

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul **V**

Nr. **2**

iulie–decembrie 2013

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. Victor Emanuel GICA

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul V, Nr. 2 – iulie–decembrie 2013

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen
(Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

V. Jahrgang, Nr. 2 – Juli–Dezember, 2013

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul V

iulie – decembrie 2013

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Corporalitatea existenței nemijlocite	9
HANS LENK, The Essence of Olympic Man: Toward an Olympic Philosophy and Anthropology	19
TEODOR VIDAM, Elemente de gândire etică la Bertrand Russell	29
MIRCEA MARICA, On What Triggers the Husserlian <i>Epoché</i>	45
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Formele logicii tradiționale și logica lui Hegel	53
ROMINA SURUGIU, Istoria metafizicii ca istorie a culturilor	63
DRAGOȘ POPESCU, Semnificația <i>Originii speciilor</i> a lui Darwin în filosofia lui Constantin Noica	69
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, Gegenstand und Methodologie der Sozialwissenschaften (II)	79
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, Disfuncții sociale în schizofrenie	89
GEORGETA PREDA, ADINA ENACHE, Cunoașterea problemelor de viață ale adolescenților, direcție aplicativă a psihologiei educației	101

TRADUCERI

G.W.F. HEGEL, Cinci lecții despre dovezile existenței lui Dumnezeu (traducere și introducere de <i>Dragoș Popescu</i>)	111
--	-----

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Al XXIII-lea Congres Mondial de Filosofie, <i>Filosofia ca investigație și mod de viață</i> , Atena, 4–10 august 2013 (<i>Rodica Croitoru</i>)	135
Al XI-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limba Franceză, <i>Rățiunea practică: concepte și moșteniri</i> , Salvador da Bahía, 8–11 octombrie 2013 (<i>Rodica Croitoru</i>)	141
Conferința Internațională „Dimitrie Cantemir – Educator al românilor”, Ediția a III-a, București, 24–26 octombrie 2013 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	145

NOTE DE LECTURĂ

Cleobulos Tsourkas, <i>Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)</i> , Editura Aius, Craiova, 2011 (Niculae Sârbu-Ionescu)	151
Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), <i>Tulburarea depresivă – Noi direcții de cercetare</i> , Vol. I, București, Editura Academiei Române, 2014 (Bogdan Danciu)	153

IN MEMORIAM PETRE BIELTZ

MARIUS DOBRE, Petre Bieltz – <i>Profesorul de logică</i>	157
PETRE BIELTZ, Gândirea critică și raționarea non-monotonică	161
Petre Bieltz – O ilustrare a „polivalenței” logicii (bibliografie de Titus Lates)	167

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 5

July – December 2013

Nr. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, The Corporality of Immediate Existence	9
HANS LENK, The Essence of Olympic Man: Toward an Olympic Philosophy and Anthropology	19
TEODOR VIDAM, Elements of Ethical Thinking in Bertrand Russell	29
MIRCEA MARICA, On What Triggers the Husserlian <i>Epoché</i>	45
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, The Forms of Classical Logic and the Logic of Hegel	53
ROMINA SURUGIU, The History of Metaphysics as History of Cultures	63
DRAGOȘ POPESCU, The Significance of Darwin's <i>Origin of Species</i> in Noica's Philosophy	69
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, The Object and Methodology of the Social Sciences (II)	79
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, Social Disfunctions in Schizophrenia	89
GEORGETA PREDA, ADINA ENACHE, Knowledge of the Teenagers' Life Problems – a Practical Direction in Educational Psychology	101

TRANSLATIONS

G.W.F. HEGEL, Five Lectures on the Proofs of the Existence of God (translation and introduction by <i>Dragoș Popescu</i>)	111
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

The XXIII World Congress of Philosophy, <i>Philosophy as Inquiry and Way of Life</i> , Athens, August 4–10, 2013, (<i>Rodica Croitoru</i>)	135
The XI International Congress of the Society of Kantian Studies in French Language, <i>Practical Reason: Concepts and Legacies</i> , Salvador da Bahía, October 8–11, 2013 (<i>Rodica Croitoru</i>)	141
International Conference „Dimitrie Cantemir – Educator of Romanians”, 3rd Edition, Bucharest, October 24–26, 2013 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	145

READING NOTES

Kleoboulos Tsourkas – <i>The Beginnings of Philosophical Teaching and of Free-Thinking in Balkans. The Life and Work of Theophilus Corydaleus (1563–1646)</i> , Aius Publishing House, Craiova, 2011 (Niculae Sârbu-Ionescu)	151
Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (eds.), <i>Depressive Disorder – New Directions in Research</i> , Vol. I, Bucharest, Romanian Academy Publishing House, 2014 (Bogdan Danciu)	153

IN MEMORIAM PETRE BIELTZ

MARIUS DOBRE, Petre Bieltz – <i>The Professor of Logic</i>	157
PETRE BIELTZ, <i>Critical Thinking and Non-monotonic Reasoning</i>	161
Petre Bieltz – <i>An Illustration of the „Polyvalence” of Logic</i> (bibliography by Titus Lates)	167

STUDII ȘI CERCETĂRI

CORPORALITATEA EXISTENȚEI NEMIJLOCITE

ALEXANDRU SURDU

The Corporality of Immediate Existence. As a part of a broader systematic undertaking, this study makes an inquiry into what I called “Immediate Existence” while bringing in a distinction between the *eon* (the thing in itself), the *anteton* (the object which “stands before” – *Gegenstand*), the *aistheton* (the object of sensation), and the *percepton* (the object of perception). The last three are related to Immediate Existence, while the first is linked to Subsistence. The thing in itself does not *exist*; it merely *subsists*. Immediate Existence involves the unaltered corporality of the objects. In as far as the natural objects stand before us (as antetons) they become objects of sensations (aisthetons), as well as objects of perceptions (perceptons). As such, they can be considered as appearances of Immediate Existence. The object as anteton is subject to observation. What happens outside our observation does not belong to Immediate Existence.

Key words: Immediate Existence, corporality, qualities and substratum, eon, anteton, aistheton, percepton.

