto-logii. Pe de altă parte, nu poate fi ignorată nici deschiderea – întotdeauna și fatalmente paradoxală – către o

³³ Poate că nu este fără noimă, în acest punct, să trimitem în grabă către un tip de exercițiu hermeneutic definitoriu pentru așa-numita Școală a Suspiciunii și – cu precădere – spre consecințele unei aplicări intransigente a metodei genealogice nietzscheene (luând în calcul metoda rizomatică a unui Deleuze).

³⁴ În greacă: ...τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτένει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, iar în *Vulgata*: ...*littera enim occidit Spiritus autem vivificat*.

³⁵ Renunțăm a discuta în acest loc eventualul sens al falsei greșeli: *a* în loc de *à*. Poate sugestia unei elipse din grabă (tocmai citiserăm: *Figure porte...*, fără articol), poate, fiindcă nu există iresponsabilitate în text, *altceva*, ascuns. Oricum, nu este singura omisiune la care suntem constrânși acum: cine a susținut că am fi epuizat sensurile cuvântului *chiffre*?...

³⁶ *La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point* (274, Brunschvicg).

inflexiune apofatică a discursului pascalian: imposibilitatea ontologiei este la rândul său doar o figură impusă de amănuntul că Dumnezeu, *imens*, nu „încapă” în carte/Carte. Precum și la Descartes, nu se pune problema „inexistenței” celor pe care „le atingem și le vedem” (*à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons – Meditația a II-a*), ci doar aceea a posibilității minții de a le cuprinde (*comprendre*, cuvânt ce leagă – să repetăm, cu toate scuzele – atingerea – *toucher* – cu viziunea – *vue* – echivalabilă înțelegerii, deoarece cuplăm sistematic *l'œil et l'esprit*). Departe de naiva negație, atât Pascal, cât și Descartes recurg în ecoul subtextului la o dis-locare tipic hiperbolică. Avem, chiar aici, *un morceau de cire, un ciron – que nous croyons comprendre le plus distinctement (Meditația a II-a)* –, dar ele sunt la o distanță infinită. *Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie...* (233, Brunschvicg).

O nedumerire (ce-i drept, puțin atentă) s-ar lăsa presimțită aici. Am ajuns, de la teza minusculului acarian – ori, dincolo, a bucății de ceară –, la estimarea operativității unei des-situări apofatice a discursului, am subînțeles (așadar) o mișcare aferetică lizibilă în filigranul demersului, apoi am încercat să-l urmăresc pe acesta din urmă – fără *urmă* – în deschiderea sa hiperbolică. Însă cum, totuși, de nu ne-am deplasat, în atare parcurs, din proximitatea gănganiei de la care porniserăm? Faptul de a o multiplica metaforic prin aducerea dinainte a „mai-nimicului” de pe masa de lucru a lui Descartes nu ne lansează cu nimic mai hotărât către Absolutul necesitând o asemenea contorsiune violentă spre vaga întrezărire a stării de sistare ontică a *logos*-ului. Însă acest „mai-nimic” veșnic divizibil (și care, deci, zădărnicește *a priori* anclanșarea eficientă a oricărui mecanism de recuperare metatopică – întrucât angajează analiza infinită, adică imposibilitatea *de facto* a plasării datului în orizontul definit al cărții) nu este, în primă instanță, decât „aproape-de-nevăzutul” lui Gorgias. Cum se trece de acolo încoace – am căutat să indicăm anterior³⁷. Și mai intim co-textului pascalian, putem rămâne la destul de neproblematice sesizare a detaliului că, dacă operăm într-o zonă – /rețea – în care ne-au condus temele centralității ubicue și, respectiv, responsabilității absolute, nu avem de ce să ne deplasăm din aparentul nostru punct de pornire; dar despre inutilitatea acestei deplasări ne-a vorbit, mai devreme, însuși Pascal³⁸.

Începusem prin a sesiza, despre cuvinte, că nu sunt niciodată folosite, ci dimpotrivă. În sensul că, mai curând invers, ele sunt cele care se folosesc de „semnatar”, de „autor” – ca de vehicule pentru ocurențe în și prin care limba își

³⁷ A se vedea *supra*, discuția conectând *Elogiul Elenei* și fragmentul 26.

³⁸ Într-un sens, cu multe precauțiuni, am putea suspecta aici o spectaculoasă prelungire (în formă de labirint) a unei căi de gândire amplu antipatizate în Evul Mediu „oficial”. Opera *De tomis, id est de divisionibus* – a lui David din Dinant – este, foarte probabil, conform lui Gilson, aceeași „cu lucrarea *Quaternuli*, condamnată în 1210” (Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. rom. de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 354). Albert cel Mare, Toma d'Aquino și Nicolaus Cusanus au criticat mai mult sau mai puțin amănunțit gândirea lui David. A se vedea abrevierea acestei provocări în Gilson, *op. cit.*, mai ales p. 354. Filiația Dionisie (Areopagitul)-Eriugena-David ar trebui să ne rețină cu precădere atenția acolo.

precipită figurile. Îndărăt la Gorgias, ne amintim că „Lucrurile pe care le vedem nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie”³⁹. Și, de asemenea la Gorgias, ne amintim că lucrurile pe care le vedem (să zicem, eventual, *les corps que nous voyons*) funcționează, față de noi, la fel ca discursul (în orice caz – pentru Elena...). De unde rezultă că nici lucrurile pe care le auzim⁴⁰ nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie. Și tot astfel cu lucrurile pe care le spunem. Cu fireștile scuze pentru sufocanta repetiție, „lucrurile pe care le spunem nu sunt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie”. Iar această donație aparține limbii. În ambele sensuri ale expresiei: îi aparține atât pentru că limba este agentul donației, cât și pentru că este destinatarul ei. O destul de stranie specie de donație, fără îndoială, având în vedere că are atât un agent, cât și un destinatar, ceea ce pare să o stabilească în zona pe care se decupează condiția scrisorii. Dar, pe de altă parte, ce putea fi mai lesne de așteptat la *urma* (inepuizabilă a) unui drum *înscrind* semnul, deplasarea de la ureche la ochi, sensurile absenței, efectele de rezonanță ale mecanismului de recuperare metatopică?...

De altminteri – și pe aici se lasă căutată și miza propriului nostru demers –, Pascal încearcă, mai pretutindeni⁴¹, să assembleze un mecanism alternativ pentru efectuarea acestei mișcări de recuperare, una crucială pentru sistem, păstrând în același timp *nealterată* straniețea – care, destructurantă, ucigătoare în imediată prezență, rămâne simultan și finala „țintă” a oricărui discurs (cel puțin filosofic). Ritmicele moderări, ponderări, semnalări ale regiunilor de forță diminuată ale rațiunii joacă rolul de indicii eufemizante pentru zona mată ce bordează și debordează sistemul, refuzând totodată falsificarea stranieții în chipul familiar al unei alterități docile, însă care nu face decât să răstoarne metodic prezența într-o comodă imagine speculară a ei înseși. Mai degrabă decât sensul matematic, „ponderarea” capătă celălalt înțeles din limba franceză (reținut, de altfel, și la noi) al verbului *pondérer*, a echilibra, a contrabalansa, a reduce puterea sau efectele – ceea ce face legătura, îndărăt, cu un înțeles al cuvântului *raison* care scapă adesea traducerilor. În limba română, avem două cuvinte corespunzătoare nuanțelor din franceză, anume „rațional” și, respectiv, „rezonabil”. Dicționarele nu omit, pentru expresia *être raisonné*, echivalentul *être pondéré*. Abordările puțin grijulii au determinat frecvente neclarități (și, uneori, veritabile confuzii) pentru versiunile propuse în alte limbi – nu doar ale textelor pascalienne, la drept vorbind. Și, pentru a sesiza incongruențele, nici măcar nu ar fi nevoie – utilizând aici un verb drag lui Leibniz – de a „rabiniza” cuvintele, adică de a le interpreta cu nesfârșită migală; este la îndemâna oricărui utilizator modest al limbii române să prindă noima unei

³⁹ Gorgias, *Elogiul Elenei*, op. cit., p. 477.

⁴⁰ De altfel, o specie a „lucrurilor pe care le vedem” sunt „lucrurile pe care le citim”. Platon, în *Phaidros*, se juca masiv cu te(a)ma trecerii a ceea ce se aude către ceea ce se vede (trecere marcată ca scriere). Această trecere este deja operată, din câte vedem, în *Elogiul Elenei*.

⁴¹ Am ales aici a ne concentra asupra mai cunoscutelor *Pensées*, dar am fi putut la fel de bine – chiar dacă „mai lung” – să optăm și pentru *Les provinciales* ori (mai cu seamă) pentru *L'art de persuader* (care ne-ar fi predispus în mai mare măsură la apropierea de Gorgias).

observații cum că „Este nerezonabil să pretinzi un comportament rațional unui îndrăgostit”. Este rațional să-i spui unui disperat că va muri (cum o arată diagnosticul), însă e rezonabil să eviți o atare fidelitate față de rațiune. Pascal ponderează însăși rațiunea – ceea ce este rezonabil: o știm bine: *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses. (...) est-ce par raison que vous aimez?* (277, Brunschvicg). Revenind la problema noastră, Pascal sesizează două necesități de semn contrar – ceea ce, desigur, generează, simetric, noi așezări chiastice în perspectiva unei eventuale soluții –, anume: necesitatea de a supune sistemului (pentru a da rost unicei mărețe puteri de care dispune fragila trestie gânditoare) straniețate lumii *așa cum nu o poate abrevia și reproduce discursul și fără naiv-teatralul recurs la masca unei alterități dinainte docile, ca și cum același actor ar juca deopotrivă eroul și balaurul și la sfârșit ar pretinde să fie crezut că eroul a biruit de-adevăratelea bestia, respectiv necesitatea de a menține discursul vital. Misticul, poetul pot exceda limbajul liniștii (un pleonasm abia dacă disimulat) – deoarece trăirea, ca miză a lor, nu stă (în cazul misticului) sau nu se rezumă (în cazul poetului) în/la cuvinte. Misticul prizonier în discurs devine teolog, iar poetul blocat la vorbe decade în condiția de versificator. De partea cealaltă, logicianul care „scapă” în emoție păcătuiește ca retor. Filosofia, însă, oricât ar suna aceasta de simplist, datat, didactic sau cum vom fi binevoind a o califica, trebuie să pună laolaltă lumina discursului și afania straniețării. Contorsiunile spectaculoase ale chiasmelor pascalienne par destinate realizării acestui scurtcircuit inconceptibil și ineludabil.*

CORPURI SOCIALE: ÎN CĂUTAREA UNEI POLITICI PASCALIENE

OANA ȘERBAN

Universitatea din București

Social Bodies: In Search of a Pascalian Politics. This article tackles the possibility of briefly sketching Pascalian politics emerging from Bourdieu's *Pascalian Meditations*. Inspired by Pascal's reflections on space, faith, the logic of heart, or the role of emotions on corporeal actions, Bourdieu conceives a sociological work blurred with philosophy that seeks to explain the social space, the social body and the social system of norms that build the framework for any form of power and its subsequent symbolic violence. The purpose of the article is to explore Bourdieu's *Pascalian Meditations* as reflections that grasp from the midst of Pascal's metaphysical pessimism and Orthodox philosophy but turn to a secularized undertaking of the Reformed Theology. In fact, Bourdieu engages in his analysis the background of a new age of modernity, which leaves scholasticism behind, reconsiders the inheritance of rationalism, and has a more attentive look at the role of the body in expressing human passions, which ultimately leads to social habitus. At the end of the paper, we will see to what extent Pascal might be used by Bourdieu as a metaphysical precedent for Marxist sociological ideas.

Keywords: Pascal, Marx, Bourdieu, social body, space, individual, politics, meditation.

PASCAL, DINCOLO DE TEOLOGIA POLITICĂ

La prima vedere, lucrarea lui Pierre Bourdieu, *Meditații pascaliene*, pare că se înscrie într-un spectru mai larg de analiză a rațiunii în ethosul modernității, deschis de corpusul lucrărilor carteziene. Vom vedea însă că *Meditațiile metafizice* au prea puține lucruri în comun cu *Meditațiile pascaliene*: le separă interesul pentru alte „uzuri” ale rațiunii și alte perspective asupra corpului în formularea unei plecări de la sine a subiectului în relația cu alteritatea. Dacă primele au în vedere meditația ca exercițiu al gândirii cu finalitate pur epistemică, nu morală – de vreme ce modernitatea asumă că subiectul cunoscător poate accesa cunoașterea independent de condiția lui morală –, cele din urmă vizează meditația ca exercițiu de întemeiere a relațiilor sociale cu lumea, iar finalitatea lor este pur politică. Desigur, am putea specula îndelung faptul că până și cele mai pure proiecte metafizice ale modernității timpurii comportă o filosofie politică implicată, plecând chiar de la observațiile

carteziene asupra moralei provizorii din partea a III-a a *Discursului asupra metodei* și nevoii de a recupera, în urma îndoielii metodice, valori cardinale care atestă respectul pentru comunitate, patriotismul, rădăcinile culturale ale comunității originare, care constituie un sentiment al apartenenței. Anterior, au reflectat asupra acestei posibilități Maxime Leroy¹, expunându-l pe Descartes ca un proto-marxist care influențează decisiv gândirea politică modernă a lui Saint-Simon și Comte; Antonio Negri – asumând că gândirea carteziană, ca și părți din *Etica* și lucrări spinoziste timpurii fundamentează „utopia revoluționară a burgheziei”²; Pierre Guenancia³, argumentând că Descartes plasează individul la baza organizării sociale. Autori precum Brunschvicg⁴ consideră că proiectul unei modernități politice implicite a filosofiei carteziene e o consecință firească a reflecției asupra rațiunii ca fiind cel mai bine distribuit lucru în lume, ceea ce obligă la acceptarea unei anumite egalități naturale între indivizi, în vreme ce Reiss⁵ explică, într-un studiu foarte complex, că subiectul ordonator al cunoașterii („the good Cartesian prince”) proiectează o societate ideală plecând de la realitățile politice concrete ale Casei Regale palatine.

Toate aceste curente de opinie au apărut în ciuda faptului că cei mai convinși dintre cartezieni pledează pentru perspectiva că „un Descartes politic ar fi politic împotriva lui însuși”⁶. Oricât de seducătoare ar fi aceste deschideri către filosofia carteziană, rolul acestor observații este doar acela de a face evident faptul că analiza unui proiect politic implicit girat de cele mai importante lucrări metafizice ale modernității timpurii nu e un gest hermeneutic neobișnuit, ba dimpotrivă, o obligație în încercarea de a epuiza sensurile acestui ethos plural.

Scopul acestei cercetări însă este acela de a oferi câteva perspective asupra manierei în care un proiect politic poate fi derivat dintr-o altă paradigmă metafizică, cea pascaliană: critică față de cartezianism, puternic orientată către apologia⁷ creștină, atentă la valențele rațiunii autonome⁸. Demersul este relevant nu doar pentru că este o componentă care încă ridică curiozități la nivelul filosofiei pascalienne, la aniversarea a 400 de ani de la nașterea lui Pascal, dar și pentru că abordarea nu vizează analiza

¹ Maxime Leroy, *Descartes social*, Paris, Vrin, 1931.

² Antonio Negri, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, London, Verso, 1970, p. 12.

³ Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, PUF, 1983.

⁴ Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Paris, La Baconnière, 1942.

⁵ Timothy J. Reiss, „Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice”, *Yale French Studies*, no. 80, 1991, p. 109.

⁶ J.-P. Cavaillé, „Politics Disavowed Remarks On the Status of Politics in the Philosophy of Descartes”, *Diogenes*, 35(138), 1987, p. 119.

⁷ A se reține observația lui Frederick Copleston că Pascal „ar fi fost mult mai bine încadrat ca un apologet creștin decât ca filosof” (*A History of Philosophy*, Vol. IV: *Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*, New York, Doubleday, 1960, p. 153).

⁸ Ceea ce, în cazul de față, va oferi o turnură politică metafizicii pascalienne.

unei teologii politice⁹, îndelung cercetată, ci mai degrabă testarea formelor în care aceasta poate fi integrată într-un proiect politic contemporan, precum cel formulat de Pierre Bourdieu în *Meditații pascalienne*. Așadar, ne interesează nu doar în ce măsură politica lui Pascal e „coerentă” și „originală”, așa cum o califică Ferreyrolles¹⁰, dar și cum poate fi acomodată unui nou ethos, a cărui principală provocare este, după cum indică Bourdieu, aceea de a stabili legitimitatea unei puteri.

MEDITAȚII PASCALIENE, FĂRĂ PASCAL?

Una dintre provocările textului lui Bourdieu este aceea că raportările directe la textele pascalienne sunt puține și uneori inexacte. Mai degrabă, *Meditațiile pascalienne* impun un proiect fără Pascal sau o filosofie politică dincolo de el. Punctul de plecare este o insatisfacție față de starea contemporană a filosofiei, dar și față de un stil de a face filosofie. Autodenunțător, Bourdieu se recomandă ca fiind „mai curând un pascalian”¹¹, care construiește în jurul rațiunii de a fi o teorie a violenței simbolice, revărsată adeseori „asupra filosofilor înșiși, în numele filosofiei, cu armele cele mai comune utilizate pentru a rezista efectelor acestei violențe – ironia, pastșa sau parodia”¹², o tehnică de care doar autorii și artiștii care și-au asumat anumite libertăți – Thomas Bernhard, combătând „kitschul heideggerian”, Elfriede Jelinek, analizând idealismul german, ori Duchamp în avangardismul său – au fost capabili. Așadar, Bourdieu e convins că o parte din criza metafizicii e datorată discursurilor filosofice flamboiante (*les mots d'enflure*¹³) și tocmai de aceea, o critică a rațiunii nu se poate face decât despărțind-o de aceste simulacre ale discursului critic, cucerit de metafore. Cu o tonalitate aproape kantiană, Bourdieu anunță că timpurile sale sunt cele în care filosofia trebuie reevaluată, asumând că simplele noastre convingeri „nu sunt, *per se*, demonstrații”¹⁴, dar că nici recursul exclusiv la ceea ce „rațiunea noastră implică din punct de vedere logic” nu e suficient. Ceea ce lipsește filosofiei este o egală aplecare

⁹ A se consulta studiul lui Wood, care documentează rolul tradiției augustinene în concepția lui Pascal pentru fundamentarea puterii de stat, și a formelor în care această moștenire filosofică e receptată în scrierile lui Althusser, Foucault și Bourdieu, și articolul lui Méchoulan despre conceptul de suveranitate în filosofia lui Pascal. A se vedea William Wood, „The Reign of Duplicity: Pascal's Political Theology”, *Blaise Pascal on Duplicity, Sin, and the Fall: The Secret Instinct, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford, 2013, disponibil la <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656363.003.0003>, accesat ultima dată la 15 iulie 2023 și Eric Méchoulan, „On Power: Theology and Sovereignty in Pascal's *Pensées*”, *Romance Quarterly*, 50(2), 2003, pp. 85–98.

¹⁰ A se vedea Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.

¹¹ Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trad. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 2. Pentru elaborarea acestui studiu, au fost consultate versiunile în limba franceză și în limba engleză ale *Meditațiilor pascalienne*. Prima a servit analizei sursei primare a textului, în vreme ce a doua a fost preferată pentru notele critice adăugate de traducător și pentru indexul de termeni, extins față de ediția franceză.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 4. În engleză, „puffed-up worlds”.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

către *praxis*, către „obiceiurile care, fără violență, fără artă, fără argument, ne face să credem în lucruri”¹⁵. Mai mult, observă Bourdieu, „credința aceasta, care este fundamentul universului științific, aparține ordinii” unui „*automaton* al corpului”, care are, după cum amintea și Pascal, „rațiunile lui, despre care rațiunea nu știe”¹⁶. Constatăm că Bourdieu are o raportare foarte diferită la distincția pascaliană clasică dintre logica inimii și cea a rațiunii – pasiunile ființei umane sunt privite ca acțiuni ale unei voințe, transferabilă corpului. De ce ar fi această clarificare importantă în contextul unui discurs care aparent are ca miză o nouă eră a criticismului, menit să readucă filosofia într-o poziție suverană? Poate tocmai pentru că fiecare dintre cele două resurse pascalienne – logica inimii, respectiv logica rațiunii – procură ființei umane postura unui „ca și când” al raportărilor ei la lume: fiecare ne îndreptățește la o preface, ludică, a deschiderii noastre către o rețea de contexte posibile, „lumi imaginare” – urmând formularea lui Vaihinger¹⁷ din *Filosofia lui ca și când*. Instinctul de a face filosofie parvine, așadar, din dispunerea de a intra în jocul conjecturilor teoretice și experimentelor mintale, avertizează Bourdieu, dintr-o plăcere „a construcției problemelor de dragul de a le rezolva” și nu pentru că toate aceste provocări se află deja în lume, „iar sub presiunea urgenței lor” încercăm să identificăm soluții adecvând „limbajul”, „obiectul contemplării noastre”, „invenții formale” sau „analize”.

Filosofia se dezvoltă între instinctul ludic – *paizein* – și cel al raportării serioase la lume – *spoudazein* –, iar astfel, a face filosofie presupune, măcar la început, o joacă serioasă (*spoudaiōs paizein*), care duce, întotdeauna, la „oximoronul care ar trebui să trezească filosofii din „somnia scolastică”¹⁸, anume, credința epistemică. Or, căutarea credințelor epistemice a generat o predispoziție a practicii filosofice, menită să ducă, în timp, la poziția dominantă a filosofiei scolastice – resimțită printr-o „violență simbolică” asupra altor tradiții și stiluri de filosofare. Aparent, prin acest text, Bourdieu caută să câștige ceva mai multe libertăți filosofiei moderne târzii și filosofiei contemporane.

Dar chiar și așa, rămâne intrigant titlul – *Meditații pascalienne* – alături de raportările modeste la textele lui Pascal (ba chiar selective, dacă observăm că raportările la *Pensées* sunt exclusive, iar cele la scrisorile reunite în *Les Provinciales* lipsesc cu desăvârșire). Prima explicație pentru pascalianismul lui Bourdieu ține de felul în care încearcă să autorizeze o anumită instrumentalizare a tradiției filosofice de către sociologia secolului XX. Întreaga filosofie modernă e o reacție la filosofia scolastică, prin urmare, raportările la această paradigmă dominantă sunt absolut necesare, însă chiar și pe teritoriul modernității detașată progresiv de scolastică¹⁹, Bourdieu are de făcut o alegere: între versantul raționalist, cartezian, și cel anticartezian, fără a fi antiraționalist întru totul, pascalian.

¹⁵ Blaise Pascal, *Pascal's Pensées*, trad. W.F. Trotter, London and Toronto, Dent, 1931, p. 252.

¹⁶ A se vedea Bourdieu, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷ Hans Vaihinger, *The Philosophy of 'As If': A System of Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trans. C.K. Ogden, London, Kegan Paul, 1924.

¹⁸ Bourdieu, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹ O condiție necesară, potrivit lui Singer, pentru a putea gândi tema democrației. A se consulta B.C.J. Singer, „Méditations pascaliennes: The Skholè and Democracy”, *European Journal of Social Theory*, 2(3), 1999, p. 282.

Cléro observă că Bourdieu înțelege foarte bine diferențele dintre filosofia lui Descartes și cea a lui Pascal, plecând de la conceptele de *lume*, *eu*, angajând „gândirea intersubiectivă de manieră politică” a lui Pascal, statutul *corpului* înțeles într-o formă opusă perspectivei carteziene – „punct din care Bourdieu începe să se înșele, apropiindu-l pe Pascal de Merleau Ponty”²⁰. Totuși, deși Bourdieu îl alege pe Pascal în detrimentul lui Descartes, pentru Cléro sunt neclare două probleme. Prima, de ce, într-un timp în care, se insistă „a vorbi sociologic de sociologie, istoric de istorie, psihologic de psihologie”, „pare un păcat iremediabil”²¹ să se vorbească filosofic despre sociologie? A doua: în ce măsură e conciliabilă tendința de a dezvolta o sociologie care se ambiționează să urmărească ierarhii și să definească cercuri sociale bine determinate, cu decizia de a întemeia acest proiect pe o filosofie atât de conservatoare precum cea pascaliană? Răspunsul la cele două întrebări emerge din reconstrucția implicațiilor pascalienne ale acestui tip de sociologie schițat de Bourdieu în *Meditațiile* sale, analizabil prin prisma conceptelor sale cheie, după cum urmează:

a) *spațiul social*: nu este omogen și, tocmai de aceea, e mai degrabă zenonian: distanțele dintre clase se păstrează, oricât de mult ar evolua acestea. În plus, pare că ceea ce Bourdieu preia de la Pascal e o anumită manieră de a gândi matematic spațiul social și relația cu spațiul. Cléro observă că întotdeauna „considerentele topologice trebuie să prevaleze asupra diviziunilor cantitative”. Forțele sociale sunt simbolice, se remarcă prin reflexe (obiceiuri) și au efect pe termen lung asupra imaginarului social prin afectele pe care le determină: dintre acestea, frica, speranța și lamentarea par cele mai comune.

b) *iluzia legitimității*: Bourdieu anunță că „nicio putere nu este legitimă”²². Deși viziunea lui Bourdieu nu se înscrie într-un cadru contractualist modern tradițional, el împrumută de la Pascal și Hume cadrul pentru a argumenta că legitimitatea este efectul unei legalități pozitive care a fost atât de fragmentată, că nu mai putem identifica și cunoaște originea unor părți. Sentimentul mesianic al salvării de la dezordinea politică e articulat de cei semicalificați politic, care mută sursa conflictului dintr-o parte în alta; revolta de la 1968 e, din punctul acesta de vedere, un raport de forță între două puteri tot atât de legitime: cea actuală, respectiv cea pe care rebelii intenționau să o impună.

c) *sistemul legislativ*, un construct omogen care se sprijină pe reprezentarea afectelor. Pentru Cléro, Bourdieu e mai aproape, din acest punct de vedere, de teoria jocurilor: reglementările nu sunt niciodată finalizate, au o dinamică inertă și pare că se dezvoltă anistoric. Ele se sprijină pe strategii, cu reguli ascunse, fetișizate de puteri dominante provizorii. De aceea, „într-un anumit fel, Bourdieu se găsește în situația

²⁰ Jean-Pierre Cléro, « La politique pascalienne de Bourdieu », *Cités*, vol. 51, no. 3, 2012, para. 4, disponibil online la <https://www.cairn.info/revue-cites-2012-3-page-97.htm>, accesat la data de 18 iulie 2023.

²¹ *Ibidem*.

²² Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, pp. 114–116. A se vedea și Cléro, *op.cit.*, para. 9.

de a face o lectură profundă a calculului pascalian al părților²³, observând când o regulă substitutivă se poate impune în detrimentul tăcerii celui învins și prin entuziasmul sonor al învingătorului.

Dar folosind acești trei piloni, obținem cel mult o sociologie de inspirație pascaliană, care justifică poziții dominante și forme de violență simbolică plecând de la relația parte-întreg și calculul de probabilități inspirate de Pascal. Ceea ce leagă palierul metafizic de cel politic în construcția lui Bourdieu este corpul, înțeles mai degrabă dintr-o perspectivă filosofică pascaliană. Știm, din tradiția platonice²⁴, faptul că trebuie să privim către corp (*soma*) ca la un mormânt (*sêma*) al sufletului – Cléro subliniază că dihotomia rezistă dacă prin metafora mormântului înțelegem colapsul gândirii active prin adicția față de imagini a lumii sensibile; astfel, corpul devine *sêma* – semnul gândirii. Corpul e ultimul rezultat al construcției lui Bourdieu. Încorporarea politicului vine după epuizarea alternativelor disponibile în această nouă teorie a jocurilor care exprimă viziunea contractualistă de inspirație pascaliană. Tocmai de aceea, Bourdieu rămâne mefient față de fenomenologie, dar nu revendică nici cartezianismul ca pe o soluție: o gândire metodică ar fi mai degrabă, pentru gustul lui, un obstacol în calea înțelegerii complete și anistorice a unui model comunitar. Prin urmare, păstrează reticențele pascalienne față de ideea de natură și explică faptul că oricare ar fi obiceiul unei comunități la un anumit moment, aceasta poate dezvolta oricând un nou obicei, care să îl anuleze pe cel inițial: prin urmare, organizarea socială este „o geometrie stupefiantă a șanselor”²⁵, pe care Pascal și Bourdieu au valorificat-o diferit.

„Pascal începuse să se gândească la echilibrul situațiilor în termeni matematici și l-a gândit mai mult în teoria jocurilor; apoi odată cu Bourdieu, acest echilibru se dizolvă, și revine la noțiunea de corp, corpul ca noțiune în sine aflată în mod explicit în opoziție cu problema calculului.”²⁶

Astfel, corpul este o noțiune de graniță, care corelează necesitatea istorică și contingența socială. Poate deveni un fundament pentru o construcție simbolică, ba chiar poate exercita „o putere simbolică în colaborare cu entitățile căreia i se supun”²⁷. Pactul de supunere, altfel speculat în tradiția hobbesiană – ca o necesitate inabolibilă, ba chiar o constrângere logică – sau rousseauistă – fiind substituit de pactul de asociere –, exprimă, pentru Bourdieu, nu consecința unei acțiuni voluntare, ci „efectul unei puteri înscrisă permanent în corpul dominat”, „în forma unor scheme perceptivă și dispoziții – admirație, respect, iubire”²⁸; ba mai mult, pactul de

²³ A se vedea Cléro *op. cit.*, para. 9 și Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 69 și p. 78.

²⁴ Mai cu seamă din *Cratylus*, 400 c și *Gorgias* 493 a.

²⁵ Cléro, *op. cit.*, para 20.

²⁶ *Ibidem* (traducerea îmi aparține).

²⁷ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 204.

²⁸ *Ibidem*.

supunere se bazează pe „credințe” care conduc la manifestări simbolice și reprezentări publice ale puterii²⁹.

Pe de o parte, ordinea socială astfel formată este dependentă de conștiința umană și de calculul puterii simbolice. Pe de altă parte, „pasiunile habitusurilor” investite în această ordine „dominată din perspectiva sexului, culturii, limbii, manifestărilor fizice ale relațiilor sociale, legilor corpului social convertit la corpul legislativ nu pot fi suspendate de un simplu efort al voinței, bazat pe o trezire eliberatoare a conștiinței”³⁰.

Demonstrația lui Bourdieu urmează, implicit, nu explicit, firul demonstrației pascalienne: spațiul social presupune un spațiu în egală măsură meditativ față de mica infinitate a inimii noastre și marea nimicnicie a ființei, aspect care transpare dintr-o meditație asupra vieții care împrumută rigori argumentative ale demonstrației matematice și care, la capătul ei, îți oferă o formă de docilitate (*abêtissez-vous*, parafrazându-l pe Pascal) – constrângerea de a crede demonstrația, implicit, validarea faptului că „toposul matematic indică toposul corpului”³¹. Și iată cum cea mai fermă ordine socială nu face recurs la intelect, ci la corp³². De fapt, emoțiile derivate din această componentă pasională a sufletului nostru sunt cele care girează intervențiile în conflictele simbolice prezente la nivelul sferei sociale: rolul lor este egal cu acela al deliberărilor raționale, politice, administrative. Chiar și așa, toate aceste plecări de la Pascal îl arată pe Bourdieu prea puțin pascalian.

Gorski susține că nici nu ar trebui să căutăm o asemenea origine a gândirii lui Bourdieu. De fapt, sunt doi autori cu două traiectorii sociale diferite și cu perspective tot atât de distincte în privința unui model de comunitate politică ideală. Ceea ce îi unește este spiritul „pesimist” și „fatalist”³³. Pascal a avut însă o gândire religioasă la baza filosofiei sale, iar pentru Bourdieu aceasta a fost un punct solid de întemeiere a unei sociologii pozitive. Tocmai de aceea, sugerează Gorski, Pascal a fost un refugiu pentru Bourdieu, care și-a întemeiat proiectul pe o versiune „seculară a soteriologiei”³⁴, similară celei pascalienne și celei propuse de Calvin. Astfel, Bourdieu secularizează dogmele teologiei reformate, acceptă că sociologia, filosofia și teologia au istoriile intersectate și găsește în Pascal un model intelectual și spiritual marcat de autenticitatea unei revelații – celebra „noapte de foc”³⁵. Totuși, „Pascal nu e citat de mai mult de 21 de ori în *Meditațiile Pascalienne*”³⁶, iar referirile exacte sunt distribuite în capitolul III – „Istoricitatea rațiunii” și în capitolul V – „Violența simbolică și lupta politică”. Acest pretins Bourdieu pascalian stă, din perspectivă politică, în umbra

²⁹ *Ibidem*, pp. 204–205.

³⁰ *Ibidem*, p. 214.

³¹ Cléro, *op. cit.*, para. 22.

³² Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 169.

³³ Philip S. Gorski, „Just How Pascalian are the *Pascalian Meditations*? Critical Reflections on the Theological Unconscious of Bourdieusian Theory”, *Sociology of Religion*, Volume 77, Issue 3, 2016, p. 280.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 283.

³⁶ *Ibidem*, p. 284.

lui Rawls³⁷; respinge autoritatea tradiției scolastice, reluându-l chiar pe Pascal; consimte că obiceiurile întemeiază autoritatea. Și totuși, viziunea politică a lui Bourdieu pleacă de la un asentiment metafizic față de monism – teza lui de licență a fost dedicată lui Leibniz – și nu față de dualismul cartezian sau pascalian. Gorski asumă că toate aceste reflecții politice trebuie revendicate de la o construcție metafizică menită să deschidă către „teologia căderii”: așa cum maestrul suspiciunii – Marx, Nietzsche, Freud și chiar Foucault – descind din această tradiție, Pascal și Bourdieu „își înfrățesc” meditațiile cu „filosofia descendentă de la Pavel și Augustin, până la Luther și Calvin”³⁸: e drept, Pascal cu o intenție mai degrabă religioasă, Bourdieu cu un instinct mai curând filosofic. Amândoi, însă, au avut un iz conservator – care în cazul lui Bourdieu s-a resimțit și prin poziționarea sa critică față de stânga franceză a secolului XX, „utopică, romantică, naivă”³⁹. Arareori, monistul Bourdieu se exprimă ca un dualist laic. Surprinde existența umană ca juxtapunere a potențialităților corpului biologic al individului și a posibilităților devenirii corpului social. Pentru Bourdieu, corpul e o *tabula rasa* peste care se așterne structura socială, o contingență istorică la care contribuie *habitusul* care condiționează socializarea. Prin aceasta, Bourdieu dezvoltă „o viziune *suprasocializată* a persoanei umane, care șterge efectiv o natură biologică comună înrădăcinată într-un trecut evolutiv comun. Iar acest lucru duce, la rândul său, la o viziune *supraistoricizată* asupra persoanei, în care natura umană *qua habitus* devine un subprodus variabil al condițiilor locale”⁴⁰.

Pe de altă parte, Bourdieu consemnează o altă reușită față de tradiția filosofică a timpului său: „respinge noțiunea de *amor fati* ca eternă acceptare a destinului social”⁴¹, fără a se desprinde însă de Pascal atunci când explică o somatizare socială a unor „reflexe ale inimii”⁴² în a confrunța „reziliența”⁴³, inegalitatea, nedreptatea. Dar nu e nimic mai mult decât o pascaliană recuperare a afectelor care influențează ordinea socială.

ÎN LOC DE CONCLUZII. PASCAL AL SOCIOLGIEI, BOURDIEU AL FILOSOFIEI

Departa de a fi o analiză care epuizează relația de afinitate a lui Bourdieu față de Pascal, acest demers conchide asupra manierei în care filosofia ortodoxă a celui din urmă poate fi investită într-o politică de stânga a celui dintâi. *Meditațiile pascalienne*,

³⁷ A se vedea J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

³⁸ Philip S. Gorski, *op. cit.*, p. 286.

³⁹ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cf. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. I, 1981–3, Paris, Raisons d’Agir, Seuil, 2015. A se vedea B. Fowler, „Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions”, *Theory and Society* 49, 2020, p. 443.

⁴² *Ibidem*, p. 457.

⁴³ *Ibidem*.

plecând de la rolul corpului în spațiul social și de la rolul emoțiilor în dezvoltarea unor *habitusuri* sociale, expun o „teorie antropologică a realismului derivată din Pascal”⁴⁴, care articulează incompletitudinea și imperfecțiunea ființei. Proiectul lui Bourdieu te face să te întrebi, vorba lui Macherey: „Putea fi Pascal un sociolog?”⁴⁵ Cu siguranță nu, dar *o etică a sociologiei* emerge cu siguranță din felul în care tratează rolul afectelor în construcția unei vieți, influențată mai degrabă de *habitusurile* locuirii, învățării, socializării. Deloc întâmplător, finalul lucrării lui Bourdieu dezvoltă o afinitate pentru *Procesul* lui Kafka: sociologia trebuie să răspundă instanțelor teologice investite „ca într-un tribunal al lui Kafka, având o putere absolută” asupra distingerii adevărului. Ingredientul pascalian se vede cel mai bine în finalul *Meditațiilor*: „Durkheim, vedem, nu a fost atât de naiv pe cât ne-ar fi vrut să credem când a spus, așa cum ar fi putut face Kafka, că societatea este Dumnezeu”⁴⁶.

Prin urmare, Macherey are dreptate când constată că așa cum pentru Hegel adevărul teologiei se găsea în filosofie, tot astfel, pentru Bourdieu, adevărul filosofiei se găsește într-un spectru larg de variațiuni ale teologiei care se dovedește a fi, „în ultimă instanță, sociologie”⁴⁷. Trebuie spus că Macherey situează în același plan raportarea lui Bourdieu la Pascal și la Marx, interpretare pe care nu o împărtășesc. Potrivit lui Macherey, „amândoi spun în esență același lucru”, anume, că istoria e traversată de „o incertitudine întunecată în care se afundă condiția umană”, pe care o putem soluționa doar prin tulburările ordinii civile dominante – chit că „Pascal o spune mai bine”⁴⁸, pentru că restituie domeniului existenței umane facticitatea și absurditatea de care Marx o înstrăinase.

Poate una dintre cele mai timid explorate semnificații ale *Meditațiilor pascalienne* este maniera în care Bourdieu recuperează un punct de plecare al lui Marx în filosofia lui Pascal. Semnificative sunt paginile în care, considerând corpul un principiu de individuare, amintește că proprietatea lui biologică e aceea de a deschide o lume, de a se expune ei, făcând susceptibile condițiile materiale și culturale de la originea lui. Procesele de socializare sunt forme de individuare. Astfel, corpul este un principiu și de localizare, nu doar de individualizare.

„Aici, într-un alt limbaj, Bourdieu se alătură considerațiilor dezvoltate de Marx cu privire la subiectul individului făcut abstract de *drepturile omului* în primul său articol despre *Problema evreiască*.”

⁴⁴ William David Wetsel, „Blaise Pascal”, în *Early Modern Philosophy of Religion*, col. Routledge Handbooks Online, eds. Graham Oppy, N.N. Trakakis, Abingdon, Routledge, 2013, p. 127, disponibil online la <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315729619.ch10>, accesat ultima dată la 17 iulie 2023.

⁴⁵ Pierre Macherey, „Bourdieu et Pascal”, *La philosophie au sens large*, Groupe d'études, animé par Pierre Macherey, 2002, p. 4, disponibil online la <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/09-10-2002.pdf>, accesat ultima dată la 18 iulie 2023.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 288.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

Prin urmare, crucială este noțiunea de spațiu social, o structură pozițională diferențiată, care este orice altceva decât o întindere abstractă și neutră de tipul celei prin care Descartes identifică natura materială. Iată de ce obiectivul primordial atribuit științelor sociale este identificarea formelor de organizare și distribuție a acestui spațiu, lucru pe care Bourdieu s-a angajat să-și dezvolte teoria câmpurilor sociale.”⁴⁹

Se pare că ceea ce a deschis curiozitatea marxismului pentru dimensiunea activă a cunoașterii este tocmai noțiunea de habitus ca putere de construcție a realității sociale: ea nu aparține corpului care recunoaște un subiect transcendent, „ci unui corp socializat”⁵⁰. Dar nu poate fi negată din această structură înclinația lui Marx către interacțiunea corpului și a minții – care de data aceasta nu sunt evaluate ca aparținând unor *naturi* diferite –, ci expunând *drepturi* diferite⁵¹.

Moștenirea carteziană, intersecțiile dintre filosofia lui Pascal și marxism, alături de discuția epocală despre rolul științelor umaniste într-o nouă orientare metodologică, îl determină pe Bourdieu să afirme că, pentru oricare dintre acestea, evaluarea corpului e mai importantă ca oricând:

„acest corp, care funcționează indiscutabil ca principiu al individuației (în sensul că e localizat în timp și spațiu, separă, izolează etc.), ratificat și întărit de definiția legală a individului ca ființă abstractă (...) fără calități, este deopotrivă, ca agent real, întocmai ca *habitus*, cu istoria sa, proprietățile sale încorporate, un principiu de *colectivizare* (*Vergesellschaftung*).”⁵²

În ciuda conchiderilor descurajatoare – *Meditațiile* sunt pascaliene ca manieră, așadar ca stil de filosofare, ca sursă a considerării egalei importanțe a sufletului și a trupului în întemeierea unui proiect al cunoașterii, dar nu ca atitudine pur metafizică în fața lumii –, Bourdieu e departe de a-l fi politizat pe Pascal.

⁴⁹ *Ibidem* (traducerea îmi aparține).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁵¹ A se vedea aluzia lui Derrida la proiectul unei hauntologii, pe care Macherey o găsește drept „o nouă filosofie a minții”, plecând de la filosofia marxistă, în Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, trad. Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Iași, Polirom, 1999.

⁵² Paul Macherey, *op. cit.*, p. 11 (traducerea îmi aparține).

INTRODUCERE LA ETICA PASCALIANĂ. DE LA RAȚIUNEA STĂRII NATURALE LA INIMA STĂRII DE GRAȚIE

ȘTEFAN BĂRZU

Introduction to Pascalian Ethics. From the Reason of the State of Nature to the Heart of the State of Grace. Because an inquiry into a Pascalian ethics cannot be removed from its broader apologetic context, this paper seeks to introduce the reader into the theological and philosophical complexities of the Jansenist controversy. By doing so, we uncovered the difficult task that was revived by the Protestant Reformation and the early modern restoration of the Augustinian theology of understanding the Christian moral law in its relation to the doctrines of grace. Ultimately, this paper tries to work out an ethics of the heart that works its way out of the classical Jesuit casuistry problem.

Keywords: ethics, Pascal, state of grace, heart, casuistry.

Problema eticii nu își găsește la Blaise Pascal locul într-un discurs sistematic și nici nu are în vreun moment o formă conceptuală fixă, fapt care situează întregul nostru discurs într-o dificultate cardinală. Cu atât mai mult, chiar și atunci când încercăm să derivăm o implicație morală din înțelegerea lui Pascal cu privire la natura umană apare o monstruoasă tautologie: „natura omului este numai natură”¹, iar acestei naturi „nimic nu-i arată adevărul”². Pentru Pascal, acest cerc ontologic vicios nu poate genera nimic altceva decât *pierzanie*, făcând etica fie irelevantă, fie imaginară. Totodată, precipitarea discursului pascalian direct către revelația unei morale divine nu poate satisface imediat cerința unei etici, cât mai curând adâncește aporia dintre o morală naturală și una revelată. Aporia aceasta numește, în cele din urmă, întocmai condiția umană, așa cum o surprinde tranșant Pascal: „nestatornicie, plictis, neliniște”³; o condiție a expectanței indefinite între natură și revelație. Luând aceste dificultăți în calcul, ipoteza de la care vom pleca în această încercare de reconstrucție a eticii pascalienne este aceea că etica la Pascal are o dublă semnificație,

¹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 195.

² *Ibidem*, p. 192, secțiunea 83.

³ *Ibidem*, p. 206, secțiunea 127.

modulată după suportul existențial: pe de o parte, există o semnificație negativă (1), ca element natural condamnator, pe de cealaltă parte, există una pozitivă (2), ca asistență divină care încurajează omul să trăiască înaintea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, Pascal nu propune două etici (una naturală și una divină/revelată), ci, mai curând, o singură etică care se manifestă diferit pe două suporturi existențiale (omul în starea naturală și omul în starea de grație). Pentru a desluși aceste suporturi ale eticii, vom discuta conceptul iudeo-creștin de inimă și modul în care acesta este preluat de către Pascal. În cele din urmă, discursul nostru se va concentra asupra tezei conform căreia etica la Pascal este o formulă provizorie pentru viața creștină a *l'état de grâce* (stării de grație), viața în care etica negativă (1) este abrogată prin substituirea penală a jertfei hristice, iar etica pozitivă (2) este împlinită prin legea nouă a iubirii.

JANSENISMUL. CRIPTO-CALVIN SAU NICODIMIT?

Posibilitatea reconstrucției unei etici la Pascal întâmpină o serie de obstacole, decisive fiind cele ce țin de incompletitudinea auctorială și de (in)adecvarea momentului istoric al teologiei Janseniste. În ceea ce privește incompletitudinea auctorială, obstacolul derivă din popularitatea debordantă în istoriile filosofiei și teologiei a *Pensées*, lucrare publicată postum (1670) și a cărei structură indică mai curând o schiță decât un tratat de apologetică creștină. În acest sens, apelul la *Pensées* pentru o reconstrucție a unei etici trebuie făcut cu prudență față de prejudecățile istoriografice. Prin aceasta nu propunem exersarea unei suspiciuni hermeneutice cu privire la „adevăratul” sens al panseurilor, ci, mai curând, vom solicita constant o reintegrare a acestora într-o schema mai largă a activității auctoriale pascalienne.

Adresând direct prejudecățile istoriografice, observăm din capul locului o disensiune categorială între „Blaise Pascal omul științei” și „Blaise Pascal omul credinței”. În jurul evenimentului cardinal al convertirii sale la religia creștină se trasează o linie dură între două poziții, ireconciliabile, ale minții raționale, științifice și a inimii credincioase, religioase. Însă putem identifica, la o privire mai atentă, două „convertiri”: una nominală, din 1646⁴, în care Pascal se convertește la

⁴ Într-un scurt eseu despre viața lui Pascal, sora lui, Marguerite Périer, relatează despre „prima convertire” a fratelui său: „Imediat după aceste experiențe și pe când nu împlinise încă douăzeci și patru de ani, providența dumnezeiască prilejuindu-i o ocazie care-l obligă să citească anumite lucrări religioase, Dumnezeu îl luminează prin aceste lecturi, făcându-l să înțeleagă perfect că religia creștină ne obligă să nu trăim decât pentru Dumnezeu și să nu avem alt scop decât pe el; și acest adevăr i se păru atât de evident, atât de necesar și atât de util încât încheie aici absolut toate cercetările, renunțând la toate celelalte cunoștințe...” (*Viața Domnului Pascal* scrisă de sora lui, doamna Périer, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 44).