Aparițiile Existenței Nemijlocite, de la eon la reprezentare, nu sunt altceva decât confruntările, mai mult sau mai puțin desăvârșite, dintre obiect și subiect, fiecare dintre acestea „câștigând” și „pierzând” unul de la celălalt câte ceva. Subiectul „câștigă” procesele psihice diferențiate: 1) senzația, 2) simțurile fără analizatori speciali, 3) percepția, 4) observația și 5) reprezentarea, prin ultima reușind dispensarea de prezența obiectului, adică „pierde” obiectul. Obiectul „câștigă”: 1) localizare, 2) distanțare, 3) poziționare, 4) dimensionare și 5) perspectiva, care, fiind estompate prin reprezentare, s-ar putea spune că le va și „pierde”. „Câștigul” psihologiei este *sensibilitatea* sau „Sufletul senzorial” (*he aisthetike psyche*, cum îi zicea Aristotel); ceea ce „câștigă” și apoi „pierde” obiectul este *corporalitatea* (*somatoteta*). Cele două întrebări în legătură cu sensibilitatea și corporalitatea: dacă prima aparține și a aparținut dintotdeauna omului, independent de orice obiect, și dacă a doua îi aparține dintotdeauna obiectului, independent de orice subiect, nu-și au locul la nivelul Existenței Nemijlocite, în care se constată doar existența lor simultană și interdependența lor.

Obiectul în genere (*to on*) nu este același cu corpul (*he soma*), chiar dacă al doilea nu este altceva decât primul. Corpul, s-ar putea spune, ne apare ca obiect, sau obiectul este apariția corpului. Aici putem folosi și termenul de „substrat” (*hypokeimenon*, la Aristotel), renunțând însă la ambiguitatea termenului grecesc. Mai ales în forma, amintită deja, de *hypokeimenon proton*, termenul are semnificație de subsistent sau chiar de

Subsistență primară, independentă de orice altceva, dar și semnificația de *hypokeimenon* față de *legomenon*, adică subiect față de predicat, și, numai în anumite contexte, semnificația de substrat sau suport al unor determinații, cum sunt acelea ale corporalității. Oricum, nu trebuie să înțelegem că substratul ar fi ceva independent de corporalitate sau ar fi substratul corporalității. Termenul potrivit este acela de „substrat corporal” al obiectului, adică al propriei sale apariții față de subiectul uman. Din această cauză, un anumit corp poate să ne apară ca simplu esteton, ca percepton sau ca anteton. Independent însă de modalitatea apariției și chiar a aparenței, căci un corp s-ar putea să ne apară, mai ales ca esteton, drept altul sau altceva, el își menține ca atare corporalitatea până în momentul în care, din anumite motive, încetează să mai fie obiect (al unui subiect), menținându-se sau nu ca reprezentare.

1. Cele cinci tipuri de corp

Pentru a ne imagina Existența Nemijlocită corporală trebuie să renunțăm la reprezentările noastre obișnuite despre mediul ambiant actual urban sau rural, care nu este alcătuit din obiecte, ci din lucruri. Chiar și copacii, nu mai vorbim de pomi, sunt „prelucrările” noastre, prin simplul fapt că nu au fost tăiați. Mergând printr-o pădure, în care copacii sunt aliniați sau toți sunt de aceeași grosime și de același soi, deducem imediat că nu ne găsim decât aparent într-un mediu natural, și parcă îi și așteptăm pe surducarii înarmați cu drujbe care să-i doboare.

Existența Nemijlocită presupune corporalitatea nealterată a obiectelor care, numai în mod întâmplător, au forme sau dimensiuni raportabile la trupul omului și delimitabile la posibilitățile acestuia de a le utiliza. Prin „piatră”, de exemplu, înțelegem o bucată de rocă, desprinsă dintr-o „stâncă”, șlefuită sau nu de ape, de o mărime și o greutate care ar putea fi cuprinse cu o mână. Dacă este mai mare o numim „pietrol” sau „bolovan”. Obiectele naturale, nemijlocite, care ne stau în față (*antetoni*) sau nu, n-au nicio legătură cu astfel de aprecieri. Din perspectivă obiectuală contează doar faptul că ele, într-un fel sau altul, trebuie să poată deveni obiecte ale senzațiilor (*estetoni*) sau percepțiilor umane (*perceptoni*), adică apariții ale Existenței Nemijlocite.

Cele cinci tipuri de corpuri, diferite după substratul lor corporal, respectiv: 1) minerale (anorganice); 2) organice; 3) vegetale; 4) animale și 5) umane, au denumirile, ca și semnificațiile acestora, împrumutate din Științele naturii (*Naturwissenschaften*), ceea ce depășește domeniul Existenței Nemijlocite. În cadrul acesteia însă, fără alte considerațiuni care să depășească nivelul sensibilității, subiectul uman, având antetoni din toate aceste regnuri, le distinge cu mare precizie când au, ca de obicei, un anumit substrat corporal preponderent. Dar poate să distingă, în situații speciale și *zonele lor de confluență*.

Ideile evoluționiste, apărute mai târziu în dezvoltarea științelor, au avut ca suport, senzitivo-perceptibil, tocmai existența acestor „zone de confluență” *hypokeimenală*, ca să-i spunem așa, dintre diferitele tipuri de corpuri, mai ales dintre cele vegetale și animale, care ar lăsa impresia trecerii de la unele la altele.

Cercetările științifice corecte, spre deosebire de falsurile propagandistice, dovedesc, dimpotrivă, distincții tot mai rigide între toate cele cinci regnuri, vorbindu-se astăzi, pe plan cosmic, despre „universuri” distincte ale acestora, ceea ce

infirmă proveniența lor unele din altele, în ciuda coexistenței și a confluenței lor în anumite condiții. Ceea ce se constată astăzi, ca și în cursul erelor geologice, este nu evoluția, ci involuția și adesea dispariția majorității speciilor și, din anumite motive, chiar a oamenilor, în favoarea unui număr tot mai restrâns al acestora, care, din orice punct de vedere, nu sunt cei mai evoluți.

Din perspectivă obiectual-corporală, indiferent de regnul lor, cele mai importante sunt corpurile individualizate „apropiate” de subiectul uman sau la îndemâna acestuia, care au și devenit antetoni ai acestuia. În funcție însă de interesele omului, de adăpost, de menajarea corpului, de hrană, de divertisment, de plăcere, *atitudinea* acestuia față de *diferitele* corpuri a fost întotdeauna diferențiată, ceea ce nu se observă la animale.

În funcție de mediul în care trăiește: geografic, climateric, mineral, vegetal, uman, subiectul are atitudini diferite și față de *aceleași* corpuri.

Ceea ce înseamnă că și la nivelul corporalității se observă o dublă determinare reciprocă între obiect și subiect. Corpurile, am putea spune, prin particularitățile lor de substrat, determină atitudinea diferențiată a subiectului, dar și preferințele subiectului sunt diferențiate față de același corp, cu același substrat. Toate acestea, completate cu permanenta aprofundare, la început prin durată și apoi prin perfecționare, a mijloacelor de observație, au condus la surprinderea treptată a particularităților caracteristice ale corpurilor individualizate din diferite regnuri. Acestea, devenite antetoni și reprezentări curente, după ce au fost percepute în ambianța lor: localizate, poziționate, dimensionate, în repaus sau deplasare, pe diferite durate, ajung să devină atât de familiare subiectului, încât acesta este capabil să le *reproducă* catoptronic (gr. *catoptron* = oglindă), speculativ (lat. *speculum* = oglindă), vizual înfățișările, dar și auditiv, prin imitarea sunetelor pe care le produc.

Reproducerile corpurilor se fac *din* materiale plastice sau *pe* astfel de materiale (luturi, să zicem), pe scoarțe de copac, pe nisip, pe pietre, pe piei sau pe propria piele (tatuaje). Cele mai multe sunt perisabile, dar unele (scrijelate sau colorate) se pot menține. Cele mai renumite, păstrate până în zilele noastre, sunt reproducerile rupestre (*rupes* = stâncă) animaliere. Ele nu pot fi considerate „picturi”, cum se face de regulă, adică opere de artă, din mai multe motive. În primul rând, nu aveau scopul de a fi admirate, cum o fac privitorii din zilele noastre. Băștinașii australieni fac altfel de reprezentări pe nisip pentru a marca punctele vulnerabile ale corpurilor de animale pe care le reproduc. Dar animalele nu sunt niciodată de față. Reproducerea nu este a unui *anumit* animal sau om, ci a reprezentării acestuia, care nu este numai a lui. Artistul nu pictează însă reprezentări ale cailor sau ale oamenilor, ci corpurile (chipurile) acestora, cu care și trebuie să semene. Are nevoie de modele, uneori chiar în atelierul de pictură. Bizonii însă nu erau în peșterile cu pereții buni de scrijelat sau colorat. Autorul reproducerii, familiarizat cu animalul devenit antetonul său, avea reprezentarea acestuia și, respectiv, a unei mulțimi considerabile de animale asemănătoare în diferite posturi, prielnice sau nu, pentru a fi vâdate: la diferite distanțe, în anumite momente, poziții etc., ceea ce pictorul nu poate să aibă. Așa se explică cum, aproape pe întuneric, vânătorul primitiv trasa conturul reprezentării sale pe un perete de stâncă, acolo unde el o vedea realmente. Astfel se explică și faptul că nu s-au găsit reproduceri mai puțin reușite sau

greșite, cu corecturi etc., căci acolo nu era o școală de pictură. Reproductorile acestea nu se făceau pentru a fi admirate, ci erau necesare, vitale pentru îndeletnicirea celor care le făceau, cum sunt și schițele organelor făcute de chirurghi înainte de operații, aproape cu ochii închiși, sau schițele autorilor de cărți de anatomie, histologie, geografie etc., care își reproduc propriile lor reprezentări despre antetonii supuși unor multiple observații.

Reproducerile acestea nu sunt însă numai vizuale. Cele auditive pot fi astăzi realizate cu ajutorul aparatelor de înregistrat. Păsărarii însă reproduc atât de bine reprezentările antetonilor auditivi ai trilurilor de păsări, încât le întrec adesea pe cele originale, care au ezitări sau particularități perturbante în funcție de imperfecțiunea organelor naturale de emisie. Reproductorile vizuale rupestre sunt de aceeași natură cu înregistrările sonore.

Din perspectivă medicală, fonoscopia, în care era specialist savantul român Ștefan Odobleja, se ocupă cu reproducerea observațiilor sonore ale funcționării organelor, cu ascultarea corpului uman și, prin extensiune și a corpului animal. Ascultare care se face uneori prin percuții. Observația acustică îndelungată a unor antetoni organici, datorită faptului că se bazează pe reprezentări auditive personale, este greu de descris, iar reproducerea nu are acuratețea celor vizuale, comparabile cu cele picturale, sau a celor auditive obișnuite. Cu toate acestea înregistrările magnetico-electronice amplificate ale ritmului cardiac (ale bătăilor inimii) normal sau ale respirației normale pot avea consecințe benefice asupra unor bolnavi cu afecțiuni cardiace sau pulmonare care le ascultă. Este vorba de procedeul, pe care Ștefan Odobleja îl numea, al *rezonanței*, al reproducerii cu mijloace tehnico-cibernetice al unor reprezentări ale comportamentelor corporale umane sau animaliere. În cazuri medicale sunt adesea decisive reprezentările olfactive și tactile pentru stabilirea unor diagnostice. Reprezentările gustative se fac prin descrierile aproximative făcute de către bolnavi.

Devenite antetoni, corpurile, indiferent de substratul lor mineral sau organic, vegetal, animal sau uman sunt supuse observației, am putea să-i spunem prin extensiune, *comportamentale*, raportate însă în permanență la subiectul uman și la necesitățile acestuia. Ele se dovedesc: utile sau inutile, folositoare sau nefolositoare, dăunătoare sau nedăunătoare.

Populațiile primitive, după urmele materiale rămase de la ele, ca și populațiile simple din zilele noastre, care nu utilizează mijloace tehnico-științifice de investigație, au reprezentări adesea uimitoare despre „comportamentele” diferitelor corpuri minerale, organice, și mai ales ale diferitelor plante sau animale (comestibile, terapeutice, estetice), pe care le și transformă în alimente, leacuri, veșminte, arme, unelte sau podoabe, ca reproduceri vizuale, acustice, olfactive, gustative, tactile ale reprezentărilor despre antetonii corpurilor din mediul Existenței Nemijlocite în care trăiește omul, și cu care este, s-ar putea spune, în permanentă rezonanță.

2. Însușirile corpurilor antetoni

Însușirile corpurilor nu pot fi evidențiate decât la antetoni. La estetoni nu există nicio deosebire între însușire și obiect, căci ambele corespund aceleiași senzații. Perceptonul nu este altceva decât un complex de senzații, adică de însușiri. Abia la corpurile antetoni, adică la cele supuse observațiilor, apare *distincția* dintre suportul

corporal și însușirile sale. Cert este că nu există suport corporal fără însușiri, iar corpul, ca anteton, rezidă în identitatea acestora.

Fără acceptarea distincției dintre suportul corporal și însușiri s-a ajuns adesea la interpretări ale acestora ca fiind distincte și uneori chiar separate de corpuri. La nivelul Existenței Nemijlocite nu există însă corpuri fără însușiri, iar acestea sunt numai corporale.