Jansenism și una personală, în noaptea de 23 noiembrie 1654⁵, când Pascal primește, grație unei experiențe mistice, credința în Isus. Pascal este astfel încadrat istoric de două perioade antagonice, modulate după cele două convertiri. Aceste poziții nu sunt nici arbitrare și nici nu depind totalmente de momentul biografic al convertirilor, ci emerg dintr-o radicalitate încurajată chiar de Pascal în scrierile sale:

„*Deșertăciunea științelor*. – Știința lucrurilor exterioare nu mă poate consola de necunoașterea moralei în vremuri de amărăciune; dar știința moravurilor mă va consola întotdeauna de ignorarea științelor exterioare.”⁶

„«E un bun matematician», se va spune – dar pe mine nu mă interesează matematica.”⁷

„Matematica poate păstra o ordine, dar în adâncul ei aceasta este inutilă.”⁸

Cu toate acestea, „agentul istoric” Blaise Pascal nu prezintă întocmai caracteristicile unui fideist⁹ care renunță total la preocupările sale științifice în favoarea trăirii sentimentului religios; nici după prima convertire, cea nominală, nici după a doua convertire, cea personală¹⁰. Mai curând, ceea ce observăm atunci când privim îndeaproape activitatea sa este conjugarea intereselor vechi cu o nouă perspectivă asupra lumii, o conjugare antagonică care totuși ierarhizează, și nu destitue, raportul omului cu natura și cu el însuși. Această ierarhizare ține întocmai de primatul *grației divine*. Ceea ce susținem prin această teză a conjugării intereselor științifice cu perspectiva creștină este că fideismul pascalian, dacă este să îl numim astfel, este unul aparent și a cărui rezoluție este vizibilă prin aderența extrovertă a lui Pascal la gruparea Jansenistă. Jansenismul, în ceea ce ne interesează pe noi aici, era o mișcare din interiorul Catolicismului care pretindea un nonpartizanat atât față de raționalismul teologiilor naturale, cât și față de fideismul augustinian. În special în ceea ce privește cea de-a doua tabără, cea pe care o numim aici fideism augustinian,

⁵ Imediat după acel moment de extază mistică, Pascal scrie celebrul bilet pe care avea să și-l coasă în haină: „Foc./ «Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov»/ nu al filosofilor și al savanților./ Încredințare. Încredințare. Iubire. Bucurie. Pace./ Dumnezeu al lui Iisus Christos/ (...) Pe El nu-L vom găsi decât pe calea arătată de Evanghelie./ (...) De tine-n veci să nu mai fiu despărțit./ Iar viața veșnică aceasta este ca să te cunoască pe tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Christos pe care l-ai trimis./ (...) Și El nu e de găsit decât pe calea arătată de Evanghelie:/ Întreagă și mângâietoare renunțare...” (Blaise Pascal, „Memorial”, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea: Editura Aion, 1998, pp. 149–150).

⁶ Pascal, *op. cit.*, p. 174, secțiunea 67.

⁷ *Ibidem*, p. 166, secțiunea 36.

⁸ *Ibidem*, p. 172, secțiunea 61.

⁹ Înțelegem fideismul aici generic, ca atitudine epistemică în care doar prin credință și revelație omul poate dobândi cunoaștere veritabilă.

¹⁰ Atât între 1646 și 1654 (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647; *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, 1647 și *Traité du triangle arithmétique*, 1654), cât și după 1654 (*Histoire de la roulette appelée autrement la trochoïde ou cycloïde, où l'on rapporte par quel degré on est arrivé à la connaissance de la nature de cette ligne*, 1658), Pascal își continuă interesele față de „știința lucrurilor exterioare”.

lucrurile au o importanță aparte, întrucât ea a fost confiscată sub stindardul Reformei Protestante, în special, în context francez, de Calvinismul hughenot. Astfel, Jansenismul, deși accepta autoritatea bisericii Catolice, adoptase, asemenea Calvinismului, învățătura augustiniană cu privire la predestinare, coruperea totală a rațiunii prin păcat și mântuire prin har. În acest sens, este important de stabilit modul în care atitudinea lui Pascal de a păstra această conjugare antagonică repetă poziția delicată a Jansenismului ca luptă între Catholicism și Reformă.

Cel puțin în cazul convingerilor lui Pascal, antagonismul doctrinar în care se găsea jansenismul său căuta un nou temei, paradoxal, care ar putea să rețină, și nu neapărat să rezolve, contradicțiile apărute din aceeași sursă – augustinianismul. În fond, atât teologia Reformei cât și teologia Catolică scolastică aveau ca sursă filosofia creștină a lui Augustin. Pe de o parte, după cum am menționat anterior, Reforma a redescoperit soteriologia *sola gratia* și doctrina alegerii¹¹, pe când Catholicismul modernității timpurii se revendica din eclesiologia *unam sanctam*¹² și *corpus permixtum*¹³. Astfel îl găsim pe Pascal predicând o apologetică creștină aparent duplicitară sau chiar contradictorie. Într-un sens, el descrie *ad litteram* harul eficace și rolul determinant pe care acesta l-a jucat în convertirea sa, în alt sens, vom vedea, el rămâne un catolic devotat:

„Inima mea este atât de obtuză și plină de gânduri, de griji, de anxietăți și atașamente față de lume, încât nici boala, nici sănătatea, nici discursurile, nici cărțile, nici sfintele Tale Scripturi, nici Evanghelia Ta, (...) nici luarea sacramentelor, nici jertfirea corpului Tău, nici toate eforturile mele, nici toate eforturile lumii laolaltă, nu pot face nimic pentru a-mi începe convertirea, dacă Tu nu însoțești toate aceste lucruri cu asistența extraordinară a harului Tău.”¹⁴

Fără să nege direct forța decisivă a harului divin în mântuirea omului, același Pascal afirmă în celebrele sale *Scrisori Provinciale* (1657), sub pseudonimul Louis

¹¹ Centrarea pe eficacitatea grației divine în ceea ce privește efectuarea mântuirii este o caracteristică fundamentală a teologiei lui Augustin, definitivată în special în disputa pelagiană și reluată în reforma protestantă ca front principal împotriva Catholicismului. Atât formula protestantă *sola gratia* cât și doctrina alegerii țin finalmente de doctrina mai largă (și mai divizatoare) a predestinării, așa cum apare la Augustin: mântuirea este un dar divin (un har/grăție) oferit, prin alegere necondiționată, de Dumnezeu – într-un mod eficace (ceea ce Calvin numea mai explicit *la grâce irresistible*).

¹² *Unam sanctam* reprezintă o poziție adoptată oficial de Biserica Catolică în 1302, prin care se afirma printr-o bulă papală, invocându-l ca autoritate doctrinară și pe Augustin, unitatea Bisericii sub papă și importanța membralității la biserica mamă pentru mântuire.

¹³ Concept dezvoltat de Augustin în *De civitate Dei*, prin care afirmă faptul că Biserica vizibilă este formată atât din sfinți, cât și din păcătoși, sfințirea celor de pe urmă fiind una graduală, deși membralitatea lor este reală. Acest concept a apărut ca răspuns la rigorismul Donatist care impunea ca Biserica să fie formată exclusiv din sfinți.

¹⁴ Blaise Pascal, „Minor Works”, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, trad. O. W. Wight, The Harvard Classics, New York, P.F. Collier & Son Corporation, 1910, IV, pp. 367–368 (traducere proprie în limba română).

de Montale: „singurul meu devotament pe pământ este față de Biserica Catolică, Apostolică, Romană, în care îmi doresc să trăiesc și să mor, în comuniune cu Papa, capul suveran, și în afara căreia sunt complet convins că nu există mântuire (subl. ns.)”¹⁵. În acest dublu sens, eficacitatea harului pare a fi, în mod contrariu definiției, condiționată sau, cel puțin, ocrotită de Biserica Romano-Catolică, aceasta fiind, în cele din urmă, cea care păstrează și administrează harul divin.

Jansenismul, promovat ca veritabilă mișcare prin Jean du Vergier de Hauranne (cunoscut dintr-un punct al vieții ca Abbé de Saint-Cyran), a avut ca imbold învățătura lui Cornelius Jansen, învățatură consolidată în *Augustinus* (1640). Această lucrare nu se recomandă ca fiind altceva decât o recuperare a augustinianismului pur, nealterat de scolasticism – acela care reține și împacă atât soteriologia, cât și eclesiologia lui Augustin¹⁶. În acest spirit, și Pascal discută ereziile în termeni de rezolvare nelegitimă a paradoxurilor, de încheiere a contradicțiilor prin alegerea unui singur adevăr:

„Există deci o mare varietate de adevăruri, atât de credință cât și de morală, care par să se contrazică una pe alta și care totuși viețuiesc împreună într-o admirabilă rânduială. Sursa tuturor ereziilor este excluderea unora din aceste adevăruri, iar sursa tuturor obiecțiilor pe care ni le fac ereticii este ignorarea unora dintre adevărurile noastre. De obicei, neputând concepe raportul între două adevăruri opuse și crezând că mărturisirea unuia cheamă excluderea celuilalt, se leagă de unul, se leapădă de celălalt și cred că noi facem același lucru, dar invers.”¹⁷

Cu toate acestea, conflictul doctrinar, confesional, capătă o forță mult mai importantă în discursul pascalian atunci când se atinge subiectul interiorității. Poziția delicată a Jansenismului, între acuzele catolice de *cripto-calvinism* și damnările calvine de *nicodimie*¹⁸, capătă la Pascal o profunzime prin care, vom susține aici,

¹⁵ Blaise Pascal, *The Provincial Letters*, Letter VII, trad. A.J. Krailsheimer, London, Penguin Books, 1982, p. 261 (traducere proprie în limba română).

¹⁶ O mișcare similară, criticată de Henri de Lubac în lucrarea sa *Augustinianismul și Teologia Modernă*, a fost baianismul, care sub tutela lui Michel de Bay (Baius) a reprezentat o încercare precursoră jansenismului de a redescoperi augustinianismul original. Critica lui Baius a fost centrată asupra scolasticismului catolic, pe care el îl percepea în termenii unui amestec eretic între augustinianism și aristotelism. Atât la Baius (1523–1589), cât și la Jansen (1585–1638), problema harului, ca singură soluție la starea de corupție a păcatului, era centrală.

¹⁷ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 545, secțiunea 862.

¹⁸ Termenul acesta apare pentru prima dată la Jean Calvin, în lucrarea sa critică *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544). Nicodimiți erau numiți acei oameni care, de frica persecuției religioase, își ascundeau credințele sub cupola Bisericii Catolice. Cuvântul originează din numele personajului biblic Nicodim, din capitolul 3 al Evangheliei după Ioan, un lider religios iudaic care vine în ascuns, pe timp de noapte, la Iisus pentru a vorbi cu acesta. Datorită faptului că Nicodim mărturisise totuși o credință adevărată, Calvin folosește și termenul de „pseudo-nicodimiți” (*faux nicodemites*) cu sens peiorativ față de cei ce sunt subversivi de frica persecuției.

acesta reușește să propună un nou model pentru fideism. Pe baza acestui model, al cărui organ guvernator este *inima (le cœur)*, Pascal prezintă o etică reconfigurată de caritate. Însă înainte de a urmări acest model, definitoriul omului în *starea de grație*, vom parcurge modul în care agonia jansenistă se reflectă, în antropologia pascaliană, într-o agonie umană.

GEOMETRIE ȘI FINEȚE

În cugetarea *Entre l'Esprit de Géométrie et l'Esprit de Finesse*, Pascal propune două modele perspective asupra principiilor guvernatoare ale lumii și omului. Spiritul geometric desemnează operarea matematică a lumii și a principiilor inerente naturii. Această operare se desfășoară după coordonatele rigorilor de claritate metodică ale rațiunii. În fond, am putea spune, spiritul geometric ține de cunoașterea pe cale rațională. Cu toate acestea, denunță Pascal, „geometrii” nu au intuiția fină care le-ar putea descoperi, spontan, profunzimea care ar uni multitudinea într-un principiu unic. Geometrul ajunge fără îndoială la o anumită știință, însă nu și la judecată, spune Pascal. Aici apare, în paralel, spiritul de finețe, „care pătrunde puternic și adânc în consecințele principiilor”¹⁹ în mod intuitiv. Saltul intuitiv al spiritului de finețe nu reprezintă o scurtătură *via* sentiment (ca antipod al rațiunii), cât, vom vedea, vizează o rațiune superioară, care operează cu alte mijloace. Spiritul geometric și spiritul de finețe se află totuși într-o sinonimie cu celelalte structuri antagonice pascalienne: rațiune și sentiment, spirit și sentiment, știința lucrurilor exterioare și știința moravurilor; toate aceste tabere fiind prezentate în contexte agonale. Însă, spre finalul cugetării, cele două spirite sunt conjugate, aproape stângaci (a doua instanță fiind tautologică), cu (1) „judecata care aparține sentimentului” și (2) „știința care aparține spiritului”, fapt ce extinde domeniile de operare ale (1) fineței și (2) geometriei. Însă aici găsim un indiciu pentru modul particular în care Pascal tratează tensiunea geometrie-finețe (și conjugările acestora): „Spiritul și sentimentul se dezvoltă prin conversație (...) Este deci important să știm să alegem ca să le cultivăm și nu să le slăbim și nu putem face această alegere decât dacă acestea sunt bine constituite și nu șubrede.”²⁰ Înțelegem din aceasta că Pascal propune un model agonal productiv, în care cele două tabere să persiste în conversație. Însă pentru ca această conversație să se desfășoare, observăm și necesitatea unei reconstrucții preliminare a temeiului celor două. Altfel spus, nu trebuie resemnificat raportul dintre spiritul geometric și spiritul de finețe, ci trebuie resemnificate cele două în parte, pe un temei nou, dialogal. Un prim pas în planul lui

¹⁹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 156, secțiunea 2.

²⁰ *Ibidem*, p. 157, secțiunea 6.

Pascal ar fi reducția acestui conflict între spirite la experiențierea unui conflict mai fundamental, existențial:

„Războiul intern al omului între rațiune și patimile sale. Dacă n-ar avea decât rațiunea, fără patimi... Dacă n-ar avea decât patimile, fără rațiune... Dar avându-le pe amândouă, nu poate scăpa de război, nu poate trăi în pace cu una decât aflându-se în război cu cealaltă; astfel apare el mereu sfâșiat și potrivit lui însuși.”²¹

Întrebările cardinale pe care trebuie să le ridicăm în acest punct sunt, prin regresie: dacă gândim poziția agonală a Jansenismului care încearcă să rețină contradicțiile augustane într-un paradox „catolic” și acum că observăm și poziția agonală a conversației care încearcă să rețină atât spiritul geometric, cât și spiritul de finețe, cum integrează finalmente Pascal contradicțiile din „războiul intern al omului”? Ipoteza noastră este că Pascal propune un suport nou pentru acest conflict, suport denumit de către acesta „inima”, un organ nou survenit regenerării din starea de grație.

ISTORIILE ȘI RAȚIUNILE INIMII

Prin seria de regresii probate anterior, am ajuns într-un punct aporetic care necesită reasezarea discursului pe un nou temei. Până în acest punct, urmând un parcurs rațional, discursul lui Pascal rămâne blocat în paradigma imposibilității naturii umane de a fi altceva decât natură (*omne animal*), iar „tot ceea ce este natural este supus pierzaniei”²². Pascal, astfel, lucrează întocmai cu o aporie pe care încearcă să o epuizeze din interiorul ei. Altfel spus, modul prin care metoda apologetică creștină pascaliană se desfășoară nu impune un adevăr dintr-o poziție de autoritate, ci caută să reproducă, din neadevăr, din *le néant de notre propre être*, două lucruri: imposibilitatea accesului la adevăr și necesitatea grației. Înțelegem prin aceasta că aporetica întreprinsă de Pascal, care afirmă că „nimic nu e mai conform cu rațiunea decât această dezavuare a rațiunii”²³, are mize apologetice care caută să indice către o rațiune superioară, fără totuși să o și definească. Este vorba, de altfel, și de o accentuare strategică a problemei păcatului originar și a forței coruptive debordante a acestuia asupra omului²⁴, pentru a pune în lumină dependența totală de grația divină. Problema rămâne dacă acest apel la supra-natural repetă o poziție clasică

²¹ *Ibidem*, p. 311, secțiunea 412.

²² *Ibidem*, p. 195, secțiunea 94.

²³ *Ibidem*, p. 269, secțiunea 272.

²⁴ O exprimare clară a doctrinei augustiniene a *păcatului originar* o găsim în scurta publicație polemică a lui Pascal din 1657, *Factum pour les curez de Paris. Contre un livre intitulé: Apologie pour les casuistes contre les calomnies de jansénistes*, în care acesta spune: „natura umană întotdeauna tinde către rău încă de la naștere”.

fideistă și, totodată, dacă poate fi clădit un discurs despre/din această sferă. Ipoteza noastră este că întreaga filosofie și teologie pascaliană poate fi regrupată și reinterpretată după coordonatele conceptului de *inimă*. Prin acest concept, Pascal pune un temei nou pentru seria de contradicții expusă în apologetica sa, un temei nu irațional, ci întru totul suprarățional. Faimoasa cugetare pascaliană ia naștere din acest demers aporetic expus de noi anterior:

„Inima își are rațiunile sale pe care rațiunea nu le cunoaște: se vede dintr-o mulțime de lucruri. Spun că inima iubește ființa universală la un mod firesc și se iubește pe sine tot la un mod firesc, după cât o țin puterile, dar se îndârjește împotriva uneia sau alteia la alegere. Ați respins una și ați păstrat-o pe cealaltă: vă iubiți pe voi înșivă din rațiune?”²⁵

Pascal, astfel, reintră prin această renovare a apologeticii în tradiția augustiniană a *caritas*, o tradiție care pune emfază pe teologia ioanină a uniunii prin iubire cu Dumnezeu (care El însuși este iubire)²⁶. Însă „istoria” inimii în iudeo-creștinism nu vizează doar expresia pozitivă a iubirii lui Dumnezeu către oameni (oglindită prin caritatea interumană), ci și expresia negativă a inimii vechi, corupte, împietrite, care rezistă poruncii iubirii. Legea nouă instituită de Hristos funcționează pentru omul din starea naturală doar în termeni privativi și condamnativi. Însă discursul pascalian reia aici expresia pozitivă, cea care poruncește inimii noi. Totodată, este important de menționat faptul că inima nouă și extensia iubirii nonegoiste (care nu se răsfânge către *le moi*²⁷) nu acceptă termenii unei mistici sau unei „gnoze” alternative căilor raționale de acces la divin; iubirea inimii noi nici nu denumește întru totul o metodă de trăire mai autentică, pietistă, în contrast cu limitările teologiilor naturale întreprinsă de rațiune. În fapt, paradoxul inimii, în special în formularea *caritas*-ului augustin, vizează iubirea întocmai ca o urgență a unei inimi regenerate care nu respinge rațiunea, ci o reîntemeiază (în termenii teologiei creștine, o *dezpietrește*²⁸). În acest sens, Augustin, atunci când comentează 1 Ioan 4, insistă asupra faptului că *nu* după rațiunile externe putem judeca un act ca fiind bun sau rău, ci doar după „rădăcina carității”²⁹ – aceasta fiind întocmai inima.

²⁵ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, pp. 269–270, secțiunea 277.

²⁶ Vezi 1 Ioan 4:7–19.

²⁷ Într-o scrisoare scrisă de Pascal prietenului său din cercul libertin *Duc de Roannez*, Daniel Mitton, scrisoare prinsă de altfel în *Pensées* pentru arhetipul de libertin întruchipat de Mitton, găsim următoarele cuvinte celebre: „*le moi est haïssable. Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela – vous êtes donc toujours haïssable*” (= sinele este plin de ură. Tu, Mitton, îl acoperi, nu renunți la el pentru asta – astfel ești încă plin de ură) – traducere proprie (*Œuvres choisies de B. Pascal: Pensées et opuscules*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1800, p. 264).

²⁸ Vezi Ezechiel 36:26, Romani 9:18.

²⁹ Augustine, *Homily VII*, „Ten Homilies on the First Epistle of John”, din „Nicene and Post-Nicene Fathers”, vol. 7, Philip Schaff (ed.), trad. de Rev. John Gibb, D.D. și Rev. James Innes, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1956, p. 504 (traducere proprie în limba română).

Exemplul dat de acesta, pentru a scoate la iveală întocmai conflictul dintre reflexul rațiunii de a judeca de la distanță și judecățile inimii care recunosc iubirea, este acela al „tatălui care își lovește băiatul și răpitorul de băieți care mângâie”³⁰. Acest exemplu nu neagă nevoia de discernământ rațional în discriminarea morală a celor două situații, ci restabilește factorul decident. Augustin recunoaște faptul că, în afara paradigmei carității care are în centru inima, analiza morală a celor două situații s-ar rezuma la externalitate: la actul de a bate în contrast cu actul de a mângâia. „[C]ine nu ar alege mângâierea și ar respinge loviturile?”, dictează rațiunea, însă, ne reamintește Augustin, „este caritatea care bate și nelegiuirea care mângâie”³¹. În acest context al carității, „care caută nu cu ochii, ci cu inima”³², găsim și celebrele cuvinte: *dilige et quod vis fac* (= iubește și fă ce vrei). Nu este vorba de orice iubire, ci este iubirea inimii restaurate de iubirea lui Dumnezeu, căci, întreabă retoric Augustin, „am putea să Îl iubim, dacă nu ne-a iubit El mai întâi?”. Astfel înțelegem și acel controversat *quod vis fac*, nu ca atât ca o permisivitate absolută, cât ca o poruncă dată celui iubit mai întâi de Dumnezeu. „Ce vrei” nu se mai conformează rațiunilor omului vechi și inimii sale împietrite³³, ci, în caritate, acționează după „rațiunile” divine. Ba mai mult, termenul folosit de Augustin pentru a numi iubirea este *dilige*, a cărui sens poartă înțelesul favorizării, al selecției sau alegerii, fapt ce creează în mesajul augustinian o paralelă cu doctrina predestinării. Inima și iubirea ce iese din aceasta rămân a fi un dar divin, o grație oferită doar celor aleși care sunt chemați la o viață a carității.

În aceeași tradiție a carității îl găsim și pe Grigore cel Mare, care, într-o omilie care pleacă tot din teologia ioanină (Ioan 15:12-16), formulează celebra *amor ipse notitia est* (= iubirea este ea însăși cunoaștere). Prin termenul folosit de Grigore, cel de *notitia*, înțelegem că nu este vorba de o cunoaștere ce ține de sfera rațională a lui *cogito-cognoscent*, ci de sfera inimii care recunoaște, păstrează, ține minte, *notitia*. Sintagma folosită de Grigore cel Mare intră astfel în consonanță cu Ioan 13:35, în care evanghelistul redă cuvintele lui Isus: „Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii pentru alții”. Altfel spus, cunoașterea aceasta dobândită prin iubire este totodată și o formă de recunoaștere a faptului că ai o nouă inimă. Iar dimensiunea aceasta secundă, cea a recunoașterii sau a cunoașterii care nu rămâne la un nivel cognitiv, ci se manifestă la nivel practic, public, este cea din care putem reconstrui etica pascaliană.

Înțelegem astfel, în coordonatele acestei istorii a inimii și carității, că atunci când Pascal introduce paradigma rațiunilor inimii, el nu numește o forță care ar

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Formula „inimă împietrită” are multe ocurențe biblice consacrate imaginii omului aflat în stare de rebeliune față de Dumnezeu. Vezi Matei 19:8, Romani 2:5, Exodul 8:15, Proverbe 28:14, Isaia 63:17.

destitui rațiunea „păcătoasă”, ci vorbește întocmai despre regenerarea rațiunii sau mântuirea ei de păcat – punerea acesteia pe un nou temel, unul primit în *l'état de grâce*. Sintagma aceasta, starea de grație, deși nu este des folosită de Pascal, surprinde starea existențială a celui care nu se mai află în opoziție penală cu Dumnezeu, adică în starea naturală, ci, datorită sacrificiului substitutiv al lui Isus la cruce, poate trăi în acord cu legea divină. Modul în care inima nouă răspunde la legea lui Dumnezeu nu mai este unul negativ, așa cum rațiunea se bloca în efectul condamnator și constrângător al eticii creștine; inima nouă răspunde prin caritate, prin tocmai repetarea împlinirii legii făcute de Cristos. Aici nu este vorba, după cum menționam anterior, de o abrogare a rațiunii, ci de angrenarea unor rațiuni noi, ale inimii, care primesc *aceleași* porunci însă prin intermediul grației divine pe un suport nou. Tautologia sinelui vechi, al damnantului *le moi* care se are pe sine în „centrul a toate”³⁴, este destructurată prin grație, prin harul ce nu doar scoate la iveală mizerul, ci și impută gloria. Astfel, o etică este transfigurată în starea de grație nu ca un cod de discernere a binelui de rău, ci ca o dublă reamintire a (1) imposibilității de a fi bun înaintea lui Dumnezeu și a (2) jertfei lui Cristos care a justificat, printr-o substituție penală, omul înaintea lui Dumnezeu. În miezul acestui paradox, morala pascaliană concepe binele ca o experiență a grației și nu ca pe un efort sau o virtute umană – legea morală, în inima celui ales, oferind nu doar porunca, ci și mijlocul împlinirii ei: „legea ne obligă la ceea ce nu ne dă, harul ne dă numai la ceea ce ne obligă”³⁵. Cu toate acestea, modelul pascalian al eticii repetă o dilemă veche, cea a antinomismului, ridicând întrebarea: sub ce lege se mai află cel aflat în starea de grație, dacă legea a fost *deja* împlinită de Cristos? Iar întrebarea aceasta se consumă, probabil cel mai clar, în disputa lui Pascal cu cazuistica iezuită.

ANTINOMISM ȘI LEGEA CEA NOUĂ A DRAGOSTEI

În cele ce urmează, vom adresa problema unei etici creștine urmărind câteva considerații pascalienne din *Factum pour les curez de Paris. Contre un livre intitulé: Apologie pour les casuistes contre les calomnies de jansénistes* (= Notă pentru preoții din Paris. Împotriva unei cărți intitulate: Apologie pentru cazuiști, împotriva calomniilor jansenistilor) (1657), înainte de a discuta expozițiile critice din *Les Provinciales* (1656–1657). În *Factum*, răspunzând la critica preotului iezuit Georges Pirot adusă Jansenismului, critică de aproximativ 340 de pagini, Pascal debutează dur cu fraza „*Notre cause est la cause de la morale chrétienne: nos parties sont les casuistes qui le corrompent*” (= Cauza noastră este cauza moralei creștine: adversarii noștri sunt cazuiștii care o corup). Încă din această frază

³⁴ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 340, secțiunea 455.

³⁵ *Ibidem*, p. 360, secțiunea 522.

transpare atitudinea lui Pascal de protejare a Catolicismului și nicidecum una de reformă, găsind astfel morala iezuită neconformă cu morala bisericii. Iar morala iezuită, în prelungirea antiaugustinianismului vădit pronunțat de *Conciliul de la Trent* (1545–1563) și amplificată în perioada în care apare controversa jansenistă, se concretizează în cazuistică. Pe larg, cazuistica inversa ierarhizarea moralei creștine, care aplică discernerii acțiunilor umane revelația divină, punând în centru situația morală particulară. Mai mult decât asta, cazuistica iezuită oferă o importanță majoră, în stabilirea unor reguli etice, scrierilor autorităților catolice – însă cu larghețea de a putea selecta, ca agent moral, ceea ce se potrivește cel mai bine situației în care te afli. Cu toate acestea, datorită conflictului direct cu paradigma carității augustinene și cu înțelegerea jansenistă a Scripturilor, la Pascal cazuistica se rezuma într-o degenerare a legii lui Dumnezeu înapoi la legea rațiunii din starea naturală, căzută:

„Într-un cuvânt, totul va fi permis; legea lui Dumnezeu va fi anihilată, iar doar rațiunea noastră naturală va mai fi lumină pentru faptele noastre, chiar și pentru a discerne atunci când este permis ca cineva să îșiucidă vecinul. (...) Dacă luăm în seamă consecințele acestei învățături, anume că „rațiunea naturală este cea care ar trebui să decidă când e permis sau interzis să îți ucizi vecinul” (...) atunci vom vedea că dacă am fi tăcut, nu vom fi demni de slujba noastră (...) iar Dumnezeu pe bună dreptate ne va pedepsi pentru o așa tăcere criminală.”³⁶

Etica cazuistă a iezuiților era prezentată de Pascal în termenii unei etici derivate din interesele corupte ale omului lipsit de grația divină. În această paradigmă, deși formal accentul era mutat în ceea ce privește judecarea unei acțiuni, la fel ca la Augustin, de la fapt la „inimă” (sau intenție), cazuistica rămâne totuși întemeiată, cu atât mai periculos, pe o inimă păcătoasă. Astfel morala iezuită situa întreaga autoritate morală pe umerii rațiunii naturale, confundând fatal legea lui Dumnezeu cu dorințele carnale și pasiunile naturale. Pentru cazuiști, fiecare fapt trebuia judecat în parte prin intenția individuală, scăpând astfel, prin ignoranță morală sau pasiune de moment, de preceptele Scripturale. Problema rămâne în acuza antinomistă a anihilării legii lui Dumnezeu. Ceea ce numim aici antinomism iezuit reprezintă totuși o atitudine amorală diferită de constatările istorice ale teologilor antinomiste – catalogate eretice atât în ortodoxia protestantă, cât și în cea catolică³⁷. Pe scurt, putem sesiza că antinomismul, sau abolirea totală a legilor morale, este mai curând specific unor anumiți teologi și grupări radicale care aparțin de reforma

³⁶ Blaise Pascal, „Factum for the priests of Paris”, în *Great Shorter Works of Pascal*, trad. de Emile Cailliet și John C. Blankenagel, Philadelphia, The Westminster Press, 1948, pp. 179–180 (traducere proprie în limba română).

³⁷ Tot în *Factum*, Pascal spune că „la fel cum sunt erezii în credință (...) sunt erezii și în morală, iar acestea sunt cu atât mai periculoase pentru că se conformează pasiunilor naturale și fundamentului nefericit al carnalității” (*op. cit.*, p. 183).

protestantă și nu de catolicism (Johann Agricola, John Eaton, Tobias Crisp, quakerii, ranterii etc.). În cazul acestor radicali, problema moralei era pusă sub egida doctrinei mântuirii prin har, prin grație, mântuire care abolește legea morală iudaică (reprezentativă în *Decalog*). Abolirea legii, efectuată prin satisfacerea mâniei lui Dumnezeu în jertfa lui Hristos, este la rândul ei garantată prin experiența credinței în această satisfacție mântuitoare. Această credință nu era gândită doar ca mijloc de dobândire a vieții veșnice, ci și ca eliberare a credinciosului de sub legea mozaică. În acest sens, legea nouă adusă de Hristos, cea a dragostei, și totodată împlinirea legii vechi sunt interpretate de antinomiști ca anihilare definitivă a codurilor morale. Cu toate acestea, antinomismul nu reprezenta întocmai o viață lipsită total de precepte morale, cât o viață ghidată permanent de inspirația divină, de harisma fiecărui credincios. Controversele antinomiene din Protestantism, exprimate cel mai clar în articolul *Despre a Treia Funcție a Legii* din Cartea Concordiei (1580), au impus formularea a ceea ce numeau reformatorii *tota lex*, acea funcție a legii care, pentru credincios, nu mai operează prin a-l condamna sau a-l constrânge, ci în a-l încuraja să trăiască, cu bucurie, în acord cu legea lui Dumnezeu. Înțelegând aceste coordonate istorice și doctrinare ale antinomismului, este observabil modul în care, până într-un punct, structura cazuisticii iezuite reproduce, din catolicism de data aceasta, exact același amoralism. Diferențele, la acest nivel, constau în (1) modul de operare al harului și administrarea acestuia (protestantismul afirmând harul necondiționat față de cei aleși, pe când catolicismul păstra harul în interiorul instituției liturgice ecleziale) și în (2) obiectul decident în chestiunea morală particulară (antinomismul identifica rațiunea morală cu harisma și revelațiile continue ale Duhului Sfânt, iar cazuistica identifica rațiunea morală cu rațiunea naturală). Desigur, se poate argumenta că aceste diferențe sunt cardinale, iar paralela antinomiană este una problematică, însă, ceea ce ne interesează pe noi aici este că, așa cum semnaleză dur Pascal, „legea lui Dumnezeu este anihilată” în ambele cazuri. Preceptele morale creștine se subsumează, atât în cazuistica iezuită cât și în antinomismul protestant, unor coordonate interne ce țin, finalmente, de carnalitate și pasiuni.

În contrast cu cazuistica (cât și cu antinomismul), Pascal insistă pe raportarea tuturor faptelor umane la Dumnezeu, așa cum Acesta a decis să se reveleze, definitiv, în Scripturi, evitând astfel capcanele sinelui – *le moi*, care ar duce către iluzia unei vieți morale. Modelul erei din care scrie Pascal și în care se înrolează și cazuistica pariziană este acela de *l'honnête homme*³⁸, arhetip al cărui interes propriu este disimulat prin invocarea „binelui public”: „Toți oamenii se urăsc firesc între ei. S-au folosit cât au putut de desfrânare pentru a o pune în slujba binelui public: dar asta nu e decât înșelătorie și o falsă imagine a carității, pentru că de fapt nu e decât ură”³⁹.

³⁸ Vezi Magendie Maurice, *La Politesse Mondaine et Les Theories de L'Honnette en France au XVII Siècle. De 1600 à 1660*; Bérangère Parmentier, *La Siècle des Moralistes*.

³⁹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, Ediția Brunschvicg, 1998, p. 339, secțiunea 451.

În aceste coordonate ale cazuisticii iezuite apar *Scrisorile Provinciale* ale lui Pascal, în care sunt portretizate, sub forma unor dialoguri ironice și prin satiră⁴⁰, dispute despre harul eficace și harul suficient, molinism, intrarea în rai și probabilism moral. În scrisoarea a VIII-a, Pascal pune în lumină, prin expoziția incriminatoare a unui preot, „monstruoasele principii”⁴¹ din moralitatea iezuită. Printre acestea sunt enumerate excepții justificatoare pentru furt, așa cum apar în învățăturile lui Leonardus Lessius, moduri prin care Luis de Molina argumentează pentru suspendarea constrângerilor carității atunci când profitul este la îndemână și, nu în ultimul rând, cum Antonio Escobar y Mendoza diferențiază între acumularea banilor și practicile ilegite prin care au fost acumulați acei bani, anulând astfel impunerea restituirii. Ceea ce ne interesează pe noi din critica indirectă întreprinsă de Pascal în *Provinciale* este metoda „direcționării intenției” așa cum este prezentată din Scrisoarea a VII-a:

„Metoda *direcționării intenției* care constă în a-i propune acestuia [unuia care păcătuiește cu intenție] să-și schimbe scopul acțiunii cu un obiect permis (...) atunci când nu putem preveni o acțiune, măcar purificăm motivul și astfel corectăm viciul mijlocului prin bunătatea scopului.”⁴²

Această metodă de a modifica, retroactiv, un rău moral, dincolo de evidentul sofism, poartă cu sine încărcătura fatală a justificării faptelor după bunul plac al rațiunii naturale. Fără îndoială, cel puțin din critica pascaliană, direcționarea intenției repetă întru totul definiția augustiniană a păcatului ca *incurvatus in se* (întors înspre sine), modul natural de a fi în opoziție cu a fi *coram Deo* (în prezența lui Dumnezeu). Direcționarea intenției devine astfel indistinctibilă de închiderea damnantă a omului în sine, prins într-o interioritate căzută în păcat care nu poate decât să își închipuie viciul drept virtute. *Coram Deo*, omul este în primul rând descoperit în starea sa căzută, în imposibilitatea de a se restaura singur și în totala dependență de grație. Înaintea acestui Dumnezeu al grației eficace, Pascal spune, în *Prière pur demander à Dieu le bon usage des maladies*: „Imaginea lumii este așa adânc gravată în mine încât imaginea ta nu mai poate fi recunoscută. Doar Tu poți să îmi creezi sufletul, doar Tu poți să îl faci nou”⁴³. Iar în această totală dependență de grație, legea morală nu mai obligă, ci eliberează, întrucât legea este exercitată în virtutea împlinirii ei

⁴⁰ În *Pensées*, Pascal reamintește faptul că „adevărata morală râde de morală” (Pascal, *op. cit.*, p. 156, secțiunea 4).

⁴¹ Blaise Pascal, *Provincial Letters*, Edinburgh: John Johnstone, trad. Rev. Thomas M’Crie, 1847, p. 111.

⁴² *Ibidem*, p. 95 (traducere proprie în limba română).

⁴³ Blaise Pascal, „Minor Works”, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, trad. O. W. Wight, The Harvard Classics, New York: P.F. Collier & Son Corporation, 1910, IV, p. 368 (traducere proprie în limba română)

făcute prin Hristos⁴⁴. Doar în acești termeni legea cea nouă, legea iubirii are sens pentru Pascal: „Ce fericiți sunt cei ce cu o totală libertate și cu o înclinație irezistibilă a voinței lor, iubesc perfect și liber ceea ce sunt obligați să iubească cu necesitate!”⁴⁵ În acest paradox care suportă în experiența umană atât totala libertate, cât și înclinația irezistibilă a voinței, în acest paradox care ține în inimă atât libertatea, cât și necesitatea – aici se întemeiază etica la Pascal, ca o formulă provizorie a stării de grație. Iar provizoratul derivă întocmai din faptul că în schema pascaliană a planului de mântuire, omul, *via gratia irresistibilis*, este *făcut bun înainte ca el să facă binele*. Iar astfel, obligația de a face binele reprezintă datoria inimii fericite de a iubi înapoi pe Cel ce a iubit mai întâi.

⁴⁴ „Legea nu distruge natura: ea o învață; harul nu distruge legea, ci o exercită” (Blaise Pascal – *Cugetări*, p. 360, secțiunea 520).

⁴⁵ Blaise Pascal, *Prayer: To Ask God the Proper Use of Sickness*, p. 369.

V A R I A

CE ESTE MARXISMUL CULTURAL?

VLAD MUREȘAN

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

What is Cultural Marxism? We set ourselves the task of systematizing the predicates of the controversial notion of Cultural Marxism. This is premised on a formal analogy of contemporary social liberalism and social justice radical movements with Classical Marxism. Whether this analogy justifies the designation can only be judged if we can completely frame such movements as ramifications of the same Marxian matrix, which we believe to have achieved.

Keywords: Marxism, Neomarxism, Frankfurt School, identity politics, wokism, victimocracy

§ 1. Marxismul cultural ca generalizare a principiului egalității. Existența marxismului cultural este contestată ca simplu *contrasens* la economismul marxismului ortodox. Pare o contradicție, dacă rigidizăm economismul marxist ignorând faptul că marxismul clasic propunea deja revoluția culturală, precum și recuperarea ulterioară a *Manuscriselor din 1844*. Marx atacă deja nu doar proprietatea (infrastructura), ci și familia și religia (suprastructura), prefigurând necesitatea extinderii extraeconomice a marxismului economic. Conceptul va sesiza ușor că distincția dintre marxism *economic* și marxism *cultural* este o distincție derivată, nu originală. În fond, Marx însuși nu este decât cel mai influent reprezentant al *principiului egalității abstracte* tematizat inaugural în forma idealului egalizării economice. Marx este astfel doar autorul primei ocurențe teoretice majore a *principiului egalității*, ceea ce explică faptul că toți succesorii i-au asimilat vocabularul devenind *neo-marxiști* (prin variații tematice ale egalității determinate de Marx în formă economică). Sau altfel spus: Marx a canonizat i) *ideea nedeterminată a egalității* și totodată ii) *prima ei determinare economică*. Autorii neomarxiști nu fac decât să tematizeze variațional principiul nedeterminat al egalității lărgind logic seria determinațiilor în care egalitatea *nu* este realizată. În acest sens, deși marxismul cultural succedă *cronologic* marxismului economic (și apare ca derivat), din punct de vedere *logic* (adică *în sine*) marxismul economic și cel cultural sunt doar *specii coordonate* ale aceluiași *gen supraordonat*: conceptul egalității abstracte devenit program politic, adică teoria deconstructivă devenită *praxis* revoluționar.

Odată ajunsă la concept, gândirea poate întreba: Cum dovedim existența marxismului cultural? Citind autorii care aplică matricea marxistă a egalității prin extinderea ei de la critica revoluționară a *infrastructurii economice* la critica revoluționară a *suprastructurii culturale*: fie negativ ateleologic (Școala de la Frankfurt, postmodernism), fie pozitiv teleologic (în toate politicile identității). Trebuie să recunoaștem faptul că un marxist ortodox (pur și dur) are dreptate atunci când vrea să delimiteze marxismul ortodox de proliferarea acestor forme heterodoxe de marxism. Din păcate, disputa marxismului ortodox nu este cu noi, ci cu marxismul heterodox care s-a născut din destabilizarea *speciei* (marxismul clasic) de către *genul* însuși (ideea egalității) astfel că ideea regulativă a egalității destabilizează marxismul economic ca fiind doar o (primă) *specie* determinată a egalitarismului generic care reclamă noi și noi *specii*. Disputa intersecară nu dovedește deci inexistența marxismului cultural, ci doar sectaritatea lui raportată marxismul clasic: *Manifestul Comunist și Manuscrisele din 1844* redescoperite tardiv care au legitimat deplasarea intramarxistă de la accentul economic pe exploatare la accentul cultural pe opresiune.

§ 2. Marxismul cultural ca generalizare a raportului stăpân și sclav.

Istoria „marxismului” începe deci într-un fel dinainte de Marx (specia), și anume în capitolul *Stăpân și sclav* al *Fenomenologiei Spiritului*, care l-a marcat profund pe Marx, capitol care articulează geneza inegalității într-un sens mai general pre-economic. Opera lui Marx poate fi considerată un vast comentariu polemic al problemei inegalității pusă în dialectica stăpânului și sclavului și *contrasă* la specia ei economică. „Socialism” a existat și în China antică și în sectele milenariste medievale sau în „socialismul utopic” (tautologie folosită de Marx pentru a-și distinge propria utopie „științifică” de utopiile socialiste anterioare). Dar abia când socialismul este articulat dialectic, obținem marxism. Pentru Hegel, dialectica stăpânului și sclavului este o *categorie transcendentă a istoriei*, nu doar un moment empiric depășit. Totuși, Hegel acceptă niveluri superioare ale manifestării eliberatoare a spiritului care au autonomie logică față de sfera puterii. El pune dinamic problema inegalității în contralumina egalității văzute ca recunoaștere reciprocă (*Anerkennung*). În acest sens, Marx nu face decât să cuantifice empiric momentul calitativ al luptei transcendente pentru recunoaștere. Mai mult, Marx intră practic în tabloul teoretic hegelian înscenându-se ca instigator al servitorului pentru a deturna subiectiv (ideologic) procesul obiectiv (dialectic) al recunoașterii. Simplificarea dialecticii recunoașterii realizată de Marx fixează *morfologia standard* a tuturor cazurilor ulterioare de marxism cultural¹. Schema inegalitară „stăpân și servitor” (*Herr und Knecht*) suferă la

¹ Inclusiv când se camuflează sub retorica antibinară hegeliană: opoziția dintre deconstruibil și indeconstruibil (Derrida) sau opoziția dintre arborescent și rizomatic (Deleuze) rămân dogmatic asigurate, în ambele cazuri subzistând teleologia marxistă a răsturnării centrului opresor în favoarea periferiei oprimate.

Marx prima *actualizare*, *contractie* și *proiecție* sub forma seriei dialectice: Antichitate (stăpân și sclav), Ev Mediu (nobil și șerb), Modernitate (burgez și proletar). În toate cazurile avem așadar: 1) determinarea unei opoziții ca relație ierarhică, 2) stabilirea unei categorii asupraite și a unei categorii asuprite și 3) o revoluție chemată să răstoarne actuala formă a relației. În toate cazurile însă, cerința teoretică este *egalitară*, dar rezolvarea practică este *inegalitară* și ea reclamă compensarea retributivă prin inversarea raportului stăpân/sclav. Hegel indică deci principiul, Marx determină seria istorică, iar urmașii lui Marx nu vor face decât să semnaleze noi cazuri de inegalitate: altă opoziție dialectică și alt subiect revoluționar. Ce numim marxism cultural este deci *generalizarea marxismului prin extinderea principiului egalității abstracte la toate raporturile opoziționale ce pot fi construite ca ierarhice*.

§ 3. Marxismul cultural ca semnificant unificator al constelației neomarxiste. Gândirea trebuie așadar să urce *la concept*: să verifice conceptul prin cazuri care i se subsumează valid și să indice *genul* în raport cu care marxismul economic și cel cultural apar ca simple *specii*. În primul caz, conceptul nu va proceda prin confirmarea sau infirmarea empirică a unei „conspirații”. În realitate nu este nimic ocult, ci totul este manifest ca *Manifestul Comunist*. Autorii care promovează *un marxism resemnificat cultural* avansează un proiect de transformare radicală a societății pornind metodologic de la critica suprastructurii, nu de la critica bazei economice. Ei largesc critica marxistă a inegalității dincolo de aspectul ei strict economic. Fie că îl încadrăm crono-ideologic (neo-marxism), topologic (*Western Marxism*)² în istoria filosofiei (ca teorie critică sau postmodernism) sau îl caracterizăm intensional (ca marxism cultural), este evident că circumscriem constelația variațională a matricei marxiste, Marx fiind prototipul acestor ramificații teroretice. Marx nu este deci „marxist”, ci el este doar *prima schemă a marxismului* – echivalat cu *egalitarismul* doar datorită contingentei că Marx a dat cea mai articulată sinteză teoretică a egalitarismului, incompletă însă ca prim schematism asignat principiului egalitar. Deși sintagma de marxism cultural nu a fost folosită de toți, fiecare s-ar putea identifica în ea. Cine nu vede conceptul din cauza cuvântului, acela nu are o înțelegere filosofică. Strategia argumentativă ce pretinde că marxismul cultural *nu există* exprimă deci fie lipsa conceptului, fie ignoranța privitoare la ramificațiile marxismului, fie denegația psihanalitică (ce afirmă tocmai prin negativul deflecției semantice) – când nu este pur și simplu o camuflare în câmpul tactic al războiului cultural. Ar fi mai onest ca oamenii să admită că profesează o formă de marxism cultural (extins) și să angajeze dezbaterea *pe fond*. Marxismul cultural s-a impus deci ca semnificant

² „*Western Marxism* has been shaped primarily by the failure of the socialist revolution in the Western world. Western Marxists were concerned less with the actual *political* or *economic* practice of Marxism than with its philosophical interpretation, especially in relation to *cultural* and historical studies”, <https://www.britannica.com/topic/Marxism/Variants-of-Marxism>.

generalizator al extinderii marxismului clasic. Teoria critică și derivatele neostructuraliste au fost recuperate în *praxis*-ul revoluționar ca momente logic destructive preliminare marxismului teleologic-afirmativ. În ansamblu însă, marxismul teleologic și teoria critică exprimă alternanța momentului dialectic pozitiv cu momentul dialectic negativ, adică accentele epocale distincte puse pe (ca să îl combinăm pe Hegel cu Goethe) negația dialectică (faustică) și pe negația abstractă (mefistofelică), astfel încât însăși ideea regulativă a egalității abstracte să fie impusă în toate sferile vieții *tocmai* prin elitismul ideocratic al marxismului cultural³. Semnificantul generic exprimă *principiul egalitarismului total* ca exigență a nivelării omnilaterale. Aceasta apare ca heterodoxie doar pentru că este o generalizare radicală a principiului marxismului ortodox: principiul egalității. El reclamă utopia entropică a nivelării distincțiilor verticale ale ordinii arhitectonice a societății din care ordinea proprietății este doar aspectul vizibil. Familia este substructura ontologică a proprietății private, fiind schematismul dintre ordinea culturală și ordinea economică, căci ordinea liberală poate funcționa numai ancorată în ordinea tradițională⁴. Din acest motiv, *Manifestul Comunist* atacă simultan ordinea proprietății și ordinea familiei. Freud-marxismul nu face decât să împlinească prin Freud critica familiei efectuată deja de Marx. Deci, extinderea marxismului de la lupta de clasă la războiul cultural nu este decât corolarul extinderii revoluției marxiste de la ordinea economică la ordinea culturală ca luptă de rasă, sex, gen prin resemnificarea minorităților ca oprimate și a majorității ca opresoare. Când un marxist precum Frederic Jameson descrie dezvoltarea *noii stângi* ca *turnantă culturală a marxismului*, ce alt concept descrie mai bine rezultatul decât cel de marxism cultural?⁵

³ *Gauchismul cultural* reprezintă abandonarea vechiului marxism popular după moartea lui Sartre, Foucault, Deleuze sau Derrida, elitiști pentru care proletariatul e prea conservator (Jean-Pierre Le Goff, *Du gauchisme culturel et de ses avatars*, *Le Debat*, 2013/4, 176). Luc Boltanski va critica trădarea *criticii muncitorești* de către *critica boemă* a capitalismului (*Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999). În același sens avem o critică marxistă a marxismului cultural ca cerc pătrat: *wokismul* ca trădare a marxismului muncitoresc, Denis Collin, „Le marxisme culturel n'existe pas”, *Front populaire*, 18 mars, 2021.