O primă împărțire a însușirilor corporale se face după tipurile de corpuri: minerale, organice, vegetale etc., și acestea, la rândul lor, distingându-se după organele de simț: minerale olfactive, minerale gustative etc. Nu există însă corpuri care să aibă o singură însușire.

„Însușirea”, de la „însuși” (pronume, *vide* și lat. *ipsus, ipse*), exprimă foarte bine legătura nemijlocită cu obiectul *însuși*, faptul că nu este altceva decât acesta, faptul că se confundă, se identifică cu acesta. Neavând corespondent în alte limbi, *însușirea* a fost confundată cu *însușie-tatea*, respectiv *proprie-tatea*, care este un tip de categorie mixtă subordonată genurilor de categorii cali-tate și canti-tate, dar și celor de modalitate și relație (relativi-tate), sufixul *-tate* fiind determinativul lingvistic al genurilor de categorii, care țin de domeniul Rațiunii, ca facultate a gândirii. Tot pe linie categorială s-a făcut legătura cu *propriul* aristotelic (*idion*), în lat. *proprium*, din care provine și *proprie-tas*. Dar propriul, alături de diferență, accident, gen și specie, face parte din „cele cinci voci” ale lui Porphyrius, deci nu este însușire, ci expresie lingvistică (categorie în sens aristotelic) care se spune despre ceva (*kata tinos legethai*), dar nu despre unul singur (*kath'henos*), ci despre mai multe (*kath'pleionon*). Pe când însușirea nu se spune și nici nu se poate spune, ci este doar perceptibilă senzorial.

Din mulțimea de semnificații a termenului „proprietate” (*Eigenschaft*) în limba germană: *Besitz, Eigentum, Merkmal, Beschaffenheit, Eigenheit, Eigenart* ș.a., niciuna nu coincide cu cea de însușire, căci toate presupun ceva care, în mod evident, se referă la mai multe obiecte, cu semnificație adesea categorială (*-tum* și *-heit* având rolul de *-tas, -tate*).

Din punct de vedere ontic, însușirile corporale sau obiectuale sunt identice cu obiectele ca antetoni, adică obiectele supuse observației. Ele nu se confundă cu „proprietățile obiective”, legate și acestea de obiecte, dar neperceptibile senzorial în mod nemijlocit, ci prin anumite acțiuni *asupra* obiectelor, diviziuni, să zicem, sau disecții (experimentale sau nu) prin care descoperim alcătuirea obiectelor (*Beschaffenheit*) sau structura (*Gestalt*) lor. Acestea sunt, într-adevăr, obiective, dar nu sunt obiectuale; sunt proprietăți ale obiectelor, dar nu sunt însușiri.

Din perspectivă gnoseologică, însușirile țin de treapta senzorială a cunoașterii, a simplei observații, și nu presupun operațiuni sau procese psihice specifice Intelectului sau Rațiunii, cum presupun proprietățile în genere. S-ar putea considera, în legătură cu proprietățile, că însușirile ar face parte din așa-numitele „calități primare”, cum ar fi întinderea sau figura, dar acestea, proprietăți fiind ale obiectelor (adică obiective), sunt și mai îndepărtate de însușirile obiectuale, ale fiecărui obiect în parte.

De altfel, chiar termenii de *proprie-tate* și *cali-tate* ne semnalează, din perspectivă lingvistică, treapta rațională a cunoașterii, categorială: în loc de însușire este vorba despre *însușie-tate*, adică despre *cali-tatea* de a fi însușire.

Tot din perspectivă gnoseologică trebuie să ținem cont și de reprezentările antetonilor, de faptul că unele imagini ale acestora sunt estompate iar altele sunt accentuate. Cei drept, reprezentările nu sunt imagini ale însușirilor, ci ale obiectelor, dar accentuarea unor imagini ale acestora înseamnă și accentuarea, evidențierea unora sau chiar a uneia dintre însușirile lor. În cazul unei reprezentări obișnuite, a Lunii, de exemplu, este accentuată culoarea galben-pal a acesteia, pe când reprezentarea Soarelui evidențiază galbenul-strălucitor, chiar dacă acestea nu sunt separate de alte însușiri, geometrice, să zicem, ale celor două corpuri cerești. Tot cu ajutorul reprezentărilor se fac asocierile obișnuite dintre anumite însușiri și corpurile cărora le aparțin cu precădere acestea; este cazul gusturilor sau mirosurilor stridente ale unor corpuri (minerale, vegetale sau animale), de unde și expresiile de genul „a mirosi ca un dihor”, „a fi slab ca un țâr” ș.a.m.d.

3. Fenomenele corporale

Dacă acțiunile noastre asupra corpurilor presupun intervenții prin mijlocirea Intellectului și a Rațiunii, există „acțiuni”, ca să le spunem așa, ale corpurilor însele, singure, față de altele sau împreună cu acestea. Fenomenul este desfășurarea (*Vorgang*), petrecerea (*Geschehen*) unui obiect, așa cum apare, se comportă sau dispare acesta.

Fenomenul corporal sau natural (*Naturphänomen*) nu trebuie confundat cu fenomenul (*phainómenon*), ca apariția în genere a unui obiect (eventual în sine) sau a unei esențe noetice (*noumenon*), în sens kantian. Fenomenul este un obiect cu dublă „acțiune”, fizică, naturală, corporală, pe de o parte, și, pe de alta, cu „acțiune” asupra organelor de simț, vizuală, acustică etc. Din prima perspectivă fenomenele naturale sunt astronomice, meteorologice, telurice ș.a., din a doua, sunt optice, acustice, tactile etc. Același fenomen atmosferic poate să fie vizual (fulger) și auditiv (tunet) ș.a.m.d., să presupună unul sau mai multe obiecte cu apariție simultană sau succesivă. Nașterea, creșterea, maturizarea, îmbătrânirea, moartea sunt fenomene ale unor corpuri de viațuitoare; coagularea, cristalizarea, topirea, evaporarea sunt fenomene ale unor corpuri minerale; răsăritul, apusul, eclipsa sunt fenomene ale unor corpuri cerești. Soarele este un corp, răsăritul Soarelui este un fenomen. Corpul și fenomenul sunt însă identice.

Făcând abstracție de Existențializare, adică de trecerea de la Subsistență la Existență, fenomenul este considerat uneori ca „datul nemijlocit” (*das unmittelbar Gegebene*) din a cărui desfășurare „haotică” ar fi desprins, prin cunoaștere senzorială și/sau rațională, obiectul. Aceasta, făcând abstracție și de tipurile de obiecte: eon, esteton, percepton și anteton.

Obiectul, fenomen fiind, adică, angrenat în propria sa desfășurare, este, din punct de vedere gnoseologic, prioritar desfășurării sale, căci aceasta presupune, de cele mai multe ori, depășirea duratei obișnuite de observație (nașterea, creșterea, maturizarea etc., unei persoane; transformările telurice, sedimentările, eroziunile etc., ale unei pietre, de exemplu). Altfel spus, datul nemijlocit este mai degrabă obiectul decât fenomenul, cu excepția cazurilor în care obiectul nu poate să apară decât în desfășurarea sa (râul în curgerea apei). Pe când fenomenele în sens kantian, nu sunt „date” numai prin intermediul sensibilității (*vermittelt der Sinnlichkeit*), ci și prin reprezentarea lor în cadrul experienței (*dessen Vorstellung auf Erfahrung*). Aici, în locul observației (*Beobachtung*) apare experiența (*Erfahrung*), care presupune o „acțiune” nu atât a obiectului asupra

receptivității (*Rezeptivität*) simțurilor, ci mai ales o „acțiune” a omului asupra obiectului. Căci, tot kantian vorbind, condițiile experienței (*Bedingungen der Erfahrung*) sunt categoriile și principiile transcendente, care, la Kant, țin de Intelect, de gândire nu de sensibilitate, de o prelucrare (*Verarbeitung*) a datelor senzoriale. La Kant însă nici „datele senzoriale” nu sunt nemijlocite, căci și sensibilitatea le „prelucrează”, turnându-le, ca să zicem așa, în formele sale, spațiul și timpul, pentru a le putea „oferi” experienței ca fenomene, dar nu ca fenomene.

Din perspectiva aparițiilor Existenței Nemijlocite, fenomenele corporale, ca antetoni, sunt un fel de obiecte observate deja, dar, pe de altă parte, sunt și observabile în continuare. Căci, spre deosebire de obiectele antetoni relativ stabile, fenomenele diferă ca durată și poziție și au însușiri variabile. Mai mult, se poate considera că, asemenea obiectelor, nici fenomenele, ca desfășurări ale acestora, nu pot fi identice, ci numai asemănătoare unele cu altele. Deosebirile fiind uneori mai pronunțate decât asemănările, fenomenele sunt recunoscute prin reprezentările lor, care, selective fiind, urmăresc în special asemănările.

Tendenței de fenomenalizare a obiectelor, de fluidizare a acestora în maniera lui Heraclit, i se opune tendința de obiectivizare a fenomenelor, de rigidizare a lor în manieră parmenidiană („nimic nu se mișcă” față de „totul curge”). Există și posibilitatea despărțirii fenomenelor de obiecte cu acceptarea ambelor, sau numai a unora dintre ele. Dar toate acestea sunt considerațiuni care depășesc sfera Existenței Nemijlocite. Același lucru este valabil și despre așa-numitele „fenomene psihice” neperceptibile ca atare, ca și trăirile mistice, artistice, care sunt adesea și inefabile.

Reducerea obiectelor la fenomene și studiul acestora în toate accepțiunile (corporale, psihice, senzoriale sau mentale) constituie obiectivul *fenomenologiei* ca disciplină ontologică, ca știință generală a fenomenelor, spre deosebire de științele particulare: *naturale* (ale fenomenelor fizice, chimice, biologice), *sociale, istorice, politice* etc., care nu țin de Existența Nemijlocită.

4. Evenimentele naturale

Evenimentele naturale sunt fenomene corporale, adică obiecte antetoni, a căror desfășurare se face într-un mod mai pregnant față de fenomenele obișnuite. Ele au uneori aspecte catastrofale sau presupun transformări majore ale mediului înconjurător. Spre deosebire de fenomenele obișnuite care trec adesea neobservate, evenimentele se impun atenției și, psihologic vorbind, sunt memorate și evocate.

Evenimentele sunt considerate și fenomene întâmplătoare, neașteptate, accidentale (lat. *eventum* = întâmplare, de la *evenio* = a ieși la lumină, a se întâmpla, a avea loc, a urma, a avea un rezultat bun sau rău). Este și motivul pentru care reprezentările evenimentelor sunt mai vii și pot deveni obsedante, atât în stare de veghe, cât și în somn. Unele evenimente sunt așteptate și dorite, altele sunt evitate. Spre unele se alargă, de la altele se fuge.

Spre deosebire de obiectul anteton, care este de față, în preajmă sau la îndemână, evenimentul este obiectul care „vine” de față sau „iese” în față, am putea spune „în fața celorlalte” fenomene antetoni, și, gnoseologic vorbind, subiectul însuși contribuie sau încearcă să contribuie la „aducerea” sau la „evitarea” lui din câmpul observației. Iar, în

măsura posibilităților, încearcă să-i scurteze sau să-i prelungească *durata* observației și, respectiv, *distanța* de la care se face aceasta.

În cadrul Existenței Nemijlocite nu se pune problema vreunui „control” al evenimentelor naturale referitoare la amploarea acestora, producerea sau evitarea lor, care depășesc simpla lor observație. Cele mai evidente exemple de evenimente naturale sunt calamitățile: erupții vulcanice, cutremure, furtuni, inundații ș.a., toate fiind inevitabile și având efecte neplăcute, care determină și preferințele pentru duratele observațiilor și distanțele de la care se fac sau pot fi făcute. Există, desigur, și evenimente naturale plăcute, ca: ploile de primăvară, „ieșirea” ciupercilor după ploaie, coacerea fructelor, nașterea mieilor etc.

5. Procesele fenomenale

Procesele fenomenale sunt evenimente naturale deosebite a căror observație, datorită duratei prelungite a acestora și a situării lor în preajma subiectului, se face, cu sau fără intermitențe, în permanență. Aceasta, spre deosebire de evenimentele naturale mai pronunțate dar de scurtă durată.

Cel mai simplu proces este *deplasarea*, respectiv, observarea schimbării locului. Ea poate să fie uneori un eveniment major, mai ales pentru populațiile care însoțesc turmele de animale care se deplasează în căutarea hranei. Există însă și deplasări ale peștilor, păsărilor și u altor viețuitoare. Un tip special de deplasare este *migrația*, ca deplasare periodică anuală, în funcție de condițiile climaterice, de la Nord spre Sud și invers, în special a păsărilor, sau a peștilor pe anumite trasee acvatice. Caracteristică este, pentru începerea migrației, maturizarea viețuitoarelor pentru posibilitatea de parcurgere a unor distanțe mari. Direct observabile sunt plecările și reîntoarcerile viețuitoarelor migratoare, care devin și evenimente naturale databile calendaristic.