⁴ Donoso Cortés a remarcat că liberalismul vrea să reducă proprietatea la individul atomic, însă nu poate rezolva asimetria dintre finitudinea temporală a individului și infinitatea temporală a proprietății, asimetrie care se rezolvă numai prin extinderea individului „corpuscular” în elementul „ondulatoriu” al familiei: „Suprimarea familiei aduce cu ea suprimarea proprietății ca o consecință necesară. Omul nu poate fi proprietarul pământului dintr-un motiv simplu: relația de proprietate asupra unui lucru nu poate fi concepută fără o anumită proporție între *proprietar* și *lucrul posedat*, iar între pământ și om nu există nicio proporție. Pentru a demonstra aceasta, este suficient să observăm că omul e o ființă trecătoare, iar pământul este un lucru care nu moare niciodată. Este, ca atare, contrar rațiunii ca pământul să cadă în proprietatea oamenilor considerați individual. Instituția proprietății este absurdă fără instituția familiei”, Juan Donoso Cortés, *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism*, M.H. Gill & Son, 1879, p. 253.

⁵ Frederic Jameson, *The Cultural Turn*, Verso, London & NY, 1998

Curente constitutive în genealogia marxismului cultural

1. Hegelianismul de stânga	Interpretare atee și politică a hegelianismului metafizic de către tineri „hegelieni”: Feuerbach, Bauer, Ruge, Hess, Stirner, Engels, Marx
2. Marxismul ortodox	<p>1. Rolul determinant al existenței față de conștiință, rolul determinant al bazei asupra suprastructurii: dezvoltarea forțelor de producție revoluționează relațiile de producție, deci societatea și ideologia.</p> <p>2. Extinderea mecanică a materialismului dialectic la materialismul istoric, codificarea engelsiană a marxismului</p> <p>3. Salvarea ortodoxiei marxiste de reformiști, oportuniști, reafirmarea caracterului revoluționar al marxismului și necesitatea dictaturii proletariatului (V.I. Lenin).</p> <p>4. Instituționalizat în cadrul <i>Internaționalei a-II-a</i> (Kautsky, Plehanov) și în cadrul Uniunii Sovietice (<i>Scurt curs de istorie a PCUS</i>, I.V.Stalin).</p> <p>6. <i>Diamat</i>: paralizia materialismului istoric subjugat materialismului dialectic (Lucio Coletti).</p>
3. Marxismul heterodox	<p>1. Scurtcircuitarea cauzalității rectiliniiare de la bază la suprastructură prin Gramsci (<i>Quaderni del carcere</i>, 1935) și Lukács (<i>Zur Ontologie der Gesellschaft</i>, 1972), deplasarea centrului de greutate de la exploatare economică la hegemonie și alienare.</p> <p>2. Semnificația acestei revizuri reprezintă în lectura noastră victoria teoretică a idealismului hegelian asupra materialismului marxist.</p>
4. Școala de la Frankfurt	Teoria critică reflectă eșecul marxismului revoluționar în cadrul experimentului sovietic. Înlocuiește dialectica hegeliană cu dialectica negativă (Horkheimer, Adorno) în serviciul criticii culturale a capitalismului, alienării, rațiunii și culturii occidentale.
5. Freudo-Marxismul	Interferent <i>cu</i> , dar distinct <i>de</i> teoria critică: sinteza lui Marx cu Freud, redefinirea emancipării ca distrugere revoluționară a ordinii morale reacționare a lumii occidentale (formulat de Wilhelm Reich anterior școlii de la Frankfurt, dezvoltat de Marcuse în <i>Eros și civilizație</i> , de Deleuze în <i>AntiOedip</i> și de feminismul marxist.

<p>6. Marxismul francez</p>	<p>1. Althusser (teza cezurii dintre Marx filosofic și Marx economic) 2. Sartre (exaltarea antinecesitară a subiectivității revoluționare prin critica dialecticii dogmatice din <i>Diamat</i> în numele istoricității unei dialecticii critice) 3. Merleau-Ponty (spiritul rebel al dialecticii împotriva realismului materialist)</p>
<p>7. Marxismul occidental</p>	<p>1. Deplasează accentul de la criza economică la criza culturală a capitalismului avansat (de la exploatare la înstrăinare) pornind de la scrierile tânărului Marx (marcate mai mult de Hegel decât de Adam Smith). Suprapunere semantică dominantă a marxismului cultural cu marxismul occidental sau <i>Noua Stângă</i>. 2. Perry Anderson, <i>Considerations on Western Marxism</i>: noua stângă absoarbe curente anterioare. Extinde logica revoluționară a luptei de clasă la mișcări identitar minoritare: feminism, antirasism, eliberare sexuală, ecologism 3. Frederic Jameson, <i>The Cultural Turn</i>: definește criticismul cultural actual ca parte integrantă a marxismului. 4. Herbert Marcuse este o placă turnantă în articularea Școlii de la Frankfurt prin <i>Omul unidimensional</i> cu Freudo-marxismul prin <i>Eros și civilizație</i> cu marxismul occidental prin extinderea subiectului revoluționar, cu postmodernismul prin <i>AntiOedip</i> și cu <i>political correctness</i> prin toleranța represivă.</p>
<p>6. Postmodernismul (Neostructuralismul)</p>	<p>Declinul marilor metanarațiuni (Lyotard), reducerea cunoașterii la putere (Foucault), emanciparea diferenței asuprite de principiul identității (Deleuze). <i>Deconstrucția</i> își are originea în critica marxistă <i>minus</i> spiritul teleo-eshatologic al revoluției (așa cum admite Derrida). Postmodernismul teoretic și ironist se întoarce la politică și marxism prin <i>postmodernismul aplicat</i>, mișcările de <i>justiție socială</i>: postcolonialism, feminism, teoria critică a rasei, teoria <i>queer</i> (Pluckrose & Lindsay, <i>Cynical Theories</i>, 2020)</p>

1. HAMARTIOLOGIA MARXISMULUI CULTURAL

§ 4. Generalizarea proletariatului ca victimariat. Antagonismul capital–muncă este înlocuit cu multiplicitatea antagonismelor identitare ce concurează pentru statutul de „oropsiți ai soartei”. Prin construcția sclavului ca victimă generică, victimariatul detronează proletariatul. Victimariatul nu este decât *universalul* în care proletariatul devine o formă particulară. Marxismul clasic este înlocuit cu marxismul extins din politica identităților, marxism (vrem, nu vrem) *cultural*. Adorno a dezmoștenit clasa proletară odată ce a observat că proletariatul în loc să se scufunde în mizerie (conform legii marxiste a pauperizării) a devenit clasă de mijloc, abandonând feroarea revoluționară de clasă mesianică. Alte subiecte victimare au fost neglijate prin mesianizarea exclusivă a clasei proletare, deci proletariatului i s-a revocat statutul victimologic privilegiat. El acoperă doar acea inegalitate surprinsă de Marx în contextul revoluției industriale și al genezei relațiilor capitaliste. Analiza spectrală a inegalității va dezvălui însă noi și noi forme de inegalitate, noi categorii oprimate pentru care proletariatul nu a fost decât o primă schemă a arhetipului atemporal al victimei sacre. Această listă va identifica polarități logice victimizând ca *a priori, permanent și colectiv oprimate* categoriile de reflexie așa-zis marginale, minoritare, subreprezentate: Occident / Orient, bărbat / femeie, adult / copil, alb / negru, ortodox / heterodox, heterosexual / homosexual, cisgender / transgender, om / animal, cultură / natură, tradiție / avangardă, tonalitate / atonalitate, intelect / imaginație, raționalism / iraționalism. Reducția *alterității* la *victimitate* substituie *completitudinea etică* prin *corectitudinea politică*. Dar inegalitatea nu dispare nici între egalitariști: ierarhia se reface în context intervictimar, căci nu toate victimele sunt egale. Egalitariștii reconstruiesc ierarhia victimității ca martirologie comparativă, intersecționalitatea fiind unitatea de măsură a noii ierarhii victimocratice. Subiectul ce cumulează cele mai multe predicate victimare este intersecțional superior ca *subiect istoric ultraminoritar și superoprimat*. Marxismul proletar lasă locul *marxismului intersecțional* și noului subiect activ al tiraniei penitențiale.

§ 5. Generalizarea burgheziei ca opresariat. Noului proletariat intersecțional îi corespunde noua burghezie intersecțională: construcția stăpânului ca opresor generic. Acest lucru explică de ce alături de capitaliști apar noi categorii prezumat opresive: bărbatul alb occidental, adultul, heterosexualul, părintele, carnivorul, familia tradițională, patriarhatul, religia, filosofia, morala, raționalismul, cultura, umanismul, arta clasică, tonalitatea etc. Generalizarea victimariatului antrenează generalizarea opresariatului. Victimei generice îi revine un opresor generic: identificării victimei sistemice îi corespunde identificarea opresorului sistemic. Răspunderea individuală este dizolvată în apartenența de clasă, iar relația ia forma holistic-totalitară a *prezumției de vinovăție* în noul mit tribal al coparticipației la *culpa difuză*: demonizarea opresorului este contrapartea sacralizării oprimatului. Proletarii sunt substituiți de cortegiul victimologic al noilor categorii *prezumat* oprimate, așa cum burghezii sunt substituiți de cortegiul criminologic al noilor categorii *prezumat* opresoare. Și în acest caz, burghezia nu este decât prima schemă

a arhetipului etern al opresorului. Războiul cultural *construiește* victima ca instanță morală absolută autorizată să declanșeze terorismul logocratic împotriva categoriilor *construite* ca opresive. Politizarea moralei obliterează răspunderea *personală* în numele justiției sociale (*impersonale*). Dar odată sacrificat principiul răspunderii personale, justiția socială dusă la capăt devine justiția nimănui contra tuturor, căci metafizic vorbind nimeni nu este pur și toți sunt vinovați. Marxismul este maniheist: unei *intersecționalități victimare* trebuie să-i corespundă o *intersecționalitate opresoare*, astfel că subiectul istoric care rezultă ca superpoziție predicativă a celor mai multe privilegii devine *subiectul istoric ultramajoritar și superopresor* – bărbatul alb heterosexual creștin ca obiect pasiv al tiraniei penitențiale.

§ 6. Tirania penitențială. Pascal Bruckner denunță tendința Occidentului de a-și cere compulsiv iertare pentru păcatele istorice în loc să le depășească. Această expiație patologică a păcatului primordial are deja o structură cultică: consumați cu vinovăție prezentă pentru atrocități trecute, autoflagelarea a devenit religie civică și penitență rituală ce expiază „răul din noi”, abominația și infamia. Obligația creștină a *examenului de conștiință* a dat Europei rațiunea critică, dar aceasta cade astăzi în autodevorare patologică. Mărturisirea are sensul de a putea să mergi înainte găsind absoluțiunea în a pune „bun început”. Altfel vina nu are alt sens decât ca voință de retragere din istorie, devenind „adicție morbidă” sau autoculpabilizare și autoflagelare masochistă⁶. Masochismul autocolonial prezent devine astfel reversul sadismului colonial trecut. Invers, superrogația autoflagelantă sugerează perfid că tot noi suntem cei mai buni tocmai etalând că suntem cei mai răi, deci prin conversia dialectică a excepționalismului negativ în excepționalism pozitiv. Dar, dacă descompunem ce înțelegem prin Occident, vom vedea că *majoritatea* este obiectul tiraniei penitențiale, în timp ce *minoritățile* sunt subiectul tiraniei penitențiale. Prin deplasare gnostică, păcatul primordial a trecut de la universalitatea speciei (ca în creștinism) la particularitatea rasei, sexului, genului. De la culpa iremisibilă a capitalismului la culpa iremisibilă a rasismului, sexismului, heterosexismului. Marxismul cultural politizează păcatul spiritual prin înscrierea lui în natură, de la libertate la destin: te naști în onto-categoria bună sau rea, iar existența devine expiație. Marxismul este prin aceasta gnoză maniheistă a luminii și întunericului: onto-războiul clasial, rasial, sexual încununat cu *tirania penitențială continuă a neajunsului de a fi născut*: bărbat, alb, heterosexual, femeie albă heterosexuală, femeie neagră, dar heterosexuală, femeie, dar netranziționată sau chiar transfobă etc. În loc să asocieze originea răului cu *alegerea transcendentă*, marxismul o limitează la o *parte obiectivată* a umanității, prin regresia de la universalismul teologic la divizarea gnostică în *fii ai luminii și fii ai întunericului* ce nu au origine sănătoasă. Astfel, în locul luptei spirituale cu sinele, gnoza duce lupta cu alteritatea, cu societatea, prin proiecția politică exterioară a dramei spirituale interioare: „Între socialiști și creștini este o singură diferență: cei din urmă recunosc răul *din om* și mântuirea *prin Dumnezeu*; cei dintâi răul *din societate* și mântuirea *prin om*” (Donoso Cortés).

⁶ Pascal Bruckner, *Tyranny of the Guilt. An Essay on Western Masochism*, Princeton, 2010.

2. ECCLEZIOLOGIA MARXISMULUI CULTURAL

§ 7. Biserica marxismului cultural. Această mântuire prin om este mântuirea revoluționară a gnozei seculare. Marxismul cultural sau generalizarea principiului egalității se manifestă ca *gnoză politică*. Dacă religia *știe că crede*, gnoza *crede că știe*. Biserica marxistă era clasa proletară mesianică a cărei suferință va salva lumea. Gramsci depășește reducționismul clasic extinzând lupta de clasă la alianța tuturor forțelor sociale marginalizate într-un *bloc istoric* angajat în câștigarea *hegemoniei culturale* (ideologia dominației necesară praxeologiei dominației). Contribuția tactică a lui Gramsci este necesitatea trecerii, în context occidental, de la războiul de manevră (revoluția politică) la războiul pozițional (revoluția culturală): câștigarea luptei ideologice prin coaliția minorităților în *blocul istoric* dedicat cuceririi societății civile (familie, școală, biserică, universitate, presă)⁷. Minoritățile devin noul popor mesianic al marxismului cultural, fiecare minoritate fiind o secțiune a *demos*-ului politizat ca sectă intelectuală. Politicile identității afirmă astfel congregații revoluționare mobilizate identitar și revelațional în vederea răsturnării ordinii etico-politice: feminism, postcolonialism, ecologism, queerism. Fiecare ideologie neomarxistă trebuie astfel înțeleasă ca *sectă gnostică trezită la adevărata știință* smulgând vâlul ce ascundea opresiunea. Pe baza sfintelor scripturi ideologice se organizează noua *teroare revoluționară a „justiției” sociale*.

§ 8. Sacerdoțul marxismului cultural. Gnoza substituie credința cu „știința” inițiaților în misterele salvării. Lupta proletariatului era călăuzită de ideologia revoluționară și de partidul revoluționar: produsul necesar al maturizării clasei muncitorești, conștiința de sine a proletariatului. Acest „detașament de avangardă al clasei muncitoare” (Lenin) cuprinde tovarășii dedicați cauzei, elită vizionară și luptătoare. Gnoza reclamă *schematismul sacerdotal al aleșilor* ce intermediază între ideologie și mase, forțând coincidența revoluționară a adevărului cu istoria. Profetii noului marxism parafrazează *Manifestul Comunist*. Istoria tuturor societăților de până în prezent este istoria luptei de clasă: de rasă, de gen. Marxismul cultural cere epurarea lumii murdărite de păcatul libertății resemnificate ca privilegiu într-o lume dominată de demiurgul cel rău al diferenței de specie, rasă, clasă sau de sex. Revoluția aspiră la *totalizarea emancipator-titanică a lumii sub controlul charismatic al elitei salvatoare ca avangardă progresistă a umanității*. Șefii diverselor ideologii minoritare joacă rolul șefilor paraclatici ai sectelor gnostice milenariste (Voegelin), comunități justițiare, vigilantiste sau *sfinții gnozei care judecă în ură*. Așa cum Marx era profetul ce a revelat biblia comunismului (*Capitalul*), aceștia sunt profetii ce revelează bibliile marxismului cultural: *avataruri ale aceluiasi spirit gnostic dualist: războiul pozițional gramscian, negativismul adornian, promiscuismul marcusian, genealogismul foucauldian, deconstructivismul derridian, ecologismul singerian, genderismul butlerian, queerismul hocquenghemian etc.*

⁷ Antonio Gramsci, *Notes from the Prison, The Gramsci Reader*, SUNY, 2000. Gramsci reface oportunitatea leninistă a alianței tactice a clasei muncitoare cu țărănimea, teoretizând o alianță mai largă de forțe antisistem specifică lumii occidentale în care nici proletariatul, nici țărănimea nu puteau provoca revoluția.

Păcatul cere penitența rituală, dar sacerdoții care oficiază expiația nu sunt atât victimele cât cei ce se instanțiază drept conștiința clasei victimare: *Partidul ca emanație a clasei victimare, avangarda comisarilor ideologici ce înlocuiesc procedura legală cu inchiziția morală.*

§ 9. Sacramentul marxismului cultural. Starea de asuprire post-lapsariană se reflectă în lupta de clasă. Pentru marxism, lupta de clasă nu este o abatere contingentă de la cooperare, ci este o lege obiectivă a societății. Noua luptă de clasă este sacramentul noii *ecclesia militans*. Hegel a demonstrat că orice conștiință este conștiință numai ca recunoscută de altă conștiință⁸. Axel Honneth și Nancy Fraser au documentat deplasarea hegeliană și culturală a marxismului de la lupta de clasă la lupta pentru recunoaștere (*Kampf um Anerkennung*). Lupta politică devine război cultural dedicat smulgerii vindicative a recunoașterii. O pluralitate de minorități (rasiale, sexuale, sociale și, în fond, oricine se poate asocia pe o platformă victimară) *luptă pentru dubla recunoaștere identitar/victimară*. Repararea inegalităților (reale sau percepute) trece prin *misionariatul* luptei pentru recunoaștere. Centrul revendicărilor sociale devine războiul cultural pentru înfăptuirea recognitivă a justiției sociale: recunoașterea statutului celuilalt de oprimat difuz, *deci* recunoașterea propriului statut de opresor difuz. Așa cum revoluția politică este paroxismul lui *Klassenkampf*, revoluția culturală este paroxismul lui *Kulturkampf*. Cultura nu mai este *theoreia*, ci *praxis*. Filosoful devine ideolog, savantul devine activist. Reducția culturii la politic subvertește raportul vertical adevăr/eroare (*amicus Plato sed magis amicus veritas*) cu raportul orizontal prieten/inamic (Carl Schmitt). Autoritatea epistemică trece din sfera comunității intermonadologice a funcționarilor umanității (Husserl) la haita revoluționară a activiștilor sociali (Deleuze). Gnoza oficiază războiul cultural ca sacrament maniheist al distrugerii lumii vechi inegalitare și creării lumii noi egalitare. Ea oficiază culpabilizarea, *deci* condamnarea rituală: abolirea reeducativă a omului vechi în numele omului nou regenerat prin *îngenunchierea penitențială în fața victimei sacre colective*. Dar egalitarismul generos trăiește prin activismul oneros. Predicatorii păcatului ecologic, clasial, rasial sau sexual ipostaziază o problemă pe care se împraternesc ei înșiși să o rezolve. Producția discursivă a culpei coincide cu producția subversivă a penitenței. Soteriologia paternalistă decretează *noile indulgențe redistributive ale despăgubirilor istorice*, precum și *zeciuiala ideocratică a contribuțiilor pentru cauză*. Căci gnoza neomarxistă este finanțată de alianța corporațiilor cu statul, deși constă în critica statului rasial heteropatriarhal capitalist. *Statocrația și corpocrația sunt alinate cu ideocrația* (promovând activ noua religie civică prin subvenții, ESG și DEI). Sacramentul gnozei politice expiază culpa colectivă prin *penitențe* ideologice și *indulgențe* materiale ce răscumpără dreptul de a exista al oligarhiei politico-economice. Triumful sistemic al marxismului cultural apare ca noua sinteză gnostică dintre „*tron și altar*”: sinteza *cartelului economico-politic* cu *cartelul ideologic* sau sinteza corpocrației, statocrației și ideocrației. Deși s-ar părea că ideocrația a subjugat

⁸ „Conștiința de sine este în și pentru sine numai în și printr-o altă conștiință de sine, adică ea este doar ca recunoscută”, G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1988, pp. 108–109.

(ideologizat) oligarhia, ipoteza noastră finală va fi că *oligarhia realistă s-a travestit în victimocrație idealistă* și că orice om de stânga ar trebui să fie suspicios cu privire la armonia ideologică dubioasă a elitelor.

3. APOCALIPTICA MARXISMULUI CULTURAL

§ 10. Concordanța revoluției economice cu revoluția culturală. Marxismul cultural este (printr-o mișcare retrogradă) *convergent* cu marxismul economic. Coimplicarea este complicitate, iar dezbateră între adepții marxismului economic ortodox și marxismul cultural heterodox este doar o divergență tactică în condițiile unui consens strategic privitor la solidaritatea revoluției cu „făurirea unei noi conștiințe”. Stalin credea că victoriei comunismului îi urmează dezalienarea. Gramsci credea că dezalienarea trebuie să precedă victoriei comunismului. Dar această divergență tactică era contingentă la locul fiecăruia pe frontul internațional al luptei de clasă. Din acest motiv, *reeducarea* a fost politică (retroactivă) în lagărul comunist și culturală (proactivă) în Occident. Dacă marxismul economic rezolvă lumea prin *controlul statal al infrastructurii* (al mijloacelor de producție economică), marxismul cultural rezolvă lumea prin *controlul statal al suprastructurii* (al mijloacelor de producție culturală). Revoluția culturală este deci *analogon*-ul suprastructural al revoluției economice infrastructurale. Absorbția politică a culturii este complementul recursiv al absorbției politice a economiei, fiecare membru producându-l în cerc vicios pe altul. Doar că revoluția economică asigură Partidului controlul *materiei*, pe când revoluția culturală asigură Partidului controlul *spiritului*. Prima suprimă libertatea exterioară (sfera proprietății), a doua suprimă libertatea interioară (sfera autoproprietății). Împreună, ele culminează cu instituirea ca stăpâni a celor ce s-au definit ca sclavi. Evident că cele două marxisme sunt *diferite*, dar în același timp ele sunt *dialectic identice* ca laturi ale aceleiași finalități egalitare. Acest lucru reiese cu claritate din catehismul revoluționar al epocii: „Revoluția socialistă transformă din temelii întreaga viață a societății. Ea se desfășoară nu doar în domeniul politic și economic, ci și în domeniul ideologic și cultural, făurește nu numai o orânduire nouă politică și economică, ci și o cultură nouă socialistă. Revoluția culturală este o parte integrantă a planului leninist de construire a socialismului. Orânduirea socialistă nu poate fi concepută fără crearea unei conștiințe socialiste. Pentru a construi comunismul, oamenii muncii trebuie să se elibereze atât din punct de vedere politic și economic, cât și din punct de vedere spiritual de sub dominația burgheziei. Ofensivei socialiste, pe plan social economic îi corespunde în mod necesar ofensiva ideologiei socialiste împotriva ideologiei burgheze. *Activitatea ideologică* cuprinde munca de lichidare a rămășițelor educației burgheze din conștiința oamenilor devine tărâmul principal al luptei dintre vechi și nou”⁹.

§ 11. Revoluția culturală. Falsa conștiință a proletariatului este opusul conștiinței de clasă. Ea ascunde interesul de clasă și condițiile materiale ale exploatării,

⁹ *Socialism științific. Manual*, Ed. Politică, București, 1962, pp. 647–651.

nefiind altceva decât ideologia introiectată a clasei exploatoare. Hegemonia culturală definită de Gramsci nu face decât să precizeze conceptul marxist de *ideologie*. Clasa dominantă impune prin valori ce descriu dominația ca benefică, reproducând-o prin aderență, nu prin violență. Marx scrie: „Clasa care dispune de mijloacele de producție materială dispune totodată și de mijloacele de producție spirituală așa încât datorită acestui fapt îi sunt subordonate totodată *ideile* acelora cărora le lipsesc mijloacele de producție spirituală. Ideile dominante nu sunt altceva decât expresia ideală a relațiilor materiale dominante exprimate sub formă de idei. Ele sunt expresia relațiilor care fac ca o clasă să fie dominantă și prin urmare sunt ideile dominației ei”¹⁰. Lenin concluzionează că „sarcina fundamentală a dictaturii proletariatului este *reeducarea în spirit comunist a populației* pentru înlăturarea mentalității obiceiurilor și psihologiei mic-burgheze care nu dispar deodată prin porunca unei lozinci, ci numai printr-o luptă de masă îndelungată împotriva influențelor burgheze”¹¹. Dacă *revoluționarea bazei* însemna lichidarea vechii forme de proprietate și înlocuirea cu una nouă, *revoluționarea suprastructurii* înseamnă „răsturnarea puterii clasei vechi și instaurarea puterii clasei noi, distrugerea vechilor instituții politice și crearea altora noi, învingerea vechii ideologii și instaurarea dominației ideologiei clasei noi”¹². Marxismul cultural relansează revoluția culturală prin noii subiecți minoritari. Lupta de clasă continuă ca luptă de rasă, de sex, de gen cu falsa conștiință normalizată de categoriile discursive dominante ce perpetuează „privilegiul” rasial sau sexual. Deși revoluția culturală începe ca deconstrucție discursivă, ea se instituționalizează ca politică performativă. Marx știa perfect că nihilismul burghez pregătește terenul pentru faustismul revoluționar, căci decreția lumii vechi anticipează creația lumii noi¹³. Spre deosebire de revoluția politică ce cucerește *statul și apoi societatea*, revoluția culturală trebuie să cucerească întâi *societatea și apoi statul*, între cele două revoluții existând o circularitate logică în care Gramsci și Lenin nu sunt decât laturile tactice alternative ale strategiei revoluționare marxiste. Totalitarismul statal (leninist) produce totalitarismul social (gramscian) și viceversa. Cucerirea leninistă a statului duce la *reeducarea societății* așa cum *reeducarea* gramsciană a societății duce la cucerirea statului. Dacă reeducarea leninistă a Estului era gramscianism *coercitiv*, reeducarea gramsciană a Vestului va fi leninism *voluntar*. Marxismul cultural (nonstandard) și marxismul economic (standard) reprezintă deci *fața și contrafața aceleiași metafizici isocratice totalitar-entropice*. Ceasul revoluției a sunat. Exproprierea expropriatorilor va răsturna vechea ordine culturală în numele egalității clasiale, rasiale, sexuale și de gen: egalitate rezultativă deplină – „mesianică” nu liberală, întronată prin contradiscriminarea *obiectivă* a discriminării *subiective*, adică prin dictatura compensatorie a victimariatului.

¹⁰ K. Marx, Fr. Engels, *Opere, Ideologia germană*, vol. 3, Ed. Politică, 1958, p. 47.

¹¹ V.I. Lenin, *Opere*, vol. 31, ESPL, 1956, p. 99.

¹² *Socialism științific, op. cit.*, p. 66.

¹³ Nu putem separa neostructuralismul de marxism sau unitatea dialectică dintre postmodernismul *teoretic* și postmodernismul *aplicat* specific politicilor identitare neomarxiste (Pluckrose & Lindsay, *Cynical Theories*, 2020).

§ 12. Dictatura victimariatului. Așa cum dictatura proletariatului este corolarul luptei de clasă, dictatura victimariatului este corolarul războiului cultural. *Dictatura proletariatului* a fost teoretizată de Marx ca tranziție necesară între lupta de clasă și societatea fără clase (între preistorie și istorie). Revoluția politică impune dictatura proletariatului ca purgatoriu al ultimelor vestigii ale ordinii burgheze. Dictatura proletariatului se realizează ca teroare apocaliptică sacră în purgatoriul construcției socialismului. Revoluționarul distruge lumea veche. Dar, dacă revoluționarul politic distruge *corpul politic*, revoluționarul cultural distruge *sufletul cultural*. Pasiunea panthoclastică profesează destrucția definitivă a *vechii lumi*, inaugurarea violent-palingenezică a minunatei lumi noi în care statul a devenit noua biserică: împărăția terestră a lui Dumnezeu fără Dumnezeu. *Dictatura victimariatului* impune purgatoriul terorii gnostice (intelectuale) intermediar între ordinea culturală și *haosul fără discriminări*, fără diferențe rezultate din *fință* și din *libertate*, adică din ce ești și ce faci. Dictatura victimariatului se exercită prin inchiziția epurării orto-politice. Rolul de avangardă al revoluției îl dețin *comisarii ideologici*: activiștii societății civile cripto-politice (adică *organizațiile nonguvernamentale-guvernamentale*) și activiștii societății politice (adică *partidele*) al căror scop este cucerirea aparatului de stat și transformarea lui în *stat ideologic* definit, nu de protecția tuturor drepturilor, ci de constrângerea majorității în numele minorității. Construcția socialismului proletar este resemnificată drept construcție a egalitarismului victimar, în locul *statului proletar* emerge *statul victimar*. Dar, pentru că hegemonia gramsciană a manufacturat deja consensul, dictatura victimariatului se exercită simultan *vertical* (statal) și *orizontal* (social), căci vigilența maselor completează vigilența nomenclaturii, sinteza represiunii statale cu represiunea socială asigurând împlinirea regimului victimocratic ca metastază ateocratică a puritanismului american.

4. CRITICA MARXISMULUI CULTURAL

§ 13. Acuzație autocreatoare și introiecție autonegatoare. Spiritul luptei de clasă evocă *hybrisul* nevrozei de revendicare. Marxismul cultural evocă *sinistroza*, termen propus de Edouard Brissart pentru a descrie nevroza de revendicare sau tulburarea mentală consecutivă unui prejudiciu în care pacientul dezvoltă obstinația vindictivă de a maximiza reparațiile (financiare sau morale). Trauma nu este *rezolvată*, ci *perpetuată*. Nevroza trecutului predetermină nevroza viitorului. Ciclul violenței vindictive devine automatism compulsiv de repetiție. Marxismul cultural generalizează nevroza de compensare oferind traumei un program sistematic care etatizează și oficializează *sinistroza* ca legitimare a statului terapeutic. Fariseismul înlocuiește însă lupta cu păcatul interior prin lupta cu răul exterior, *țapul ispășitor* sacrificat (anulat) ritualic. *Sinistrozei* îi corespunde ceea ce putem numi *self-fulfilling accusation*: *acuzația autocreatoare*. *Stigma este acuzația care devine verdict*, atributul care există prin faptul că este imputat și asigură verdict fără proces, adevăr fără anchetă, înfățișare fără contradictorialitate: rasist, sexist, xenofob, homofob este cel care a fost acuzat de rasism, sexism, xenofobie, homofobie etc. Stigmatizarea

patologizează adversarul înlocuind dezbaterea cu carantinarea ostilă a „dușmanului de clasă”. *Victimolatria legitimează acuzația autocreatoare ce devine verdict prin simpla proferare incantatorie: ochlocrație vindicativă alimentată de sinistroză performativă. Căci indignarea suspendă regula rațională prin excepția emoțională. Destrucția convențiilor nu aduce transparența comunității cordiale, ci vâscozitatea hoardei primordiale. Progresism derogator egal regresism decivilizator. Fundamentul vânătorii de vrăjitoare este hipermoralismul neopuritan secularizat. Inchiziția corectitudinii politice acționează mecanismul persecutor bazat pe primatul gnostic-totalitar al prezumției de vinovăție unde proferarea stigmei echivalează cu arderea pe rug a noii cancel culture, legea iacobină a suspectilor și ghilotina asasinării extrajudiciare a caracterului: destrucția reputațională și ostracizarea profesională ca dublu atac la suprastructura și infrastructura demnității umane. Dar esența luptei pentru recunoaștere este disjuncția performativă prin care stigma ca semnificant al stăpânului se impune prin internalizarea stigmei ca semnificant al sclavului: acuzația autocreatoare a conștiinței recunoscute în introiecția autonegatoare a conștiinței ce recunoaște, adevărul sclav hegelian fiind autosclavul. Întocmai cum victima devine victimă prin simpla identificare (semnalizare) ca victimă și opresorul devine opresor prin simpla identificare (stigmatizare) ca opresor. Marxismul cultural profesează unitatea dramatologică dintre proiecția opresorului înscenat ca victimă și introiecția victimei înscenată ca opresor, corespunzătoare unității dramatologice a stăpânului și sclavului. Mentalitatea victimară persuadează victima că ea este opresorul, adică victima introiectează proiecția agresorului că ea este agresorul devenind astfel victima obiectivă a victimei (doar) subiective. Introiecția proiecției inversează dialectic agresorul obiectiv în victimă subiectivă și victima obiectivă în agresor subiectiv asigurând printr-un *gaslighting* ideologic triumful logocentrismul reeducativ al tiraniei penitențiale celebrate în noul regim victimocratic. Psihologia știe că mentalitatea victimară este o strategie de *coping* ce poate fi abuzată de narcisiști toxici pentru a-și raționaliza dominația. Renunțarea la mentalitatea de victimă presupune însă confruntarea adevărului că ea este doar o compensație. Dar numai renunțarea la mentalitatea de victimă convertește eșecul în victorie eliberând subiectul pentru sine. Însă sistemul victimocratic se hrănește tocmai din instigarea victimară permanentă, oficializând și recompensând socio-statal structura personalității victimare.*

§ 14. Critica minoritarismului. Alexis de Tocqueville a demonstrat potențialul tiranic al democrației, ca reprezentant al domniei legii în formă contramajoritariană. Principiul majoritar are potențial tiranic în măsura în care majoritatea statistică poate încălca drepturile naturale. Acesta e motivul pentru care ce numim noi *stat de drept* (*rule of law*) nu este în fond o *democrație*, ci o *republică constituțională* (în opoziție cu modelul rousseauist bazat pe o libertate autorizată). Forma puterii este constituțională, iar democrația este instrumentul selectării celor autorizați să legisleze (să materializeze) forma puterii care este *Constituția*. Astfel, *Constituția este forma libertății, democrația este materia libertății*. Drepturile protejate de *Constituție* sunt drepturi metafizice înscrise în pozitivitatea legii (sacralitatea vieții și drepturile naturale independente de stat). Dar oricâtă dreptate are Alexis de Tocqueville, el nu a anticipat evoluția tiraniei.

Căci a tiraniza o minoritate este un lucru rău, dar a tiraniza o majoritate este tot un lucru rău. Tirania majorității (plebiscitară) a fost înlocuită de o tiranie minoritară (contra-plebiscitară)¹⁴. De asemenea, *orice minoritate este o majoritate raportată la micro-minoritatea care este individul*. Căci colectivismul majoritarist este înlocuit cu colectivismul minoritarist. Astfel că nu există nicio diferență *logică* între reprimarea individului în numele unei minorități sau reprimarea individului în numele unei majorități. Minoritarismul este deci tot un majoritarism local care tiranizează din punct de vedere logic majoritatea (fie luată *colectiv* ca grup, fie luată *distributiv* ca individ). Fenomenul tiraniei minorității a fost pus în evidență științific în cadrul unei teorii unificate a reprezentării de către Benjamin Bishin care a reușit să explice contradicțiile modelului majoritarian de reprezentare și modul cum preferințele grupurilor minoritare (*subconstituency*) au câștig de cauză în fața majorității prin *praxis*-ul unei *cetățenii intensificate* ce reușește prin hyperactivism să supradetermine interesul general prin interese speciale¹⁵. Putem numi această dialectică *suprareprezentarea obiectivă a subreprezentării subiective*, sistem opus egalității matematice a votului ce acordă *supraputere* radicalilor și retrage *putere* moderaților, escaladând astfel dialectica revoluției cu contrarevoluția. Regimul victimocratic instaurează tirania vindicativă a minorităților suprareprezentate asupra majorității subreprezentate. Acest *paradoxal elitism egalitarist* este elitismul coalițional al blocului istoric gramscian ce definește marxismul cultural contemporan. Dar la fel de mult cum discriminarea prin lege a minorității este neconstituțională și discriminarea prin lege a majorității este neconstituțională. De la linșarea acută a minorității s-a trecut la linșarea cronică a majorității. De la *percepția* reprimării difuze (culturale) a minorității s-a trecut la *realitatea* reprimării clare (politice) a majorității: de la microagresiune subiectivă (percepută) la macroagresiune obiectivă (legalizată). Dar domnia legii nu se înfăptuiește prin indignare morală, ci prin procedură legală; nu prin *linșaj* (unilateral), ci prin *litigiu* (bilateral). Iar criminalizarea administrativă a gândirii și exprimării nu este altceva decât instituționalizarea juristocratică a linșajului: legalizarea incrementală a prezumției de vinovăție și dezechilibrarea contradictorialității procesuale a părților. Statul victimocratic se construiește încet, dar sigur peste majoritatea stigmatizată de o culpabilitate colectivă extrajudiciară. Democrația incluzivă este ca și democrația populară: mai mult incluzivă decât democrație, căci majoritatea includentă este condiționată de minoritatea inclusă, minoritățile victimare devenind *scopol a priori* al procesului democratic și centrul metapolitic al autorității politice din care extrag privilegiile sociale, politice și financiare căci incluziunea înseamnă

¹⁴ „Democrația este, prin definiție, guvernarea majorității, controlul statului de către majoritate, de către popor, oricum am defini acest termen. Dar astăzi astfel de definiții sună a bătaie de joc. Pentru că nu majoritatea guvernează. Minorități de tot felul au devenit factori decizionali; ele domină, tiranizează și terorizează majoritatea ce apare ca un conglomerat de minorități în permanentă schimbare. Minoritățile au devenit tot mai vehemente în protestele lor”, H.O. Staub, H. Zohn, „The Tyranny of Minorities”, *Daedalus*, vol. 109, nr. 3, 1980, pp. 159–168.

¹⁵ Benjamin Bishin, *Tyranny of the Minority: The Subconstituency Politics Theory of Representation*, Temple University Press, 2009.

cote obligatorii, fiind astfel incluziune coercitivă. Suprematismul minoritar astfel impune noi și noi „drepturi” speciale. Dar orice *drept* este logic corelat cu totalitatea obligațiilor conexe de a-l respecta, deci societatea care acordă mereu mai multe „drepturi” particulare (colective) este totodată societatea care impune mereu mai multe obligații particulare (colective), astfel că *excesul „drepturilor” culminează dialectic în excesul obligațiilor*. Drepturi *speciale* pentru minorități înseamnă obligații *speciale* pentru majoritate, adică privilegii, nu izonomie sau supercetățeni cu drepturi *versus* subcetățeni cu obligații. Acest lucru explică de ce ochlocrația minoritarismului *woke* transformă republica democratică în dictatură victimocratică.

§ 15. Critica egalitarismului. Odată pusă problema inegalității economice, este pusă implicit și problema inegalității transcendente, a condiției tuturor inegalităților posibile. Dar totul în univers implică o structură ierarhică, *negentropia* fiind condiția de posibilitate a naturii și societății. Conservarea diferenței include *diferența verticală* care este inegalitatea. Prin urmare, în opoziție cu idealul egalității, lumea însăși apare ca *rea*. Abolirea generalizată a inegalității reclamă *revocarea fanatică (abstractă) a diferenței* prin nivelarea fuzional-haoidă a naturii și societății. Numai haosul este egalitate pură. Doar entropia terminală satisface izotropia egalitară. În numele egalității, toate formele de luptă de clasă devin război cultural generalizat și refac cu alți și alți actori *problema* hegeliană și *soluția* marxistă: construcția egalității prin lichidarea tuturor „discriminărilor”, adică a diferențelor. Dar construcția egalității prin deconstrucția diferențelor declanșează *aporetica egalității*, căci dogma egalitară a diversității contrazice dogma diversitară a inegalității. Iar acțiunea afirmativă se înfăptuiește prin acțiunea negativă, la fel cum incluziunea se înfăptuiește prin excluziune. Căci victimitatea oficializată este victimitate *privilegiată*, nu *egalizată*, statutul victimar devenind „resursă socială”, adică ținta războiului politic pentru acumularea capitalului victimar ce asigură credibilitate, ascensiune, privilegii și putere. Egalitarismul comportă următoarele paradoxuri insolubile:

Indeterminabilitate	putem identifica exact câte inegalități dorim să găsim
Arbitraritate	fiecare critică inegalitatea pe care o vrea
Trivialitate	putem întotdeauna diviza arbitrar întregul într-o majoritate sau minoritate
Neverosimilitate	nu toate inegalitățile imputate chiar există
Imoralitate	nu toate inegalitățile sunt și inechități
Imposibilitate	nu toate inegalitățile pot fi abolite
Complementaritate	egalitatea este un caz particular al inegalității
Contradictorialitate	egalitatea este dublă inegalitate: tratare inegală a lucrurilor inegale
Echivocitate	egalitatea substanțială distruge egalitatea procedurală
Inechitate	egalitatea de rezultat distruge egalitatea de oportunitate
Inegalitate	egalitariștii acționează ca elită isocratică supraordonată inegalitar maseilor
Iresponsabilitate	isocrația distruge isonomia

§ 16. **Critica gnosticului.** Știința dogmatică a gnozei ideologice este opusul *creдинței critice* a religiei tradiționale¹⁶. Marx a revelat legile obiective ale istoriei sau „învățătura despre condițiile eliberării proletariatului” (Engels, *Principiile comunismului*). Marxismul este soteriologie gnostică: instrument de cunoaștere „științifică” și instrument de transformare a lumii. Apariția conștiinței de clasă trezește proletariatul la interesul de clasă. Trezirea conștiinței de rasă, de sex sau de gen demască opresiunea de clasă, de rasă, de sex, de gen. Importanța poziției de clasă contra „falsei obiectivități burgheze” devine în marxismul cultural prioritatea perspectivei proprii identității rasiale, sexuale împotriva falsei obiectivități ce ascunde privilegiile istorice: bărbați deci sexiști, albi deci rasiști, heterosexuali deci homofobi, tocmai când neagă stigma dovedindu-și astfel fragilitatea albă, masculină sau heterofragilitatea. Oricine critică rațional dubla revelație gnostică a adevărului teoretic și a binelui practic nu comite doar o eroare intelectuală, ci un păcat moral. Ca urmare, el nu mai merită o dezbatere rațională, ci doar o reprobație rituală. Obiectorul este inamicul celor „marginalizați” și al soteriologiei statului terapeutic, deci trebuie *anulat*, nu *criticat*, căci războiul cultural este noomahia dictaturii victimariatului¹⁷. Robert Tucker a demonstrat cum Marx efectuează o uriașă proiecție mito-gnostică ce obiectivează lupta transcendentă din *interioritatea sinelui* ca luptă politică din *exterioritatea socială* (corespunzând trecerii de la *Manuscrisele* din 1844 la *Manifestul Comunist* ce transcrie alienarea transcendentă ca alienare empirică ipostaziind gnostic *forțele sufletului drept forțe sociale*). Lupta subiectivă (individuată) dintre bine și rău este proiectată mitologic drept coliziune obiectivă (colectivă) între bine și rău, repartizate în colectivități omogene opuse de burghezi *versus* proletari, oameni somatici *versus* oameni pnevmatici, oameni răi și oameni buni, albi și negri, bărbați și femei, binele și răul devenind entități politice obiectivate ca proprietăți colective¹⁸. Creștinismul care stabilise că binele și răul luptă în fiecare suflet, de aceea gnozele detestă *personalismul* ce pune oglinda în fața *mitoproiecției colectiviste* a răului metafizic. Oglinda este inamicul narcisismului victimar care se construiește ca victimă a societății opresive, dar pe care oglinda îl deconstruiește ca microprivilegiat al societății afluate. Politica identităților reduce lumea raporturi de putere în societatea agonală a solidarităților *mecanice* (de grup) ce distruge solidaritățile *organice* (de cooperare), conform distincției lui Durkheim. Concepția luptei pentru existență darwinistă a inspirat spiritul luptei de clasă marxiste și axioma că totul este politic specifică războiului cultural. Ignorând complementaritățile și reciprocitățile dintre categorii, psihoza revoluționară sfârșește prin a distruge nu doar armonia socială

¹⁶ Eric Voegelin, *Modernity without Restraint*, University of Missouri Press, Columbia, 2000.

¹⁷ Andrew Doyle dezvăluie caracterul fundamentalist al culturii anulării. Noii puritani sunt vânători de vrăjitoare ce invocă puritatea morală și profesează o revoluție criptoreligioasă cu dogme și ritualuri de epurare a *păcătoșilor* în numele justiției sociale, Andrew Doyle, *The New Puritans*, Little, Brown Book, London, 2022.

¹⁸ Robert Tucker, *Mit și filosofie în opera lui Karl Marx*, Ed. Curtea Veche, București, 2011.

fragilă, ci și categoria victimară pe care se presupune că o eliberează, exact cum comuniștii au distrus muncitorii. Marxismul cultural are în comun cu fascismul cultural aceeași axiomă: *totul este politic*, ce autorizează ontologizarea politicului și incluziunea totalitară reciprocă a statului și societății în numele *logocentrismului soteriologic al gnozei politice*. Vechiul liberalism a fost lichidat de statul comunist și de statul fascist. Dispariția acestora nu a readus însă idealul autoguvernării, ci refacerea gnozei politice sub metanarațiunea emancipatoare a progresismului social (ce poate fi justificat descrisă ca marxism gramscian sau cultural). Dacă înainte societatea era sceptică față de statul predatorial economic și inchizitorial cultural, *societatea ideologizată cere ea însăși un stat ideologic, gramscianizarea societății duce încet, dar sigur, la leninizarea statului*. Căci patologizarea isterică a „prejudecăților” societății legitimează medicalizarea ei psihotică de către comisarii statului terapeutic.

§ 17. Critica victimocrației. Revoluția marxistă a impus *dictatura proletariatului* solidificată ca *stat proletar* și realizat în *statul partid* (condus de casta ideocratică a comisarilor revoluționari). Revoluția culturală marxistă impune *dictatura victimariatului* solidificată ca *stat victimar* și realizată ca stat partid capturat de coaliția gramsciană. Noul stat va exercita dictatura epurativă a victimariatului sub forma *victimocrației*¹⁹. Avangarda revoluționară celebrează liturgia politică a *victimocultismului de stat: rasocultism, sexocultism, homocultism, ecocultism, transgendercultism* etc. Acest nou cult implică în toate cazurile deconstrucția rituală a „majorității toxice”. Dar tocmai glorificarea victimară coincide dialectic cu înjosirea victimară. Căci ceea ce trebuia să fie înălțat este în alt fel degradat²⁰. Victimizarea organizată ca sistem moral și politic devine victimocrație. Acest lucru este posibil doar în Occident, civilizația fondată pe arhetipul christic al victimei sfinte. Dar prin marxismul victimocratic civilizația occidentală regresează *idolatriu la arhetipul autenticei Victime sacre: în timp ce își neagă victima fondatoare care stă pentru toți oropșiții soartei, ea apare ca unic loc din istorie unde puterea nu mai revine celor puternici, ci celor slabi*. Victima construită ca sacră „are întotdeauna dreptate”, deci victima generică devine noul proletariat mesianic ale cărui suferințe vor izbăvi lumea. Ca atare, *locul autorității politice* devine autoritatea morală a victimei, iar *legitimitatea politică* derivă din *victimitatea metapolitică*. Cei care pot ocupa centrul simbolic

¹⁹ Termenul de victimocrație a fost propus de Adam Katz, dezvoltat de Eric Gans în textul *Victimocracy*, <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw442/> și ulterior de Peter J. Leithart în textul *Clashing Victimocracies*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/11/clashing-victimocracies>.