Procesul de *schimbare* este legat de observația unor evenimente naturale care se petrec și ele calendaristic, dar uneori și accidental, cum a fi uscarea frunzelor, căderea penelor, a părului (a lânăii, a blânii) sau numai a schimbării de culoare a penajului sau a părului; schimbările climaterice anuale sau accidentale, schimbările meteorologice cu reveniri la stări obișnuite pentru anumite perioade ale anului, schimbări ale poziției astrelor ș.a.

Transformările sunt însă procedee fenomenale observabile la evenimente naturale care nu mai revin la forma inițială: transformări ale solului, alunecări de teren, secări de ape sau transformări ale cursurilor de ape, eroziuni ale malurilor. Cazuri speciale de transformări sunt *metamorfozele*, observabile în special la insecte (ou, larvă, nimfă, adult) și la batracieni.

Dezvoltarea este un proces cu multe semnificații, cea fenomenală fiind observabilă la evenimente naturale organice legate în special de perioade de *creștere* și de *maturizare* ale plantelor, animalelor și ale oamenilor. Dezvoltarea fenomenală în această accepțiune a Existenței Nemijlocite are pentru fiecare accepțiune particulară și câte una contrară: creștere-descreștere; maturizare-îmbătrânire, dezvoltarea însăși având ca limită *stagnarea*.

Evoluția și contrarul acesteia, involuția, nu sunt observabile la nivelul Existenței Nemijlocite.

*

Neținând cont de procesul Existențializării, de raporturile determinate dintre obiectul și subiectul cunoașterii, de tipurile de obiecte (esteton, percepton, anteton) și nici de corporalitatea Existenței Nemijlocite de care sunt „legate” direct însușirile (nu proprietățile), fenomenele corporale, evenimentele naturale și procesele fenomenale (de la deplasare până la dezvoltare), s-ar putea considera că Existența Nemijlocită ar ține de „faza primitivă” a omenirii care ar fi fost demult depășită. Aceasta ar fi însă o afirmație incorectă din mai multe puncte de vedere. Ea ar presupune *conceptul* de evoluție, care nu poate să apară decât în contextul ipotezelor *despre* Existență în genere, adică în domeniul Realității. Chiar și aici însă, evoluția nu este acceptată decât în cadrul restrâns al Existenței Sociale (evoluție științifică, evoluție tehnică, economică, politică etc.), fiind discutabilă în domeniul naturii și, mai ales, al speciilor. În legătură cu omul se constată, dimpotrivă, o involuție în privința acuității simțurilor, singurele pe care le presupune Existențializarea și, respectiv, observația senzorială. În plus, am convenit de la început că aici este vorba despre omul în genere, din toate timpurile. Or, în aceste condiții, „faza primitivă” a omenirii (făcând abstracție de noile descoperiri referitoare la civilizațiile ancestrale considerate superioare celei actuale) ar prezenta multe avantaje, pe care însă nu le putem decât bănuși. Important este faptul că Existențializarea Subsistenței nu este ceva care să țină de domeniul trecutului. Ea se face încă și se va tot face prin om și pentru om, atâta timp cât acesta, la rândul său, va mai exista. Ceea ce se petrece însă în afara observației noastre sau chiar s-a petrecut deja este ca și când n-ar fi existat, și, ca atare, independent de orice ipoteze, nu face parte efectivă din Ansamblul Existenței Nemijlocite.

THE ESSENCE OF OLYMPIC MAN: TOWARD AN OLYMPIC PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY*

HANS LENK

Abstract. Sport philosophers should develop a new philosophical anthropology of the creative achieving and of the achieving personality and should apply this partially new philosophical anthropology to sport, science, art, play, and to any creative action, as well as to education. This is a difficult task, man being characterized by many essential traits. He is at the same time *homo faber*, *homo cogitans*, *homo agens*, *homo loquens*, *homo ludens*, *homo laborans*, *homo creator*, *homo compensator*, or even *homo competens* (the competitive being). No single one of these characteristic features offers a clean-cut criterion of what man really is. The present paper attempts to sketch some basic ideas along these lines.

Key words: achievement, *homo performer*, achieving being, free action, Olympic philosophy, sport.

According to the goals of the founder of the modern Olympic Games, de Coubertin, as stated in the basic principles of the International Olympic Committee, the Games are intended to gather the world's youth at a great sport festival held every four years to create international respect and goodwill and help build a better, more peaceful world.

The Olympic Games thus undoubtedly have suprapartisan political influence: They may have no directly effective peace mission as it is sometimes alleged but they constitute a symbol of a better and more human world, an understanding among the athletic youth crossing all national and cultural boundaries: All this furnishes the values and goals of the Olympic Movement with the identity and union of a truly international and intercultural movement. They are a fascinating symbol of the unity of humankind in its higher aspirations. In this, even ambiguity and vagueness of many components within the Olympic Idea can and did lead to a social gathering and uniting impact and toward a real social effect of multicompatibility and multiidentifiability of the Olympic Movement (cf. Lenk 1964). It is certainly inappropriate to overcharge the Olympic Idea with a direct world peace mission and with immediate political functions. Rather, some of its social functions can be interpreted as an indirect though far-reaching symbolic impact or political neutrality drawing on and developing an all-human value system, which offers extant public opportunities for young athletic representatives of different nations enabling them at least to meet and

* First published in *International Journal of Physical Education* 21, 1984, No. 2, pp. 9–14.

learn to know and in part understand each other. In this sense, the Olympic Games and moreover, the Olympic Movement generally fulfil an important symbolic role and function for an ideal unity of mankind.

In our age of television and telecracy the Olympic sport show would fascinate hundreds of millions of spectators via direct colour TV coverage to all countries. In this “telecratic” inspection system some of the athlete’s personal and, at times, even human rights of his or her private personality, seem to be in danger of falling victim to a tendentially all-encompassing televisor, to the mass media camera-eye of Big Brother. This is a tendency not to be ridiculed since Orwell’s year 1984, indeed. Olympic Games of the future will increasingly be faced with such “telecratic” problems – not only in mass media and commercial respects. Commercial, political and public information needs will rather frequently conflict with the athlete’s rights. We have to develop – and this aspect implies philosophical work properly – a kind of protection program for the athletes to secure their rights against the managers and constraints of the public media including their manipulative and alienating effects. “Telecracy” is and will remain, even grow, to be a major problem of the Olympics and top-level athletics in the future. In addition, the postulated athletes’ rights program has to pertain to their sovereignty and freedom of decision-making as against autocratic officials and coaches. The athlete – as a person with specific human rights have to be protected. Only this way the athlete can really – in a humane sense of the word – fulfil the mentioned paragon function as an ideal model.