²⁰ Feminismul începe prin a celebra femeia fără matrimoniu și fără maternitate (de Beauvoir, Firestone) și culminează prin dezesențializarea *teoretică* a femeii (Butler) – *analogon*-ul desesențializării *practice* a femeii prin metavictima fantasmatică: transfemeia bărbat. În loc să celebreze femeile ca individualități puternice, feminismul le-a redus la subiectivitatea heteronomă înlocuind falocrația patriarhală a societății cu falocrația victimocratică a statului al cărui spirit cavaleresc impune *cote de gen*. La fel, antirasistiții ajung să elogieze *segregarea noului ghetto progresist* tratând minoritățile nu ca *persoane*, ci ca *predicate* esențializate cromatic în rasismul „afirmativ” al stângii, condamnând subiectul la fatalitatea determinațiilor naturale prin negarea autotranscenderii spirituale.

prin identificarea cu victima vor deține legitimitatea ideală și puterea reală. Victimizarea devine arena luptei pentru recunoaștere și strategia fundamentală a legitimării în societatea victimocratică. Cine reușește să fie recunoscut ca victimă devine sacru, intangibil, deci stăpân. Restul devin profani, vulnerabili, deci supuși. Acest lucru a fost simțit de Nietzsche care a vrut însă să distrugă *centrul sacru al victimității însăși*, deci Creștinismul și astfel Occidentul însuși ca civilizație a victimei sacre: *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*, victima sacră ce s-a sacrificat pentru toate victimele. Deicidul modern nu a suprimat, ci a deplasat alienarea subiectului. Modernitatea nu a separat religia de politică, ci a *sacralizat politica* aducând la putere seria istorică a gnozelor politice travestite în certitudini științifice superioare credinței: iacobinism, comunism, fascism, neomarxism, ecologism, transumanism. *Zeul cunoscut* (revelat) care a efectuat reconcilierea substituțională în religia subiectivității regenerate (Christos ca fundament onto-transcendental al civilizației libertății) a lăsat locul *Zeului necunoscut* polimorf, neîmpăcat, „esență sălbatică” periculoasă prin nedeterminare morală care poate fi domesticită și drenată de hierofantul politic ce identifică țapul ispășitor potrivit. Descreștinarea politicii și anularea victimei christice arhetipale au produs *centrul vid al victimei necunoscute*. Ocuparea centrului vid (=X) cu o victimă concretă a devenit scopul luptei pentru recunoaștere ca război cultural semantic, unde X poate lua valori diverse. *Victimolatria* se realizează ca *victimocultism*: cultul victimei sacre, tabu sacru al cărui corelat blafsemic este *victimofobia*: stigma care asigură patologizarea expurgativă a obiectului rațional ce demitizează metanarațiunea pseudo-victimei autosacralizate. Construcția ideală a noului „sclav” este în fond construcția reală a noului „stăpân”: cel ce se impune ca victimă devine noul stăpân. Dar victima este cel mai crud stăpân: *a master with a vengeance*, victima *subiectivă*, adică noul stăpân *obiectiv* animat de spiritul revanșei și al subjugării penitențiale a dușmanului de clasă, rasă, sex, gen: „vom judeca cu ură!”. Victimocrația nu împlinește justiția *obiectivă*, ci răzbunarea *subiectivă*: justiție revoluționară expeditivă: linia dură ce nu caută dreptate, ci epurare, diferența dintre Louis XVI și Robespierre sau dintre țarul Nicolae II și Lenin. Justiția victimocratică devine schema dublei extorcări simbolic-materiale: recunoașterea de status victimar se traduce în putere și bani. Statul ideologic este *victimocratic*, iar statul administrativ este *redistributiv*. Teroarea intelectuală generalizează și instituționalizează prezumția de victimă, *deci* prezumția de opresor ca prezumție sistemică de vinovăție. Iar vinovăția sistemică echivalează cu destrucția cetățeniei în numele privilegiului, a egalității în numele echității, a izonomiei în numele isocrației și a dreptății în numele justiției „sociale”.

§ 18. Concluzii. Am descris deplasarea culturală a marxismului ca generalizare a marxismului, am identificat morfologia gnostică a acestei ideologii virulente și fenomenologia ei autoritară. Dar:

1. Într-o republică constituțională, avem obligații *generale și reciproce* față de toată lumea, nu *obligații speciale și nereciproce* față de o minoritate. Acțiunea afirmativă, adică *echitatea represivă*, nu este *luptă pentru egalitate*, ci *luptă contra*

egalității: o mașină de generat *privilegii = privat lex*: legi speciale, cote speciale pentru minoritățile *suprareprezentate* recognitiv în lupta pentru recunoaștere ce primesc rolul conducător în regimul victimocratic. Însă libertatea nu poate fi apărată decât prin *demistificarea nonvictimității autovictimizațiilor sau individualizarea legală a culpei*, lucru care echivalează cu *demistificarea nomenclaturii victimocrate* drept noua clasă privilegiată și revenirea la conceptul detotalizat al răspunderii personale pentru infracțiuni *legale* individuale, nu „infracțiuni” *morale* colective

2. Esența libertății este alegerea: discriminarea între alternative. Astfel, antidiscriminismul este liberticid, căci nu distinge discriminările bune (justificate moral) de cele rele (nejustificate moral), ci impune un program de restrângere nediferențiată a libertății prin criminalizarea selectivă a gândirii și exprimării în statul (tot mai) polițienesc, unde discursul oficial al urii se prezintă ca discurs împotriva urii. Invers, politizarea diversității nu ține oamenii împreună, ci ontologizează și retransează agonistic contingența diferitelor determinații.

3. Deși regimul victimocratic formalizează puterea minorităților asupra majorităților, autoritarismul *orizontal* al ochlocrației victimocratice nu ar fi câștigat supremația actuală fără decizionismul *vertical* al corpo-statocrației oligocratice care a oficializat ideologia atât în societate, cât și în stat. Astfel că *victimocrația ideologică* pare să nu fie decât o ultimă camuflare a *oligocrației politico-financiare*: disimularea *oligarhiei de sus* în spatele *ochlocrației de jos* sau ascunderea celor puternici (ca esență) în spatele celor slabi (ca aparență). Căci, deși victimocrația este structura formală a puterii, suveranitatea aparține în ultimă instanță celor care decid *ultima materie a acestei forme*, adică celor care decid suveran (și mediatic) *cine este victima*, cei ce decid noua ierarhie intersecțională. Astfel că, deși majoritatea este *formaliter* subjugată de minoritatea „celor slabi”, ea este *materialiter* subjugată de minoritatea „celor tari” (= cei mai bogați și cei mai puternici). Ca dovadă, înaintea instaurării hegemoniei marxismului cultural, majoritatea încă putea critica statul și corporațiile. Dar în regimul marxismului cultural, statul și corporațiile (oligarhia) au devenit autorități etice arogante, transcendente procesului democratic, capabile să criminalizeze, să anuleze și să ostracizeze activ majoritatea, adică poporul-populist. Astfel că, dintr-un discurs *antisistem*, stânga culturală a devenit astăzi *liturghia narativă și performativă a sistemului însuși*.

SPECTRELE ROMANTISMULUI. MARCUSE ȘI MOȘTENIREA LUI SCHILLER

IONUȚ VĂDUVA¹

Universitatea din București

The Specters of Romanticism: Marcuse and the legacy of Schiller. The aim of this paper is twofold: first, to underline the republican nature of Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man*, their emancipative aspect, and second, the ways in which Marcuse appropriated and used Schiller's perspective. I will thus stress the conceptual unity between Schiller's and Marcuse's views on emancipation and how the latter has re-signified the Schillerian categories to justify his revolutionary project. Schiller aims at conciliating the historical conflict between the formal and sensuous drive by instrumentalizing a third one, the play drive. He highlights the pedagogical and historical role of art and an artist-educator, as a privileged form of subjectivity. In Marcuse, we find a revisited perspective on utopia, which deals with realizing the revolutionary potential of the capitalist society, actively prevented from actualizing by the existing social structures. Even though Marcuse's main theoretical tools are derived from Freud, the Schillerian play drive is central to his project; fundamentally, for him, an ideal form of society would abolish alienated labor and transform it into play, which would consist of a multifaceted and non-discriminatory expression of human faculties.

Keywords: aesthetic emancipation, play drive, alienated labor, Schiller, republicanism, Marcuse, utopia.

1. INTRODUCERE

Schiller și Marcuse articulează, în chipuri diferite, două teorii ale emancipării ce instrumentalizează categorii estetice esențiale structurii proiectului însuși. Textul de față va determina continuitățile existente între configurația conceptuală schilleriană și cea prezentă la Marcuse; voi sublinia rolul fundamental pe care îl joacă categoria jocului și a ludicului în opera lui Marcuse ca împrumut conceptual realizat din *Scrisorile asupra educației estetice a omului* ale lui Schiller, privite atât sub aspect noțional, cât și sub cel romantic-republican schillerian. Ideea centrală în jurul căreia am construit textul de față este aceea că, dincolo de distanța istorică și contextuală a redactării celor două proiecte emancipatoare avute în vedere, există o continuitate pozitivă de principiu între Schiller și Marcuse, desăvârșită de acesta din urmă. În acest

¹ ionut.vaduva9@s.unibuc.ro.

sens, este necesar să ne aplecăm totodată asupra determinațiilor circumstanțiale ale scrierii operelor ce stau ca referințe principale ale eseului prezent. Rearticularea unui proiect revoluționar estetic la Marcuse, ce înglobează chestiunea unei munci emancipate, a concilierii antagonismelor de clasă și a restructurării diviziunii muncii, reprezintă concomitent o *actualizare istorică* a categoriilor estetic-emancipatoare romantice, dependente de schimbările suferite de societatea capitalistă timp de un secol și jumătate – perioadă în care capitalismul a evoluat, s-a desăvârșit ca sistem economic și a suferit crize uriașe. De aceea, pentru a sublinia *unitatea* existentă între Schiller și Marcuse, trebuie să accentuăm *diferența* în primul rând istorică existentă între contextele redactării operelor acestora. Ca atare, voi urmări concepția lui Schiller asupra emancipării estetice a omului și a statului estetic, reliefând, relativ la propriile sale remarci și referenți expliți, determinațiile materiale care catalizează un atare proiect. Apoi, voi analiza proiectul emancipator marcusian, trasând liniile explicite și implicite de continuitate – și, desigur, deosebiri rezultate din fantele istorice dintre autori – între Marcuse și *Scrisorile* lui Schiller.

2. SCHILLER, ÎNTRE CONTRADICȚIE ȘI EMANCIPARE

Observația conform căreia Schiller reflectă în opera sa – filosofică și nu numai – conflictele sociale reale ce au loc dincolo de granițele mai mult sau mai puțin determinate ale esteticii, formulând astfel un proiect coerent al emancipării umane, îi aparține deja lui Lukács. Pentru acesta, analizele schilleriene asupra spațiului socio-politic conțin *in nuce* elemente simptomatice ale conceptului de reificare. Astfel,

„când Schiller extinde principiul estetic cu mult dincolo de estetică și caută în el cheia rezolvării chestiunii sensului existenței sociale a omului, atunci iese în plină lumină chestiunea fundamentală a filosofiei clasice. Se recunoaște, pe de o parte, că existența socială a nimicit omul ca om. Iar în același timp se indică, pe de altă parte, principiu, *modul în care trebuie să fie restabilit în gândire acest om nimicit social, fragmentat, divizat în sisteme parțiale*”².

Totodată, Schiller a fost deseori acuzat de *utopism* în formularea proiectului său politic. Douglas Moggach observă cum „Schiller a fost adesea considerat în mod peiorativ utopist și un estet, izolându-se de la luptele decisive ale vremii sale”³; pe această linie de interpretare merge, de pildă, Engels, care îi reproșează lui Schiller

² Georg Lukács, *Istorie și conștiință de clasă: Studii despre dialectica marxistă*, trad. de Maria-Magdalena Angheliescu, studiu introductiv de Gabriel Chindea, cronologie de N. Tertulian, Cluj-Napoca, Tact, 2014, p. 138.

³ Douglass Moggach, „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, *History of Political Thought*, vol. 28, nr. 3, 2007, pp. 520–521.

că este lipsit de „realismul puternic al lui Goethe”⁴, rămânând la nivelul abstract al idealismului kantian și formulând o viziune asupra libertății umane *interne*: „Goethe era prea universal, avea o fire prea activă, era prea pământesc pentru a căuta să scape de această mizerie printr-o evadare în idealul kantian, așa cum a făcut Schiller”⁵. Obiectul implicit al acestui text este de a restabili universalismul lui Schiller și a destitui acuzația de „utopie” adusă proiectului său emancipator; mergând pe urmele lui D. Moggach și F. Beiser⁶, voi argumenta că Schiller teoretizează un *republicanism estetic*, dar care, voi susține, este *incomplet*⁷; în mod substanțial, este ilegitimă confuzia dintre incompletitudine și utopie.

Schiller articulează necesitatea imperioasă a *secolului* de a constitui o libertate umană autentică. În mod fundamental, această perspectivă ce implică o sarcină istorică a prezentului se regăsește și în *Was ist Aufklärung?* la Kant; coordonatele generale și precise a articulării nevoii unui proiect emancipator în idealismul sau romantismul german nu fac obiectul textului prezent. Este suficient însă să indicăm prezența unei *conștiințe istorice* articulate și ideea unei *sarcini a prezentului*⁸ care, bine creionate la Kant, se concretizează la Schiller într-un proiect politic *universal*, cu rădăcini istorice elementare proiectului pozitiv însuși. În fond, proiectul emancipării umane schilleriene urmărește doi versanți: unul transcendent și antropologic, care întemeiază un *subiect transcendent estetic*, și unul politic, cel din urmă reprezentând finalitatea *externă* a celui dintâi, care caută să articuleze o concepție coerentă asupra emancipării umane. *Scrisorile privind educația estetică a omului* pornesc, în fond, de la considerații politice, mijlocite de problema estetică, revenind, apoi, la determinațiile de ordin politic ale subiectului estetic. Voi expune, în cele ce urmează, cel de-al doilea plan prezent în *Scrisori*, urmărind progresia însăși a demersului lui Schiller.

Schiller distinge, în *Scrisoarea a treia*, între două stări ale omului: una definită de statul *dinamic* sau *natural*, întemeiat pe necesitate și forță, și o alta simbolizând starea *morală* a omului, aflată sub determinația autoguvernării rațiunii. Plasându-se pe poziții aristotelice, Schiller consideră că statul (dinamic) precedă indivizii: „[omul] se trezește din somnul simțurilor, se recunoaște ca om, privește în jur și se vede cetățean în stat. Constrângerea nevoilor l-a aruncat aici, înainte ca el, în libertatea lui, să-și fi putut alege această situație”⁹. În răspăr față de Rousseau – pentru care, în deconstrucția

⁴ *Ibidem*.

⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura Politică, 1958, p. 230.

⁶ Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2005, pp. 126–129.

⁷ Nuanță remarcată și de Douglas Moggach în „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, p. 540.

⁸ Mai multe despre rolul pe care Kant îl ocupă în articularea unei perspective coerente asupra prezentului ca moment istoric, element fundamental modernității care își chestionează constant identitatea istorică, se regăsește la Foucault, în *Ce sunt luminile?*, din Michel Foucault, *Ce este un autor? Studii și conferințe*, trad. Ciprian Mihali și Bogdan Ghiu, Cluj, Editura IDEA Design & Print, 2004.

⁹ Friederich Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 255, în Friederich Schiller, *Scrisori estetice*, trad. și note de Gheorghe Ciorogaru, București, Editura Univers, 1981.

omului modern, afecte specifice sunt generate numai odată cu condițiile relaționale și materiale, iar în „starea de natură” indivizii sunt „simpli”, nedevoltând sentimente și emoții complexe, pe lângă cele destinate conservării speciei¹⁰ –, pentru Schiller, esența *omului natural* este una egoistă și violentă, aflat sub determinația nevoii și lipsei de independență naturală, cauză fondatoare a comunității politice originare. Însă, deși statul dinamic este *natural* și istoric, el *poate* și *trebuie* distins de starea morală a omului; în mod fundamental, în concepția lui Schiller, este necesar saltul calitativ de la starea *dinamică* la cea *convențională*, aflată sub condiționarea legii. Acest pas istoric, ce caută să întemeieze *adevărata libertate umană*, este dublu mijlocit. Pe de-o parte, ca *precondiție*, omul este, pentru Schiller, o ființă *istorică* și, totodată, una *metaistorică*, întrucât poate dobândi conștiința determinațiilor sale de ordin istoric și se plasează într-un raport specific cu acestea: „[omul] posedă aptitudinea de a reveni, condus de rațiune, asupra pașilor pe care natura i-a făcut cu el anticipat, să transforme opera necesității într-o operă a liberei alegeri și să ridice necesitatea fizică la una morală”¹¹. Din punct de vedere normativ, însă, necesitatea depășirii statului dinamic este intrinsecă subiectului schillerian însuși, ce depinde de structura configurației sale transcendentele:

„omul are dreptul, în operația ce-și propune, să considere totul nul și neavenit; căci lucrarea forțelor oarbe nu posedă nicio autoritate, în fața căreia rațiunea să aibă nevoie a se înclina, și totul trebuie să se supună scopului suprem pe care rațiunea l-a însămânțat în personalitatea umană. În acest fel ia naștere și se justifică încercarea unui popor ajuns la majorat; să-și transforme statul său natural într-un stat moral”¹².

Pentru Schiller, subiectul uman este *esențialmente* rațional; în mod fundamental, acesta se află sub dubla determinație a formei și materiei, într-o relație de natură dialectică. Esențialmente, omul *este* formă: el *legisleză*. Însă el nu se poate legisla *decât pe el însuși*. Dacă subiectul rațional este lăsat în *simpla voie a contingenței naturalului*, am ajunge la o contradicție – căci *s-ar refuza pe sine* și ar trebui, dată fiind determinația esențială a formei, să-și accepte, *ca rațiune*, o determinație contingentă. Însă rațiunea *s-ar conforma* de fapt ei însăși, căci *numai ea* a decis să se *supună*. Această contradicție este esențialmente derivată din abstractizarea formei *raționale* a subiectului și dominația celei materiale. De aceea, pentru Schiller, starea morală sau convențională reprezintă un imperativ, căci rațiunea trebuie să își dea *singură* legile cărora li se supune. În mod cert, Schiller se afla sub profunda influență kantiană în articularea necesității formei în configurația

¹⁰ Pentru mai multe amănunte privind imaginea omului în stare naturală la Rousseau, vezi *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, introducere, comentarii și note explicative de J.L. Lecerle, București, Editura Științifică, 1958, pp. 79–117.

¹¹ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 255.

¹² *Ibidem*, p. 256.

transcendentală a subiectului. Analiza detaliată a acesteia va fi expusă în secțiunea viitoare, fiind necesar, pentru considerațiile politice, deducția necesității depășirii nemijlocirii dinamice.

Pentru Schiller, însă, concilierea dintre formă și materie naște un pericol substanțial. Căci, în mod fundamental, instituirea unui universalism precum legea generează riscul dizolvării individualităților în cadrul acestuia. Cu alte cuvinte, forma se impune asupra materiei, născându-se astfel un nou conflict de sens opus celui inițial: „Dacă rațiunea vrea unitate, natura vrea diversitate, și omul e revendicat de amândouă legislațiile”¹³, astfel încât *diversitatea fenomenală* este suprimată de *unitatea universalului cu el însuși*. Pentru Schiller, sarcina unui stat moral rezidă, în mod esențial, în prevenirea ontologică a *actualizării* unui astfel de conflict între formal și material în dublul său sens. Astfel,

„va fi întotdeauna semnul unei culturi încă deficitară, cât caracterul moral nu se poate menține decât prin sacrificarea celui natural; iar o constituție de stat va fi încă departe de perfecțiune, dacă nu e în stare să creeze unitate decât prin suprimarea diversității. Statul trebuie să onoreze nu numai caracterul obiectiv și generic, dar și caracterul subiectiv și specific în indivizi; extinzându-și imperiul invizibil al moravurilor, el nu trebuie să depopuleze imperiul de fenomene”¹⁴.

Totodată, pe lângă sarcina *istorică* a statului de a concilia relația dintre aceste două elemente, saltul însuși de la statul dinamic la cel moral implică un pericol complementar. Căci trebuie *dat* omul real și existent pe *unul doar posibil*. Supunându-se unui *ideal moral*, subiectul schillerian pășește în orizontul *posibilității abstracte* și „problematic”: „rațiunea suprimă statul natural, cum și trebuie, în mod necesar, dacă ea vrea să-și pună în loc statul ei, ea riscă omul fizic și real pentru omul moral și problematic, riscă existența socială, pentru un ideal de societate doar posibil (deși moralmente necesar)”¹⁵. În concepția lui Schiller, însă, un proiect emancipator nu poate fi formulat decât pornind de la condițiile *actuale*, de la omul *real*, nu de la pura sa abstracție: iar omul *real* este în bună măsură *natural*, aflat sub determinația substanțială a contingentului dinamic. Pentru Schiller, din *necesitatea* emancipării, îmbinată cu natura sa *esențialmente posibilă*, rezultă *reforma*. Căci, în mod fundamental, „e un lucru gingaș să înlocuiești o roată în timp ce se învârtă”¹⁶. Ca atare, statul actual trebuie schimbat *din interior*, în timp ce își exercită mecanismele și funcțiile, conform unor categorii deja existente și potențiale.

Această idee va fi, după cum vom vedea, esențială pentru Marcuse. Reformismul lui Schiller decurge atât din circumstanțele epocii postrevoluționare, cât și din orientarea

¹³ *Ibidem*, p. 259.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 256.

¹⁶ *Ibidem*.

sa politică *republicană*. În 1788, Schiller era mai înclinat să accepte opțiunea *revoluției* în prefacerile sociale; redactând *Istoria revoltei Țărilor de Jos Unite împotriva guvernării spaniole*, acesta revendică dreptul olandezilor de a se revolta împotriva coroanei spaniole. În fapt, poziția reformistă a lui Schiller provine din contextul mai larg al crizei iluminismului de după Revoluția Franceză. Frederick Beiser¹⁷ analizează efectele contextului redactării *Scrisorilor* asupra determinațiilor sale teoretice. Schiller oferă un răspuns implicit problemei existente între *principiile* iluminismului, în numele cărora s-a purtat Revoluția Franceză, rezultând în Teroare și *aplicarea lor efectivă*. Cum se pot salvarda principiile luminilor în absența unei prefaceri sociale bruște? Pentru Schiller, în spirit republican, soluția constă în reforma determinată de *educația virtuții (în formă estetică)* și mijlocirea relației cu statul de către *indivizi particulari* în scopul educării subiecților; pentru Schiller, precum și pentru mulți alți republicani ai vremii, transformarea socială nu poate proveni *de la statul însuși*. În mod esențial, un stat fie este corupt, deci refractar la schimbare, fie *presupune deja cetățeni virtuoși* care stau ca temei al statului moral însuși. Schiller articulează astfel această chestiune:

„tocmai fiindcă statul trebuie să fie un organism care se formează pe sine și pentru sine, el nu se poate realiza decât în măsură în care părțile s-au ridicat la ideea întregului și s-au pus de acord cu el. Deoarece statul servește de reprezentant acestui tip pur și obiectiv al umanității pe care cetățenii îl poartă în suflet, el va trebui să păstreze aceleași raporturi față de cetățenii săi, pe care aceștia le cultivă față de ei înșiși, și nu va putea onora umanitatea lor subiectivă decât în gradul în care ea s-a înnobilit obiectiv. Dacă omul este în armonie cu el însuși, el își va salva caracterul chiar generalizându-și conduita până la cea mai înaltă culme, iar statul nu va fi decât interpretul frumosului său instinct, formula mai limpede a legislației scrisă în inima sa¹⁸”.

Cu alte cuvinte, *fără* cetățeni ajunși la conștiința universalului legislativ, care cultivă virtutea civică, nu poate exista un stat moral ca atare. Statul, *cauza răului*¹⁹, nu poate furniza *o umanitate* pe care trebuie el însuși întemeiat. Este, de fapt, argumentează Schiller, inoportună orice încercare de schimbare a statului înaintea reconcilierii interne a subiectului, astfel încât *omul să devină* „el însuși maestrul acelei opere și garantul realității acelei creații politice a rațiunii”²⁰. Politicul ca operă a *esteticului* presupune deja integralitatea transcendentală internă a celui ce o creează. Cum însă statul ca atare nu se poate *apropia* de cetățeni, iar aceștia din urmă încă nu au dobândit *educația* estetic-politică necesară, este necesar un *mediator* atât între cetățeni și stat, cât și între *formă și materie*, elemente intrinseci subiectului

¹⁷ Fr. Beiser, *Schiller as Philosopher*, pp. 129–134.

¹⁸ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 259–260.

¹⁹ *Ibidem*, p. 270.

²⁰ *Ibidem*.

politic; cu alte cuvinte, un educator civic, dar și un *pedagog uman*. Alți comentatori²¹ susțin că linia republicană pe care se înscrie Schiller nu mai presupune, în linia contractualistă, o omogenitate de interes a cetățenilor, ci se fundamentează asupra *recunoașterii diferențelor* în cadrul unei totalități civice articulate, ceea ce se traduce, la Schiller, la concilierea dintre formă și materie în prezervarea individualităților. Pentru Beiser, aceeași tendință schilleriană se înscrie totodată în direcția antiliberală, refuzând atomizarea indivizilor și cultivând necesitatea virtuții civice în articularea unui proiect al unei societăți ideale²². Chiar dacă se poate accepta că referenții istorici ai proiectului schillerian l-au împins către opțiunea reformei, nu se poate nega însă că proiectul său rămâne unul *radical* în conținut. Căci, în mod fundamental, acesta presupune o *revoluție în simțire* sau o *revoluție spirituală*, ca formă de reconciliere a contradicțiilor structurale și inerente subiectului, mijlocite de categoria *esteticului*; în mod fundamental, pentru Schiller, elementul *artistic* reprezintă o categorie ce trebuie să se exercite civic și să medieze relația subiecților cu universalul statal.

Înainte de a analiza rolul și natura esteticului, trebuie cercetate mai îndeaproape cauzele ce fac necesară o atare mijlocire, în speță determinațiile ce trebuie depășite prin emancipare, dincolo de necesitatea istorică a saltului calitativ către statul moral. Pentru Schiller, omul, în starea sa *reală și actuală*, este atât socialmente, cât și intrinsec *alienat*, ca teatru de război dintre formă și materie. Responsabile de aceasta se fac elemente de ordin atât cultural *lato sensu*, cât și economic. Diviziunea muncii, care a adus cu sine noi diviziuni de clasă, industrializarea și, în genere, consecințele societății comerciale aflate în avânt rămân în centrul analizei lui Schiller. Astfel,

„[c]ivilizația însăși a pricinuit omenirii această rană, în dată ce, pe de o parte, o experiență mai întinsă și o gândire mai precisă au dus la o diviziune mai exactă a științelor, iar, pe de alta, mașinăria mai complexă a statelor a făcut necesară o separație mai strictă a claselor și sarcinilor sociale, legătura intimă a dezbinat forțele ei armonice. Inteligența intuitivă și cea speculativă s-au închis în domeniile lor separate”²³.

Ceea ce a avut drept efect faptul că:

„Plăcerea fu separată de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplătă. Încătușat pe veci de un singur mic fragment al întregului, omul însuși nu se formează decât ca fragment; neavând în urechi decât mereu zgomotul monoton al roții pe care o învârtește, nu-și mai dezvoltă niciodată armonia ființei și, în loc să imprimă naturii sale pecetea umanității, devine doar amprenta vie a ocupației căreia i se dedică și a științei pe care o cultivă”²⁴.

²¹ D. Moggach, „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, p. 530.

²² Fr. Beiser, *Schiller as Philosopher*, pp. 125–126.

²³ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 264–265.

²⁴ *Ibidem*, p. 265.

Raționalitatea instrumentală²⁵ ce s-a abătut asupra structurii și vieții sociale în genere a creat o ruptură între dimensiunea intelectuală și cea sensibilă a subiectului. Munca intelectuală a fost rezervată disciplinelor pozitivistice, în timp ce clasele inferioare au rămas izolate în dimensiunea material-senzitivă. Diviziunea intelectuală a muncii este efect al celei social-generale, astfel încât polii sociali reprezentați de munca manuală și cea imaterială simbolizează totodată extremi ontologici opuși. Astfel,

„în clasele de jos și cele mai numeroase, ni se înfățișează instincte crude și anarhice care, după ce au rupt hăturile ordinii civile, se pornesc într-o furie turbată să și le satisfacă brutal [...] pe de altă parte, clasele civilizate ne dau privescătoarea și mai respingătoare a moliciunii, a depravării caracterului, care revoltă cu atât mai mult cu cât cultura însăși este izvorul lor. Nu-mi amintesc care filosof antic sau modern făcea observația că o ființă cu cât e mai nobilă cu atât e mai respingătoare în corupția și decrepitudinea ei”²⁶.

Este demn de remarcat că acest tablou al opoziției spirituale *de clasă*, în cadrul căruia clasele superioare sunt corupte *de cultura însăși*, iar cele inferioare trăiesc în anarhia sensibilului, reprezintă o *altă* idee republicană regăsită, de pildă, și la Rousseau²⁷. În mod implicit, o reconciliere de ordin transcendentă și istoric a esenței umane implică totodată o reconciliere structural-politică a diferențelor de clasă. Vom urmări astfel tabloul schillerian al *dialecticii alienării istorice* a omului ca subiect colectiv. Am expus până aici, în fond, valența critică, negativă, a demersului lui Schiller și fundalul ce face necesară emanciparea umană. Vom trece acum la planul pozitiv al expunerii sale, care are în vedere creionarea unui subiect coerent și furnizarea mijloacelor emancipării umane, *universale*.

3. SUBIECTUL TRANSCENDENTAL ESTETIC SCHILLERIAN

Pentru Schiller, se pot deosebi în subiectul uman două instanțe distincte: *eul pur*, lipsit de determinatii, care-și păstrează unitatea cu sine și *starea* contingentă

²⁵ Termenul ca atare nu este întrebuințat de către Schiller, însă articularea sa latentă are aceiași referenți precum cei avuți aici în vedere, deși cu nuanțe și implicații contextuale relevante. Dezvoltarea termenului în sociologia ulterioară, mai ales în cadrul Școlii de la Frankfurt, are însă în vedere tocmai ruptura istorică dintre tipurile de raționalitate, cea finalistă și cea calculatoare, în societatea occidentală. În *Eclipse of Reason*, Horkheimer analizează această disjuncție ontologică ce are ca efect că „plăcerea fu separată de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată” întrucât forma *legitimă* de raționalitate în capitalism este cea calculatoare, *eficiența pură*; raționalitatea *scopului* este secundată sau, cu alte cuvinte, raționalitatea raționalității însăși nu este chestionată.

²⁶ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 261–262.

²⁷ Vezi, de pildă, *A contribuit progresul științelor și artelor la purificarea moravurilor?*, în Jean-Jacques Rousseau, *Scrisori despre artă*, trad., selecție și note de Marina Dimov, prefață și tabel cronologic de Irina Bădescu, București, Editura Minerva, 1981.

a acestui eu, fiind o instanță permanentă. Această identitate cu sine și ființă-pentru-sine a eului nu înseamnă decât că „a rămâne mereu el însuși în mijlocul tuturor schimbărilor, a readuce și a face din fiecare din modurile sale de manifestare în timp, legea tuturor timpurilor, – aceasta e regula prescrisă omului de natura sa rațională”²⁸. Însă această lipsă de determinare – adică personalitatea considerată în și pentru sine – reprezintă numai o *predispoziție* spre o „manifestare infinită”²⁹, adică pasibilă în mod absolut la materie. Ea este doar *formă* și, fără dimensiunea senzitivă necesară ei, rămâne o „putere vidă”³⁰. Privit însă sub raport temporal, eul nu este decât *lume*, adică *devenire*. Astfel, este necesară apropierea dintre devenire și permanență întrucât numai în unitatea lor – odată ce eul dă *formă* materiei – identitatea eului se reîntoarce la sine, devenind *conștient de sine* prin materie.

Există astfel două momente necesare în constituția eului: al *realității* absolute și al *formalității* absolute. Prin intermediul primului, eul trebuie să interacționeze în calitatea sa de *instanță identitară* cu *lumea*. Cel de-al doilea, în schimb, trebuie să concilieze relația dintre aceste două. Dualitatea dintre *eu* și *lume* implicată deja înseamnă, pentru Schiller, o sarcină dublă: „a transpune în realitate necesarul *din noi* și a supune legii necesității realul *din afara noastră*”³¹. Sau, cu alte cuvinte, a *materializa* forma și a *formaliza* materia. În lumina lor, acesta distinge două impulsuri sau instincte fundamentale în subiect: cel material și cel formal. Primul „pornește din existența fizică a omului sau din natura lui sensibilă, fiind preocupat să-l închidă în limitele timpului și să-l facă materie”³²; cel de-al doilea, impulsul formal, „pornește de la existența absolută a omului sau de la natura sa rațională, și tinde a-l pune în libertate, a aduce armonie în diversitatea manifestărilor lui, și a-i menține personalitatea, cu toate schimbările stării”³³. Impulsul sensibil are în vedere *contingențe*, pe când cel formal *dă legi* atât rațiunii, cât și voinței – acționând astfel asupra intelectului și moralității. Relația dintre acestea este una antipodică, impulsul formei și materiei aflându-se, în și pentru subiect, în conflict. Interacțiunea lor este deopotrivă dialectică și istorico-antropologică.

În acord cu imaginarul prezent și la Rousseau³⁴, Schiller observă cum declinul marilor civilizații coincide cu dezvoltarea artelor și a moravurilor (adică cu prevalența instinctului sensibil), deși acesta nu concluzionează caracterul pervers al culturii pentru libertate, dimpotrivă. În cazul Greciei, „când sub Pericle și Alexandru apare

²⁸ F. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 284.

²⁹ *Ibidem*, p. 285.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 286.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 287.

³⁴ Primul discurs al lui Rousseau, preocupat de științe și arte, citat mai sus, rămâne edificator: „sufletele ni s-au corupt pe măsură ce științele și artele s-au apropiat de perfecționare. Să considerăm că e un rău specific epocii noastre? Nu, domnilor, relele pricinuite de o curiozitate deșartă există de când lumea [...] Pe măsură ce lumina acestora se înalță la orizont, am văzut virtutea îndepărtându-se, și același fenomen s-a observat în toate timpurile și în toate locurile”, pp. 10–11.

vârsta de aur a artelor și când dominația gustului devine mai generală, forța și libertatea Greciei au dispărut; elocința corupe adevărul, înțelepciunea ofensează în gura unui Socrate³⁵. Dominația impulsului formal se recunoaște, mai apoi, la Sparta și Atena, unde câtă vreme „și-au păstrat independența, iar respectul legilor a stat la baza instituțiilor lor, gustul n-a ajuns la maturitate, arta a rămas adolescentă”³⁶. Acestea au fost astfel, din punct de vedere istoric, într-o constantă tensiune: „oriunde ne îndreptăm ochii în lumea trecutului, gustul și libertatea se fugăresc reciproc, iar frumusețea își întemeiază dominația pe decimarea virtuților eroice”³⁷. Acest conflict este, pentru Schiller, cum nu se poate mai actual: „este aproape absurd să mai amintim și de exemplul națiunilor moderne, la care rafinamentul a crescut direct proporțional cu slăbirea spiritului de libertate”³⁸. Totodată, conflictul se transpune și în noile forme de diviziune a muncii.

Am văzut cum, pentru Schiller, modernitatea a însemnat noi forme de dominație a rațiunii instrumentale la nivel structural, ceea ce s-a tradus, pentru clasele inferioare, în dominația impulsului material, care a dinamizat și mai puternic relația dialectică dintre aceste două impulsuri și a acutizat starea de alienare. Schiller subliniază însă că tot grecii sunt cei care au întruchipat în mod ideal unitatea celor două impulsuri. În concepția sa, elenii erau „bogați în același timp în fond și în formă, filosofând și plăsmuind în același timp, delicați și energici totodată, îi vedem reunind într-o umanitate maiestrasă tinerețea imaginației și bărbăția rațiunii”³⁹. Pentru aceștia, domeniul formal și cel sensibil nu erau *riguros* separate: „câtă deosebire față de noi, modernii”⁴⁰. Civilizația ajunsă în plină dezvoltare a societății comerciale și industriale se află însă sub aportul impulsului formal – în figura raționalizării în sens weberian⁴¹, de impersonalizare a puterii sau relațiilor interumane și specializării muncii:

„Dacă mulțimea face din funcție sau oficiu măsura omului; dacă ea nu cere unuia din cetățeni decât memoria, altuia simpla inteligență de nomenclator, și unui al treilea simpla îndemânare mecanică; dacă ea, indiferentă față de caracter, nu cere aici decât cunoștințe, în vreme ce, dincolo tolerează cea mai mare întunecime a minții, în locul unui spirit de ordine și legalitate; dacă ea – mulțimea – vrea ca, în exercițiul acestor aptitudini articulare, subiectul să câștige în intensitate ceea ce ea îi îngăduie să piardă în extensiune, ne mai putem oare mira că celelalte facultăți și predispoziții ale sufletului sunt neglijate pentru cultivarea exclusivă a ceea ce aduce onoare și profit?”⁴².

³⁵ Friedrich Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 281.

³⁶ *Ibidem*, p. 280.

³⁷ *Ibidem*, p. 281.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 264.

⁴¹ Pentru mai multe amănunte, vezi capitolul „Spiritul capitalismului” din Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, București, Humanitas, 2003.

⁴² F. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 266.

În același sens,

„La noi [modernii], – am fi aproape ispitiți să afirmăm, – forțele spirituale se prezintă și în viața reală separate, ca în psihologia teoretică, și vedem nu numai indivizi izolați, ci grupe sau clase întregi de oameni la care se dezvoltă numai o parte din predispoziții, în vreme ce celelalte, ca la plantele pipernicite, abia se observă prin vagi indicii”⁴³, iar „oricare ar fi, așadar, profitul dobândit din perfecționarea separată și specială a facultăților umane, pentru ansamblul lumii, nu se poate nega că indivizii afectați de specializare vor suferi sub blestemul acestui scop universal”⁴⁴.

Această raționalizare – a muncii și a *caracterelor* – se transpune totodată în relația statului cu societatea civilă. Căci, în concepția lui Schiller, statul exercită forme de putere ce rezultă în înstrăinarea acestuia în raport cu subiecții săi civili: „obligați a simplifica prin clasificare multitudinea cetățenilor și a nu cunoaște niciodată umanitatea decât prin reprezentare și din a doua mână, cei ce guvernează o pierd total din vedere [...] iar cel guvernat primește cu răceală legile care se adresează atât de puțin personalității lui”⁴⁵. Există, așadar, puternice elemente de critică a birocrăției ca formă pregnantă rezultată din impulsul formal. Ea se opune, după cum am văzut, *barbariei* claselor inferioare, unde impulsul sensibil este dezlănțuit și neîngrădit, iar cel formal, suprimat.

Însă, pentru Schiller, tensiunea dintre impulsul formal și cel material reprezintă un conflict istoric conciliabil. De fapt, aceste două instincte nu sunt antipodice prin natura lor întrucât nu au același obiect. Când impulsul sensibil tinde spre *schimbare* și *consecuție*, el nu dorește să acționeze totodată și asupra „persoanei și domeniului ei”⁴⁶, adică asupra permanenței însăși a celui formal. În același sens, dacă acesta din urmă năzuiește spre unitate și absolut, el nu implică totodată permanentizarea *stării*, adică totalitatea determinațiilor exterioare care se succed și curg în timp. Pentru Schiller, falsul lor conflict s-a perpetuat istoric numai „printr-o liberă încălcare a naturii, neînțelegându-se între ele și încurcându-și sferele”⁴⁷. Unitatea relației lor dialectice revine culturii în genere, ca teatru de război dintre cele două instincte. Fiind la rândul ei dublă, această misiune presupune „mai întâi, să apere sensibilitatea contra atacurilor libertății; *al doilea*, să asigure personalitatea împotriva puterii senzațiilor”⁴⁸. Proiectul statului estetic, adică depășirea statului bazat pe forme *naturale* de opresiune, presupune tocmai acest salt cultural realizat prin limitarea reciprocă a celor două impulsuri ce au tins istoric să le impună asupra celuilalt. Pentru Schiller, acest conflict se traduce în *incompletitudinea* însăși a subiectului,

⁴³ *Ibidem*, p. 264.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 269.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 290.

ca stare a înstrăinării de sine, astfel încât „fiecare activitate exclusivă a unuia sau a celuilalt impuls lasă natura umană incompletă, și îi impune îngrădiri”⁴⁹. Un astfel de *salt* atât calitativ, cât și cantitativ, la *adevărata* natură umană necesită o instanță *mijlocitoare*, reprezentată, pentru Schiller, de estetică și frumos, mijlocită, după cum am văzut, de un pedagog.

4. ÎNTRE ARTĂ ȘI POLITIC LA SCHILLER

În concepția lui Schiller, instrumentul emancipării este esențialmente *arta*. De aceea, artistului îi revine, pentru Schiller, un rol *eminamente politic*. Însă nu pentru că el ar oferi din principiu o direcție de acest fel activității sale. Schiller predică tocmai sustragerea artistului de la determinațiile exterioare contemporane: „Trăiește în veacul tău, dar nu fi creația lui; lucrează pentru contemporani, dar în ceea ce ei au nevoie, nu în ceea ce ei laudă”⁵⁰. Dar totuși, artistul este cu atât mai politic cu cât încearcă să fie mai puțin. Rolul ce revine artistului este unul pedagogic, vizând *educația simțirii*. De aceea, misiunea politică a artei este îndeplinită tocmai atunci când artistul realizează o operă cât mai *pură*. Căci, pentru Schiller, artistul-pedagog, educând *simțirea*, nu face decât să contribuie la catalizarea emancipării umane. În concepția schilleriană, rolul artistului este determinat de existența unui al treilea impuls inerent omului, *instinctul jocului*. Acesta reprezintă, în fond, tocmai instanța conciliatoare dintre rațiune și dimensiunea senzitivă, având în mod fundamental ca obiect „suprimarea *timpului în timp*, concilierea devenirii cu ființa absolută, a schimbării cu imuabilul”⁵¹, adică sintetizarea tuturor categoriilor – ontologice sau transcendente – opoziționale. Acesta mijlocește relația dintre impulsul formal și cel senzitiv și aduce împreună, într-o unitate operatorie, funcțiile celor două instincte contrare, stimulându-le activitatea fără a o suprima: „impulsul jocului, care reunește acțiunea celorlalte două impulsuri, va constrânge sufletul atât fizic, cât și moral; prin urmare, dat fiind că el suprimă orice hazard, va suprima și orice constrângere, punând omul în libertate, în același timp fizic și moral”⁵².

Pentru Schiller, libertatea reprezintă tocmai exercitarea funcției ludice în integritatea sa transcendentală, implicând sistarea inegalității dintre impulsul formal și cel senzitiv. Într-un alt sens, libertatea constă în *recunoașterea necesității* limitării lor reciproce prin intermediul impulsului jocului, astfel încât ele se pot *afirma* concomitent, fără dominația unuia dintre ele și fără perpetuarea autoînstrăinării subiectului. De aceea, actul *liber* reprezintă *afirmarea* completitudinii și coerenței interne a naturii umane ca atare, *nefragmentată* și *nemutilată* de forțe externe ce îi dezbină unitatea fie prin diviziunea muncii, fie prin raționalizarea puterii. Societatea

⁴⁹ *Ibidem*, p. 297.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁵¹ *Ibidem*, p. 295.

⁵² *Ibidem*.

modernă este, în acest sens, profund incompatibilă cu conceptul libertății. *Contemplarea* reprezintă tocmai logica acestei liberări de sub alienare, căci, la întâlnirea cu frumosul, obiectul *se dă* tuturor categoriilor umane, în mod uniform și omogen: „Omul, o știm, nu e nici exclusiv materie, nici exclusiv spirit. Frumusețea, ca un consum al umanității sale, nu poate fi deci exclusiv viață pură [...] și nici nu poate fi exclusiv formă pură [...] ea este obiectul comun al celor două impulsuri sau instincte, adică a celui de *joc*”⁵³.

Frumosul antrenează concomitent și nediscriminatoriu funcțiile subiectului, anulând orice ierarhizare și făcând posibilă exercitarea *libertății*. Cum *întregul* reprezintă precondiția exercitării libertății și a coerenței transcendente a subiectului, iar *frumosul* și *ludicul* asigură o atare completitudine, rezultă că aceste două din urmă elemente sunt esențiale manifestării libertății. Concilierea formei cu materia în și prin opera de artă înfățișează tocmai dimensiunea profund conciliantă a acesteia ca resursă politică. Aceasta afirmă subiectul ca *întreg coerent*, în deplinătatea sa unitară, dincolo de orice fragmentare impusă de modernitate. Frumosul anulează diviziunea muncii și orice altă categorie societală alienantă: „prin frumusețe, omul senzitiv este condus la formă și la gândire; prin frumusețe, omul spiritual este readus la materie și redat lumii simțurilor”⁵⁴. Această *in-diferență* față de funcțiile umane este intrinsecă artei „întrucât în intuirea frumosului, sufletul se găsește într-un fericit centru între lege și nevoie, împărțindu-se la amândouă, el scapă și de constrângerea uneia și de constrângerea celeilalte”⁵⁵. Liberarea omului de sub unilateralitatea de orice fel constă astfel în exercitarea impulsului jocului și afirmarea *multilaterală* și coerență a funcțiilor sale interne: „omul nu se joacă decât atunci când este om în sensul deplin al cuvântului, și *numai atunci este om cu adevărat întreg, când se joacă*”⁵⁶. Căci jocul, în mod fundamental, nu este *necesar*, însă presupune necesitatea, căci jocul implică *reguli*; la fel, nu este pur *arbitrar*, întrucât nu poate exista decât conform unor reguli; ludicul reprezintă sinteza funcțională între necesitate și contingență. Pentru Schiller, concilierea istorică și transcendentală a subiectului se convertește în *virtutea civică* ce trebuie să stea la temelie unui *stat estetic*. Căci, desăvârșind potențialul liberator al artei și al frumosului, statul dezvăluie tocmai natura *socială* a esteticului și o exacerbează:

„Dacă nevoia însăși silește pe om să intre în societate, și rațiunea sădește în el principii care mijlocesc apropierea și comunicarea dintre oameni, numai frumusețea îi poate da un *character social*. Numai gustul aduce armonie în societate, pentru că el creează armonie în individ [...] numai comunicarea estetică unește societatea, fiindcă ea se referă la ceea ce este comun tuturor”⁵⁷.

⁵³ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 306.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 300.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 350.

Exercitarea impulsului jocului, care va duce în cele din urmă la concilierea rațiunii și a materiei, a formei și a concretului, desăvârșește coerența transcendentă a esenței umane alienate, acum reîntregite. Armonia acestor categorii din cadrul unității cu sine a subiectului permite reaproprierea și juxtapunerea dintre impulsul formal și cel material prin mijlocirea celui ludic, astfel încât orice disonanță și discordanță a categoriilor subiective este imposibilă: „îndată ce instinctele fundamentale contrarii devin active în om, ele își pierd amândouă constrângerea, și opoziția celor două necesități dă naștere *libertății*”⁵⁸. Libertatea este incompatibilă cu contradicția, căci ființa umană se poate afirma, pentru Schiller, numai integral și în mod uniform. Statul estetic rezultă, pentru Schiller – și *consolidează totodată* –, efectele acestei *revoluții în simțire* a subiectului; în mod fundamental, el reprezintă consecința *exercițiului estetic al libertății*.

5. MARCUSE ȘI CIVILIZAȚIA NONREPRESIVĂ

Pentru Marcuse, Schiller reprezintă unul dintre marii precursori ai ideii unei societăți non-represive⁵⁹. Deși, în mod esențial, acesta îi reproșează, în *Eros și civilizație*⁶⁰, înclinațiile *idealiste*, deoarece nu s-ar fi axat asupra schimbărilor în structura obiectiv-socială pe care saltul calitativ de la statul dinamic la cel moral le-ar implica, însă îi recunoaște meritul inedit de a fi conciliat facultățile „superioare” și „inferioare”, ierarhizate în mod tradițional; Schiller, dimpotrivă, accentuează că *libertatea* constă în *emanciparea sensibilității*, ceea ce se traduce, pentru Marcuse, în aceea că „salvarea culturii ar implica abolirea controalelor represive pe care civilizația le-a impus asupra sensibilității”⁶¹. Efortul lui Marcuse din *Eros și civilizație* este complementar celui schillerian, însă suplimentat în mod explicit cu dimensiunea *obiectiv-sistemică*, concretizată în *schimbări* esențiale în structura și caracterul *muncii*. Ca atare, sarcina lui Marcuse constă în a schița contururile *extern-societale* necesare unui subiect transcendent estetic (*asumat categorial*), astfel încât unitatea de formă și conținut, prezentă la Schiller, să poată fi desăvârșită cu adevărat. În acest sens, Marcuse îi replică lui Schiller incompletitudinea proiectului său prin absența articulării teoretice a dimensiunii *real-materiale*; astfel, formulându-și propriul proiect politic pozitiv, Marcuse caută să-l completeze pe Schiller, împrumutând în mod *explicit* categoriile acestuia și întrebuițând, în *mod implicit*, determinațiile subiectului transcendent estetic schillerian. Marcuse este pe deplin îndreptățit să considere proiectul republicanist-estetic al lui Schiller drept *incomplet* din două motive: pe de-o parte, Schiller nu teoretizează în mod adecvat instrumentele necesare

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 313–314.

⁵⁹ Nicolae Tertulian, *Experiență, artă, gândire*, București, Cartea Românească, 1977, p. 109.

⁶⁰ Herbert Marcuse, *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*, trad. Cătălina și Louis Ulrich, București, Editura Trei, p. 204.

⁶¹ *Ibidem*, p. 202.

desăvârșirii statului moral; deși virtutea civică (ca exercițiu estetic al libertății) este un element necesar, el nu este nicidecum suficient în și pentru sine în desăvârșirea unei prefaceri *structurale*; pe de altă parte, întemeierea unui subiect transcendent estetic, tributar celor trei categorii analizate mai devreme: impulsul formal, material și cel al jocului, *justifică*, cel puțin în parte, incompletitudinea proiectului lui Schiller; în mod fundamental, *pentru că* întemeiază un subiect, acesta nu trebuie să își suplimenteze proiectul prin elemente *pozitive* decât relativ la cerințele *educației estetice*. Însă, cum ambițiile sale vizează o *transformare* în structura socială, este necesară întregirea acestor aspecte.

În *Eros și civilizație*, Marcuse încearcă să concilieze relația existentă între diferite forme societale de raționalitate și dimensiunea instinctuală umană. Adoptând categoriile lui Freud, acesta consideră că tensiunea dintre principiul realității și cel al plăcerii, pe care Freud o considera insurmontabilă, ca dat imuabil al civilizației, poate fi de fapt destinsă. Principiul realității se referă la procesul prin care ființa umană, în interacțiunea de ordin social și mediul, a fost nevoită să-și substituie *plăcerile* spontane în favoarea funcției raționale ce i s-a impus ca dimensiune heteronomă. Prin intermediul acesteia din urmă, omul „învață să «testeze» realitatea, să distingă între bine și rău, adevărat și fals, folositor și dăunător. Omul dobândește funcții conștiente: atenție, memorie și judecată. El devine un *subiect* conștient, gânditor, adaptat unei raționalități ce-i este impusă din afară”⁶². Principiul plăcerii vizează, dimpotrivă, sfera instinctuală imediată ce caută obținerea satisfacției *lato sensu* în toate dimensiunile sale. Interacțiunea dintre aceste două principii a condus la suprimarea perpetuă a acestuia din urmă de către principiul realității, înlocuire ce reprezintă, în perspectiva lui Marcuse, „marele eveniment traumatic în dezvoltarea omului”⁶³. Pentru Freud, dominația represivă asupra instinctelor este cauzată de *Lebensnot*, de categoria *penuriei*, ca luptă pentru existență, ce impune redirectionarea energiei sexuale și investirea ei în *muncă*.

În concepția lui Marcuse, însă, *penuria* nu reprezintă o stare dată și inerentă social, ci reprezintă efectul unor forme specifice și determinate de organizarea socială. Diferite tipuri de dominație de clasă au fost însoțite istoric de diverse forme de diviziune a muncii, elemente care s-au tradus în formații specifice de reprimare a principiului plăcerii astfel încât „dominația și alienarea, provenite din organizarea socială dominantă a muncii, sunt cele care determină într-o mare măsură cerințele impuse instinctelor de către acest principiu al realității”⁶⁴. Marcuse introduce în acest sens două noi concepte: reprimarea *suplimentară* – sub forma restricțiilor excedentare impuse de forma specifică de dominație socială, peste gradul necesar presupus de interacțiunea socială organică – și principiul randamentului, ca „formă istorică dominantă a *principiului realității*”⁶⁵. În cadrul acestei dihotomii rezidă totodată și

⁶² *Ibidem*, p. 38.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 57.

noțiunea alienării. Societatea comercială modernă a impus forme specifice de dominație de clasă, maximizând principiul randamentului, căruia îi corespunde un grad progresiv de raționalizare:

„Oamenii nu-și mai trăiesc propria viață, ei îndeplinesc funcții stabilite dinainte. Atunci când muncesc, ei nu-și satisfac propriile necesități și nu-și exercită capacitățile, ci muncesc într-un mod *înstrăinat*. Munca a devenit acum *generală* și tot astfel restricțiile impuse libidoului: timpul de muncă, ce constituia cea mai mare parte a vieții omului, este un timp chinuitor, căci munca înstrăinată înseamnă absența satisfacției, negarea principiului plăcerii”⁶⁶.

Există, astfel, dincolo de diferența în contextul istoric al redactării teoretice a operei lor, o relativă unitate critică între Marcuse și Schiller. Ambii atacă, într-o manieră comună, societatea modernă pentru formele de alienare pe care le-a impus, rezultând în *incompletitudinea internă* a subiectului. Am văzut cum, pentru Schiller, înstrăinarea omului înseamnă contradicția internă a acestuia și neafirmarea uniformă a esenței sale. Pentru Marcuse, însă, este esențială categoria muncii ca atare, ca *materie* și activitate senzitivă. Prin rolul nuclear oferit acesteia, Marcuse realizează o mișcare dublă: pe de-o parte, el formulează un proiect *pozitiv*; pe de altă parte, suplimentează în mod material perspectiva lui Schiller, desăvârșind astfel subiectivitatea estetică; unitatea dintre Marcuse și Schiller nu se oprește aici, ci se concretizează într-o seamă de aspecte privind noțiunea muncii și alienării, *necesitatea sensibilității* în desăvârșirea unui proiect politic și, nu în ultimul rând, concepția marcusiană asupra *utopiei*, articulată în urma împrumuturilor conceptuale mai mult sau mai puțin explicite; în mod evident, chiar dacă aceste relații conceptuale nu au stat în intenția lui Marcuse, unitatea lor conceptuală nu este nicidecum afectată.

Categoria *jocului* și a ludicului este elementară concepției lui Marcuse asupra muncii și, *a fortiori*, utopiei. Marcuse declară, în 1967, *Moartea utopiei*⁶⁷. În mod tradițional, utopia reprezintă un *loc* imaginar ce nu se poate actualiza în plan real, fie pentru că depășește anumite legi ale fizicii, fie întrucât presupune anumite mijloace tehnico-științifice inexistente în societatea actuală. Marcuse se axează asupra celui din urmă sens al termenului. În mod fundamental, dezvoltarea și revoluționarea capitalistă continuă a mijloacelor de producție reproduc conflictul peren existent între aceste instrumente și relațiile însele de producție. Cu alte cuvinte, contradicția internă a capitalului *blochează* dezvoltarea *socială* a forțelor interne structurale și sistematic în scopul emancipării umane:

„Toate forțele materiale și intelectuale care ar putea fi folosite în scopul realizării unei societăți libere sunt disponibile. Faptul de a nu fi folosite în acest

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁷ Herbert Marcuse, *The End of Utopia*, în H. Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. Jeremy J. Shapiro și Shierry M. Weber, Londra, Allen Lane The Penguin Press, 1970.

scop trebuie atribuit mobilizării totale a societății existente împotriva propriului potențial de eliberare [...] Abolirea sărăciei și a mizeriei este posibilă în sensul descris, la fel cum este și abolirea muncii alienate și abolirea a ceea ce am numit «reprimare suplimentară»⁶⁸.

Moartea utopiei este condiționată *istoric*, iar descătușarea potențialului eliberator adus de dezvoltarea mijloacelor tehnice și științifice poate împlini posibilitățile eliberatoare intrinseci societății actuale. În *Eseu despre eliberare*, scris după protestele din 1968, Marcuse își va asuma o poziție asemănătoare, însă suplimentată teoretic de rolul jucat de *sensibilitatea culturală* într-un proiect revoluționar. Pe aceeași linie *utopică* creionată mai sus, Marcuse se înscrie în direcția hermeneuticii istorice a lui Adorno-Horkheimer din *Dialectica luminilor*⁶⁹, conform căreia mijloacele *de dominație* reprezintă totodată instrumente ale emancipării. Marcuse se întreabă, în același sens, dacă: „Mai este necesar să repetăm că știința și tehnologia reprezintă principalele vehicule ale emancipării, și că numai modul în care sunt folosite și restricționate în cadrul societății represive este ceea ce le face vehicule ale dominației?”⁷⁰.

Utopia marcusiană presupune dezvoltarea *democratizată* a mijloacelor de producție, actualmente aflate în slujba exploatării. Odată eliberate ele însele de sub imperativul *principiului randamentului*, tehnica și știința pot deveni instrumente în care *pozitivitatea* lumii capitaliste – ridicarea standardului de viață a unui număr *determinat* de persoane, condiționat însă de menținerea exploatării și a producerii de plusvaloare – va fi negată prin potențialitatea universalistă actualizată a acestor mijloace. Însă o atare eliberare *trebuie* să fie atât *obiectivă*, cât și *subiectivă*. Pentru Marcuse, revoltele din '68 s-au tradus la nivel teoretic în accentuarea potențialității revoluționare *în lipsa* unui rol efectiv al clasei muncitoare, revoluționare în mod tradițional. Astfel, studenții și persoanele ce ocupă funcții în cadrul tehnicii sau științei, mijlocind la nivel intelectual procesul de producție, au tins spre dezvoltarea unei conștiințe revoluționare pe care clasa muncitoare a pierdut-o sistematic, odată cu integrarea acesteia în structurile uniformizatoare ale capitalismului⁷¹. Noua sensibilitate revoluționară:

„a devenit [...] *praxis*: aceasta ia naștere din lupta împotriva violenței și exploatării, fiind purtată esențialmente pentru noi căi și forme de viață: negarea

⁶⁸ *Ibidem*, p. 64

⁶⁹ Vezi Theodor Adorno și Max Horkheimer, *Dialectica luminilor: fragmente filozofice*, trad. și postfață de Andrei Corbea, Iași, Editura Polirom, 2012. Unitatea hermeneuticii istorice în cadrul Școlii de la Frankfurt este subliniată și de Perry Anderson în *Considerații asupra marxismului occidental*, trad. Ionuț Văduva, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2023, p. 116. De asemenea, Anderson plasează apropierea de către Marcuse a categoriilor schilleriene în cadrul *tendinței generale* a marxismului occidental, ce urmărea complementarea marxismului printr-o filosofie anterioară istoric lui Marx. Pentru mai multe amănunte, vezi *Considerații asupra marxismului occidental*, pp. 87–98.

⁷⁰ H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, p. 12.

⁷¹ Vezi Perry Anderson, *Considerații...*, pp. 116–118, pentru o sinteză a considerațiilor lui Marcuse asupra integrării structurale a clasei muncitoare în capitalism.

întregului Establishment, moralității acestuia, culturii sale; afirmarea dreptului de a clădi o societate în care abolirea sărăciei și a trudei presupune un univers unde sensibilul, ludicul, calmul și frumosul devin forme ale existenței, și astfel *Forma societății însăși*⁷².

Contextul istoric îl obligă pe Marcuse să recurgă la o concepție de sorginte romantic-*republicană*, bine articulată deja la Schiller, conform căreia este necesar un *mijlocitor* între emancipare și emancipat: un *agent pedagog*, o *subiectivitate bine articulată, revoluționară*, necesară odată cu pierderea conștiinței de clasă de către muncitori. Consecința teoretică imediată a nevoii unui mijlocitor între teorie și practică este reprezentată de introducerea necesității – sau a rolului esențial jucat de *sensibilitatea culturală* – ce trebuie să devină agent activ, *constant*, în cadrul luptelor de clasă. În mod fundamental, „revoluția trebuie să fie concomitent o revoluție în percepție care va însoți reconstrucția materială și intelectuală a societății, creând noul mediu estetic”⁷³.

Marcuse recurge astfel la o *subiectivitate privilegiată* în articularea unei societăți eliberate, una care și-a dobândit conștiința revoluționară și care poate, sub condițiile *structurale actuale*, să-și asume rolul istoric de mijlocire a politicului prin cultivarea sensibilității revoluționare și a exercițiului politic. Este necesară, astfel, uniunea dintre *noua sensibilitate* revoluționară și o nouă *raționalitate* pusă în sarcina emancipării universale; în mod esențial, aceste categorii, cât și unitatea lor, sunt derivate din *Eros și civilizație*, unde ele sunt împrumutate în mod explicit de la Schiller. Existența unui mijlocitor privilegiat politic-emancipator stă pe același plan cu *întâietatea* unei categorii pozitive, *estetice*. Imaginația joacă, pentru Marcuse, rolul esențial în constituirea unei societăți eliberate:

„Imaginația devine productivă dacă devine mijlocitorul între sensibilitate, pe de-o parte, și rațiunea teoretică și practică pe de altă parte, iar în cadrul acestei armonii a facultăților [...] ghidează reconstrucția societății. O asemenea unitate a reprezentat trăsătura distinctivă a *artei*, însă realizarea sa s-a oprit la punctul în care ar fi devenit incompatibilă cu instituțiile de bază și cu relațiile sociale”⁷⁴.

Arta, ca formă a reconcilierii impulsurilor *forme* și *materiei*, reprezintă elementul fundamental în creionarea unei societăți emancipate. Însă, în mod fundamental, pentru Marcuse, o emancipare prin artă reprezintă, *în primul rând*, o redefinire a elementului fundamental oricărei societăți avansate: o schimbare în *modul și relațiile sociale de producție* și în *categoria muncii*. Munca, în esența sa, trebuie *transformată estetic*, astfel încât *celula funcțională* a societății industriale să poată determina orizonturile estetice obiective ale realității.

⁷² H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. 25.

⁷³ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 37–38.

6. ONTOLOGIA MUNCII LA MARCUSE

În construcția lui Marcuse, categoria muncii și dezvoltarea *pozitivă* a acesteia sunt derivate din impulsul schillerian al jocului. În mod fundamental, în *Eros și civilizație* – piesa unghiulară a teoriei eliberării – Marcuse extrage în mod explicit trei principii bazale din *Scrisorile* lui Schiller:

- „1) Transformarea efortului (muncii) în joc și a productivității represive în «spectacol» și «aparență» – o transformare ce trebuie precedată de victoria asupra lipsei (penuriei), victorie ce este factorul determinant al civilizației.
- 2) Autosublimarea sensibilității (a impulsului sensibil) și desublimarea rațiunii (a impulsului formal) pentru a reconcilia cele două impulsuri fundamentale antagonice.
- 3) Victoria asupra timpului în măsură în care timpului distruge satisfacerea durabilă”⁷⁵.

Pentru Marcuse, scopurile proiectului schillerian stau *în relație identitară* cu deturnarea principiului randamentului și muncii alienate, subliniind în mod explicit că: „aceste elemente [cele trei puncte de mai sus] sunt practic identice cu acelea ale unei reconciliere între principiul plăcerii și principiul realității”⁷⁶. Pentru acesta, schimbarea *muncii* ca atare – adică, în fond, a diviziunilor muncii care mențin forma alienată a acesteia – reprezintă tocmai puntea de trecere de la dominația raționalității instrumentale la societatea nonrepresivă: „scopul umanității nu este doar *eliberarea muncii*, ci în ultimă instanță *eliberarea de muncă*, prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înțelesă trecerea de la capitalism la comunism)”⁷⁷. În universul discursiv marcusian, munca trebuie percepută în sensul stabilit de scrierile filosofice de tinerețe ale lui Marx – mult îndrăgite de Marcuse, texte care aveau să-și lase puternic amprenta asupra concepției sale privind alienarea, considerându-le, la data apariției acestora abia în anii 1930⁷⁸, drept nou fundament pentru materialismul istoric⁷⁹. Pentru Marx, „direct proporțional cu *aprecierea* lumii lucrurilor crește *deprecierea*

⁷⁵ H. Marcuse, *Eros și civilizație*, pp. 204–205.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁷⁷ Nicolae Tertulian, *op. cit.*, p. 161.

⁷⁸ Textele filosofice de tinerețe ale lui Marx au apărut foarte târziu, la Institutul Marx-Engels din Moscova, sub îndrumarea lui Riazanov și Lukács. Marcuse a fost printre primii filosofi care le-au recunoscut importanța pentru materialismul istoric. Despre contextul apariției acestora și influența exercitată asupra lui Marcuse, vezi Perry Anderson, *Considerații asupra marxismului occidental*, pp. 76–79.

⁷⁹ „Publicarea *Manuscriselor economico-filozofice*, scrise în 1844, trebuie să devină un eveniment hotărâtor în istoria cercetărilor asupra gândirii lui Marx. Aceste *Manuscrite* ar putea plasa pe un teren nou discuția asupra originii materialismului istoric și asupra sensului lui original, ba chiar și a întregii teorii a «socialismului științific», *Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric*, trad. Vasile Dem. Zamfirescu, p. 85, în Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv N. Tertulian, trad. Ion Herdan, Sorin Vieru, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Politică, 1977.

lumii oamenilor”⁸⁰. Ea produce muncitorul însuși, în calitate de forță de muncă liberă, *drept marfă*. Produsul rezultat din muncă *i se opune* muncitorului ca *forță străină*, independentă de acesta. Ca *obiectualizare* a muncii sale, el este obligat să se raporteze „la *produsul muncii sale* ca la un obiect *străin*”⁸¹. Astfel, realitatea însăși devine o entitate *opusă* lui. Munca reprezintă astfel o *negație* a esenței umane, iar muncitorul „nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul”⁸². Muncitorul devine mijloc al propriei dominații. Acesta este sensul muncii și alienării regăsit la Marcuse. În mod fundamental, acesta înțelege munca drept *activitate a alienării*, ca dimensiune represivă ce interzice orice formă de plăcere în favoarea unor forțe *exterioare* determinate de principiul realității, sau al unei teleologii cu finalitate *externă*. De aceea, pentru Marcuse, munca alienantă trebuie *desființată* și suplimentată de dimensiunea *jocului*. Desigur, nu *munca însăși* trebuie abolită, ci forma acesteia impusă de principiul randamentului obiectivat în forma capitalistă de diviziune a muncii. În consecință, va fi anulată reprimarea suplimentară, iar potențialul productiv al dezvoltării capitaliste să fie eliberat de dominația de clasă, aspect subliniat, după cum am văzut, și în *Moartea utopiei și Esee asupra eliberării*. Astfel, „într-o civilizație cu adevărat umană, existența va fi mai curând joc decât efort, iar omul va trăi mai curând în aparență decât în nevoie”⁸³.

Numai odată ce relațiile sociale sunt anulate, iar potențialitățile utopice ale societății capitaliste pot ajunge la universalitatea lor reală, la *abundența fără muncă alienată*, este conceptibil pasul civilizațional spre o societate lipsită de înstrăinare, astfel încât „omul este liber «să se joace» cu facultățile și posibilitățile sale și cu acelea ale naturii; numai «jucându-se» cu ele, el este liber”⁸⁴. Ordinea lumii ar deveni astfel una a *frumuseții*, adică o lume care nu impune dominația impulsului formal în figura principiului randamentului, iar omul își poate exercita *liber și multilateral* facultățile imaginative. Concilierea transcendentă schilleriană dintre categoriile formei și materiei se traduce la Marcuse în reconcilierea omului cu *natura*, a relației dintre *subiect* și *obiect*: dintre un Eu legislator și o alteritate materială. Odată ce impulsul jocului devine cel dominant, „natura, lumea obiectivă, nu va fi atunci resimțită nici ca dominând omul (ca în societatea primitivă), nici ca fiind dominată de om (ca în civilizația actuală), ci mai degrabă ca un obiect al «contemplării»”⁸⁵. Activitatea umană devine astfel *aparență*, adică o manifestare liberă a posibilităților emancipatoare de care dispune. De aceea, reconcilierea este, pentru Marcuse, una dublă: „jocul și aparența, ca principii ale civilizației, nu implică doar transformarea

⁸⁰ Karl Marx, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* (extrase), p. 24, în Karl Marx și Friedrich Engels, *Scrisori alese*, volumul I, studiu introductiv de Ernest Mandel, selecție, cronologie și note de Gabriel Chindea și Andrei State, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2022.

⁸¹ *Ibidem*, p. 25

⁸² *Ibidem*, p. 27

⁸³ H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 199.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

muncii, ci și subordonarea ei completă față de posibilitățile omului și ale naturii, ce evoluează liber”⁸⁶.

Aceste premise conduc, în concepția marcusiană, la concluzia că, în condiții nonrepressive, „sexualitatea tinde să se «transforme» în Eros – adică într-o autosublimare în cadrul unor relații durabile și extinse (inclusiv relații de muncă) care servesc pentru a intensifica și lărgi satisfacerea instinctuală”⁸⁷. Dominația impulsului jocului – care va lua forma *erotizării întregii personalități*, ceea ce coincide în mod latent cu unitatea schilleriană transcendentă dintre impulsuri – implică o transformare structurală a libidoului, ca rezultat al „unei transformări sociale ce a eliberat jocul liber al nevoilor și facultăților individuale”⁸⁸. Astfel, piatra unghiulară a întregului edificiu argumentativ din *Eros și civilizație* – adică transformarea în Eros a sexualității axate, sub domnia principiului randamentului, pe reproducere și reprimare instinctuală, ca moment tranzițional necesar în depășirea diviziunii muncii și formelor de raționalitate impuse de acesta asupra instinctelor – depinde de introducerea dimensiunii schilleriene a jocului și concilierii facultăților interne. Determinată de transformările suferite de categoria muncii, această mișcare implică reformularea limitării reciproce a impulsurilor formale și senzitive de la Schiller, astfel încât, pentru Marcuse, o societate eliberată presupune ca relațiile de muncă să cuprindă dimensiunea libidinală a expresiei tuturor facultăților umane, fiind astfel combinată o activitate *necesară* social cu expresia *liberă* a Erosului.

7. CONCLUZII

Să rezumăm, astfel, cele afirmate în secțiunile precedente. Schiller teoretizează, în *Scrisori*, un republicanism estetic ce urmărește emanciparea universal umană; acesta articulează un subiect transcendent estetic, depozitar a trei categorii sau impulsuri: material, formal și ludic. Primele două s-au aflat constant într-un conflict istoric, reactualizat și resemnificat în cadrul societății comerciale. Acesta poate lua însă sfârșit prin instrumentalizarea categoriei din urmă, prin impulsul jocului. Mijlocul emancipării este așadar arta, subiectului-artist revenindu-i o funcție privilegiată – pedagogică – în raport cu subiecții emancipării. Pentru Schiller, artisticul reprezintă fundalul exercițiului politic al libertății, întrucât antrenează în mod uniform și activ categoriile subiectului transcendent estetic.

Pentru Marcuse, după cum am văzut, atare teoretizare scapă din vedere transformările necesare în structura socială și, în speță, a muncii alienate. În concepția sa, societatea capitalistă a impus principiul randamentului ca formă a realității, astfel încât imperativele de producție au determinat un nou tip de reprimare suplimentară.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 212.

În concepția marcusiană, societatea capitalistă de secol XX deține, în potență, mijloacele emancipării universale, însă acestea sunt confiscate de structurile sociale existente; astfel, o utopie – esențialmente actualizabilă – constă, pentru Marcuse, în descătușarea acestor mijloace emancipatoare ce servesc capitalului drept instrumente ale dominației. De aceea – trebuie subliniat – există totodată un aspect *kairotic* în ambele perspective istorice asupra prezentului: pentru Schiller – sarcina secolului, iar pentru Marcuse – momentul istoric al dezvoltării mijloacelor de producție. Totodată, date fiind evenimentele din 1968, Marcuse articulează un proiect ce ține seamă, în primul rând, de noua sensibilitate revoluționară ce ar putea înlocui conștiința de clasă muncitorească, suprimată de capitalism în contextul american. În mod esențial, aceste elemente trebuie cuplate conceptual în articulația teoretică și totodată practică ce vizează preschimbarea muncii în joc. Astfel, forma realității devine arta și ludicul, iar principiul randamentului este înlocuit de principiul artistic.

Moștenirea *Scrierilor* lui Schiller este evidentă, așadar, la Marcuse, printr-o serie de aspecte nucleare: soluționarea chestiunii politice printr-un mijloc estetic; preluarea categoriei jocului prin teoretizarea necesității desființării muncii alienate și transformarea acesteia într-un exercițiu ludic, ceea ce implică concilierea istorică a categoriilor esențiale subiectului care i-au determinat disjunția internă rezultată în alienare; accentul pus pe o subiectivitate politică privilegiată, ce nu aparține în mod direct sau intelectualmente anex clasei muncitoare, element suplimentat de necesitatea unei sensibilități revoluționare, idei care, deși nu sunt preluate explicit de la Schiller, reprezintă elemente de sorginte republicană ce stau ca fundament perspectivei schilleriene și în absența cărora proiectul emancipator estetic în genere este unul incoerent intern.

RESPONSABILITATE ȘI IDENTITATE LA DAVID HUME

EMANUEL FLORESCU

Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Responsibility and Identity at David Hume. David Hume is one of the most acclaimed but also controversial modern philosophers. He treated various philosophical topics in his own way, which he related to criteria and methods of empiricism in the sphere of epistemology. Among these topics are the doctrine of liberty and moral responsibility, but also the concept of personal identity. Hume admitted that man is a free and responsible being, as he possesses a sense of morality, but challenged the traditional interpretation of rational, conscious man as an identical, unitary and constant self throughout his life, on the grounds that there would be no strong impression of such a self. The problem is that the two approaches cannot be associated in a coherent vision of man. If man has no permanent personal identity, he can have no personal and real moral responsibility, for he could no longer be a constant moral agent. Logically, a necessary connection must be admitted between the ethical idea of personal responsibility and the anthropological concept of personal identity, for otherwise the whole Humean vision would be incoherent, unsatisfactory and even contradictory. Lacking this necessary connection, the objections to his philosophy prove legitimate.

Keywords: Hume, necessary connection, personal identity, moral responsibility, ethics, necessity, liberty.

INTRODUCERE

Considerat de unii comentatori drept cel mai mare filosof britanic¹, David Hume este prezentat totodată și ca cel mai nedumerit dintre ei, căci tocmai lucrurile care l-au nedumerit sau încurcat sunt cele care l-au făcut mare². Or, aceste lucruri sunt aspectele filosofice pe care le-a supus investigației sale efectuate predilect prin prisma paradigmei epistemologice a empirismului. Abordând subiecte clasice din domeniile consacrate ale filosofiei tradiționale (omul, metafizica, religia, etica, politica), gânditorul scoțian a încercat să le elucideze printr-o raportare la criteriile eminate empirice, pe care le estima ca fiind singurele adecvate pentru orice tip

¹ A. J. Ayer, *Hume. O scurtă introducere*, traducere de Irina Tofan, București, Editura ALL, 2009, p. 7.

² Simon Blackburn, *How to Read Hume*, Londra, Granta Publications, 2008, p. 1.

de cercetare umană. Printre aceste criterii cu rol metodologic, pot fi enumerate simțurile și senzațiile, percepțiile și impresiile, observația și experimentul, experiența și faptele, adică tot ceea ce poate face obiectul unei contabilizări și verificări absolute, dar și a unui scepticism moderat. Demn de consemnat este faptul că Hume subsumează toate aceste criterii empirice în noțiunea subiectivă și eufemistică de metafizică adevărată, pe care o delimitează ferm de metafizica falsă bazată pe rațiune și revelație³. Ironia situației este dată de paradoxul epistemologic dintre noțiunea respectivă, care desemnează un tip de metafizică, și criteriile care o descriu, ce țin preponderent, dacă nu exclusiv, de sfera fizică, materială sau naturală.

S-ar putea formula deja concluzia preliminară că Hume se poziționează din start pe o direcție metodologică inadecvată scopului său vizat sau cel puțin nesatisfăcătoare în raport cu acesta. În primul rând, o abordare metafizică nu se poate limita la criterii și metode exclusiv empirice, iar, în al doilea rând, conceptul său de metafizică adevărată nu are nicio legătură cu ideea filosofică de metafizică ci reprezintă mai curând opusul acesteia. Se cuvine semnalat că abordarea lui filosofică, ca și terminologia sa descriptivă nu au fost întotdeauna cele mai inspirate, în ciuda stilului său literar atractiv. Deși este prezentat drept un maestru al interogației și al analizei filosofice, se recunoaște că analizele lui sunt totuși marcate de o insuficiență majoră, care constă în incapacitatea sa de a distinge aspectele logice de cele psihologice și de a delimita problemele de drept, respectiv filosofice, de cele de fapt, recte empirice⁴. Drept rezultat, el nu a avut o teorie adecvată a înțelesului și a referinței, iar definițiile lui sunt deficiente din punct de vedere formal⁵. Or, dacă „Hume nu era un scriitor consecvent”, așa cum îl descriu cu obiectivitate chiar unii dintre biografii și apologeții lui⁶, este pentru că era un gânditor ce a manifestat o inconsecvență logică generată de unele confuzii provenite din ambiguitatea terminologiei utilizate.

A nu distinge epistemologic domeniile cercetării filosofice și a le trata nediferențiat din punct de vedere metodologic conduce inevitabil la confuzii definiționale, paralogisme logice și inconsecvență ideatică. După modelul lui Newton din științele naturii, Hume a urmărit să aplice și în filosofie criterii empirice și metode experimentale, care să dea teoriilor lui un caracter științific. El și-a dorit să fie, și chiar a crezut că ar putea fi, un Newton al științelor morale⁷. Ceea ce se pare însă că i-a scăpat înțelegerii sale este faptul fundamental că subiectele din sfera eticii și mai ales a metafizicii nu se pretează la o hermeneutică bazată pe

³ David Hume, *Dialoguri asupra religiei naturale*, traducere de Alexandru Anghel, București, Editura Herald, 2015, pp. 14–16.

⁴ Idem, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 23.

⁵ A. J. Ayer, *op. cit.*, pp. 37, 75.

⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, editor J. B. Schneewind, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, pp. 4, 5.

criterii pur empirice sau metode strict experimentale. Noțiunile de libertate a voinței și responsabilitate morală fac și ele parte din aceste sfere mai degrabă speculative ori normative și nicidecum științifice ori pur descriptive. Libertatea voinței în raport cu o potențială necesitate supranaturală sau cu prezumtivul determinism natural și responsabilitatea ce decurge implicit din aceasta sunt chestiuni ce țin de domeniul speculativ al metafizicii și de cel normativ al eticii. Ele sunt totodată și noțiuni interdependente sau complementare în orice scenariu etic pozitiv, în sensul că moralitatea umană nu este efectiv posibilă dacă omul nu este o ființă cu adevărat liberă și responsabilă. Fără libertate nu există responsabilitate, iar fără responsabilitate nu există moralitate. Dar toate trei depind de o premisă ontologică absolut indispensabilă în acest scenariu, și anume, identitatea personală autentică și permanentă. În viziunile altor filosofi, această premisă ontologică necesară nu reprezintă vreo amenințare la adresa coerenței scenariului lor etic, pentru că ea este admisă fără rezerve sau măcar subînțeleasă în eșafodajul ideatic al respectivului scenariu etic. În cazul lui Hume însă, situația este mai problematică, întrucât scoțianul a contestat perenitatea identității personale de-a lungul vieții umane pe motivul că nu a reușit să o simtă ca atare și să o explice într-un mod incontestabil⁸.

Abordarea sceptică a lui Hume în privința identității personale generează dificultăți aparent insolubile în susținerea ideii de moralitate umană cu toate aspectele ei aferente. Dacă nu există un sine uman identic și constant pe toată durata vieții, atunci nu mai poate fi vorba de o libertate personală și de o responsabilitate individuală. Iar dacă se exclud din ecuație libertatea și responsabilitatea, atunci se infirmă inevitabil și ideea unui simț al moralității. Dar Hume nu neagă nicicum simțul moralității, despre care postulează că este unul natural pe care omul îl moștenește în sufletul său⁹. Prezentul studiu semnalează în partea sa introductivă problema existentă în viziunea etică humeană reprezentată grafic printr-o piramidă. Simțul uman al moralității este vârful acestei piramide, în timp ce identitatea personală ca atare constituie baza ei. Între bază și vârf există mijlocul sau nucleul ei reprezentat de libertate și responsabilitate. Prin această reprezentare grafică ilustrativă, problema semnalată devine una evidentă: nucleul și vârful piramidei nu au niciun suport fără baza ei solidă. Adică, în lipsa unei identități umane reale, nu se poate susține nici măcar teoretic un simț uman al moralității.

Obiectivul asumat al acestei investigații filosofice este să ofere un răspuns cât mai pertinent la întrebarea dacă nu cumva există o contradicție filosofică implicită între concepția antropologică a lui Hume și viziunea sa etică. Mai concret, între interpretarea sa sceptică în privința identității personale și explicația sa optimistă în privința simțului moralității. Și, totodată, să soluționeze cât mai plauzibil dilema dacă, în lipsa identității personale, morala humeană mai poate avea sau nu coerența necesară și legitimitatea pretinsă.

⁸ Simon Blackburn, *op. cit.*, pp. 45–48.

⁹ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 2011, p. 535.

Ipoteza preliminară a acestui studiu aserțează că filosofia lui Hume nu este lipsită de inadvertențe, ambiguități, incoerențe și chiar contradicții. Numeroasele critici și obiecții formulate la adresa ei pot fi aduse în sprijinul acestei ipoteze. În opinia unor comentatori avizați, filosofia sa este privată de rigurozitate și coerență. Australianul John Passmore susține că scoțianul nu avea o minte dintre cele mai disciplinate, iar rigoarea și coerența nu erau punctele lui forte. El consemnează că motivul ambiguității și incoerenței lui Hume îl constituie respectul pentru fapte¹⁰. Și în privința libertății umane și-a responsabilității morale, viziunea lui este oarecum ambiguă și incoerentă. La aceste deficiențe hermeneutice se adaugă și interpretarea lui sceptică referitoare la identitatea personală, care pare a infirma implicit posibilitatea moralității umane, deși ea este exprimată explicit. În lipsa identității personale, omul nu poate fi însă liber și responsabil. Se conturează o contradicție logică între concepția antropologică a lui Hume cu particularitatea problematică a sinelui permanent și viziunea sa etică de ansamblu. Prin urmare, ipoteza prealabilă relevă contradicția logică, ce prejudiciază coerența și legitimitatea întregului său sistem etic.

Pentru a verifica, sau chiar argumenta ipoteza admisă, și a îndeplini obiectivul asumat, se impune o prezentare a concepției humeene despre om, o dezbatere a problemei referitoare la identitatea personală și o analiză despre doctrina humeană a libertății în raportul ei firesc cu doctrina necesității. În urma acestor prezentări sintetice și analize obiective, se vor trage concluziile adecvate.

1. Antropologia humeană naturalistă

Filosofia lui David Hume este indubitabil antropocentrică. Această certitudine este confirmată de faptul că subiectul cercetării sale nu a fost natura lumii cu misterele ei fascinante, ci natura umană și înțelegerea umană. Obiectivul ambițiilor lui filosofice era să așeze bazele pentru întemeierea unei veritabile științe a omului, care să delimiteze puterile minții umane sau limitele cunoașterii și care să propună o teorie a pasiunilor ca motive reale și naturale pentru acțiunile specifice din morală și politică. Viziunea sa antropologică plasa ființele umane la același nivel ontologic cu celelalte animale, adică niște creaturi marcate fundamental de finitudinea propriei condiții și ghidate inevitabil de instincte, pasiuni ori sentimente ce duc la formarea unor obiceiuri. Niște ființe care se încred în simțuri și-n ceea ce pot observa sau experimenta. În fond, niște ființe supuse naturii înconjurătoare, care pot evolua în anumite direcții și-ntr-o oarecare măsură, dar care nu se pot elibera de condițiile deterministe ale naturii. Concepția sa naturalistă și evoluționistă îi determină pe unii autori să îl considere un darwinist înainte de vremea sa, un apostol al naturii

¹⁰ John Passmore, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, traducere în italiană de Caterina de Pretis, Trieste, E.U.T., 2000, p. 10.

umane evolute și al sentimentului uman¹¹. În tentativa sa de a crea o știință a omului, gânditorul britanic urmărea să furnizeze o metodă inductivă științelor morale și sociale, așa după cum făcuse Newton în științele naturii. Intenția lui era să demonstreze că științele morale pot fi întemeiate pe un teren la fel de solid și sigur ca cele din sfera naturii. Problema pe care a identificat-o era că metoda inductivă nu părea a putea fi justificată, de vreme ce nicio generalizare empirică nu poate fi dedusă din fenomene. Deci, spre deosebire de Newton, el nega că argumentele din experiență ar putea fi deductive. În consecință, abordarea lui a fost una predilect psihologică. A preferat o descriere psihologică în locul unei explicații cauzale, așa încât a convertit logica în psihologie. Deznodământul a fost că, potrivit unor critici, a eșuat în tentativa realizării unei științe a omului¹².

Deși aprecia că între om și animale există o diferență de grad nu de natură, Hume admite că omul este totodată o ființă rațională și activă, nu doar sensibilă și socială. Dar în accepțiunea lui empiristă prevalează sensibilitatea asupra raționalității. El nu neagă orice rol pozitiv al rațiunii, ci susține caracterul subordonat al acesteia în raport cu sentimentele. Simțurile decid și conduc în viața umană, iar rațiunea, care este limitată și incapabilă de-a produce singură acțiuni ori acte de voință, se află doar în slujba sau la dispoziția puterii motivaționale și acționale a acestora. Fiind deci sclava pasiunilor, rațiunea nu poate fi determinantă în morală sau politică, după cum nu trebuie să fie nici în metafizică sau chiar știință, deoarece ea nu poate capta esențialul lucrurilor și nu poate surprinde legea care guvernează fenomenele naturii¹³. Adept al empirismului radical, scoțianul subliniază primatul sau supremația experienței, care enunță că în toate domeniile și activitățile existenței sale, omul trebuie să se bazeze efectiv numai pe experiență și pe nimic altceva. El insistă că numai experiența este marea călăuză în viață, pe care trebuie să se întemeieze toate credințele și comportamentele umane, dar recunoaște că nici măcar aceasta nu este infailibilă¹⁴. Prin urmare, nici aceasta nu constituie o garanție absolută, mai ales că experiența la care se referă el este experiența personală și directă, ceea ce limitează și mai mult câmpul ei de lucru și de cercetare.

În concluzie, omul este o creatură a naturii impersonale, și-n consecință, este supus determinismului natural printr-o cauzalitate aparentă pe care o explică tot prin recursul la experiență. Asocierea din experiență pe care o facem în mod obișnuit între anumite fapte, acțiuni sau fenomene ne determină să le numim pe unele cauze și pe altele efecte, dar, în opinia lui, conexiunea necesară dintre cauze și efecte nu poate fi dovedită. Motivul este același ca și în cazul identității personale: nu ne parvine niciodată o impresie din care ar putea fi derivată ideea de

¹¹ Simon Blackburn, *op. cit.*, pp. 5, 6, 13.

¹² John Passmore, *op. cit.*, pp. 15, 17, 21, 26, 45, 161.

¹³ Adrian-Paul Iiescu, *Supremația experienței. Conservatorismul anglo-saxon*, București, EuroPress Group, 2008, p. 128.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 222–225.

conexiune necesară¹⁵. Este doar o obișnuință a experienței, căci omul este o creatură a obișnuinței călăuzită după instincte, simțuri și pasiuni pe care rațiunea le observă și le asociază după capacitățile ei limitate.

În viziunea antropologică humană, afectivitatea și voința sunt două caracteristici esențiale ale omului ca ființă empirică. Înclinațiile naturale ale omului sunt sănătoase și chiar folositoare, întrucât natura umană nu este fundamental rea și neputincioasă așa cum pretinde doctrina creștină. Drept urmare, moralitatea este cel mai bine asigurată și cel mai normal exercitată pe baza sentimentelor naturale, iar conflictul moral nu constă în lupta dintre rațiune și pasiuni, ci în confruntarea dintre pasiunile calme și cele violente¹⁶. Omul virtuos este omul natural, sensibil, rațional, activ și social. Omul care este echilibrat în instincte, sentimente și pasiuni. Omul care este capabil să manifeste simpatie în relațiile cu semenii săi, căci simpatia este un principiu foarte puternic al naturii umane și totodată principala sursă a distincțiilor morale¹⁷.

2. Abordarea identității personale

Filosofia tradițională și psihologia modernă prezintă omul ca o ființă conștientă de propria identitate, care constă în subiectivitatea distinctă, unitatea ireductibilă și durabilitatea axiomatică a sinelui. Conform viziunii clasice, unitatea componentelor ontologice umane este asigurată printr-o continuitate fizică și psihologică a ființei identificate ca om, deși unii gânditori sau specialiști au accentuat aspectul fizic, iar alții au evidențiat latura psihologică. Prima variantă susține că fiecare om este o ființă mereu identică cu sine datorită faptului că posedă același trup pe toată durata vieții sale. În evoluția sa naturală de la naștere până la bătrânețe, trupul uman este supus unei transformări semnificative, așa încât bătrânul care ajunge la capătul vieții nu mai seamănă fiziologic cu pruncul care a fost la naștere sau cu adolescentul de la debutul tinereții. Important este că, în pofida acestor schimbări fiziologice, este vorba de același trup care evoluează, fapt care denotă că este practic aceeași persoană. A doua versiune pretinde că fiecare om își păstrează identitatea personală datorită faptului că se raportează mereu la aceeași conștiință cu particularitățile ei distinctive. Bătrânul care ajunge la finalul vieții are amintirile trăirilor, sentimentelor sau dorințelor maturului, tânărului și copilului care a fost. Uitarea unora dintre amintirile vieții nu infirmă defel această teorie, pentru că raportarea constantă la aceeași conștiință umană sugerează că este vorba de aceeași persoană. Așadar, persistența în timp a aceluiași trup și psihic conferă greutate ipotezei continuității sinelui uman, iar John Locke, unul dintre precursorii empiriști

¹⁵ A. J. Ayer, *op. cit.*, pp. 64, 70.

¹⁶ David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, pp. 39, 40.

¹⁷ Idem, *The Essential Philosophical Works*, p. 534.

ai lui Hume, s-a remarcat ca un fidel apologet al continuității în varianta ei psihologică¹⁸.

David Hume este unul dintre puținii gânditori care au ridicat anumite obiecții cu privire la conceptul metafizic de identitate personală înțeles ca sine subiectiv, distinct, unitar și permanent. Obiecțiile apar atât din maniera abordării lui principale în chestiunile de ordin metafizic, cât și din modul particular al interpretării lui epistemologice. Adică, atât din metodologia asumată pe baza criteriilor empirice, cât și din hermeneutica elaborată prin niște conexiuni subiective și definiții *sui-generis* ai unor termeni psihologici consacrați. La această hermeneutică personală a contribuit decisiv ipostaza sa de empirist radical prin care s-a raportat implicit numai la metodele, manifestările și limitele experienței umane directe. Drept pentru care a concluzionat că prin cunoașterea de tip empiric nu se poate certifica niciun fel de esență umană sau substanță divină, dar a admis că existența lor ar putea fi postulată prin argumente de tip psihologic ori speculativ¹⁹. Mentalitatea sa empiristă prefera inevitabil rigorile experienței directe, precizia observațiilor statistice sau dovezile experimentelor cu caracter științific, pe care le opunea interpretărilor speculative, asocierilor pur intelectuale ori unei cauzalități abstracte.

De asemenea, se pot înțelege mai bine criticile lui Hume la adresa identității personale dacă se ține cont de hermeneutica sa referitoare la unele procese psihice ale omului și aspecte distinctive ale epistemologiei empiriste. Urmărind să efectueze o cercetare a intelectului omenesc după principiile aplicate cu succes în științele naturii, el își propune ca obiective de bază să descrie și să sistematizeze obiectele și operațiile intelectului, și-apoi să elimine din ecuație părțile cele mai incerte ale sistemelor teologice ori elementele speculative specifice doctrinelor metafizice. Concepția sa empiristă asupra cunoașterii se întemeiază pe două distincții preliminare fundamentale: distincția între impresii și idei, care este una pur psihologică, și distincția între relații, între idei și fapte, care este una eminent logică și factuală sau referențială. Spre deosebire de relațiile între idei, în cazul chestiunilor factuale este oricând posibilă întâlnirea unei contradicții în experiența contingentă²⁰. Scoțianul numește impresii sau percepții ale minții umane toate senzațiile, afectele și emoțiile care sunt resimțite puternic în spiritul uman și idei, imaginile mai slabe ale acestor impresii în gândire. Diferența dintre ele este dată de forța ori vivacitatea trăirilor lor, iar raportul dintre ele sugerează că ideile simple derivă din impresii simple. Deci, impresiile sunt cumva înnăscute, după modelul ineismului raționalist, dar nu și ideile, contrar principiilor raționaliste. Fiind date nemijlocite ale conștiinței, impresiile ar fi întotdeauna clare și incontestabile.

¹⁸ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol.1, traducere de Teodor Voiculescu, București, Editura Științifică, 1961, pp. 317, 318.

¹⁹ Ioan N. Roșca, *Filosofia modernă (Empirismul și raționalismul)*, ed. a III-a, București, Editura Fundația România de Măine, 2006, p. 97.

²⁰ Lydia Patton, „Anti-metaphysical arguments in the anticipations of perception”, în *Revue Roumaine de Philosophie*, vol. 66, nr. 2, București, 2022, p. 245.

Totuși, unii comentatori apreciază că distincția introspectivă între idei și impresii este una efectiv vulnerabilă, întrucât este neclară, subiectivă și relativă, iar Hume nu a fost foarte conștient de fragilitatea acestei distincții pe care și-a întemeiat edificiul epistemologic²¹. Investigația sa filosofică este prioritar o analiză psihologică, care vizează să determine impresiile ce corespund ideilor filosofice, pentru că nu ar fi posibilă o raționare corectă fără o înțelegere perfectă a ideii respective și nici nu ar fi posibilă o înțelegere perfectă a ideii respective fără a determina exact impresia primară care stă la originea ei. Dar, pentru a se determina impresia primară generatoare de idee filosofică, ar trebui să se afle cauza impresiei primare. Aici se ajunge însă la o fundătură epistemologică și Hume însuși admite că nu se cunosc cauzele care produc impresiile simțurilor²². Dacă nu se cunosc cauzele impresiilor ce produc ideile, atunci postularea impresiilor înnăscute este tot atât de subiectivă și speculativă ca și cea a ideilor înnăscute din cadrul raționalismului. Fapt care nu mai conferă stabilitatea necesară temeliei epistemologice pe care își construiește apoi întreaga sa filosofie și care afectează înțelegerea sa asupra noțiunii de identitate personală.

Hume recunoaște că neagă identitatea strictă și propriu-zisă a sinelui uman sau a unei substanțe ca atare. Sinele sau substanța ar trebui să fie niște termeni inteligibili la care să se asocieze o idee, care să derive dintr-o impresie precedentă. Dar filosoful sceptic susține că nu există nicio impresie a sinelui ori substanței, care să ne dea o idee despre ele în acest sens, și că, atunci când reflectă asupra sinelui său, nu reușește să distingă decât percepții distincte. Or, percepțiile sunt existențe separate între care nu există conexiuni reale percepute de intelectul omenesc, ci mai degrabă doar simțite ca fiind cumva conectate împreună. Aceasta înseamnă că nu există un sine personal, care să aibă continuitate în timp și care să dureze fără întreruperi toată viața omului respectiv. Există doar percepții particulare, discontinue și separate, care pot fi asociate sensibil cu persoana în cauză, dar care nu ne dau nicio idee clară despre identitatea personală ca atare²³.

Modul cum tratează Hume despre identitatea personală este unul eronat, apreciază alți gânditori contemporani. Acesta nu este capabil să explice cum se poate ajunge să se creadă într-o conexiune reală între percepțiile „noastre”, dacă nu se presupune o conexiune reală în existență. Criticul Passmore susține că problema identității personale în versiunea humeană este pusă în mod greșit, sugerând că adevărata întrebare, raportată la terminologia psihologică a acestuia, ar fi de ce anumite percepții sunt considerate ca fiind „noi înșine”, iar altele ca reprezentând „obiectele noastre”. Hume nu încearcă să rezolve această problemă și-ntr-adevăr, dacă toate percepțiile noastre sunt unite prin asemănare și cauzalitate, iar aceste relații constituie tot ceea ce este necesar pentru a crea o ficțiune a identității, înseamnă că este vorba de o problemă psihologică insolubilă. În acest

²¹ David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, pp. 52–56.