But coping with media problems, political and commercial questions will certainly not suffice. Nor are the Olympic Games just an affair of symbols, of the protocol and ceremonies like the opening, closing and victory ceremonies. The Olympic Idea and the Olympic spirit are much more and further-reaching than just external symbols. They should remain alive and have to be adapted to modern requirements, e.g. to the open-minded critical intellectuality of today’s younger generation.

It is high time: S.O.S.: Save Olympic Spirit!

Ceremonial change by itself cannot bring about this necessary reform. Some outdated components of the Olympic Idea as, for instance, exaggerated nationalism, winning at any price, compulsive manipulation, the traditional totally autocratic style of coaching, the dictatorship of officials, other-direction in motivation etc. have to be eliminated or at least mitigated. In addition, we can hardly expect the new positive concepts, these enthusing and exciting goals, novel guidelines and ideals from a ‘hard’ *empirical* scientist who is usually restricted to his very discipline only. The intellectual reform of the Olympic Movement and sports is basically primarily a philosophical task which, by the way, the XIth Olympic Congress at Baden-Baden as of 1981 did not approach even from the distance. Philosophically speaking, this otherwise (organizationally speaking) rather ‘revolutionary’ Olympic Congress brought nothing new – nothing even of a qualified intellectual level at all. Prime Minister Mzali of Tunis (a member of the IOC), e.g., submitted the only paper of the so called Olympic philosophy, but he only gave some old-fashioned hortatory advice regarding the educational value of Olympism

(including the usual wrong quotation of the “*mens sana in corpore sano*” instead of “*Optandum (e)st ut sit mens sana in corpore sano*” (Juvenal)). Olympism would be “a quest for the best” and the Olympic philosophy “a cry for joy, a homage to the enthusiasm of youth” – indeed a real disappointment regarding serious or new philosophical content. – Therefore, the new Olympic Idea still remains to be reborn or at least reformed. The most important reorientation is, it seems, a philosophical one. It has yet to be waited for, it has to be worked for. It has to be a reform in the philosophical foundation, a renovation of the Olympic philosophy and spirit. Really Olympic philosophers to the front! Sport philosophers have to take the fashionable academic criticisms of the last five decades against sport and achievement orientation seriously. They should develop a new philosophical anthropology of both creative achieving and the achieving personality. We should also apply this partially new philosophic anthropology to sport, science, art, play, and any creative action as well as to education. This is particularly true for the Olympic level.

A philosophy and a philosophic anthropology of achievement and creativity of man seem to be of an utmost importance – particularly for future interpretations of top-level sports of all kinds most notably for the Olympic realm. I would like to sketch some basic ideas along these lines. Certainly, man is characterized by many essential traits: He is at the same time *homo faber*, *homo cogitans*, *homo agens*, *homo loquens*, *homo ludens*, *homo laborans*, *homo creator*, *homo compensator*, or even *homo competens* (the competitive being). All these characteristic features seem to encompass more or less necessary conditions, but no single one offers a sufficient condition – and thus a clean-cut criterion of what man really is.

Any monolithic definition and theory of the human being seems to be doomed to onesidedness and, thus, failure. A definition, moreover, cannot replace a whole theory referring to a very complex field and object. A philosophic anthropology thus has to go beyond a single-factor-approach, it has to develop a multifactorial theory or interpretational model. It cannot also just summarize results of empirical sciences and humanities. But it has necessarily also to include ideal-type characterizations such as the mentioned features and even normative functions, regarding ideal traits of what man should be under the auspices of his permanent orientation toward the good, or better, toward goals and tasks, hopes and life plans.

Nevertheless, even if this is to be taken into consideration, it may be worthwhile to pay attention to another rather specific trait of man:

Humans are not only the acting beings (Schütz, Gehlen) (i.e. the being consciously orienting himself towards goals), but they are more specifically the beings who try to materialize goals *better* and *better* by acting themselves, as individual agents. Man or woman is at the same time the personally acting and performing being. (S)he is the achieving being, so to speak. *Proper action*, *creative personal performance and accomplishment* are necessary ideal traits of a real human being. *Eigenhandlung* und *Eigenleistung* – proper/personal action and authentic achievement are among the most specific designating traits. *Real life is personal*, *proper acting and achieving* (at least, in what we call western culture). Individual authentic achievement might be interpreted here in the wider sense – later on it has also to

be understood in an even more specific cultural sense, i.e. in the narrower sense of ever-improving quantifiable or measurable performance and accomplishments.

Without exaggerating this trait of the *homo performans* as the one and only trait characteristic of man, let us deal a bit more with this feature and relate it – which is easy enough, after all – to sports.

First of all, I should like to do a little bit of pseudoetymology: *homo performans*, *homo performer*. The achieving being has to use, to create and to orient her or himself at forms. (S)he can only achieve via using and/or creating identifiable forms, structures: *per formas*. Thus, (s)he is depending on and even obliged to externalize, to project one's own intentions, to achieve external products. Creative self-externalization only allows for reflecting, reflection (reflexion). Self-perfection is only possible by *performing*, i.e. personal achievement. This includes goal-oriented, even systematic, well-trained acting and performing – also in the sense the word is used in performing arts. Erving Goffman's social psychology of "The Self in Everyday Life" (1959) comes to mind. Everybody performs parts, roles in the theatre of daily life. In some sense we are all actors playing in a great drama – be it a tragedy (hopefully not) or a comedy (a satyr play as in antiquity). By the way of forms – in the double sense of using forms and forming oneself – *homo performer* comes to understand oneself and to make her or himself 'who he is' or is to be: "How one becomes what one is (to be)" (Nietzsche, VI, p. 255).

The achieving being – this is much more than solely the acting being, the compensating being etc. Nevertheless, this facet of human characterization clearly comprises the capacity of acting and action orientation, striving for goals, tasks and improvement.