²² G.L. Sastre, *Hume. Când știi că ești sceptic*, București, Editura Litera, 2021, p. 34.

²³ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, pp. 546–548.

punct, concluzionează criticul australian, prezumtivul pozitivism psihologic al lui Hume se prăbușește. El nu reușește să delimiteze problema filosofică, despre cum pot fi conciliate identitatea și diversitatea, de problema psihologică despre cum ajungem să credem că ceea ce este de fapt diferit posedă identitate. În cazul în care diversitatea și identitatea nu pot fi într-adevăr reconciliate, problema psihologică este insolubilă. Reducerea filosofiei la psihologie nu are succes nici în cazul identității personale, după cum nu are nici în cel al cauzalității. Însă în cazul identității personale, Hume își recunoaște eșecul analitic, mărturisindu-și în Anexa la „Tratat asupra naturii umane” unele îndoieli și nemulțumiri cu privire la felul în care a explicat respectiva teorie psihologică. Cu toate acestea, nu abandonează metoda sa analitică dovedită nesatisfăcătoare, exprimându-și speranța că o „reflecție ulterioară” îl va face capabil să depășească dificultățile interpretative din acel moment. Numai că anunțata și necesara reflecție salutară nu pare să se mai fi produs vreodată²⁴.

În concluzie, dacă omul nu are o impresie adecvată despre propria identitate, adică o senzație vie și puternică despre un sine durabil și mereu identic, rezultă că identitatea sa nu ar fi decât o iluzie metafizică creată și întreținută printr-o sumă de percepții disparate ale psihicului. Și mai rezultă că nu pot exista idei filosofice concrete la care individul să se raporteze în mod personal și autentic. Asemenea implicații problematice decurg ineluctabil din concepția humeană asupra identității personale, ce este afectată decisiv de viziunea sa epistemologică radicală. Iar interpretarea sa reprezintă o problemă în sine atât pentru concepția respectivă, cât și pentru alte aspecte ale filosofiei sale, precum cele etice ale libertății și responsabilității umane. Pentru că, dacă nu există o continuitate psihologică și fizică în viața omului, care să confere acestuia o identitate personală veritabilă, atunci nu poate exista nicio continuitate morală reală în ființa umană care pretinde că posedă în mod natural simțul moralității. Așadar, problema unei identități instabile sau discontinue ridică alte întrebări filosofice cu privire la condițiile de posibilitate pentru a face binele, adică pentru a fi morali²⁵, dar implicit și pentru a exercita o libertate efectivă.

3. Libertate, cogniție, necesitate

Considerând omul ca o ființă liberă în decizii sau alegeri și responsabilă de faptele sale, filosoful britanic nu a fost susținătorul unei necesități naturale radicale și a contestat vehement împotriva ideii vreunei necesități supranaturale. Concepția sa optimistă despre natura umană înclinată spre bine, care îl descrie pe om ca o ființă sensibilă, socială și activă, nu lasă loc niciunei interpretări fataliste despre

²⁴ John Passmore, *op. cit.*, pp. 37, 189.

²⁵ Adrian Niță, „Membranele comprehensiunii la Javier Marias”, în *Revista de Filosofie*, vol. LXIX, nr. 3, București, 2022, p. 371.

destinul sau condiția umană. El acceptă totuși ideea metafizică a unui determinism natural moderat, dar încearcă să o explice prin metode științifice și criterii empirice. În contextul finitudinii sale manifeste, omul este supus unor constrângeri inerente propriei condiții, ca și celelalte animale, dar acestea nu sunt determinate de o lege nescrisă a unei cauzalități inevitabile. El nu contestă cauzalitatea ca fenomen real al lumii naturale, ci mai degrabă înțelegerea ei ordinară. Deși admite că nimic nu există fără o cauză a existenței sale²⁶, el susține că nu percepem empiric conexiunea necesară dintre cauze și efecte, întrucât nu observăm nicio putere în obiectul pe care îl numim cauză care să provoace cu necesitate un efect implicit într-un alt obiect. Doar experiența ne arată cum se comportă lucrurile și pe baza ei facem deducții cu privire la relațiile dintre ele²⁷. Conexiunea necesară dintre cauze și efecte este astfel numai o percepție a minții generată de experiența observării uniunii lor constante. Insistând pe ideea că nu percepem practic nicio continuitate între cauză și efect și că singurul motiv pentru care le asociem este obiceiul nostru de a le percepe împreună, David Hume a devenit exponentul consacrat al viziunii moderne privind cauzalitatea eficientă²⁸.

Pe de altă parte, Hume s-a remarcat ca un contestatar radical al oricărui scenariu religios despre vreo necesitate supranaturală personală ori impersonală. Deși educat în confesiunea calvinistă a religiei creștine, a combătut ferm argumentele clasice în favoarea existenței lui Dumnezeu, a respins morala creștină tradițională și a dezavuat conceptul teologic de predestinare divină. A agreat mai degrabă politeismul specific unei religii umane incipiente, pe care l-a considerat mai natural și mai tolerant, dar a criticat virulent monoteismul religiilor instituționalizate și-n special pe cel al creștinismului. Cu toate că nu s-a declarat niciodată public ateu, s-a exprimat în scrierile sale ca un necredincios sadea, care detestă tot ceea ce este supranatural, metafizic sau religios. În mod aparent ciudat, dar deloc surprinzător sau atipic cazurilor de apostazie, consemnările sale mai trădează reminiscențe ale educației creștine inițiale, care fac ca poziția sa spirituală să fie oarecum ambiguă, iar unele din interpretările sale metafizice să nu fie foarte coerente.

Este evident că lui Hume i-a plăcut să se prezinte ca un liber-cugetător, ca un gânditor independent, care să nu fie tributar niciunei concepții religioase și chiar niciunei viziuni filosofice. S-a disociat cu grijă de orice formă de necesitate coercitivă și de orice manifestare dogmatică. Reevaluând cauzalitatea din ipostaza empiristului radical, nu poate fi considerat un determinist naturalist, renegând divinitatea personală a credinței creștine, nu poate fi declarat un credincios, disprețuind destinul impersonal din credința populară, nu poate fi etichetat ca superstițios, delimitându-se de orice sistem filosofic, nu poate fi categorisit ca un filosof dogmatic. Totuși, aura acestei independențe doctrinare, care i-a permis

²⁶ David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, p. 165.

²⁷ G. L. Sastre, *op. cit.*, p. 43.

²⁸ Claudiu Baciu, „Liberul arbitru între fapt și posibilitate”, în *Revista de Filosofie*, vol. LXX, nr. 3, București, 2023, p. 273.

să-și impună o abordare mai liberă și personală, nu l-a păzit de unele prejudecăți subiective, nici de anumite inadvertențe ori incoerențe interpretative. Opiniile lui antimetafizice, formulate după publicarea „Tratatului” într-un stil eseistic mult mai atractiv, nu sunt lipsite de subiectivism, ignoranță, ambivalență sau inconsistență. În plus și-n fond, cu sau fără asentimentul lui, ele sunt la fel de metafizice ca și cele împotriva cărora erau formulate. Angrenându-se în disputa metafizică, Hume a devenit implicit un metafizician, deși a pretins neutralitatea unui sceptic detașat. Așa cum, intrând în polemica etică, a devenit inevitabil un moralist de un anumit fel.

În interpretarea sa psihologică, voința umană înseamnă impresia internă pe care o simțim atunci când dăm naștere la orice nouă mișcare a trupului sau la o nouă percepție a minții²⁹. Exprimarea sa definițională nu este nici mai mult sau mai puțin metafizică decât alte opinii formulate în acest sens, după cum nu este nici mai mult sau mai puțin pertinentă decât acestea. De altfel, și-n accepțiunea lui, voința este forța motrice lăuntrică, care este absolut indispensabilă ideii de libertate metafizică și nu numai. Libertatea sau liberul arbitru este un atribut definitoriu al omului, care se exercită prin voința lui ce se distinge de motivele și înclinațiile acestuia. În exercitarea postulată a libertății, voința poate decide independent de constrângeri exterioare, dar nu și independent de orice motive³⁰. Acțiunile noastre comportă o uniune constantă cu motivele și temperamentele noastre, dar și cu circumstanțele producerii lor. Asemenea altor confrăți, și filosoful scoțian operează distincția între libertatea de spontaneitate, ce se opune violenței, și libertatea de indiferență, ce înseamnă negarea necesității și cauzelor ei. Prima reprezintă simțul cel mai comun al conceptului de libertate, dar este aproape în mod universal confundată cu a doua³¹. Dincolo însă de atare distincții mai mult sau mai puțin relevante, se impune reiterarea ipotezei filosofice că liberul arbitru nu este un concept al științelor naturii, ci unul eminent moral, ce a fost asociat mereu cu sfera valorilor³².

Raportul dintre libertate și necesitate din viziunea humeană este unul interesant, parțial inedit, dar oarecum ambiguu și paradoxal. Gânditorul britanic consideră necesitatea o parte esențială a cauzalității, iar libertatea, care, eliminând necesitatea, elimină de asemenea cauzele, ca fiind exact același lucru cu întâmplarea. Cum întâmplarea implică o contradicție, pentru că este cel puțin și direct contrară experienței, sunt mereu aceleași argumente aduse împotriva libertății sau liberului arbitru. El definește necesitatea în două feluri în conformitate cu cele două definiții ale cauzei: fie ca legătura și unirea constantă a unor obiecte asemănătoare, fie ca deducerea pe care o face mintea între lucruri. Uniunea constantă a obiectelor și inferența minții în legătură cu ele reprezintă cele două aspecte esențiale ale necesității

²⁹ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, p. 347.

³⁰ Ioan N. Roșca, *op. cit.*, pp. 110, 111.

³¹ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, p. 354.

³² Claudiu Baciu, *op. cit.*, p. 269.

din care rezultă concluzia că acțiunile umane au o legătură constantă cu propriile motive și temperamente, dar și cu circumstanțele lor specifice.

Hume identifică trei motive datorită cărora prevalează doctrina libertății în mentalitatea omului: întâi, pentru că este dificil să ne convingem că am fi conduși de necesitatea pe care o asociem cu constrângerea, cu forța sau violența; în al doilea rând, există o falsă senzație sau experiență chiar și-a libertății ca indiferență ce presupune lipsa determinismului; și-n al treilea rând, influența inutilă și chiar blamabilă provenită în acest sens din sfera religiei. El critică influența religiei în prevalența doctrinei libertății, deoarece crede că doctrina necesității este nu numai absolut inocentă în raport cu religia și moralitatea, ci chiar avantajoasă acestora. Necesitatea nu prejudiciază cu nimic religia sau moralitatea, în schimb se dovedește fundamentală în cazul aserțiunilor apriorice ale acestora. În optica sa, omul este legat de acțiunile sale prin necesitate, de vreme ce temperamentul și motivele lui subiective se află într-o relație sau uniune inevitabilă și permanentă cu faptele și deciziile lui concrete. Omul acționează mereu în funcție de sentimentele, pasiunile ori înclinațiile temperamentului său, iar actele lui pot fi libere de unele cauze exterioare, dar nu și de aceste constrângeri interne inerente naturii sale.

Religia și etica postulează libertatea de alegere și de acțiune a omului în raport cu cerințele lor, dar nu trebuie să omită necesitatea naturală care-l conectează pe om, prin motivațiile provenite din propriul temperament, de acțiunile sale libere. Simțim că acțiunile noastre sunt supuse voinței noastre în cele mai multe situații și simțim că voința însăși nu este supusă la nimic, dar nu ne putem elibera niciodată de legăturile necesității. Libertatea este mai curând simțită, în timp ce necesitatea este mai degrabă gândită. Există o relație interdependentă și indispensabilă între necesitate și libertate, în așa fel încât fără doctrina necesității, care face acea conexiune necesară între om și acțiunile sale libere, nu este posibilă nici doctrina libertății cu responsabilitatea aferentă. Numai pe baza principiilor necesității, o persoană își trage vreun merit sau blam din acțiunile sale³³. Adică este judecată din punct de vedere etic ca fiind virtuoasă sau vicioasă. Prin urmare, majoritatea comentatorilor relevă că morala humeană se întemeiază atât pe doctrina necesității, cât și pe doctrina libertății³⁴.

4. Raționamentul humean: silogism valid sau paralogism subtil?

Morala humeană este centrată pe afecte, sentimente, emoții și pasiuni, ca predispoziții naturale ale omului, în detrimentul intelectului, rațiunii și gândirii. Ca ființă predominant sensibilă, omul este împins și orientat în acțiunile sau deciziile lui de aceste afecte puternice ale temperamentului său natural. Sentimentele bune sau pasiunile calme ale caracterului unui om sunt la originea deciziilor potrivite sau

³³ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, pp. 348–358.

³⁴ Ioan N. Roșca, *op. cit.*, p. 112.

faptelor virtuozitate ale respectivului. În mod analog, sentimentele rele ori pasiunile violente ale temperamentului cuiva sunt cele care determină actele imorale și alegerile incorecte ale acestuia. Comportamentul derivă cu necesitate din felul uman de-a fi și-apoi se exercită în mod liber în exterior în relațiile cu ceilalți. Deci, înainte de-a se exprima în mod liber în raporturile sale multilaterale, omul este legat în mod necesar prin propriul temperament de acțiunile, atitudinile și manifestările sale. La baza acțiunilor libere și externe există motivații necesare și interne.

Din aceste considerente de ordin naturalist explicate psihologic, se poate deduce că necesitatea reprezintă o premisă a libertății. Fără doctrina necesității nu se poate infera în mod coerent doctrina libertății. La rândul ei, libertatea este postulată ca o premisă indispensabilă a responsabilității umane, căci nimeni nu poate fi considerat responsabil din punct de vedere moral pentru o faptă care nu este săvârșită în mod liber. Iar dacă se admite responsabilitatea morală, aceasta trebuie să constituie o premisă logică a identității personale. În fond, nimănui nu i se poate atribui o responsabilitate morală, dacă el nu reprezintă o ființă mereu identică cu sine, personală și unitară. Nimănui nu i se poate imputa o faptă imorală sau o acțiune ilegală din trecutul său mai mult sau mai puțin îndepărtat, dacă nu ar fi efectiv aceeași persoană care a făcut fapta imorală sau acțiunea ilegală. Dacă persoana nu ar fi identificată ca autoarea acțiunii ilegale, atunci nu există niciun temei juridic ori moral pe baza căruia să fie acuzată. Identitatea personală, înțeleasă ca o continuitate fizică și psihologică în timp a oricărei ființe umane, este revendicată și de ideea responsabilității morale individuale. La rândul ei, identitatea personală este ea însăși o premisă logică a doctrinei necesității, întrucât conceptul ca atare presupune o legătură necesară între toate atributele ontologice care îl formează și îl desemnează. Și-n același timp, este o premisă și a doctrinei libertății, dat fiind raportul de interdependență și complementaritate dintre libertate și necesitate ce formează o polaritate filosofică. În ultimul rând însă, chiar și elementele antitetice ale acestei polarități reprezintă o premisă a identității personale. Orice sine uman se raportează inevitabil la necesitate și libertate. Atât din punct de vedere teoretic, cât și practic.

Raționamentul deductiv astfel prezentat pare un cerc logic, care pleacă de la doctrina necesității și postulatul libertății și ajunge tot la ele. Numai că, în cazul viziunii humeene, acest cerc filosofic este unul vicios. Ceea ce afectează circularitatea logică și filosofică a acestui raționament este concepția lui Hume în privința identității personale. Interpretarea lui în această chestiune importantă generează o problemă aproape imposibil de surmontat, care aduce prejudicii ireparabile viziunii lui etice și prin extensie filosofiei lui în ansamblul ei. De vreme ce Hume vede în sinele uman doar o sumă de percepții distincte și separate, el neagă explicit conceptul identității personale în accepțiunea lui tradițională. Totodată, prin prisma doctrinei necesității, el consideră că un om este legat de acțiunile sale prin calitățile lui durabile sau permanente. Or, aici este problema! Nu pot exista calități durabile într-o persoană, dacă ea nu este decât o sumă de percepții distincte ca existente

separate. Din această cauză, teoria sa nu-l poate lega pe un om de acțiunile sale și nici nu-i poate atribui o responsabilitate morală pentru ele.

Concepțiile metafizice ale lui Hume despre necesitate și libertate, corelate cu cele etice despre responsabilitate și identitate personală, nu pot forma împreună un silogism, recte un raționament deductiv valid, ci doar un paralogism subtil. Motivul îl reprezintă explicația psihologică nesatisfăcătoare pe care o formulează în privința sinelui uman, ce nu poate fi defel armonizată cu teoria morală a responsabilității. A nega continuitatea identitară în timp înseamnă a infirma orice potențială calitate durabilă a ființei umane. Fără astfel de calități permanente care să asigure continuitatea psihologică și fizică a individului nu se mai poate aplica în scop etic doctrina necesității în cazul raportului axiomatic dintre identitatea individului și acțiunile sale. Practic nu mai rămâne nimeni care să fie desemnat răspunzător pentru faptele sale. Ceea ce face ca aparentul silogism humean să fie de fapt un paralogism este lipsa conexiunii necesare dintre responsabilitatea morală, pe care scoțianul o admite, și identitatea personală, pe care o contestă sau o explică într-un mod echivoc. Or, lipsa respectivei conexiuni necesare implică și o problematică contradicție între antropologia sa filosofică și viziunea sa etică. Dacă omul nu este un sine identic, unitar și constant, atunci el nu mai poate fi subiectul unei paradigme etice sau obiectul vreunei dispute morale.

Conform tezei lui Hume, omul este responsabil din punct de vedere moral tocmai pentru că este liber să acționeze după propria voință, care este stimulată de impresiile, pasiunile sau motivele interne. Și este liber tocmai pentru că este supus legii necesității, care leagă acțiunile lui voluntare de calitățile lui esențiale și durabile. Numai faptele care provin cu necesitate din însușirile de caracter pot face obiectul unei evaluări morale, întrucât ele derivă astfel din sfera libertății umane. Dar această abordare paradoxală, deși este una *sui-generis* și interesantă, nu reușește să evite sau să rezolve problema contradicției filosofice sau a viciului interpretativ. Căci însușirile temperamentale exprimate sub forma calităților psihice esențiale și durabile, invocate ca argument în favoarea moralității umane, fac parte integrantă din identitatea personală despre care Hume susține că nu se păstrează în timp. Astfel că, dacă admite existența unor calități esențiale și durabile în sinele uman, care să confere omului libertate și responsabilitate, atunci își infirmă implicit propria concepție despre structura psihică a identității personale. Oricum s-ar analiza interpretările humene, pare evident că există fisuri, inadvertențe, ambiguități și incoerențe în eșafodajul ideatic al filosofiei pe care o alcătuiesc.

CONCLUZII

David Hume s-a impus indubitabil ca unul dintre cei mai reprezentativi gânditori britanici și unul dintre cei mai importanți filosofi ai epocii moderne. Cultura contemporană l-a redescoperit și reactualizat ca reper filosofic marcant

datorită, sau poate din cauza, poziției antagonice a acestuia față de fenomenul religios în special, care corespunde cu desacralizarea tot mai accentuată a societății actuale. În era victoriană mai puritană sau perioada interbelică mai tradiționalistă, scoțianul nu-l surclasase încă la capitolul popularitate pe confratele empirist John Locke, de exemplu, a cărui viziune mai moderată și explicit filocreștină nu devenise încă anacronică. Totuși, abordarea temerară a unor subiecte considerate tabu, stilul literar agreabil, subtilitatea gândirii sale sau ipostaza de autor multilateral (filosof, istoric, economist, literat, eseist, estetician) au contribuit semnificativ la plasarea lui Hume în această postură onorantă și binemerită.

În pofida meritelor și-a atuurilor sale incontestabile, istoricul cu vocație de filosof, dar și mare ambiție de literat, nu s-a dovedit imun la inerenta eroare a naturii umane și implicit nici infailibil în gândurile, analizele, investigațiile, concepțiile ori scrierile sale. Viziunea sa epistemologică empiristă, atitudinea sa metafizică sceptică, dar și poziția sa optimistă cu privire la natura umană l-au determinat să adopte anumite metode filosofice mai limitate și să ignore alte abordări complementare care i-ar fi ameliorat demersul științific vizat. În schimb, radicalismul empirismului asumat, scepticismul său predilect și limitarea la experiența directă l-au condus inevitabil și la anumite interpretări mai problematice ori concluzii mai ambigue, incoerente sau paradoxale. O astfel de mostră interpretativă este concepția sa referitoare la identitatea personală, care permite apoi numai o concluzie contradictorie în raportul ei firesc cu libertatea umană și responsabilitatea morală. Interpretarea sa strict psihologică și empirică în privința sinelui uman generează o problemă logică și filosofică serioasă când este pusă în relație cu alte concepte admise. Problema astfel creată este că o ființă care nu are impresia de sine însăși nu poate avea simțul moralității și al libertății personale. Nu există nicio conexiune directă între moralitatea personală recunoscută și identitatea personală contestată. Or, această conexiune este absolut necesară pentru a legitima logic și filosofic etica umană.

Semnălând că există o problemă între acceptarea simțului moralității și negarea sinelui identic, unitar și constant, ca agent moral conștient, și argumentând că această problemă duce la o contradicție logică și filosofică între concepția antropologică a lui Hume și viziunea sa etică, se poate concluziona că prezentul studiu și-a atins obiectivul fixat. Dată fiind această problemă cu paradoxul aferent, se poate conchide, de asemenea, că morala humeană este grav sau decisiv afectată în coerența necesară și în legitimitatea pretinsă. În lipsa identității personale sau a conexiunii dintre aceasta și simțul moralității personale, etica pe care o propune filosoful din Edinburgh se dovedește defectuoasă în ansamblul premiselor ei și incoerentă în forma concluziilor deduse. Prin aceste considerații constatative, s-a elucidat într-un mod verosimil și dilema introductivă care chestiona legitimitatea eșafodajului ideatic al eticii lui Hume.

Prezentând succint, dar sistematic, viziunea acestuia despre identitatea personală în particular și despre om în general, dar și despre raportul dintre necesitate și

libertate, studiul a relevat și limitele epistemologice ale acesteia și a consemnat cu obiectivitate unele critici sau obiecții formulate de anumiți comentatori. În special cele care vizează faptul destul de manifest că Hume a redus filosofia la psihologie, că nu a făcut distincția necesară între problemele logice și cele psihologice, că distincția dintre impresii și idei este cam neclară și destul de vulnerabilă, că nu se cunosc cauzele care generează impresiile simțurilor sau că nu există o impresie adecvată și puternică despre sinele uman. De asemenea, reduționismul excesiv din gândirea sa este unul nesatisfăcător, întrucât restrânge cunoașterea lumii la un punct de vedere lipsit de minima obiectivitate. Subiectivismul său din planul etic duce la un relativism absolut, după cum scepticismul său din planul metafizic duce la un potențial nihilism epistemologic³⁵.

Asemenea critici și obiecții favorizează admiterea ipotezei preliminare potrivit căreia filosofia lui David Hume trădează unele ambiguități conceptuale care produc inadvertențe de ordin logic între ele. În pofida reputației sale crescânde, filosofia lui este totuși privată de rigurozitatea și coerența scontate. Aceste carențe teoretice sau interpretative dau naștere însă la anumite contradicții ideatice, iar paradoxurile astfel generate prejudiciază într-o anumită măsură legitimitatea și autoritatea filosofiei sale în ansamblul ei. Exemplele de incoerență logică, inadecvare metodologică sau insuficiență epistemologică pot constitui motive destul de plauzibile pentru care fondul filosofiei sale să fie perceput ca nesatisfăcător. Nu pare a exista o senzație vie și puternică, adică o impresie adecvată, în legătură cu pretențiile tacite ale acesteia. Cea care să facă conexiunea necesară între logica și psihologia filosofiei sale.

³⁵ Joan Solé, *Kant: revoluția copernicană în filosofie*, București, Editura Litera, 2020, pp. 52, 53.

DE LA DETALIU LA ÎNTREG: DESPRE CONSTRUCȚIA „FIRULUI NARATIV”

CRISTINA URSU¹

Universitatea de Stat din Moldova

From detail to the whole: on constructing the “narrative thread”. In this article, we intend to illustrate – in the universe of educational praxis – the mechanism of building a “narrative thread” through the natural arrangement of the concepts involved in a particular mental representation, aspiring to be as close as possible to the ideal. It is necessary to situate this process in a suite of contexts that allow the efficient solution of the formulated problem, considering that the solution is contained in its data.

Keywords: concept, category, general, particular, narrative thread, narrative structure, linguistic sign, word, meaning, mental representation.

1. Conceptul între etichetă lingvistică și entitate reală

Un concept poate fi ilustrat drept un fișier ce conține mai multe informații și date. Cuvântul conține aceste informații, caracteristici despre un anumit „lucru” care sunt prezentate sub forma unei etichete lingvistice. Deci acest fișier conține informațiile care de altfel ar fi fost dispersate și împrăștiate, greu de perceput și sistematizat într-un întreg cognitiv. Conceptul este astfel o reprezentare mentală a unei categorii care are anumite funcții, iar una dintre ele este de a permite să determinăm dacă un element face parte sau nu dintr-o categorie (spre exemplu, dacă un text literar s-ar încadra în categoria „povestirilor”, având în vedere caracteristicile pe care le are). O categorie este, la rândul ei, un set de concepte similare sau care împărtășesc anumite caracteristici comune. Fișierul de date le leagă împreună în virtutea mai multor factori, precum ar fi asemănările, pentru a face astfel ca ușurința cu care le înțelegem, le generalizăm, le clasificăm, le comunicăm să fie pe potriva organizării lumii înconjurătoare în baza acestor anume categorii de concepte.

Similitudinea este un principiu de organizare a categoriilor² care ne permite să punem întrebarea inversă – cum întreprindem descompunerea conceptului în

¹ email: crstnurs@gmail.com

² Douglas L. Medin, John D. Coley, „Concepts and categorization”, în J. Hochberg (ed.), *Perception and Cognition at Century's End*, Cambridge, Massachusetts, 1998, p. 405.

proprietățile care l-au integrat? Aceste cuvinte-fișiere se pot orându-i într-un sistem al cartografierii mentale (hartă mentală), care este o metodă de a genera idei prin asocieri, pornind de la o temă centrală care va genera cuvinte-cheie, concepte, date, figuri ș.a. („povestirea” ar rându-i după ea alte cuvinte-cheie, precum „proză”, „fapt” sau „întâmplare”, „perspectivă subiectivă”, „narațiune”, „fir narativ” etc.). În fond, are loc organizarea datelor în scheme care ajută, la rândul lor, la vizualizarea în plen a problemei, a cărei soluție se caută și, astfel, înlesnește productivitatea, analiza subiectului vizat, planifică strategii de soluționare și oferă spațiu ideilor inedite, creativității.

Cuvântul așadar nu explică, ci leagă împreună informațiile într-un concept; este o reprezentare, adezivul care ține lumea noastră mentală unită. Conceptul are un sfârșit deschis. În alte cuvinte, nu este o abstracțiune înghețată sau o cunoaștere statică; conceptul necesită fertilizatori și menținere în pas cu timpul. Anume acest aspect este esențial în vederea sa, faptul că nu doar acumulează informațiile și le înmagazinează, ci și le actualizează într-un continuum al cunoașterii. Leagă experiențele trecute de interacțiunile prezente cu lumea.

Formarea conceptului are loc în două direcții – de la general la particular și de la particular la general. Copilul însușește conceptul de „povestire” dinaintea însușirii numelor particulare de povestiri, fapt ce nu demonstrează gândirea ca fiind abstractă – ci mai degrabă se uzează cuvintele generale pentru a indica obiectele particulare din jur.

Astfel, conceptul este instrumentul cu care se tinde către cunoaștere. Cunoașterea se regăsește în forme conceptuale, se abstractizează pornind de la concretul realității; se generalizează pornind de la particularitatea concretului; se asemenișc, pornind de la distincțiile întâlnite în real. Astfel, teoriile despre concept diferă în tipul de relație pe care îl stabilesc cu gândirea și lumea. Mecanismul cunoașterii trece tocmai prin aceste procese ale modelării abstracte ale realității.

Conceptul vizează problema universalilor, care este centrală în filosofie și în domeniul precum epistemologia, logica și semiotica, și a născut mai multe teorii, precum realismul – conceptul există în lume drept entitate reală și păstrează esența obiectelor. Astfel, dimensiunea formelor în dialogurile lui Platon definește conceptele (pietate, curaj, dreptate, cunoaștere, virtute, înțelepciune etc.) drept entități perfecte, etern valabile, abstracte și non-senzoriale în contrast cu lumea aflată în schimbare perpetuă. Într-un realism moderat apare concepția lui Aristotel care vede universalul, forma ideală subzistând în fiecare dintre obiectele particulare, fiind esența acestora. Într-un aspect și mai moderat al realismului, John Locke, în *Eseu asupra intelectului omenesc*, înlocuiește esența, reprezentată drept universal, cu caracteristicile obiectului particular, precum ar fi caracterizată o masă de netezime, culoare, dimensiune, formă ș.a.³

³ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, București, Editura Științifică, 1961, p. 276.

Perspectiva derivată din nominalism, care poate fi unul extrem sau moderat, susține faptul contrar: conceptul nu are o existență reală, fiind un rod al minții umane și avându-și existența acolo. Se rezumă la existență sub forma unei etichete lingvistice, convenții care descriu grupuri de obiecte și caracteristici ale acestora. Nominalismul moderat susține ideea că asemănările dintre lucruri rezidă în emoție, deci sunt de ordin subiectiv – acestea nefiind, de fapt, reale.

Echilibrul dintre aceste două perspective se regăsește în teoria conceptualistă, care susține faptul că, deși conceptul își are existența în mintea umană, este creat din experiență și generalizare a acestei experiențe – care devin modele abstracte și conduc către cunoașterea lumii.

Astfel, în cele ce urmează, avem de gând să explicităm mersul de la abstract la concret, de la concept la manifestare tangibilă și aplicare practică prin exemplificarea conceptului de „fir narativ” în ființa sa materială, într-o activitate de lucru în școală cu elevi din clasa a șasea la disciplina *limba și literatura română*.

2. Evoluția teoriei conceptelor

Pentru început, amintim că viziunea clasică a conceptului îl fundamentează în definiție. Definiția este însuși conceptul. Definiția „firului narativ” este de fapt conceptul de „fir narativ”. Simplitatea acestei viziuni rezidă în faptul că ocolește întregul proces de formare a conceptului, are de-a face îndată cu rezultatul care este înscris în glosarele temelor sau pe tablă; are de-a face cu un produs gata-făcut, în care s-a omis dinamica procesului în sine, limitându-se la realitatea cuvântului. Nu rămâne decât să-l memorizăm.

Acestei teorii se împotrivesc psihologul rus L. S. Vygotsky în cunoscuta lucrare *Gândul și vorbirea*, în care notează că abstracția cognitivă (conceptul) nu rezistă, fiind izolată, congelată în forma sa statică; aceasta îndeplinește funcții în procese de comunicare, înțelegere, raționalizare, rezolvare de probleme. Formarea conceptelor are mai degrabă un caracter productiv, decât reproductiv⁴.

În schimb, glosarul temelor învățate în sala de clasă conține două aspecte logice ale definiției: necesitatea și suficiența. Necesitatea părților trebuie să se regăsească în definiție, altfel nu este membru al categoriei. Suficiența părților existente în definiție îl partajează unei categorii anumite. Astfel, conceptul se reprezintă mental drept definiție, oferind caracteristici necesare sau suficiente. Un lucru fie face parte sau nu dintr-o categorie conceptuală – fapt care se exprimă prin legea terțului exclus. Însă realitatea este mult mai complexă și avem de-a face cu excepții și variații de diverse forme; altfel viziunea clasică s-ar potrivi numai unui sistem

⁴ Lev S. Vygotsky, *Thinking and Speech*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1986, p. 117.

închis și cert, conform cu tradiția logicii și cu posibilitatea unei ordini ierarhizate a categoriilor în sistem, precum nivelul superior-intermediar și subnivelurile care urmează (genul epic / specia povestire etc.). Prin urmare, ierarhiile organizează și structurează conceptele, le clarifică relația reciprocă și cea cu lumea.

Drept răspuns la perspectiva clasică, Eleanor Rosch propune, în 1975, perspectiva prototip a conceptelor în domeniul psihologiei cognitive, în care fiecare categorie este reprezentată de un prototip central, fiind cel mai bun exemplu al unei anumite categorii, care are cele mai comune și familiare caracteristici cu alte entități din categorie⁵. Este vorba deci de un exemplu tipic și reprezentativ – spre exemplu, povestirea *Hanu-Ancuței* de M. Sadoveanu ar fi putut reprezenta categoria poveștilor sub forma unui prototip. Astfel, calitatea de a fi membru al unei categorii este determinată de ascensiunea similarității către prototip. Conceptele se clasifică în jurul unei reprezentări medii, deci a unui prototip al categoriei. Întreaga categorie este reprezentată de o entitate unificată, nu de reprezentări separate ale fiecărui membru din categorie. Unele entități pot fi mai apropiate de prototip (acestea ar fi considerate entități tipice) sau mai îndepărtate (entități atipice), așa cum *Domnu Trandafir* ar fi un exemplar tipic al categoriei povestirilor, pe când una modernă, *La Polul Nord* de Marin Sorescu, ar avea caracteristici noi care nu se regăsesc în pleiada celor ale speciei, deci s-ar îndepărta de modelul prototipic, însă s-ar include totuși în categorie în virtutea familiarității trăsăturilor iminente. Acest fapt ar influența ușurința cu care un lucru este clasificat sau nu într-o categorie anumită de concepte.

O perspectivă complementară a acestei viziuni este aceea a exemplarului (*exemplar view*), dezvoltată de Douglas L. Medin și Marguerite M. Schaffer (1978), în care conceptul de „povestire” nu include nici pe toate cele existente, nici caracteristicile definitorii ale sale, care se regăsesc mai mult sau mai puțin – ci un set de povestiri pe care cineva și le amintește din experiențe și sunt stocate în memorie. Prin urmare, mintea stochează amintiri, iar aceste exemple individuale din trecut coagulează conceptul și-l contrapune noilor lucruri experimentate în viața de zi cu zi (atunci când citesc un text, îl încadrez în categoria „povestire” contrapunându-l cu setul de povestiri pe care le-am citit până-n acea clipă a întâlnirii cu noul). Astfel, categorizarea are loc în funcție de cât de bine corespunde noul obiect celorlalte obiecte întâlnite în experiențele trecute stocate, cât de similare sunt acestea și cum poate noul obiect să stimuleze recuperarea informației stocate din exemplarele trecute⁶. Diversitatea exemplarelor dintr-o categorie contribuie la o înțelegere mai bună și mai flexibilă a conceptului, întrucât diversitatea experiențelor justifică categorizarea ca atare, așa cum mai multe povestiri lecturate definitivează conceptul de „povestire” în setul de caracteristici comune, regăsite în fiecare experiență

⁵ Eleanor Rosch, Carolyn B. Mervis, „Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories”, în *Cognitive Psychology*, 1975, nr. 7, pp. 573–605.

⁶ Douglas L. Medin, Marguerite M. Schaffer, „Context Theory of Classification Learning”, în *Psychological Review*, American Psychological Association, 1978, vol. 85, nr. 3, pp. 207–238.

aparte. Astfel, cunoscând mai multe exemplare, e posibil să notăm asemănările și diferențele eminente, coagulând un concept „rotund” și dezvoltând abilități de clasificare a speciilor dintr-un gen.

3. Rolul cognitiv al conceptelor în limbaj și comunicare

Economia, esențializarea prin definiții, reprezintă principiul raționalizării conceptuale. Cum altfel ar fi putut exista elementele lumii, dacă s-ar fi numit fiecare cu un cuvânt singular? De altfel, ar exista doar un singur „fișier” cu o capacitate infinit de mare de a depozita cuvinte și ne-am pierde gândul într-un asemenea număr. Așadar, mijlocirea inducției de la un element către un nou element al seriei, extinderea proprietăților din grup către noi entități reprezintă una dintre funcțiile fundamentale ale conceptului.

Douglas L. Medin și John D. Coley au distins șapte funcții cognitive, precum categorizarea, înțelegerea, argumentarea, explicația, raționamentul, învățarea, comunicarea și combinarea⁷. Categorizarea ne permite să accesăm informații relevante, care ne ajută să înțelegem și să facem predicții despre felul în care, spre exemplu, s-ar sfârși o povestire.

Reprezentarea semnificației unui cuvânt rezidă în concept. Gândul uzează de cuvinte drept instrumente pentru a exprima idei. Folosirea cuvântului e mijlocită prin direcționarea voluntară a atenției, adică abstractizarea caracteristicilor care sunt sintetizate prin medierea semnului. Cuvântul este un semn lingvistic care semnifică ceva, este un conținut în care Eugen Coșeriu, în studiul *Omul și limbajul său*, deosebește trei feluri: *desemnare*, *semnificație* și *sens*. *Desemnarea* indică referința sau faptul de a se referi la ceva exterior cuvântului (spre exemplu, cuvântul „povestire” se referă la o anumită povestire din bibliotecă); *semnificația* este conținutul însuși al cuvântului și prin medierea căruia se realizează desemnarea ca atare; *sensul* vizează gândirea într-o unitate textuală, într-un enunț sau text, precum ar fi o afirmație, constatare, întrebare, ordin, presupunere, indicație, răspuns, protest ș.a. Cuvântul nu se poate rezuma, așa cum scrie Eugen Coșeriu în cap. „Semn, simbol, cuvânt”, doar la un înveliș sonor sau doar la o pură expresie; cuvântul este un semn cu semnificație, o unitate dintre aceste două. Limbajul așadar creează lumea și mediază spre ea; limbajul pornește de la semnificație și prin ea se revine la lucruri. Astfel, lumea creată prin limbaj „este o lume a posibilităților ființei și nu o lume a existențelor concrete”⁸, o lume în care se configurează lucrurile și se creează „specii” – însă nu în sensul material al creației, ci faptul-de-a-fi. „Limbajul nu este o copie sau o reproducere pasivă, ci o configurare originală și intenționată”⁹. Astfel, lucrurile nu

⁷ Douglas L. Medin, John D. Coley, *op. cit.*, p. 404.

⁸ Eugen Coșeriu, *Omul și limbajul său*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ion Cuza”, 2009, p. 126.

⁹ *Ibidem*, p. 127.

sunt create prin limbaj, ci sunt date ca „lucruri” prin el. El face ca lucrurile să fie lucruri, să explice faptul-de-a-fi-lucru, și anume prin reprezentarea acestui fapt de a fi – se mediază, se trece, se accede la lucrurile înseși. În acest fel, semnificațiile sunt instrumentele (nu obiectele ale interpretării) prin care se accede la lucruri într-o lume ordonată prin limbaj – o concepere și reprezentare a ființei lucrurilor în mod explicit și deopotrivă un acces către lucrurile înseși. Limba nu poate fi despărțită de ceea ce ea desemnează, conchide Eugen Coșeriu în același capitol, la fel precum numele nu poate fi despărțit de persoana care îl poartă.

Conceptul însă este o reprezentare nonlingvistică, psihologică a unei categorii de lucruri în lume. Gregory L. Murphy își pune întrebarea cum semnificația unui cuvânt este reprezentată psihologic? Perspectiva conceptualistă susține faptul că semnificația unui cuvânt este reprezentată psihologic prin cartografierea cuvântului în structuri conceptuale: „[...] a word gets its significance by being connected to a concept or a coherent structure in our conceptual representation of the world”¹⁰. În timp ce semnificațiile cuvântului sunt de ordin public (povestirea este o specie a genului epic, de dimensiuni relativ reduse), reprezentările conceptuale sunt de ordin particular, personal (povestirea pe care mi-a citit-o bunica înainte de somn sau una pe care am auzit-o la radio într-un moment de cumpănă).

O întrebare-cheie constă în faptul dacă *recunoaștem* categoriile sau procesele constructive au loc pentru *a crea* categorii și concepte?¹¹. În ambele cazuri, ceea ce se află în centru este uzul funcțional al cuvântului (semnului lingvistic) prin care coordonăm și subordonăm operațiile mentale. Conceptul nu este posibil fără cuvânt, așa cum faptul de a gândi în concept nu este posibil în absența cuvântului¹². Semnificația unui cuvânt este un instrument al vorbirii; cuvântul are semnificații tocmai pentru a putea clarifica lumea; e de la sine înțeles că pentru a forma teorii despre perspectiva narativă, trebuie să fi înțeles ce înseamnă „narativul”. Semnificația cuvântului deci fixează ființa narativului, indică ceea ce este – fără să înfățișeze setul de caracteristici care au coagulat această categorie. Instrumentele semiotice și jocurile simbolice dețin o funcție aplicativă în formarea conceptelor și în cunoașterea lumii, și, în consecință, conduc la o interiorizare a conceptelor, integrându-le în gândirea proprie.

4. Dezvoltarea cognitivă a conceptelor la copii

Achizițiile conceptuale la copii diferă de cele la adulți prin conținutul lor; numărul mai mic de experiențe ale copilului conduce către un conținut în proces neîncetat de achiziție. Fiindcă conceptele la copii eventual se dezvoltă în concepte

¹⁰ Gregory L. Murphy, *The big book of concepts*, London, The MIT Press, 2002, p. 389.

¹¹ Douglas L. Medin, John D. Coley, *op. cit.*, p. 403.

¹² Lev S. Vygotsky, *op. cit.*, p. 127.

de adult, orice diferență calitativă dintre aceste două pune o problemă în a explica dezvoltarea. Astfel, modelul prototipic la copii invocă elementele considerate centrale dintr-o categorie, care dețin un avantaj în faptul că e mai ușor de perceput, învățat, clasificat, evaluat, comunicat ș.a.

Așa cum am amintit mai sus, modelul prototipic rezidă într-o reprezentare medie și sumară a unei categorii care, fiind însușită, se actualizează prin experiențe și aplicații practice. Copiii învață pornind de la conceptele mai simple, de la date empirice și obțin performanțe mai bune în însușirea elementelor tipice, cele cu caracteristici mai apropiate de prototip. Referința obiectului real în relația sa cu conceptul primează drept motor al învățării, antipodul fiind obiectul abstract fregean, spre exemplu, în care conceptul se află strict în planul semnificației, neavând nici o corespondență cu lumea reală. Dacă copiii nu pot să se bazeze pe cunoștințe, ei folosesc un mecanism de învățare asociativă, fundamentată pe exemple empirice sau asocieri fundamentate pe caracteristici care conduc spre categorie.

Așa s-a întâmplat și cu Helen Keller, autoare și personaj în opera dramatică din 1957 a lui William Gibson, care, în urma unei boli, a rămas de la un an și jumătate fără văz și auz. La șapte ani, se întâlnește pentru prima dată cu profesoara Anne Sullivan (moment pe care Helen îl numește „ziua de naștere a sufletului”), care a învățat-o să citească și să scrie, folosind degetele mâinii care redau literele și formează cuvinte. Cuvântul în acel moment nu era doar un simbol, ci înlocuia conceptul lucrului din lume. Profesoara Anne Sullivan așa și spunea, că limbajul pentru minte înseamnă mai mult decât lumina pentru ochi. Primul lucru care i l-a descifrat în semnele cu mâna a fost „doll”, păpușa pe care o ținea în brațe. Folosea atunci un alfabet pentru cei lipsiți de auz, pentru ca degetele ei să învețe alfabetul. La finalul lucrării, Anne exclamă că intenția ei a fost să o învețe toate lucrurile încăpătoare în lume, tot ce oamenii simt, gândesc, cunosc și împărtășesc prin cuvinte, astfel nimeni nu rămâne în întuneric. Anne năzuia ca măcar un singur cuvânt din mână să ajungă în minte, adică în înțelegere – și dilema cum ar putea să îi spună că un cuvânt conduce către acel lucru pe care i l-a pus în poală –, cum să realizeze această legătură între acestea două. Cuvântul poate deveni „ochii” fetei, ca să vadă tot ce e dincolo și înăuntrul ei – ce este ea fără cuvinte, dacă fără ele ea nu poate gândi, avea idei, comunica. Altfel niciun gând nu ar putea fi al ei. Și minunea se întâmplă atunci când, într-un punct culminant al conflictului în familie, Anne și fetița Helen sunt afară și pompează apă și îi arată prin semne cu degetele cuvântul *a-p-ă*, după care, repetat de mai multe ori, se întâmplă miracolul înțelegerii în care chipul ei se transfigurează în acel moment în care lumina cunoașterii a strălucit. Helen Keller a devenit apoi prima persoană lipsită de văz și auz care a absolvit o facultate în Arte. În poemul ei, *A Chant of Darkness (Un Cântec al Întunericului)*, Helen Keller scrie că „My fingers are wise; They snatch light out of darkness,/ They thrill to harmonies breathed in silence.”

(„Degetele mele sunt înțelepte;/ Ele smulg lumina din întuneric;/ Se-nfioară de armoniile respirate în tăcere”).

5. Narativul drept o „biologie a sensului”

Conceptul se fundamentează în cunoaștere și teorie, astfel categorizarea nu rămâne o simplă potrivire a caracteristicilor noului element cu cele ale categoriei de concepte, ci mai degrabă necesită ca noul element să intre potrivit în relația de explicare a teoriei care organizează conceptul într-o structură bazată pe capacitatea de combinare, pornind de la relații. Conceptul deci este o parte din teorie, o cărămidă în care se construiește gândirea. Teoriile astfel determină care dintre proprietăți sunt relevante în exercițiul de categorizare și se referă mai mult la conținut, decât la structura însăși, așa cum îndeplinesc teorii ale perspectivei narative.

Narativul participă la „biologia sensului” (*biology of meaning*)¹³ care nu e doar o realizare mentală, ci un exercițiu practic social care conduce la stabilitate în viața socială a copilului. Semnificația este un fenomen cultural care depinde a priori de existența unui sistem comun de simboluri. Structura narativului este inerent prezentă în praxisul interacțiunii sociale înaintea expresiei sale lingvistice, fiind fundamentată pe deschiderea socială către semnificație. Așa cum conchide teoria narativă cognitivă, unul dintre cele mai răspândite și pronunțate forme în comunicare o reprezintă narativul¹⁴, fundamentat pe patru constituenți gramaticali: acțiunea umană, întreprinsă de către un agent și orientată către un scop; ordine secvențială a desfășurării evenimentelor; afectivitate față de legile prezente în interacțiunea umană; perspectiva narativă, prezența unei voci povestitoare. Omul gândește, înțelege lumea, își organizează experiențele prin medierea acestor narațiuni, teză dezvoltată de Jerome Bruner care evidențiază modul în care poveștile construite și stocate în mintea noastră ne ajută să oferim sens lumii.

Unele dintre aspectele-cheie ale acestei teorii constă în faptul că povestirile sunt un mod complex de înțelegere, în care ne organizăm și ne înțelegem experiențele; narativul este un instrument cognitiv, prin care se stochează și se transmit informații sau este un mijloc de comunicare (discursurile publice, prezentate sub forma narativă a povestirii); modelul de identificare cu personajele dintr-o povestire, în care ne proiectăm emoțiile și experiențele asupra personajelor, astfel creând spațiu de a lucra cu ele.

Afectivitatea umanului față de artă rezidă în faptul că nu păstrăm în minte totalitatea tezelor abstracte care fac parte în propria filosofie – de altfel arta tocmai

¹³ Jerome Bruner, *Acts of meaning*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1993, p. 72.

¹⁴ *Ibidem*, p. 77

readuce la nivelul percepției al conștiinței valorile și raționamentele metafizice, astfel fiind posibilă percepția lor ca fiind concrete.

6. Conștiința sistemică a conceptelor științifice

Conceptul așadar nu este o colecție simplă de conexiuni bazate pe asociere dintre entități în categorii; nu este o obișnuință automatizată, ci un act complex și autentic de gândire care se interiorizează prin medierea semnului. Nu e cu puțință reușita prin memorare, ci prin funcții cognitive precum atenție voluntară, memorie logică, abstractizare, comparație, diferențiere ș.a. O instrucțiune directă în lucrul cu conceptele este greu de obținut, altfel s-ar converti într-o învățare lipsită de conștientizarea propriei învățări, așa cum ne-o sugerează L. S. Vygotsky. Psihologul rus continuă prin întrebarea cum are loc conștientizarea propriei conștiințe, de vreme ce acest act presupune obiectul conștiinței ca fiind propria-i activitate – înțeleasă drept generalizare și care implică un nivel anumit de iscusință.

Natura specifică a conceptului științific vizează relația lui cu obiectul la care se raportează – o relație mediată de alte concepte care și ele, la rândul lor, participă într-un sistem ierarhic de relații reciproce. În alte cuvinte, conceptul științific reclamă o conștientizare a gândului conceptual și anume conceptul științific conduce la această conștiință sistemică, un sistem de concepte. Aici vedem și deficitul conceptului științific – insuficienta contingență cu obiectul și excesul în verbalism care tocmai conduce către un avantaj, deschiderea imediată către acțiune, astfel încât copilul îl folosește în mod voluntar în sarcinile care i se deschid în față.

Amintim aici astfel distincția fundamentală a educației dintre „instrucțiune” și „dezvoltare”, dintre conceptele științifice învățate prin instruire și conceptele de zi cu zi care se însușesc spontan în procesul firesc de dezvoltare personală prin experiențe. Conceptul instruit în școală diferă prin natura sa de cel însușit în cotidian. Instruirea este utilă atunci când se desfășoară înaintea dezvoltării, procesului de creștere și maturizare, altfel n-ar fi necesară, scrie L. S. Vygotsky. Instruirea și învățarea reprezintă un imbold de utilizare a conceptelor în mod voit și conștient în rezolvare de sarcini și probleme; devin instrumente operaționale la îndemână cu sprijinul profesorului. Astfel, conceptele de zi cu zi se restructurează sub influența conceptelor științifice învățate, iar modul voit și cu intenție se deplasează și la acel nivel al spontaneității cu care se învață conceptul de zi cu zi, bunăoară „apă”. Astfel, procesul de învățare a conceptelor științifice nu are decât să fie unul fundamentat pe structură, relaționare cu alte concepte deja învățate. Căci *legea echivalenței conceptuale* mizează pe faptul că un concept este reprezentat prin alte concepte în multe feluri. Copilul e conștient de conceptul în sine, nu doar

de ceea ce el reprezintă. Concept a cărui esență constă în îmbogățirea percepției și reflexiei realității înconjurătoare pe care o reprezintă.

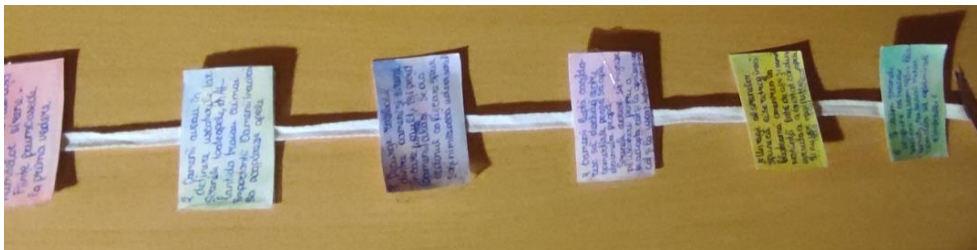
Astfel, de exemplu, în rețeaua de structură conceptuală a „narativului” se implică și „povestirea” a cărei definiție din manualul de clasa a șasea de limbă și literatură română scrie că „este o specie a genului epic în proză în care sunt prezentate, dintr-o perspectivă subiectivă, fapte axate pe un singur fir epic, din punctul de vedere al naratorului personaj ori martor al întâmplărilor descrise”¹⁵. În definiția conceptului de „povestire”, se includ alte concepte relaționate în rețeaua sistemică, precum „genul epic”, „proză”, „perspectivă”, „fir narativ”, „narator personaj” ș.a. Un concept necunoscut al elevilor din clasa respectivă (în interiorul definiției conceptului de „povestire”) este „firul narativ”. Deși elevii cunosc din experiență ce desemnează cuvântul „fir” și au învățat noțiunea de „narativ”, se îngreunează în a abstractiza conceptual ce desemnează cuvintele atunci când formează o sintagmă. Pornind de la procesul ca atare de a forma acest concept (având drept scop modelarea unui fir epic), acesta va fi confecționat odată cu materialul din care este făcut în povestire. O tehnică de lucru pretabilă acestei misiuni s-ar cuveni să fie tehnica modelării, în care, prin prisma interdisciplinarității cu educația tehnologică și arta plastică, conceptul va defini astfel unul concret construit.

Mecanismul de producere a conceptului are un scop, așa cum orice acțiune își îndreaptă forțele pentru a îndeplini un scop anumit. Conceptul se formează odată cu emergența necesității de a fi satisfăcută o activitate orientată către finalitate. Așadar, prin mijlocirea unei sarcini care urmează a fi rezolvată prin formarea conceptului – notăm că scopul unei sarcini constă în rezolvarea ei prin construirea ca atare a conceptului vizat drept rezolvare, așa precum el nu rezumă doar la un lanț de asocieri, ci implică un proces complex de gândire și mutare a gândului mai departe înspre cunoaștere. Soluția așadar este conținută direct în sarcina pe care o pune. Este însă prezența unui scop sau a unei sarcini o condiție suficientă sau doar necesară a formării de concept?

Așa fiind, elevii primesc sarcina de a scrie o povestire cu referire la diferite teme de scriere creativă date, precum o povestire despre o lume în care a dispărut toată sticla sau un fragment al zilei în care se privește un film în alb-negru, iar naratorul își dă seama că este despre sine însuși/însăși și din acel moment pornesc întâmplările; o povestire cum litera „H” a dispărut din alfabet și ce s-a întâmplat după aceea; cineva din vecini își face bagajele la repezeală și întâmplările continuă asemenea; o pisică cât un bloc de locuit își face apariția în curte; povestiri despre lucrurile care se păstrează în buzunare; un text scris din perspectiva periutei de dinți ș.a.m.d. Elevii notează, într-un plan scurt de idei, principalele secvențe ale succesiunii povestirii, pe care le înscriu pe foițe separate și care sunt determinate de

¹⁵ Angela Grama-Tomiță *et al.*, *Limba și literatura română. Manual pentru clasa a 6-a*, Chișinău, Cartier educațional, 2020, p. 151.

momentele subiectului. Acestea se leagă de un fir care, până la sfârșitul activității, devine unul „epic”. Acestea ar arăta astfel:



Prin intermediul acestui praxis educațional, se ajunge la definiția „firului epic”, care constă în înlănțuirea secvențelor narrative ale povestirii într-un întreg care are un început și un sfârșit; este un fir ce leagă secvențele narrative dintr-o povestire; momentele subiectului înlănțuite într-un fir care le leagă într-un text întreg ce se percepe drept un întreg alcătuit din părți și ale cărui părți se integrează în acest întreg prin forța de legare a firului: expozițiunea, intriga, desfășurarea acțiunii, punctul culminant și deznodământul, cu deschidere spre faptul că acestea pot apărea și în alte succesiuni, în dependență de intențiile celui care scrie povestirea propriu-zisă.

7. Concluzii

Un concept este ca un fragment unic dintr-un puzzle mental, un fragment de înțelegere în continuă expansiune. Minte este un arhitect al cunoașterii care construiește și reconstruiește conexiuni neașteptate dintre concepte – în vederea creării unor structuri semantice ale lumii interioare și exterioare deopotrivă, ramificate într-o hartă mentală radiantă de semnificații. Piesele acestea se asamblează în ascensiune sau invers: de la concret la abstract, de la particular la general – îndepărtând aspectele fizice, tangibile și individuale ale unui lucru perceput în experiență către aspectele mai aprofundate, mai generale și respectiv mai puțin tangibile. Înțelegerea se extinde de la idei particulare la categorii și concepte mai încăpătoare, în care se regăsesc mai multe exemple similare. Construim astfel structuri de înțelegere care oferă o perspectivă mai largă asupra lucrurilor în lume.

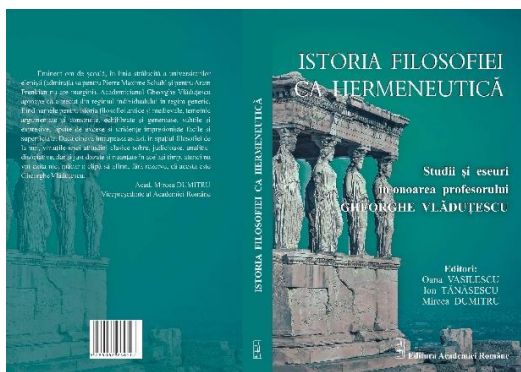
Învățarea unui nou concept, precum ar fi cel de „fir narativ”, necesită conjuncturi precum înțelegerea contextelor în care conceptul apare (definiția „povestirii” și alcătuirea ei); construirea unor legături cu cunoștințele anterioare (lecturile trecute sau relația conceptului cu genul epic); utilizarea unor exemple concrete (secvențele narrative propriu-zise, care formează noduri și se leagă de acest fir); căutarea analogiilor („firul narativ” este analog ca structură cu un fir de ață);

împărțirea conceptului în părți mai mici (expresia ca atare, „fir” și „narativ”, subconceptele-părți); aplicarea conceptului în situații practice (notarea planului simplu de idei al povestirii pe o temă anumită, pe foițe atașate de „firul narativ”); stabilirea unei legături emoționale (tema la care se construiește povestirea să se plieze cu lumea interioară a celui care scrie); repetiția și revizuirea (cu cât mai multe fire narrative sunt prezentate în sala de clasă, cu atât mai lesne va avea loc înțelegerea); drept care conceptul se fixează în reprezentarea mentală cu o „sete a realului” care îi determină natura.

Lucrarea a fost realizată în cadrul grantului *Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova*; cifru 20.80009.1606.08.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, Oana Vasilescu, Ion Tănăsescu, Mircea Dumitru (editori), București, Editura Academiei Române, 2022, 344 p.



(NE)CONVENȚIONAL DESPRE GHEORGHE VLĂDUȚESCU

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Studiile cuprinse în volumul omagial *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu* schițează profilul filosofic complex al lui Gheorghe Vlăduțescu și constituie una dintre primele încercări de valorizare a operei unui autor cu o viziune originală asupra (istoriei) filosofiei ca sistem și ca aporetică și cu o hermeneutică proprie (inclusiv la nivel conceptual: onto-metafizica, de pildă) în abordarea (istoriei de nivel I și II a) filosofiei. Cartea pe care ne-am propus să o aducem în atenția cititorilor aici este gândită ca un omagiu adus personalității filosofului, profesorului, academicianului Gheorghe Vlăduțescu la împlinirea vârstei de 85 de ani și este constituită, pe modelul deja consacrat al lucrărilor de acest tip, ca un volum colectiv structurat în trei secțiuni: studii despre opera filosofică a lui Gh. Vlăduțescu, studii (pe teme filosofice diverse) dedicate celui omagiat și articole care schițează portretul multifacțat al omului Gheorghe Vlăduțescu în diferite ipostaze.

În cele de mai jos, ne vom opri asupra unora dintre studiile care abordează opera filosofului Gheorghe Vlăduțescu. Astfel, Viorel Cernica își propune, în articolul său intitulat „Modalități hermeneutice ale istoriei filosofiei”, refacerea în schiță a formulelor unor „modalități” hermeneutice aplicate istoriei filosofiei, diferite între ele după „obiectualitatea” istoric-filosofică pe care o constituie prin interpretare. Pornind de la încercarea de a distinge între ce ar fi hermeneutica (constituită filosofic dintru început ca o sursă de „proceduri”, de „tehnici”, de perspective operaționale, de operări

structurate, în sensul de modalități de tematizare a tradiției culturale, inclusiv a istoriei filosofiei; aceasta poate fi considerată cumva firesc o perspectivă „naturală” de tematizare a istoriei acesteia, în sens epistemologic, cu înțelesul de cunoaștere a „filosofilor” de la grecii antici până în prezent) și ce ar fi istoria filosofiei (disciplină de o seamă cu filosofia însăși, constituită dintru început ca o sursă de proceduri, de tehnici, de modalități de analiză, descriere, interpretare etc. a construcțiilor sau a reconstrucțiilor filosofice), autorul ridică următoarea problemă: pare că fie hermeneutica (modalități de interpretare al căror orizont aplicativ include tradiția filosofică) ar înlocui istoria filosofiei însăși (disciplina „tradițională” care însoțește, ca o conștiință de sine metodologică, mișcarea conceptelor, ideilor, metodelor, concepțiilor, teoriilor, modelelor filosofice etc.); fie istoria filosofiei, păstrându-și statutul „disciplinar”, ar asuma sarcini hermeneutice așa-zicând mai „tehnice” (*modalități de interpretare* cu o acoperire mai largă decât cele proprii acreditate, după momentul constituirii hermeneuticii filosofice). Însă, în raport cu istoria filosofiei, modalitatea de interpretare reprezintă numai o deschidere semnificativă, o perspectivă operațională, justificată în „formula” sa numai „când este pusă în lucrare printr-o tehnică sau o formulă structurată de operare, cu momente determinate și acte corespunzătoare, toate în acord cu un principiu de lucru de ordin filosofic”¹. Ceea ce înseamnă că hermeneutica filosofică nu face inutilă istoria filosofiei, nu o înlocuiește în privința aproprierii tradiției sale și a operării distanței temporale date între subiectul-interpretant și tradiție, ci „operaționalizează” (chiar formalizează) discursul istoriei filosofiei într-un mod determinat, dar după criterii diferite față de cele active în alte desfășurări ale sale. Mai mult, s-ar putea susține că prin intervenția hermeneuticii filosofice, istoria filosofiei suportă „un fel de aducere la zi a propriei condiții tehnic-operaționale” (o probă în plus în favoarea ideii că filosofia unei epoci se distinge de cea a alteia nu atât tematic, ci cu precădere operațional, metodologic) și o punere în evidență a specificului demersului său din toate momentele sale semnificative: accentul pe *autoreferențialitate* (în măsura în care hermeneutica aplicată istoriei filosofiei ca „realitate culturală” lucrează cu presupuziția, devenită regulă de metodă, după care conceptul filosofiei are o natură autoreferențială).

Revenind la formulele unor „modalități” hermeneutice aplicate istoriei filosofiei identificabile în orizontul filosofiei actuale, acestea ar fi următoarele: hermeneutica ideilor filosofice, hermeneutica tradițiilor filosofice și hermeneutica noțiunilor filosofice. *Hermeneutica ideilor filosofice*, a cărei obiectualitate constituită este însăși *istoria ideilor filosofice* sau a „mentalului filosofic” și care este, pe de o parte, distinctă în mod simultan de „istoria filosofică a filosofiei” și de istoria culturală a filosofiei, iar pe de altă parte, totalizantă, întrucât le aduce pe cele două în unitatea sa, reprezintă acea modalitate hermeneutică recognoscibilă în lucrările

¹ Viorel Cernica, „Modalități hermeneutice ale istoriei filosofiei”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 34.

de istorie a filosofiei ale profesorului Gheorghe Vlăduțescu. *Hermeneutica tradițiilor filosofice*, căreia îi corespunde ca obiectualitate *istoria semnificațiilor operelor filosofice* (opere date istoricului filosofiei ca texte semnificative ale tradiției, fiecare cu „lumea” sa proprie de semnificații, dar participând, simultan, la „lumea” semnificațiilor filosofice în genere) se regăsește în anumite lucrări ale lui Paul Ricoeur aplicată în contexte tematice care intențional nu aparțin istoriei filosofiei ca atare. *Hermeneutica noțiunilor filosofice* (pentru care istoria sensurilor lor, proiectate, gândite și utilizate până la constituirea nihilismului, în manieră filosofic-metafizică, dar „interpretate ca „metafore”, constituie obiectualitatea proprie filosofiei nevoite să depășească blocajul conceptual provocat de metafizică, deconstruind-o) este deschisă în „hermeneutica postmodernă” a lui Gianni Vattimo (tot fără o intenționalitate istoric-filosofică propriu-zisă).

„Istoria filosofiei este ea însăși filosofie?” constituie o întrebare ce poate motiva o întreagă operă de cercetare istoric-filosofică; ceea ce se și întâmplă, consideră V. Cernica, în opera de istoric al filosofiei a profesorului Gheorghe Vlăduțescu, operă în care accentul „tehnic” evident reprezintă, la rândul lui, o dovadă în plus a relevanței de care întrebarea menționată mai sus devine susceptibilă în anumite împrejurări: spre exemplu, atunci când, pornind de aici, se deschide o altă problemă nu mai puțin fundamentală, și anume cea a posibilității unei „istorii a ideilor filosofice”. Fiindcă aceasta, asemenea „istoriei filosofice a filosofiei” și „istoriei culturale a filosofiei”, oarecum obișnuite în orizontul raportării noastre la tradiția filosofică universală, ar trebui să *interpreteze* momentele pe care aceasta le cuprinde în așa fel încât, pe de o parte, să fie conservată diferența dintre istoria filosofiei ca realitate culturală, fapt al tradiției actualizabil oricând prin creația și mai cu seamă prin interpretarea corespunzătoare („istoria I”) și istoria filosofiei ca realitate hermeneutică sau istoriografie filosofică („istoria II”); iar pe de altă parte, să fie „interpretată” însăși această diferență în sensul unui *izomorfism*. În mod evident, „istoria I” are în primul rând un sens ontologic (are propria ființă, pe care istoricul filosofiei încearcă să o constituie, *deconstituie*, *reconstituie* etc.); iar „istoria II”, constituindu-se ea însăși prin operații de *refacere* a ceva (a „istoriei I”), care reprezintă în același timp o (re)facere (sau o *dezvăluire*) de sine, are sensuri așa-zicând dependente de cel ontologic al „obiectului” asupra căruia se exercită. Așadar, diferența și complementaritatea celor două tipuri de istorie a filosofiei se subordonează unei reguli de metodă în virtutea căreia *sensul originar* al filosofiei este de *natură antropologică*, „istoria filosofiei II” (înțeleasă ca istoriografie) apărând, prin aceasta, ca „o analitică a modului nostru de a fi, ca *filosofie*”². În același timp și sub aceeași condiție a originarității, „istoria filosofiei II” are și un *sens epistemologic*, întrucât răspunde, prin așa-zicând „cunoștințele” pe care le (re)constituie și le livrează noilor

² Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 7.

reconstrucții filosofice (cunoștințe care formează ceea ce numim „cunoaștere filosofică”) în funcție de anumite condiții „temporale” și „locale”, unor întrebări cu un potențial identitar pentru o anumită epocă; și, totodată, ca demers critic prin excelență, „istoria filosofiei II” are și un *sens axiologic*, în măsura în care apără anumite valori și întemeiază opțiuni valorice. „Aceste trei sensuri, deși nu sunt puse întotdeauna în evidență, nici nu sunt tematizate în aceeași măsură în toate contextele operei în cauză, reprezintă, cumva, condițiile de posibilitate a istoriei filosofiei ca hermeneutică”³, subliniază V. Cernica.

Istoria filosofiei ca hermeneutică („istoria II”) nu este o simplă modalitate hermeneutică, un scenariu strict determinat de interpretare, de aplicat „metodic” istoriei filosofiei („istoriei I”), ci mai degrabă o formulă ale cărei operații pot suporta actualizări și ordonări diverse. Cele trei specii hermeneutic-filosofice menționate anterior (istoria filosofiei ca filosofie, istoria culturală a filosofiei și istoria ideilor filosofice) reprezintă asemenea actualizări ale unei modalități hermeneutice generale. Istoria filosofiei („istoria II”) vizează realitatea istoric-filosofică pe trei direcții de interpretare – și anume, dinspre categoriile filosofice (ceea-ce-este filosofia, o „ființă” căreia îi corespunde ceea ce omul este în modalitatea filosofiei, așa-zicând ființa filosofică” a omului); dinspre anumite condiționări culturale ale filosofiei (o ființă determinată a filosofiei ca formă culturală – ceea ce dă seamă de ființarea sa înăuntrul culturii, alături de alte forme culturale); dinspre mentalități sau idei dominante într-o epocă, într-un orizont mai larg decât cel al filosofiei ca filosofie, precum și decât cel al filosofiei ca formă culturală, dar totuși multiplu contextualizat (în funcție de timp, de spațiu, de limbaj – orizont care înglobează înseși ideile, categoriile, structurile categoriale, condiționările culturale etc.) – care, urmate consecvent, ajung să dezvăluie ceva semnificativ în ordinea acestei realități; iar sensurile (antropologic, epistemologic, axiologic) care funcționează ca un fel de condiții de posibilitate pentru istoria filosofiei sunt actualizate prin fiecare direcție de interpretare. „*Filosofia*, subiectul (logic al) judecăților constituite prin parcurgerea celor trei direcții de interpretare enumerate mai sus, constitutive, totodată, speciilor unei hermeneutici istorico-filosofice, este întotdeauna *ceva* determinat «istoric» sau care intră cu identitatea sa istoric-culturală, categorial-disciplinară etc. în condiția de *ceva deja filosofic*, stabilit astfel prin tradiția filosofiei, adică prin rezultatele «istorice» ale actului de a filosofa. Așa încât, *filosofia este*: în condiția de categorie, de formă culturală și de idee.”⁴

Dacă se are în vedere condiția de *categorie* în unitatea sa ontologic-formală și în aplicațiile sale, filosofia devine ceea ce Gh. Vlăduțescu numește „categoriologie”, iar hermeneutica aplicată filosofiei pe această direcție nu poate fi decât *o istorie*

³ Viorel Cernica, „Modalități hermeneutice ale istoriei filosofiei”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

filosofică a filosofiei care nu rămâne la o cercetare strict formală a categoriilor, ci vizează structurile „logice” la care acestea participă, rețelele conceptuale care se regenerează continuu, istoric vorbind, structurând ele însele concepții, teorii, viziuni, atitudini filosofice; dacă se are în vedere condiția de *formă culturală* (iar „cultura” trebuie înțeleasă aici cât mai cuprinzător, incluzând și ceea ce în modernitate nu mai ține strict de spațiul culturii: mediile socio-politic, economic, geopolitic etc.), filosofia stabilește ea însăși determinări privind relațiile nu numai cu celelalte forme culturale, ci și (ceea ce îi este propriu) cu unitatea culturii din care ea însăși face parte, iar hermeneutica aplicată filosofiei pe această direcție (perspectiva unei *istorii culturale a filosofiei*) instituie un orizont de continuitate nu doar epistemică, asigurată cu precădere de temele filosofice interpretate categorial (în orizontul unei istorii filosofice a filosofiei), ci deopotrivă antropologică și axiologică; dacă se are în vedere condiția de *idee*, modalitatea hermeneutică vizează mai cu seamă obiectul deja identificat ca semnificativ pentru istoria filosofică a filosofiei, dar (re)interpretat, astfel încât conceptele operaționale asigură două funcții de constituire propriu-zis filosofică: „însăși dimensiunea lor filosofică este întărită, chiar dacă, totodată, marcarea autoreferențialității conceptului filosofiei capătă profunzime; extinderea spațiului de semnificație a acestor concepte nu doar în profunzimea deja asigurată prin autoreferențialitatea conceptului filosofiei, ci și pe orizontala faptelor semnificative pe care acest concept le aduce înspre propria referință, pentru a le reconstitui, prin interpretare, ca elemente în unitatea actului de a filozofa”⁵. Astfel, *filosofia se arată pe sine în condiția categoriei* (structură categorială, structură logică a noțiunilor, nu doar a categoriilor propriu-zis filosofice acreditate istoric), iar istoricul are de urmărit ceea-ce-este filosofia în genere în ceea-ce-este filosofia dată în anumite reconstrucții „filosofice”, pe temeiul coincidenței categoriale dintre cele două; *filosofia se arată pe sine în condiția formei culturale*, iar istoricul este mai degrabă interesat de relațiile filosofiei cu celelalte forme culturale (mitul, religia, arta, știința, sistemul culturii în ansamblu, fapte ce țin de sfera mai generală a socialului); *filosofia se arată pe sine în condiția ideii* (ca element al „mentalității”), iar istoricul procedează la o reconstrucție a filosofiei prin identificarea „paradigmelor” filosofice capabile a semnifica (cel puțin în interpretare) și dincolo de limitele unei istorii filosofice a filosofiei. Fiecare condiție a filosofiei are și un sens *supra*-filosofic sau, mai precis (în linia precizărilor înseși ale profesorului Vlăduțescu), *ante*-filosofic (mai pronunțat în cazul filosofiei în condiția ideii), dar cu locul său propriu în sistemul însuși al filosofiei. Formula generală a hermeneuticii specificată tridimensional aplicată în cercetările de istorie a filosofiei întreprinse de Gh. Vlăduțescu ar putea fi descrisă extrem de succint astfel: „*Filosofia se arată ca fiind «ceva» filosofic* (stabilit a-fi-filosofic prin tradiție). [...] Aparent, avem de-a face aici cu o

⁵ *Ibidem*, p. 41.

circularitate vicioasă. În fapt, este vorba despre o circularitate hermeneutică, prin care este deschis un orizont de interpretare – a filosofiei deja constituite și, totodată, a celui care filosofează – în structura căreia punctul de plecare este *ceva* constituit filosofic și recunoscut ca atare (în forma anumitor «prejudecăți» funcționale), care aparțin, desigur, istoricului filosofiei; iar punctul de încheiere este același, însă numai formal, căci pre-judecata de la care începe actul interpretării s-a îmbogăți prin această mișcare, fiind, cumva, alta, deși aceeași, iar cel care a experimentat-o a suportat o «refigurare» (cum ar spune Ricoeur), încât și el este altul, însă tocmai fiind același.”⁶

Dacă dezbaterele referitoare la diferențele și apropierile dintre istoria filosofică a filosofiei și la istoria culturală a filosofiei sunt recurente, cel puțin după prelegerile hegeliene de istorie a filosofiei și după momentul de constituire a filosofiei culturii și a hermeneuticii înseși ca discipline, conturarea istoriei ideilor filosofice ca modalitate hermeneutică este, scrie Viorel Cernica, „un gând mai proaspăt, pe care profesorul Vlăduțescu l-a exploatat, l-a gândit și regândit, aplicat și iarăși structurat în lucrările sale de *metafilosofie*”⁷. Problema fundamentală pentru identitatea acestui tip de istorie a filosofiei („istoria ideilor” filosofice) este cea care vizează posibilitatea determinării unei diferențe specifice mai ales în raport cu „istoria filosofică a filosofiei”; în acest sens, istoria ideilor (filosofice) este concepută, la limită, „ca o metafizică a conștiinței” având ca obiect idei-paradigme sau „paradigme de întemeiere”. De vreme ce, cu excepția istoriei culturale a filosofiei, pare că istoria filosofică a filosofiei și istoria ideilor filosofice vizează așa-zicând același obiect, filosoful istoric al filosofiei le distinge în funcție de sensul relației dintre ideea-paradigmă și „constituitele” ei: relație de tip inductiv (în cazul istoriei filosofice), respectiv de tip deductiv (în cazul istoriei ideilor). Revenirea asupra modalităților de interpretare a „istoriei I” sau a tehnicilor de constituire a „obiectualității” filosofice este determinată, pe de o parte, de faptul că avem a face cu un proces hermeneutic așa-zicând în derulare, constitutiv deci ca atare „obiectului” său în orice moment al acestui exercițiu; iar pe de altă parte, de posibilitatea ca ideea-paradigmă, resituată prin interpretare, să-și aproprieze inclusiv sensul epistemic al paradigmei, cel care inițial păruse irelevant pentru conceptul istoriei ideilor. Astfel, printr-o mișcare de circularitate hermeneutică, revenim la cunoaștere (și implicit la judecata care afirmă că *filosofia este* și nu poate să nu fie *ceva* bine format în conștiința istoricului filosof care își cunoaște tradiția sub condiția actului de afirmare, și anume că *este* *ceva* bine situat în „realitatea istoric-filosofică”). Direcția „disciplinară” de constituire a istoriei ideilor este deschisă prin *reinstalarea* în metafizică (istoria ideilor ca „metafizică a conștiinței”) după o „critică” în sens kantian implicită a ei prin recursul la istoriile

⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷ *Ibidem*, p. 43.

filosofică și culturală, pentru care există clare condiții de posibilitate activate de o conștiință filosofică lămurită în privința funcțiilor sale propriu-zis istorice, dar și a sensurilor lor întemeietoare (antropologic, epistemologic și axiologic); iar îndreptarea către ființa istorică a filosofiei, dar așezată în plus acum pe temeiul unei „paradigme de întemeiere” prin deducție metafizică în sens kantian, este cea care constituie modalitatea „tehnică” a acestei istorii. Asistăm, în cazul istoriei ideilor, la o schimbare de termen în raport cu celelalte tipuri de istorii, în sensul că cea vizată acum nu mai este filosofia, ci *ființa* care întemeiază totul în virtutea plinătății sale de realitate exprimabile însă, desigur, în cadrul unei paradigme de întemeiere ori al mai multor paradigme care pot căpăta semnificație într-un anumit context istorico-hermeneutic: „Istoria ideilor capătă astfel o preeminență, chiar de sens ontologic, fiindcă se apropie din ce în ce mai mult, pe măsură ce capătă propria ființă, de un fel de ontologie formală în înțeles fenomenologic, husserlian, mai bine spus. De aici, de la această înălțime, tot ce se află în orizontul filosofiei constituite istoric își capătă legitimitatea după formula *Ceva-ul propriu filosofiei este. Ce este? Filosofia însăși!*”⁸

În studiul său intitulat „Istoria filosofiei (românești) ca aporetică la Gheorghe Vlăduțescu”, Oana Vasilescu se referă la unele dintre aspectele pe care le consideră relevante pentru circumscrierea și individualizarea gândirii filosofice a lui Gheorghe Vlăduțescu, și anume: înțelegerea raportării la istorie în genere ca problemă de ontologie (de reconstrucție ontologică și de reflecție asupra ontologiei noastre); înțelegerea posibilității istoriei filosofiei ca hermeneutică (istoria de nivel II) și a filosofiei înseși ca *aporetică* (singura în măsură să asigure unitatea în diversitate a sistematicii filosofiei și, prin aceasta, posibilitatea omologării filosofiilor istorice *ca* filosofie); înțelegerea problematicii receptării filosofiilor determinate ca întâlnire între o aporetică și alta (cea dinspre care se realizează lectura esențială, intențională în sens tare, detemporalizată, „pe verticală”). În orizontul instituit de aporetică, filosofiile determinate participă la reconstituirea istoric-universalistă a sistemului filosofiei și dobândesc posibilitatea de a fi omologate *ca* filosofie tocmai prin aducerea lor în structurile pure (epurate de orice tip de determinare) ale sistematicii filosofiei.

Istoria de nivel I a filosofiei începe cu filosofia însăși ca ontologie, cu Thales ca prim filosof european, simultan în ordinea istoriei și în ordinea sistematicii, în vreme ce istoria de nivel II (ca istoriografie sau, mai adecvat spus, ca hermeneutică) a filosofiei este, în mod firesc, de dată ulterioară, în măsura în care „reflecției filosofiei asupra-și îi trebuie răstimpul de «încercuire» epistemologică și de organizare logică și semantică de tot necesar”⁹. Concepută în termeni de „devenire a filosofiei” sau,

⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Istoria filosofiei ca hermeneutică*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 7.

mai degrabă, de „filosofie *ca* devenire”, istoria filosofiei poate fi considerată ca fiind filosofia însăși, de vreme ce specificul filosofiei constă, între altele, chiar în coincidența sistematicii („succesiunea logică”) cu istoria („succesiunea istorică”). Instituirea istoriei filosofiei *ca* filosofie (mai precis *ca filosofia care se gândește pe sine*), deși realizabilă numai în diverse modalități de instrumentare (fie ca știință a filosofiei, fie ca aporetică, fie ca *metafilosofie* etc.), vizează un singur scop, și anume o constant reiterată *re*interpretare așa-zicând a „faptelor” istorice articulate și funcționalizate în orizontul sistematicii, în vederea *re*semnificării lor în funcție de mereu alte interogații: „«Istoria», prin urmare, pentru că una este ca «știință» despre, alta este ca «aporetică» sau ca «metafilosofie», poate să se desfășoare în proiecte distincte, dar toate sunt solidare prin ceea ce urmăresc, fiind strânse ca tot atâtea hermeneutici prin scop¹⁰”. Aplicată filosofiei (ca unitate în diversitate), și istoria filosofiei se constituie, în mod analog, ca solidaritate și convergență (asigurate de finalitatea comună și de structura exigențelor comune) de proiecte hermeneutice diferite, individualizabile fie dinspre orizontul de situație (platonician, aristotelician, thomist, cartezian, kantian, fenomenologic, analitic etc.), fie dinspre orizontul de tematizare (metafizic, antropologic, epistemologic etc.), fie dinspre orizontul cultural (european, oriental în varii experiențe etc.): „«Istoria», ca hermeneutică, este ea însăși în logică ficțională, asemenea filosofiei înseși. Aceasta înseamnă că fiecare dintre modalitățile sale de realizare este doar în concept ipotetic. De aici și complementaritatea lor, ca șansă pentru fiecare în parte.”¹¹ Astfel, în travaliul de investigare a filosofiei în realitatea sa extrem de polimorfă, istoria filosofiei ca hermeneutică, al cărei rost nu rezidă nici în „explicarea” filosofiilor, nici în reliefarea istoriei (istoriilor) lor „reale”, recurge la diversele filosofii individualizate numai ca mijloace în vederea unui examen de tip epistemologic constând în identificarea mecanismelor profunde de inserție a „faptelor” istorice în mereu alte *re*construcții. Iar în această mișcare poate fi întrezărită însăși posibilitatea istoriei filosofiei de a se converti în filosofie sau, mai bine zis, de a se *re*construi *ca* filosofie¹².

În cercetarea raporturilor care se pot institui între filosofie și istoria ei ca hermeneutică, ne aflăm dintru început în fața unei probleme reprezentate de faptul că, deși dinspre istorie avem a face numai cu *filosofii*, ne referim la *filosofie* și, mai mult, la *istoria filosofiei*. Or, pentru ca istoria să fie realmente *a filosofiei*, nu simplă colecție de prezentări ale filosofiilor istorice în succesiunea lor, trebuie asumat orizontul hermeneutic dinspre care se realizează *re*construcția respectivă și determinat cât mai riguros posibil conceptul filosofiei care orientează abordarea hermeneutică. Prin urmare, o lectură filosofică adecvată nu poate fi decât intențională

¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² Cf. *Ibidem*: „Ca hermeneutică, istoria filosofiei este în măsură să se organizeze în limite epistemologice, aceasta însă pentru a fi cât mai instrumentală. Numai astfel, de fapt, istoria filosofiei se *re*construiește ca filosofie”.

în sens tare (nu atât lectură pentru filosofii respective, cât lectură pentru posibilitatea de a gândi cu/prin ele problemele ca atare și de a le pune la lucru în orizontul de situație al cititorului) și revelatoare de sensuri și de structuri de profunzime (lectură așa-zicând de a doua navigație, instituită ca regulă primordială în hermeneutica textului de Platon, în sugestie socratică). În consecință, din perspectiva filosofică a lui Gheorghe Vlăduțescu, „istoria filosofiei ca hermeneutică istorică nu are a fi altceva decât teleologică. Pentru că la limită, în durată mai lungă sau mai scurtă, prin varii mijlociri ea este (trebuie să fie) pentru sistem”¹³; iar sub această exigență, cele două sarcini fundamentale ale ei ar consta în investigarea limbajului specific și în „cercetarea fenomenologiei faptului (evenimentului) care este întrucât devine”, atât în funcție de aporeticitate (ca dat immanent), cât și de orizontul observatorului (ca dat care îi transcende), adică în cercetarea mecanismelor complexe ale receptării conceptibile în termenii întâlnirii dintre aporetici. Ca principiu integrator și criteriu, schematică aporeticii asigură condițiile de posibilitate atât ale dialogului între filosofii determinate (diferite și îndepărtate temporal și spațial), cât și ale validării acestora. În orizontul instituit de aporetică, filosofii determinate participă la reconstituirea istoric-universalistă a sistemului filosofiei și dobândesc posibilitatea de a fi omologate ca filosofie tocmai prin aducerea lor în structurile pure (epurate de orice tip de determinare) ale sistematicii filosofiei.

Cum *aporetica* este aceea care asigură unitatea în diversitate a sistematicii filosofiei și care deschide posibilitatea omologării filosofiilor istorice ca filosofie, cercetarea fenomenului unei filosofii „naționale” (cazul filosofiei românești, spre exemplu) este întreprinsă de Gh. Vlăduțescu tot printr-o lectură *tare*, instituită dinspre *schematică aporeticii*. Atât viziunea filosofică subiacentă care întemeiază și orientează demersul hermeneutic, cât și coerența și consistența exemplare ale demersului însuși cu viziunea filosofică de ansamblu sunt responsabile, în cazul filosofului Vlăduțescu, de realizarea unei autentice și rare istorii *filosofice* a filosofiei românești, pe același model al istoriilor *filosofice* ale platonismului, aristotelismului, scepticismului grec etc. pe care le-a elaborat de-a lungul timpului. Dintru început, datorită abordării filosofiei românești cu mijloacele unei lecturi de a doua scufundare instituite dinspre schematică aporeticii, sunt evitate riscurile de inadecvare, pe care autorul le explicitează ca atare, inerente încercării de legitimare a unor școli sau curente filosofice ca întreg și, într-un grad mult mai înalt, celei de legitimare a filosofiilor istorice „naționale”. Astfel, și în ceea ce privește filosofia românească, adevărata problemă nu constă nici în rezoluția referitoare la (in)existența ei, nici în stabilirea începutului istoriei ei de nivel I ca fiind anterior altor filosofii „naționale”, ci numai în determinarea posibilității de a gândi în/cu ea. Problema fundamentală, în cazul filosofiei românești, este (trebuie să fie), consideră Gheorghe Vlăduțescu, aceeași, ca în cazul oricărei filosofii: și anume, *cum gândim* în această filosofie

¹³ *Ibidem*, p. 110.

(cu ea), dacă chiar putem gândi și, în consecință, ce viitor are (poate avea) aceasta ca filosofie. Iar condiția de posibilitate a răspunsului rezidă în faptul de a o (re)citi prin grila unei lecturi tari, de „a doua scufundare”, dinspre aporetică.

Cazul cel mai evident de înțelegere a istoriei filosofiei (de nivel II) ca demers filosofic (ca sistem și pentru sistem) și hermeneutic (situat și valorizant) autentic rămâne, în spațiul filosofic românesc, cel al lui Nicolae Bagdasar care, „filosof în concept autentic”, considera că „orice interpretare istorică este în chip necesar subiectivă” și deci orice *istorie* este subiectivă, cu singura condiție ca „subiectivitatea” să nu fie înțeleasă ca „sentință arbitrară” (ca subiectivism). Bagdasar nu credea, cum nici Vlăduțescu nu crede, în „adevărul” unei istorii a filosofiei (românești, în acest caz) ca istorie a capodoperelor, nici ca înscriere a filosofiilor determinate, ci în posibilitatea istoriei filosofice și sistematice a filosofiei (istoria de nivel II): „Orice istorie, el o știa prea bine, este valorizantă, deci presupune o selecție și propune o arhitectonică. Dar însumarea selectivă, a performanțelor, sau mecanică, a tuturor momentelor era devalorizantă și deci *Istoria*, rezultată pe o cale sau alta, un eșec. Bagdasar se îndrepta către o *Istorie a filosofiei românești, ca sistem al filosofiei românești*.”¹⁴ În încercarea de realizare a unei istorii *filosofice* a filosofiei românești, *filosoful* Vlăduțescu (în ipostaza de istoric al filosofiei) va proceda asemenea *filosofului* Bagdasar (în ipostaza de istoric al filosofiei), și anume își va începe „istoria” cu Dimitrie Cantemir ca prim „descălecător” (ca punct de reper așazicând inaugural cu dublă funcționalitate, istorică și logică, dar cu preeminența logicului) și va opera selecția „faptelor istorice” (a filosofiilor determinate) utilizând criteriul *tare* din punct de vedere epistemologic al sistematicității, al filosoficului pur. Totodată, însă, în edificarea *propriei* istorii *filosofice* a filosofiei românești, *filosoful* Vlăduțescu va proceda și diferit în raport cu predecesorul, în sensul că, mișcându-se în orizontul deja strict circumscris al filosofiei ca filosofic pur, grila de lectură și, implicit, de selecție și de valorizare a „evenimentelor” reconfigurate ca elemente de sistem va fi chiar mult mai restrictivă decât aceea a lui Bagdasar, în măsura în care va fi instituită dinspre nucleul dur al *aporeticii*, ca singura care asigură unitatea în diversitate a sistematicii filosofiei ca filosofie. Iar rezultatul va fi unul „(ne)convențional” (pentru a folosi o parafrază la unul dintre titlurile autorului însuși): (absolut) *neconvențional* în raport nu numai cu abordările tradiționaliste ale filosofiei românești (ceea ce era de tot previzibil), ci chiar și cu abordările filosofice și sistematice (precum cea menționată, a lui Bagdasar) și convențional *numai* ca lectură „subiectivă” de a doua „scufundare”, ca *reconstrucție* dinspre orizontul propriei „convenții” și în vederea propriului program filosofic. Prin urmare, altceva decât subiectivismul, care poate ușor conduce la arbitraritate, subiectivitatea înțeleasă ca poziție a „observatorului” în istoria ca hermeneutică aplicată filosofiei se traduce

¹⁴ Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere*, în vol. N. Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Eminescu, 1988, p. VIII.

în termeni de alegere simultan liberă (ca situare în funcție de varii factori: formație culturală, afinități electivă, psihologie etc.) și neliberă, în sensul că se alege să se gândească într-o paradigmă de interpretare sau alta, însă odată aleasă, paradigma devine „măsura tuturor lucrurilor”, adică aceea care orientează, determină și supraveghează critic subiectivitatea. Fără subiectivitate înțeleasă astfel, ca lectură orientată și situată, ca lectură filosofică de a „doua navigație”, nici nu este posibilă o istorie (de nivel II) a filosofiei. Și aceasta cumva pentru că (și) „obiectul” însuși o impune. În viziunea *filosofică* a lui Gheorghe Vlăduțescu, o istorie a filosofiei care își înțelege rostul are a investiga dacă o filosofie este capabilă de a participa la o nouă (re)construcție, dacă și cum anume se poate gândi cu/în ea. Iar o astfel de investigație nu poate fi făcută decât *filosofic*, printr-o lectură esențială, intențională în sens tare, o lectură de a „doua scufundare” care să vizeze structurile de profunzime ale aporeticii responsabile de sistematicitatea filosofiei și care să își asume condiția, situarea și programul.

Sabin Totu scrie, în articolul său, că lucrarea profesorului Vlăduțescu, „*Viețile paralele*” ale personajelor platoniciene: *filosofii*, propune o adâncire interogativă a gândirii platoniciene prin considerarea „vieților paralele” ale personajelor platoniciene drept „mobil” al filosofării: puterea transfigurării platoniciene a unei „figuri” istorice nu rezidă doar în recontextualizarea gândirii filosofice aduse în „discuția” propriu-zisă a personajelor, ci în transpunerea și reevaluarea ei prin definirea *problemelor filosofice* în dialogul la care participă. Prin această hermeneutică a „vieților paralele” ale personajelor platoniciene, profesorul Vlăduțescu figurează un traseu posibil al gândirii lui Platon prin el însuși într-un fel anume: de la „Parmenides” la „Socrate” se ajunge la „Platon”; capitolele cărții retrimite la dialogurile platoniciene ca la niște „trepte” ale gândirii prin care se urcă pe cel mai înalt vârf ale filosofiei grecești. Totodată, această ascensiune constituie și o adevărată „escaladare de sine” realizată prin intermediul personajelor platoniciene care sunt reflectare a istoriei unei vieți țesute cu firul adevărului platonician și care trăiesc și dialoghează pentru ca noi să învățăm să ne cunoaștem pe noi înșine și să învățăm să „murim”. De aceea, consideră autorul, această carte ar trebui „citită” cu totul altfel decât celelalte („Este foarte important să înțelegem că este vorba, în mod necesar, de o participare benevolă în acest dialog platonician în care filosofarea este totuna cu nașterea noastră; naștere la care «Socrate» participă activ. De aceea, filosofia lui Platon nu este ca o altă învățătură care poate fi transmisă prin cuvinte, fiind deci o «moșire» a propriului «rod» al gândirii fiecăruia dintre cei care aleg calea platoniciană. Nu poți gândi, cu adevărat/real, cu mintea altuia, așa cum nu poți trăi, cu adevărat/real, viața altcuiva!”¹⁵): și anume gândind cu ea și cu Platon, adică exact așa cum ne recomandă („învață”) profesorul Vlăduțescu.

¹⁵ Sabin Totu, „«Viețile paralele» ale personajelor platoniciene”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 174.

Atunci când vine vorba despre contribuțiile filosofice ale profesorului Vlăduțescu, deși scurtele mele referiri de mai sus la unele dintre studiile volumului sunt ele însele parțiale și limitative, dincolo de aspectul euristic pe care îl subliniază mai mult sau mai puțin explicit, important și el, consider că următorul lucru poate fi spus: elementele articulate și metamorfozate în majoritatea lucrărilor sale pot fi exersate, sistematic, în aria unei „metodologii filosofice”. Fără a cere și a uza (de) un derivat al sintagmei („metodologie filosofică”) ca (de) un criteriu cu pretenții de obiectivitate exagerate, raportul dintre ce era considerat „disciplinar” (domeniul „istoriei filosofiei”) și „extra-disciplinar” (spațiul discursului filosofic), sau dintre „istoria filosofiei” și „filosofia istoriei filosofiei” conduce la anumite „modalități” de a face istoria filosofiei (filosofia istoriei filosofiei), demne de o sistematizare metodologică.

ISTORIA FILOSOFIEI CA HERMENEUTICĂ LA GHEORGHE VLĂDUȚESCU

RALUCA VASILESCU

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

În mod obișnuit imaginea academicianului Gheorghe Vlăduțescu este cea a profesorului de filosofie greacă care își trăiește cu gravitate și pasiune în fața studenților interogațiile încărcate de sens asupra istoriei filosofiei vechi și, în genere, asupra istoriei filosofiei. Profilul științific al profesorului este extrem de complex, constituit dintr-o dominantă încadrată de multiple părți concrescente, uneori la fel de importante prin rezultate ca și preocuparea principală. Dominanta este, evident, filosofia greacă, romană, plus filosofia medievală, toate domenii cărora profesorul le-a dedicat de-a lungul timpului nu mai puțin de douăzeci lucrări, dintre care două cu caracter enciclopedic. Plus lucrarea neconvențională în două ediții consacrată filosofiei românești, *violon d'Ingres* a profesorului, după cum îi place să spună¹, plus lucrarea de început consacrată personalismului francez și lucrările de maturitate târzii scrise sau îngrijite de profesor, în care se întoarce, ca într-o a doua scufundare la Platon, asupra propriului domeniu pentru a se întreba, în 2002, „Pentru ce istoria filosofiei?”, întrebare căreia i-a răspuns cinci ani mai târziu printr-un volum, *Istoria filosofiei ca hermeneutică*, care nu mai este atât un volum de istorie a filosofiei, cât de reflecție sistematică asupra ei. Rostul acestei reflecții: reconstruirea istoriei filosofiei ca aporetică centrată în problema unului și a multiplului, a raportului dintre fizic, metafizic și ontologic, în fine, observarea modului în care gândul unui filosof devine argument, mijloc de construcție, a gândirii altui filosof². Această idee a profesorului de a interpreta istoria filosofiei ca proces al devenirii în sistem a ideilor filosofice, iar nu ca o simplă înșiruire de filosofii istorice, constituie una dintre tezele fundamentale care-i străbate întreaga operă, una în care profesorul se întâlnește cu Hegel, al cărui gând îl și folosește ca argument pentru propriile reconstrucții, ale filosofiei grecești, de pildă, întreprinse

¹ Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 67.

² Vezi Oana Vasilescu, „Istoria filosofiei românești ca aporetică la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., pp. 135–163.

iarăși și iarăși din alte perspective, ca și când adevărul acestei filosofii nu ar apărea decât printr-o abordare multitematică a ei.

Dominantei tocmai creionate ar trebui să-i fie adăugate părțile concrescente mai mult sau mai puțin filosofice, lucrările consacrate mitului și culturii populare, romanele, monografia sentimentală a satului în care s-a născut, memoriile încă nepublicate și lucrarea *Filozofie și politică 1957–1962* (2003), în care profesorul analizează sobru, bazat pe documente – programele cursurilor din acei ani –, specificul perioadei în care s-a format, caracterul intens ideologic al învățământului de atunci, inclusiv aspectele lui opresive, dar și luminile aceluși timp, de pildă figura profesorului Radu Stoichiță ale cărui prelegeri consacrate filosofiei leibniziene sugerau că este posibil un alt mod de filosofare și gândire decât cele dominante atunci, o idee care, probabil, a inspirat căutările profesorului de-a lungul timpului³.

Dincolo de toate acestea, din ce altă lucrare apărută la noi reiese atât de clar importanța primei traduceri din Hegel apărută în 1962 așa cum reiese din paginile memorabile consacrate de academicianul Vlăduțescu acestui eveniment: „În 1962 s-a întâmplat prima mare «breșă» în citadelă, de fapt cea mai mare, nu numai pentru că a fost cap de serie, ci și în sine. La Editura Academiei apărea în traducerea lui D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi – Logica*, așa-numita *Logică mică* a lui Hegel. Traduceri din filosofi [...] se făcuseră și după 1948. [...] Nici una, nici chiar aceea a *Organon*-ului aristotelic, nu s-a apropiat de cota *Logicii* [...]”⁴ Iar dacă luăm în considerare faptul că un an mai înainte de publicarea lucrării *Filozofie și politică* apărea *Neconvențional, despre filosofia românească*, că sfârșitul ultimei lucrări „În loc de încheiere. 1944–1948” constituie o descriere sobră, extrem de apăsătoare, a atmosferei ideologice în care au fost anihilate instituțiile care asiguraseră manifestarea liberă a filosofiei românești interbelice, în fine, că *Filozofie și politică* este oarecum o continuare a lucrării despre filosofia românească, cumva o integrare a anilor de formare ai profesorului în istoria aceluși timp – perioada documentată în lucrare continuă chiar perioada începută în 1948 –, atunci ne putem gândi că, citite una după alta, cele două scrieri apar ca două părți ale uneia și aceleași opere, niciodată scrise de profesor: *Neconvențional, despre filosofia românească până în 1962*. Dacă, de asemenea, luăm în considerare că ultimul capitol din *Filozofie și politică* se intitulează „În loc de încheiere sau Despre viitorul filosofiei românești (admițând că este și presupunând că mai are un viitor)”⁵, în timp ce introducerea la

³ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofie și politică 1957–1962*, București, Editura Paideia, 2003, pp. 133–136; Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., pp. 131–132.

⁴ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofie și politică 1957–1962*, ed. cit., pp. 26–27; Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., pp. 82–83.

⁵ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofie și politică 1957–1962*, ed. cit., pp. 185–197.

cea de a doua ediție a lucrării consacrate filosofiei românești are subtitlul: „Despre filosofia românească. Dacă există”⁶, atunci nu putem să nu sesizăm gravitatea interogației profesorului, dimensiunea ei istorică, faptul că academicianul Gheorghe Vlăduțescu nu a vrut să se limiteze doar la rolul de profesor, ci a ținut să fie nu atât un *participant angajat, cât un martor pe cât posibil detașat al perioadei de dinainte și de după 1989*, una pe care a vrut să o descrie în toate griurile ei, departe de orice abordare maniheistă.

Astfel se face că cele peste patruzeci de lucrări publicate de profesor nu acoperă doar zone pur teoretice ale filosofiei, ci dau mărturie convingător și amănunțit despre conținutul extrateoretic al perioadei în care au fost scrise.

Întrucât este vorba despre discutarea un volum omagial, poate că nu ar fi nepotrivit să schițăm în linii mari momentele esențiale ale devenirii intelectuale ale profesorului, așa cum apare ea prin prisma lucrărilor amintite mai sus și a mărturiilor celor care au avut ocazia să-l cunoască mai îndeaproape, unii dintre ei prezenți cu articole omagiale chiar în acest volum.

Născut în 1937 în comuna Târgu Cărbunești, profesorul Gheorghe Vlăduțescu a avut parte de un tată care a știut să-i stimuleze curiozitatea pentru lectură prin faptul că îl îndemna să citească singur finalul poveștilor pe care, de obicei, i le citea numai pe jumătate. După ce a studiat la liceul Tudor Vladimirescu din Tg. Jiu cu un profesor de română, Gheorghe Gâță, care l-a îndrumat și i-a stârnit curiozitatea înlesnindu-i lectura clasicilor literaturii universale, profesorul a ajuns să fie student la Facultatea de Filosofie în 1957. Perioada de preparator la catedra de istoria filosofiei (1962–1965) a fost una de intense lecturi – deși pe atunci preparatorii nu erau obligați să desfășoare activitate didactică, profesorul a ținut două seminare de filosofie veche în acea perioadă –, preocuparea pentru filosofia pitagoreică fiind una dintre dominantele acelei perioade. Rezultatul ei, își amintește profesorul, nu a fost ceea ce trebuia să fie, astfel încât articolul cu pricina a fost publicat, fără să fie continuat însă, așa cum era prevăzut inițial. Merită apoi amintită bursa de nouă luni (octombrie 1970 – iunie 1971) petrecută la Centrul de studii asupra filosofiei grecești Léon Robin, afiliat la Sorbona și CNRS din Paris, perioadă în care directorul instituției și mentorul profesorului, Pierre Maxim Schuhl, își rezervase o oră în fiecare vineri de la 11 la 12 pentru a discuta și răspunde întrebărilor profesorului⁷. Un alt moment important în devenirea intelectuală a profesorului, care este sugestiv descris în lucrare⁸, este că la un moment dat la începutul anilor optzeci ai secolului trecut profesorul a ajuns la concluzia că programul didactic nu îi permitea să cerceteze și să scrie așa cum și-ar fi dorit. Din acest motiv, și-a stabilit un program nocturn de lucru, care începea la ora două noaptea, și consta în nouă ore de lucru,

⁶ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în cultura românească*, București, Editura Paideia, 2017, p. 7.

⁷ Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegeliianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 67.

⁸ *Ibidem*, p. 133.

perioadă în care, ajutat de un ibric de cafea, unul de ceai, plus două pachete de țigări, și-a croit constant propriul drum – propriul profil intelectual! – în domeniile care-l interesau. Așa se face că, pe lângă cele douăsprezece cărți deja publicate până în 1989, profesorul mai avea încă alte patru în sertar: *O istorie a ideilor filosofice* (1990), *Filozofia în Roma antică: forme de gândire și evoluții* (1991), antologia *Filosofie spaniolă în texte: Evul mediu, Renașterea* (1991) și *Bufnița Minervei* (1996), toate scrieri care, datorită unui fragment sau altuia, nu satisfăcuseră exigențele cenzurii. Oricum, acea perioadă a fost probabil decisivă atât pentru fixarea problematicii studiate, cât și pentru stilul abordării ei – lucrările amintite constituie probabil încercări de a realiza pe cont propriu modelul inspirat de Radu Stoichiță al unei filosofii nu doar eliberate de clișee ideologice, ci care este și expresia unei gândiri libere, suficiente sieși în sensul că se nutrește chiar din pasiunea pe care i-o inspiră temele abordate. Mai mult decât atât, ele au constituit tot atâtea trepte în constituirea propriei perspective de abordare a istoriei filosofiei, anume istoria filosofiei ca devenire în sistem a gândirii unei probleme: conform mărturiilor profesorului, ultimul capitol al lucrării *Deschideri către o posibilă ontologie: interpretări la presocratici* (1987) a fost locul în care a simțit că s-a realizat o răsucire în abordarea problemei, îndelunga familiarizare cu Hegel jucând probabil rolul ei în acest proces – așa cum se arată în volum, ideea profesorului conform căreia ceea ce este prim în ordinea sistemului este prim și în cea istorică, este o regândire a exact aceleiași idei expuse de Hegel în *Știința logicii*⁹. Spre deosebire însă de Hegel, care o vede realizată abia odată cu Parmenides, profesorul o consideră valabilă încă de la Thales.

Astfel încât, întâmplător sau nu, evenimentele din 1989 l-au aflat pe profesor nu numai cu un număr considerabil de cărți atât publicate, cât și aflate în sertar, dar și cu o viziune proprie asupra istoriei filosofiei și a rosturilor ei.

Privite din perspectiva celor spuse mai sus despre opera profesorului Gheorghe Vlăduțescu, majoritatea lucrărilor prezente în volum dau seama de sau se află în legătură cu opera sa științifică multivalentă și cu domeniile filosofiei în care acesta s-a exercitat cu predilecție. Din motive de spațiu, vom aminti aici foarte pe scurt numai două dintre lucrările din volum care încearcă să schițeze profilul filosofului Gheorghe Vlăduțescu. Astfel, articolul lui Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, preia tema istoriei filosofiei ca hermeneutică și o leagă de concepția onto-metafizicii la Gh. Vlăduțescu gândită în termeni de „teorie a ființării întrucât *este*”. Cum acesta constituie una dintre problemele centrale ale concepției filosofului omagiat, ar fi de precizat că, după autorul studiului, în cadrul onto-metafizicii trebuie distins între *ontologia* ca gândire a ființei-principiu conform canonului apofatic parmenidian și *metafizica* ca întemeiere a fizicului pe baza principiului stabilit de ontologie. În acest

⁹ Traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei R.P.R., 1966, pp. 63–65, 70–75; Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., pp. 82, 101–103.

sens, hotărâtoare sunt aici: considerarea explicită a ființei ca principiu, așadar aducerea la unitate a celor expuse de Aristotel în paragrafele 1 și 7 ale cărții a cincea a *Metafizicii*; canonul apofatic parmenidian al gândirii ființei; revalorizarea ființei parmenidiene prin prisma criticii teoriei ideilor realizate de Platon în dialogul *Parmenides*; deplasarea de sens a tezei hegeliene: ceea ce e prim în ordinea sistemului trebuie să fie prim și istoricește, de la aplicarea ei la Parmenides, la Hegel, la Thales în scrierile profesorului Vlăduțescu; considerarea ființei-principiu ca termen pivotal al gândirii grecești și conceperea hegeliană a acesteia ca întreg (sistem) al gândirii lui. Un alt aspect important pe care cu precădere acest studiu (dar nu numai) îl pune în evidență este hegelianismul autentic și de substanță al filosofului Gh. Vlăduțescu; faptul că profesorul este printre puținii autori de la noi care a asimilat realmente filosofia hegeliană a istoriei filosofiei în propria sa teorie a istoriei filosofiei ca hermeneutică. Articolul Oanei Vasilescu, „Istoria filosofiei (românești) ca aporetică la Gheorghe Vlăduțescu”, abordează acele aspecte pe care le consideră individualizante pentru gândirea filosofică a profesorului Gheorghe Vlăduțescu, și anume înțelegerea raportării la istorie în genere ca problemă de ontologie (de reconstrucție ontologică și de reflecție asupra ontologiei noastre), înțelegerea posibilității istoriei filosofiei ca hermeneutică (istoria de nivel II) și a filosofiei înseși ca *aporetică* (singura în măsură să asigure unitatea în diversitate a sistematicii filosofiei și, prin aceasta, posibilitatea omologării filosofiilor istorice *ca* filosofie), înțelegerea problematicii receptării filosofiilor determinate ca întâlnire între o aporetică și alta (cea dinspre care se realizează lectura esențială, intențională în sens tare, detemporalizată, „pe verticală”). Ca principiu integrator și criteriu, schematica aporeticii asigură condițiile de posibilitate atât ale dialogului între filosofi determinate (diferite și îndepărtate temporal și spațial), cât și ale validării acestora: în orizontul instituit de aporetică, filosofii determinate participă la reconstituirea istoric-universalistă a sistemului filosofiei și dobândesc posibilitatea de a fi omologate *ca* filosofie tocmai prin aducerea lor în structurile pure (epurate de orice tip de determinare) ale sistematicii filosofiei. Considerând că *aporetica* este cea care asigură unitatea în diversitate a sistematicii filosofiei și care deschide posibilitatea omologării filosofiilor istorice *ca* filosofie, fenomenul filosofiei românești este cercetat de Gh. Vlăduțescu tot printr-o lectură *tare*, instituită dinspre *schematica aporeticii*, evitând prin aceasta și riscurile de inadecvare, inerente încercării de legitimare a unor școli sau curente filosofice ca întreg și, într-un grad mult mai înalt, celei de legitimare a filosofiilor istorice „naționale”. Astfel, și în cazul filosofiei românești, problema reală nu constă nici în rezoluția referitoare la existența ei, nici în stabilirea începutului istoriei ei ca anterior altor filosofii „naționale”, ci numai în determinarea posibilității de a gândi în ea și cu ea: *cum gândim* în această filosofie (cu ea), dacă chiar putem gândi și, în consecință, ce viitor are (poate avea) aceasta ca filosofie; iar condiția de posibilitate a răspunsului rezidă în faptul de a o citi și reciti prin grila unei lecturi de „a doua scufundare”, dinspre aporetică. Mai merită menționat aici și faptul că profesorul Vlăduțescu a propus o sistematizare proprie a filosofiei românești, punând între paranteze criteriile cronologice și analizând îndeosebi geneza limbajului filosofic în spațiul lingvistic românesc.

Există însă în volum și texte – precum „Cuvânt înainte” al acad. Mircea Dumitru¹⁰, „La aniversarea Profesorului Gheorghe Vlăduțescu. O evocare” al acad. Răzvan Theodorescu, ultima parte a textului lui Ion Tănăsescu, „Distincția metafizică – ontologie. O reconstrucție brentanian-heideggeriană a hegelianismului la Gheorghe Vlăduțescu”, textul Lorenei Pălăvan Stuparu, „Dintr-un caiet și dintr-o carte de amintiri din două studenții: a generației mele și a profesorului Gheorghe Vlăduțescu” sau „Descarcerarea nisipului” al lui Nicolae Iliescu – care conturează extrem de sugestiv portretul omului și profesorului Gheorghe Vlăduțescu. Elocvent pentru modalitatea de îmbinare a vocației didactice a profesorului cu cea de cercetător este următorul citat din articolul lui Nicolae Iliescu: „Căci dumnealui are și o vorbă: «te macină un subiect? Fă un curs și apoi trece-l într-o carte»”¹¹. Revelator pentru maniera autentic maieutică în care profesorul Vlăduțescu (își) înțelege vocația (pedagogică), precum și pentru rafinamentul spiritului său hermeneutic este un fragment dintr-un interviu acordat Lorenei Pălăvan Stuparu, unde mărturisește: „N-am crezut, mai cu seamă cu trecerea timpului, că predau filosofia (în cazul meu, cea veche, greacă), că sunt în măsură să-i învăț pe alții, fie ei și «coală albă», filosofie. Tot ceea ce am vrut să fac, a fost să dau exemple de interpretare; de aceea și de la an la an schimbam referențialul și mă schimbam. Să spui: așa sau nu așa, este cel puțin inestetic. De morală, ce să mai vorbim.”¹² Iar generații succesive de studenți, chiar dacă nu i-au cunoscut gândul în formulare explicită, i-au simțit efectele: „La curs, erai martorul privilegiat al desfășurării procesului (cunoscut numai din cărți, din discursuri *despre*) *gândirii care se gândește pe sine*; erai dislocat și transportat în chiar locul în care filosofia se întâmplă”¹³.

¹⁰ Mircea Dumitru, „Cuvânt înainte”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 7: „Să gândești relația cu dascălul tău de care te leagă, peste ani, și o prietenie traică nu mai este doar o datoric; este o virtute care te edifică și te pune, așa-zicând, pe calea eudaimoniei tale – a înfloririi personalității tale umane și profesionale. De aceea, mi s-a părut cât se poate de natural și de firesc să scriu pentru acest volum omagial un text despre *philia* aristoteliciană – prietenia-iubire, tot așa cum ceilalți autori au abordat alte fațete ale operei Profesorului lor sau au rememorat episoade semnificative ale întâlnirii cu acesta. Dar tema aristoteliciană a prieteniei-iubire vorbește de la sine nu numai despre trăinicia relației noastre cu Profesorul, o legătură creată și consolidată prin prețuirea, admirația și recunoștința pe care i le port de mai bine de patru decenii, ci și despre o anumită modelare, pe care nu ezit să o numesc «vlăduțesciană», a înțelegerii de către mine a ontologiei/metafizicii aristoteliciene ca model de întemeiere a individualului (a substanței prime). Iar relația de prietenie-iubire este prin natura ei intrinsecă o relație care se stabilește cu și între indivizi.”

¹¹ Nicolae Iliescu, „Descarcerarea nisipului”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 342.

¹² „Dialog cu profesorul Gheorghe Vlăduțescu, realizat de Lorena Pălăvan”, reprodus în Lorena Pălăvan Stuparu, „Dintr-un caiet și dintr-o carte de amintiri din două studenții: a generației mele și a profesorului Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 216.

¹³ Oana Vasilescu „Istoria filosofiei românești ca aporetică la Gheorghe Vlăduțescu”, în *Istoria filosofiei ca hermeneutică. Studii și eseuri în onoarea profesorului Gheorghe Vlăduțescu*, ed. cit., p. 135, nota 1; *ibidem*, p. 135: „nici profesor de filosofie (deși cel mai bun profesor de filosofie pe care l-am avut, singurul care nu vorbea *despre* filosofie, ci făcea filosofie), nici istoric al filosofiei (deși, în cultura noastră, rar model de autentic *filosof* istoric al filosofiei), ci filosof *tout court*.”

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: Daniel Nica, *Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale morale*, Oradea, Ratio & Revelatio, 2022, 265 p.



FIGURILE AUTENTICITĂȚII: O ISTORIE COMPLICATĂ¹

PAUL GABRIEL SANDU

Universitatea din București

Cine sunt eu?, întrebarea de la care pornește lucrarea lui Daniel Nica dedicată intens discutatei probleme a autenticității, este una dintre acele întrebări filosofice fundamentale care ne privește și ni se adresează fiecăruia dintre noi. Tocmai de aceea, ea este una dintre întrebările originare ale filosofiei, dezbătută deja, spre pildă, de Socratele platonice în dialogul său cu Alcibiade. Căci dacă o viață neinvestigată nu merită trăită, dacă nimic nu este mai important decât să ne îngrijim de noi înșine, atunci, mai înainte de orice, trebuie să lămurim ce suntem noi înșine, „ce este omul”

¹ Paper supported by UEFISCDI research project PN-III-P1-1.1-TE-2021-0439, „Be You” (A fi tu însuși în era rețelelor sociale – o abordare a esteticii autenticității din perspectiva ontologiei virtuale), TE 64, 12/05/2022.

(*Alcibiade*, 129e): cine sunt eu. În încercarea de a răspunde la această întrebare sau – mai exact – de a scoate la lumină diferitele maniere în care întrebarea poate fi abordată –, autorul lucrării recurge la o analiză istorică și sistematică a conceptului de autenticitate, care pornește de la o dublă distincție și pune în discuție, dintr-o perspectivă „pluralistă și antiesențialistă” (p. 86), trei modele diferite și fundamental ireductibile de autenticitate.

Partea întâi a cărții, care se deschide cu o dezbatere succintă a unora dintre cele mai complicate întrebări născute din obsesia epocii noastre față de idealul autenticității, este dedicată delimitării conceptului de autenticitate față de alte două concepte pornind de la care ar părea să poată fi înțeleasă: cel de autonomie și cel de onestitate. Deși la prima vedere autenticitatea și autonomia par a avea un sens similar sau a fi chiar intersanjabile, Daniel Nica argumentează, pornind de la conceptul kantian de autonomie, că, deși „atât autonomia, cât și autenticitatea asumă că deciziile veritabile se opun pasivității și ascultării necondiționate” (p. 47), etica autonomiei pune în joc, necesarmente, idealul raționalității, în vreme ce etica autenticității impune ascultarea „vocii fundamentale a afectivității” (p. 62). Astfel definite, pornind de la dihotomia dintre afectivitate și rațiune, cele două concepte se află, fără îndoială, în tensiune. Însă problematizarea caracterului dihotomic al raportului menționat mai devreme – pe linia deschisă de Heidegger, de exemplu, pentru care afectivitatea și înțelegerea sunt gândite pornind de la co-originaritatea lor – ar conduce inevitabil la o redefinirea a raportului dintre autonomie și autenticitate.

A doua distincție care pregătește terenul expunerilor și analizelor ulterioare este cea dintre autenticitate și onestitate. La capătul analizei dedicate acestui cuplu conceptual, autorul ajunge la concluzia că, odată cu epoca modernă, idealul onestității lasă loc idealului autenticității, tocmai pentru că cel dintâi, caracteristic pentru cultura antică sau medievală, se naște dintr-o viziune holistă asupra lumii, iar odată ce această viziune se destramă, sinceritatea, ca virtute socială, lasă loc autenticității, ca virtute personală (p. 79).

În *Partea a doua* a lucrării, autorul subliniază dificultatea, ba chiar imposibilitatea definirii autenticității într-o manieră tradițională, notând că „însăși tentativa unei definiții este contrară spiritului autenticității” (p. 81). Tocmai de aceea, argumentează el, despre autenticitate nu se poate vorbi decât oferind o serie de descrieri ale diverselor maniere de a decoda autenticitatea sau modele ale autenticității ca ideal etic. Cele trei modele discutate în această secțiune – cea mai amplă – a lucrării, abordate dintr-o perspectivă istorică, sunt cel al autenticității înțelese, într-o manieră esențialistă, ca descoperire a unui sine original, cel al autenticității traduse ca angajament existențial, ca alegere a unui sine și, în cele din urmă, cel al autenticității „ca asumare a multiplicității înclinațiilor umane”, adică al autenticității „a reinventare de sine” (p. 86–7).

În debutul analizei sale, Nica trece în revistă, pornind de la Socrate și de la celebrul îndemn delfic „cunoaște-te pe tine însuți”, sursele antice și creștine ale idealului autenticității, susținând că „vocabularul unei interiorități privilegiate apare

abia în creștinism, iar aceasta este un pas important către idealul modern al autenticității” (p. 92). Argumentele invocate de autor în favoarea acestei concepții, potrivit căreia viziunea lui Socrate „neagă interioritatea”, în vreme ce cea a lui Augustin „o afirmă în mod răspicat” (p. 94) este cel puțin într-o măsură chestionabilă. Fără îndoială, pentru Augustin trebuie evitat cu orice preț acel *defluxus in multum*, acea risipire sau „deversare” de sine în lume, și trebuie înlocuită cu *continentia*, cu întoarcerea la sinele lăuntric, însă toate aceste îndemnuri pot fi găsite în câteva dintre dialogurile socratice, cu precădere în *Phaidon*, unde Socrate ne cere să trăim în așa fel încât sufletul nostru să se adune în el însuși, „făcându-și din aceasta un exercițiu neîntrerupt” (*Phaidon*, 81a) și ținându-se „cât mai departe cu puțință de plăceri și dorințe, de suferințe și spaime” (83c). Idealul întoarcerii la sine, într-o interioritate privilegiată, nu este doar prefigurat de Socratele platonice, ci este formulat în termenii cei mai clari. Sigur, această retragere din lumea aparențelor nu presupune refugiul într-un „univers intim al dorinței sau al pasiunii” (p. 91), dar nici pentru Augustin recuperarea sinelui interior nu are alt sens decât tocmai acela al descoperii Adevărului din lăuntru nostru – și nu al adevărului nostru! –, al Dumnezeului din cămăruța cea mai ascunsă a inimii, pentru a folosi o expresie a Terezei de Avila.

Primul dintre modelele de autenticitate discutate în carte, și cel asupra căruia aș vrea să mă opresc în mod special, este cel în centrul căruia se află idealul unui sine original, care trebuie recuperat sau descoperit. Pentru a expune această perspectivă asupra autenticității, Nica aduce în discuție concepția rousseauistă, eminentamente esențialistă, asupra sinelui original al omului, „îngropat sub straturi adânci de aparențe, condiționări și reflexe sociale” (p. 110) care trebuie adus la lumină printr-un efort continuu de eliberare din chingile convențiilor sociale. La capătul unei analize care ar putea servi și ca o excelentă introducere în gândirea lui Rousseau, Nica ajunge la concluzia că dacă această perspectivă este dusă până la ultimele ei consecințe, atunci „autenticitatea ar fi o activitate independentă a naturii. Nu tu ai fi cel care și-ar exprima esența, ci natura s-ar manifesta prin tine, găsindu-și singură drumul către suprafață. Nu ar fi vorba despre natura *ta* lăuntrică, ci despre natura *dinăuntru* tău (ori poate despre natura de *dincolo* de tine). În felul acesta, unicitatea ta ar fi ca a unei frunze sau a unui fulg de zăpadă, căroră natura le conferă o structură irepetabilă, conforme legilor ei impersonale. [...] În fond, nici nu s-ar mai pune problema descoperirii de sine. Ar fi vorba, cel mult, despre o descoperire *prin* sine, adică o dezvăluire a naturii *prin* intermediul sinelui” (p. 119).

Această aproape reducere la absurd a conceptului de autenticitate înțeles ca descoperire sau recuperare a unui sine original ar putea să justifice respingerea, cel puțin în acești termeni, a idealului de autenticitate astfel înțeles. Căci, din această perspectivă, nu doar că nu s-ar mai pune problema descoperirii de sine, cum observă perfect îndreptățit Nica, dar nu s-ar mai putea vorbi nici măcar de un sine, orice formă de interioritate fiind extirpată. Iar în lipsa unei forme de interioritate, oricât de rudimentar concepute, însuși conceptul de autenticitate devine ininteligibil. Daniel Nica nu face acest pas, la capătul analizei sale dedicate autenticității înțelese ca

descoperire a unui sine original, așa cum nu-l face nici la finalul analizei celorlalte două modele discutate, chiar dacă și în cadrul lor ne sunt prezentate, într-o manieră mai puțin vădită poate, argumente pentru respingerea unor atare modele. Cititoarea atentă va constata însă că, prin fiecare dintre demersurile sale hermeneutice dedicate celor trei modele de autenticitate, Nica ne propune tot atâtea maniere de a le pune pe fiecare dintre ele în chestiune, fără să ne ofere vreun criteriu pentru a tranșa cumva discuția cu privire la autenticitate.

Fiecare răspuns la întrebarea care constituie firul conducător al lucrării este, de fapt, la rândul său o întrebare, cititorii fiind invitați, în bună tradiție socratică – mai ales prin cea de-a treia parte a lucrării în care sunt discutate, cu foarte mult rafinament, o serie de obiecții la adresa conceptului de autenticitate –, să continue reflecția pe cont propriu. Acest lucru face din lucrarea lui Daniel Nica nu doar o bună introducere în vasta problematică a autenticității, ci și o excelentă introducere în filosofie. Deși este scrisă într-un stil alert și accesibil chiar și unui public mai larg, lucrarea lui Daniel Nica rămâne extrem de interesantă și pentru cititorul avizat, atât prin comentariile și interpretările interesante ale unora dintre textele cele mai relevante ale filosofiei moderne, cât și prin capacitatea sa extraordinară de sinteză, demonstrată mai ales în partea finală a volumului, care poate constitui, fără îndoială, punctul de început al unei cercetări viitoare.

CINE SUNT EU? – TREI DEMERSURI DESPRE AUTENTICITATE

MARIAN CĂLBOREAN

Universitatea din București

Această a treia carte a lui Daniel Nica, etician și lector universitar la Universitatea din București, publicată în condiții excelente de Ratio et Revelatio, este scrisă într-o schemă dominant trihotomică: are trei părți, fiecare împărțită în trei grupuri argumentative ș.a.m.d. Poate părea ironic, dar cartea însăși poate fi înțeleasă ca fiind la intersecția a trei demersuri distincte.

În primul rând, cartea este un eseu științific bine structurat și transparent, care, în urma unor decizii dificile luate devreme, conturează o teză limpede și curgătoare. Se afirmă de la început ca autenticitatea este o proprietate graduală, dar ireductibilă a persoanei („de ordinul întâi” în limbajul cărții), scopul cărții fiind astfel delimitat la înțelegerea ei. Restul primei părți a cărții este destinat distincțiilor preliminare, anume separarea autenticității de autonomie și sinceritate, ambele permițând autorului excursuri etimologice, precum și conturarea unei istorii filosofice accesibile publicului larg (de exemplu, discuția despre filosofia kantiană). În cea de-a doua și cea mai valoroasă parte a cărții, autorul sintetizează trei moduri de a vedea autenticitatea: ca descoperire a unui sine natural (după Rousseau), ca angajament față de o dedicație atotcuprinzătoare (după Kierkegaard și Sartre) sau ca reinventare proprie și estetizare a pluralității experienței (după Nietzsche și postmodernism). În sfârșit, în a treia parte a cărții, autorul vrea să apere autenticitatea de criticile anihilatoare pe care le-a stârnit omniprezența ei în cultura populară actuală. Pe de-o parte (cum spune autorul, dinspre „conservatori”), că autenticitatea este o îmbrățișare a relativismului. Pe de altă parte (cum spune autorul, dinspre „stânga”), că autenticitatea este o formă de uniformizare capitalist-consumeristă. Această dihotomie lasă locul, din nou, unei trihotomii: autorul va întemeia un concept *normativ* de autenticitate, extrăgând de la Rousseau autoapartenența, de la Kierkegaard exemplaritatea și de la Nietzsche reflexivitatea. Autenticitatea, ar fi concluzia cărții, este căutarea obligatorie a locului care este simultan nemijlocit propriu, exemplar în mod obiectiv și continuu echilibrat între sine și ceilalți prin gândire. Privită astfel, partea argumentativă a cărții este simultan informativă și provocatoare.

În al doilea rând, cartea este un pariu public, autorul înconjurând nucleul argumentativ cu o sumă de materiale secundare, ce pot fi organizate în trei (iarăși trei) categorii. Dintru început, autorul se plasează într-o tradiție istoricistă, descriind evoluția ideii de autenticitate în operele marilor filosofi: ea lipsește în Antichitate

(deși autorul refuză să discute cinismul), este prefigurată în gândirea creștină despre suflet, apare cu adevărat în epoca modernă și se afirmă în preajma secolului trecut, după epoca precedentă considerată „a autonomiei”; de altfel, autorul folosește o viziune clasică a istoriei filosofiei, de exemplu îl discută pe Hegel ca eliberator al rațiunii de limitele proprii lui Kant. Însă, simultan, cartea este în dialog strâns cu filosofia academică actuală, majoritar de sorginte analitică anglo-saxonă, deși este pregnantă și apartenența autorului la o școală tematică proprie a Universității din București, fiind citați Cristian Iftode și Emilian Mihailov. În sfârșit, a treia categorie de material secundar constă în exemple din dezbaterile publice actuale în sens larg, cu care se ilustrează tezele cărții. Contează undeva pentru argument că autorul este părinte, altundeva sunt înțelese operațiile de schimbare de sex ca afirmare a unui sine ascuns și textul vorbește de „valoare adăugată”, „targeturi” ș.a.m.d. Sintetizând, autorul își elaborează demersul pe o fundație istoricistă de respirație largă, cu metode aparținând cercetărilor filosofice actuale, dar, în plus, cu exemple relevante pentru dezbaterile publice contemporane.

În al treilea rând, autorul evită pe cât posibil să dea verdicte proprii, poate dă de înțeles când își urmărește tema de la Socrate, Platon și Augustin până la Heidegger, Adorno și Foucault. Deși cartea, cum am arătat mai sus, are ceva de susținut, autorul evită susținerile directe. Dimpotrivă, fie este invocat un mare autor, chiar până la îndepărtarea de el – cum în opinia mea se petrece în partea a treia, când Kierkegaard este citit ca model al modelelor sau maestru al viitorilor maeștri, pentru exemplaritate, sau când Nietzsche este citit ca apostol al echilibrului individ-societate, pentru reflexivitate. Fie se introduc termeni noi („suveranitate”, „patos”) pe care textul se va baza acuzând vechiul punct de vedere că nu poate da seama de ei. Fie, cel mai adesea, punctul de vedere nou este prefațat de o serie de întrebări care îl slăbesc implicit pe cel anterior: „Oare...?” / „Nu cumva...?” / „S-ar putea spune...?”. Autorul știe foarte bine că trebuie să lase în spate discuții amănunțite și instabile din literatura filosofică analitică, așa că, în note și în text, din când în când, revine un refren autolimitator: nu îmi doresc să arăt x, ci doar că x ar putea fi posibil, nu doresc să resping argumentele lui y, ci doar să ilustrez cum ele vin în contact cu o perspectivă a autenticității. Dar să fie acesta un punct slab al cărții? Cum ar fi fost *Critica rațiunii pure* dacă ar fi conținut din loc în loc „Nu cumva...?”-uri? Răspunsul este că ar fi doar o lectură ceva mai lungă. Cred că autorul ar fi putut face mai mult ca tezele sale să se impună exact așa cum intenționează, deși acest insucces nu afectează argumentul general al cărții.

Să remarcăm încă o dată cât de atractiv este acest argument. Autenticitatea ar fi o proprietate graduală a fiecărei persoane și ar fi recomandat ca fiecare să-și ducă viața pentru a fi autentic, aceasta ducând mai departe la îndeplinirea datoriei de a avea o viață bună; în plus, iată trei modele seducătoare de autenticitate: natură proprie, proiect existențial, reinventare continuă. Din păcate, cititorul de față nu a fost convins că autenticitatea este o proprietate de ordinul întâi a fiecăruia. Ba mai mult, consideră că autenticitatea, așa cum este discutată de carte, este o proprietate

de ordinul doi pe lângă „individ” (paralel cu exemplul din carte de „creștin autentic”). Împotriva argumentului autorului (p. 24), se observă că teoria cărții pare să stea în picioare pentru „a fi individ veritabil” sau „a fi individ adevărat”, dar nu și pentru „a fi o persoană veritabilă” sau chiar „a fi o persoană autentică”. Ni s-ar părea acceptabil (cel puțin necontradictoriu) ca o persoană să renunțe la pretenția de a fi un individ separat de ceilalți. Nu în accepțiune comunitariană, ci în sensul de a nu te evalua personal în funcție de cum ai îndeplinit obligația (sau recomandarea) de a fi diferit de ceilalți. Autorul pare să spună că individualismul este un dat static pe fundalul căruia apare autenticitatea ca proprietate a fiecăruia. Dar individualismul este, de fapt, și el un concept normativ. Fără obligația de a menține individualitatea proprie, ce bază au distincțiile fundamentale ale cărții: sine – ceilalți, sine social – sine personal, interior – exterior ș.a.m.d.? În distincția autenticității de autonomie, cartea invocase primatul sentimentelor și emoțiilor față de rațiune, părănd pe alocuri apropiată de psihologism (pp. 32–33), dar, în reconstrucția finală a argumentului (p. 247), autorul folosește presupunerea explicită că fiecare se naște și rămâne unic. Aceasta este teza normativă a individualismului. În lipsa sa, nu cumva nu se poate defini acel sine care să aibă dezideratul autenticității, de afirmare proprie față de niște presupuși alții?

CELĂLALT CA LIMITĂ ȘI POSIBILITATE A AUTENTICITĂȚII

ALEXANDRA ZORILĂ

Universitatea din București

Daniel Nica abordează tema autenticității într-un fel unic. Este un povestitor grozav, un gânditor lucid și un om interesat în mod sincer de subiectul pe care se angajează să îl cerceteze. Asumându-și aceste roluri, autorul navighează o întreagă istorie a ideilor, fără să își lase cititorul să se *înece*, fără să îl copleșească și poate, cel mai important, fără să transforme acest demers într-o experiență simplistă, de tip *self-help*. Cartea *Cine sunt eu?* explorează relația dintre autonomie și autenticitate, propune o viziune originală asupra autenticității văzută ca instrument mai degrabă decât scop în sine și dezvăluie cititorului paradoxurile care se nasc în cultul contemporan al autenticității.

Analiza pe care Daniel Nica o construiește este amplă și riguroasă, însă poate unul din cele mai interesante aspecte ale întregii discuții pornite de autor este cel legat de tensiunea dintre individ și societate. Distanța dintre noi și ceilalți. Pentru Daniel Nica, această distanță pare să ia forma unui spațiu al libertății individuale care trebuie constant recuperat și apărat în numele sinelui autentic. În fața presiunilor comunității, a societății de consum și, în ultimă instanță, în fața propriilor noastre slăbiciuni. Un spațiu de exorcizare permanentă a influențelor. Întreaga lucrare este o provocare subtilă, dar constant adresată cititorului de a-și identifica acest spațiu și de a reflecta serios asupra granițelor sale. Cred că acesta este unul dintre meritele cărții.

Însă reticența autorului față de noile practici și comportamente, în care acesta vede o *autenticitate de consum*, deși este valabilă într-o mare măsură, nu-l ajută să recunoască faptul că un *trend* poate să reprezinte mai mult decât gratificare imediată și iluzie. Ceea ce vedem în ultimii ani în rândul noilor generații este că participarea la un *trend*, adoptarea unui fel de a fi în mediul online (din care nu avem opțiunea reală de *opt-out*) poate să însemne și descoperirea sau inventarea unor noi strategii de construcție identitară colectivă pentru formarea unei comunități. Într-o societate în care nu mai există locuri de întâlnire *cost-free* pentru indivizi, aceste întâlniri se petrec pe platformele sociale. Fiecare *bulă* virtuală în care ne aflăm presupune, mai mult sau mai puțin, identificarea individului cu o anumită comunitate. În unele cazuri, acest lucru nu înseamnă ceva esențial pentru identitatea personală (individul care intră în grupuri dedicate știrilor pentru a rămâne informați), însă în alte cazuri aceste interacțiuni sunt constitutive identitar (individul care participă ca membru

activ într-un grup de *cosplay*). Respingerea acestor noi feluri de a fi deoarece sunt inundate de jargonul unei autenticității ieftine cred că ne poate face să ratăm tocmai măsura în care idealul autenticității contează pentru indivizi, chiar și în acest context hyper-consumerist.

De asemenea, autori precum M. Gorea (2021)¹ atrag atenția asupra faptului că unele conținuturi din social media, precum fotografiile de tip *selfie*, se transformă din obiecte în *experiențe*, iar autenticitatea ajunge să fie înțeleasă de indivizi ca proces creator care se desfășoară nu *pe* scena social media, ci *în spatele* scenei. Activitatea de selectare, editare și filtrare a conținutului urcat pe platformă devine o practică a autenticității prin care individului îi este recunoscut de către comunitate efortul pe care l-a depus în a se construi (Gorea, 2021). Nici nu mai este importantă similaritatea dintre conținutul editat și realitate deoarece miza nu este de a transfera o dimensiune a identității în mediul online, ci de a o reconstrui, uneori chiar subversiv, în funcție de structura platformei.

Daniel Nica îi *șoptește* cititorului, spre finalul cărții, „...*cu cât simți mai puternic teama că ești influențat, cu atât îți exorcizezi mai creativ influențele*” (p. 242). Iar intuiția mea este că are dreptate. Acum, mai mult ca niciodată poate, simțim această anxietate în mod acut, din motive pe care și autorul le identifică. Provocarea mea pentru cititori este de a vedea această anxietate ca un rezultat nu al faptului că granițele dintre noi și ceilalți s-au diluat, ci tocmai a faptului că, de frica influențelor, am ucis ceea ce trebuia exorcizat. Această frică de a nu fi autentic, care în mod ironic este creată tocmai de sistemul capitalist, ne împinge să ne exprimăm tot timpul altfel, să fim diferiți cu orice preț. Iar soluția, cu care cred că și autorul ar fi de acord, dar la care ajunge pe altă cale, este cea a construirii unei comunități, a unei apropieri. Iar atunci distanța dintre noi și ceilalți devine spațiu de întâlnire și negociere identitară, indiferent dacă e vorba de mediul fizic sau online.

¹ M. Gorea, „Becoming your ‘authentic’ self: How social media influences youth’s visual transitions”, *Social Media+ Society*, vol. 7(3), 2021, 20563051211047875.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Baptiste Morizot, *Răscolind Jarul viului*, trad. de Bogdan Ghiu, București, Editura Seneca, 2022, 214 p.

Cartea lui Baptiste Morizot, *Raviver les braises du vivant*, apărută în traducerea lui Bogdan Ghiu, sub titlul *Răscolind jarul viului*, este deopotrivă o reflecție filosofică asupra relației noastre cu lumea viului, asupra nevoii urgente de a regândi locul nostru în cadrul ei, cât și un manifest ecologist. Însă un manifest care nu cheamă pur și simplu la acțiune împotriva exploatării și distrugerii pe scară largă a „naturii” – termen pe care, de altfel, autorul îl deconstruiește. Ci este deopotrivă, *de facto*, prin maniera poetică, metaforică în care este scris, și care poate fi ghicită deja din titlu, un manifest pentru „resălbăticirea gândirii”, o încercare de a deconstrui agila mașină de război a gândirii dihotomice – care opune omul și natura, spiritul și materia, libertatea și necesitatea – și ale cărei replieri constituie dinamica centrală a metafizicii occidentale.

Morizot argumentează că această viziune dualistă – pe care o numește „paradigma creștină a intendenței” (75), tocmai pentru că este ranforsată de mitul iudeo-creștin, al cărui antropocentrism radical plasează omul într-un raport de transcendență față de natura creată de Dumnezeu în mod explicit în vederea acestuia dintâi¹ – conduce, inevitabil, la instrumentalizarea și exploatarea fără rest a naturii. Exploatarea și instrumentalizarea, care pot lua și forma eco-paternalistă a muzeificării sau „salvării mediului”, conduc, în final, la ceea ce a fost caracterizat în ultimele decenii drept *cheapizare* a viului² (83), proces prin care „focul viului” este redus la natură, adică la statutul de resursă aflată în proprietatea umanității suverane, cu drepturi depline de exploatare asupra ei. Această viziune, argumentează Morizot, nu este numai profund problematică și eminamente reduționistă, ci și extrem de nocivă, făcând cu puțință nu doar desconsiderarea oricăror valori intrinseci a viului, ci și cele mai diverse forme de violență și distrugere a naturii.

Tocmai de aceea, Morizot se angajează într-un efort de demascare a antropocentrismului latent (dar nu mai puțin nociv, ba dimpotrivă!) specific diverselor perspective ecologiste ce gravitează în jurul unor concepte de sustenabilitate sau opun în chip fundamental sanctuarizarea exploatării. Punctul de pornire al acestei insurecții poetice declanșate de Morizot împotriva metafizicii producției este tocmai recuperarea sensului autentic al naturii, pentru care e nevoie de un nou termen care să ridiculizeze „ideea absolut fantasmagorică că noi ne *producem* propria subzistență” (102), și că, prin urmare, „nu datorăm nimic nimănui”, recuperând dimensiunea esențialmente creatoare, donatoare rețeaua dinamică, și în continuă evoluție de relații și interdependențe între uman și non-uman: nu un „lucru” care poate fi deținut, controlat sau exploatat, ci mai degrabă o rețea complexă și interconectată de viață: a vieții. Nu natură denaturată, reziduală a modernilor, un soi de „anatură” complet depotențată (108), ci un foc viu din care facem noi înșine parte.

Abia prin această răsturnare de perspectivă se poate pune în mod radical și convingător problema unei noi etici ecologice care să depășească simplul deziderat eco-paternalist al conservării și prezervării și care să recunoască responsabilitatea noastră de a participa activ la regenerarea lumii viului. Pentru a susține necesitatea acestei răsturnări de perspectivă, Morizot chestionează înțelegerea

¹ Cf. Lynn White, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, Vol. 155, No. 3767 (1967), pp. 1203–1207.

² „Cheapizarea” sau „comodificarea” naturii se referă la procesul de reducere a lumii naturale la o marfă sau resursă care poate fi cumpărată și vândută pe piață. Această perspectivă reduce la o colecție de obiecte care urmează să fie exploatare în folosul omului și ignoră complexitatea, interdependența și valoarea intrinsecă a lumii naturale.

mecanismelor evolutive ca un soi de „cursă a înarmării”, așa cum au fost deseori descrise de biologi, susținând că, dacă privim lucrurile la scară largă, la nivelul ecosistemelor, observăm că avem mai curând de a face cu o cursă a dezarmării: „o luptă pentru menținerea politicului dintre specii” (117), cu o co-evoluție plurală a tuturor organismelor dintr-un ecosistem care poate exista doar atât timp cât avem de a face cu un echilibru al puterii care face cu puțință coabitarea și face din conflict însuși motorul ei. Această viziune este, de altfel, pe deplin coerentă cu o celebră teorie elaborată, în anii 1970, de Lovelock și Margulis, care au propus „ipoteza Gaia”, ideea că întreg Pământul este organism viu, un sistem complex care se ajustează și se reglează singur.

Din această perspectivă, deși Morizot nu o face, se poate argumenta, împotriva unei lungi tradiții filosofice, că omul este, de fapt, un animal apolitic, animalul apolitic prin excelență, tocmai în măsura în care și cu atât mai mult cu cât el amenință sau distruge chiar stabilitatea acelor ecosisteme care îl fac cu puțință, refuzând și violentând acest spațiu al *ethopoliticii* (119). Dar cum ar putea fi clamat, recuperat, acest spațiu al *ethopoliticii*, prin care însuși raportul nostru cu natura să fie regândit pornind de la apartenența noastră la „focul viului”? Răspunsul lui Morizot sună cam așa: „La fel ca în vechea poveste, nu va exista salvare a tribului fără un angajament colectiv pentru ocrotirea jarului. Trebuie să veghem împreună asupra tăciunilor viului” (52). E drept, Morizot respinge ideea că relația de ocrotire poate fi înțeleasă exclusiv asimetric, „implicând în mod necesar *inferiorizarea* ocrotitului în raport cu ocrotitorul” (53), evitând astfel recăderea într-un antropocentrism deghizat. Dar, cu toate acestea, atunci când folosește metafora tribului care nu poate supraviețui fără un angajament colectiv de ocrotire a jarului, el reia, implicit, ideea că focul (viului) este în vederea noastră, că el trebuie ocrotit, înainte de toate, pentru că ne este util, folositor.

Atunci când vorbește despre nevoia de „a înteți jarul viului”, de a „lupta pentru ca dinamicile eco-evoluției să își recapete vitalitatea și expresia deplină” (55), antropocentrismul este iarăși repus în joc, într-o manieră difuză, dar totuși ușor de reperat. Dar dacă viața și vitalitatea noastră vin tocmai din faptul că suntem țesuți laolaltă în această vastă urzeală a viului – așa cum Morizot ne provoacă să gândim –, atunci cum am putea noi spori vitalitatea acestui foc? Țesuți în el, din el, nu suntem în niciun fel scopul lui. Focul viului, dacă acceptăm metafora lui Morizot, va arde mult după ce umanitatea (oricum am gândi-o, ca specie sau ca o comunitate planetară) nu va mai fi, la fel cum a ars mult înaintea noastră, iar „noi” vom fi făcut întotdeauna parte din el. Focul viului nu are nevoie și nu poate fi salvat, la fel cum planeta nu trebuia apărată de marele bombardament târziu sau de marea extincție din Permian, care a dus la dispariția a peste 80% dintre specii. A pune problema în felul acesta, vorbind despre ocrotire și reaprindere a jarului viului, înseamnă a încerca să menții, de fapt, acea stabilitate care face umanitatea cu puțință. Morizot alege însă metafora focului pentru a gândi într-o manieră mai radicală ceea ce numim în genere natură, tocmai pentru că încearcă să surprindă această „forță originară a viului, care poate fi exprimată printr-un singur cuvânt: cheltuire, risipă” (42). Tocmai de aceea, de a înteți focul nu poate însemna altceva decât a-l face să ardă cum vrem noi, pentru noi.

Înseamnă atunci că este eminentement imposibil să ieșim de pe orbita antropocentrismului? Aș vrea să ofer, într-o manieră foarte succintă, o sugestie pentru faptul că nu este. Cu condiția să gândim până la capăt această politică a viului, despre care vorbește Morizot, adică să o gândim ca o estetică a viului în sensul în care Foucault vorbește despre o estetică a existenței. În fond, și acesta ar putea fi sensul atât de citatei observații a lui Oscar Wilde: *to become a work of art is the object of living* (a deveni o operă de artă este miza viului).

Paul Gabriel Sandu