To be human, to stay alive as a human being is to be active and creative – *homo actor*, *performator* and *creator*. Plato even defined life as – active – movement (i.e. movement of the soul). (Phaedrus 245 c: "When or where movement finishes, life finishes itself.") We can assimilate this with Schiller's "Man (or woman) ... is only completely a human [i.e. in the ideal, fully developed sense], when he (or she) plays"! Man is only really alive as man when he acts and moves (physically as well as psychically). We can extend this to the slogan "Man ... is only completely man, when he achieves – freely", i.e. according to one's own choice and determination as well as one's endeavour and not merely governed by necessities of sustenance, orders etc.

Personal and proper free authentic action is a criterion of real life for the achieving being. Only (s)he who acts, achieves and moves (something and himself) is really alive. Life in its deepest sense is goal-oriented action, is personal achievement, engagement and performance in the mentioned sense. If human life is ideally creative action, achieving, performance, *homo creator*, *homo movens* and *homo performer* are necessarily connected with one another. Creative or senseful human life (in its ideal sense)¹ is in the last analysis personal achieving activity (at least in the wider sense of

¹ Certainly, this is ideal-type speak: Human suffering, incapacities of elder people or not yet developed competences or capabilities of youngster would not deprive them of their humanity, ethically speaking!

the term “achievement”). If creative life in its deepest roots is proper and personal activity and achievement – active sporting activity, then, remains to be a distinct (or even distinguished) element, vehicle and medium of engaged active life in the original sense of *Eigenhandlung* (“proper and authentic action”). Thus sport is active life, genuine life, creative life, higher life! To state this is by no means trivial in the overwhelming grip of the administrated and codified world we talked about above – particularly in the year 1984! Indeed, active sport has remained to be genuine action (Murphy) in a world of prevailing institutions and codifications.

It is easy therefore to apply the mentioned insights to athletics. Our main thesis is that a sport in general is a realm of activity in which genuine personal action in the original psychophysical sense is still not only possible but rather the paradigmatic case. (That would merely also pertain to handicapped persons!) Sporting action and achievement cannot be delegated, vicariously achieved, pretended or obtained surreptitiously: In this sense the normal sport achievement is gained by personal endeavour and effort – it is, ideally speaking, a genuine and honest action resulting in an adequate assessment.

Sporting action and performance requires personal and – at least in top-level athletics – almost total devotion and engagement. “Concern for bodily excellence” – to use Paul Weiss’ nice phrase – is nothing to play at or with loosely. Athletic action and achievement requires spontaneity, serious engagement and self-victory.

Even leisure sports and play require personal effort, psychophysically and active involvement. Personal freedom in sports is to be found in the deliberate agreement with the rules as well as in the spontaneous and/or planned variations of action strategies within the framework and allowances of norms. It is also expressed in the vicissitudes and unpredictabilities of a competitive event. Finally, a personal sense of freedom might be gained and materialized if you successfully carry a victory over yourself or symbolically over an opponent or a natural obstacle: examples (which I had experienced time and again) are a glacier wall of six thousand feet or the unavoidable weakness period in a marathon after twenty miles. In leisure sport, the making up of rules as we go along provides an additional means of expressing and constituting a freedom of action. Therefore, Adorno and the Frankfurt School of social philosophy were wrong when they stated that sport would be essentially a realm of unfreedom wherever it is organized. To be sure, in top level athletics there are at times dangers and instances of manipulation, alienation or even compulsion exerted on athletes by officials, authoritarian coaches, public expectations of spectacular records, pressure of public opinion, journalists etc. But these are deviant phenomena not meeting the paradigmatic (ideal) case of a free, voluntary athlete. Only an athlete who is freely devoting her or himself to a strenuous regimen of training is capable of extraordinary accomplishments: You can command somebody to march but not to establish a world record.

By the way, what was said about being victorious over oneself certainly applies well to handicapped persons as well as athletes.

The norm of athletic competition and the Olympic agon – after the piece of advice Peleus gave to his son Achilles “Always to be the very best, distinguished

from everyone else” (Homer *Iliad* VI, 205; XI, 794) – this so-called “Achilles Complex” (Segal) is not the only norm of the best possible achievement, but it is rather significant and characteristic for achievements of Olympic calibre. The Olympic Idea, thus, is characterized by a *specific* principle of achievement, namely the agonetic (agonistic) or competitive one at top level. However, even in the Olympic Movement, the harsh ideal norm of being the unique victor is mitigated or brought into relation, so to speak, as it shows Coubertin’s well-known quote from the Bishop of Pennsylvania “The most important thing in the Olympic Games is not to win but to take part.” Educationally, it is indeed more important to perform at one’s best level in order to achieve the best possible personal result, to be able to participate in the Games of the sporting elite and to fight fairly and well. Indeed, most of the conducive effects and educational impacts of a rigorous athletic training and of a genuine top-level achievement motivation can be gained without being the eventual champion. Sometimes, it is rather an important educational challenge to stand defeat, though nowadays also an Olympic victory seems to provoke a special test for the athlete’s personality whether he can come out of the public and commercial aftermath uncorrupted. The victorious athlete, so to speak, has also to qualify a test of personal maturity in our publicity-prone society.

The Olympic athlete, indeed, serves as an outstanding paragon example documenting this symbolic sense of an active achieving life. The Olympic Idea – the agonetic idea at top-level, expressed in the Achilles and the Coubertin slogan alike – is certainly incorporated, even incarnated in the ideal type of an Olympic athlete – may (s)he (have) be(en) a winning or a losing contestant. To have fought well, to have achieved one’s best – that seems to be the very core of the Olympic Idea. We should try to keep this educational idea relatively free from exaggeration to an inhumane extreme as well as from political and/or commercial distortion.

In order to achieve these goals it should be worthwhile and conducive to elaborate indeed a new “Olympic Philosophy” as was already asked for by IOC President Brundage before the Munich Olympics (1972) as well as by President Samaranch prior to the Baden-Baden Olympic Congress in 1981.

The mentioned idea about the multicompatibility and multiidentifiability of the Olympic Idea, Olympic value system and Olympic Movement have to tie in; a somewhat more concise definition of the term “Olympic Idea” would have to comprise this pluralistic structure of values, norms and basic features of the Olympic Movement. The values of tolerance, equal participation rights, respect of partners and sport opponents, the idea of a symbolic unity of mankind, the achievement principle and the respective idea of an Olympic achieving elite are indeed values of such a formal character, functional norms so-to-speak which are compatible with many different cultural contents. All this is reflected already in the Olympic Charter, e.g. in § 6 and § 3: regarding the autonomy of the Games, the Movement and NOCs and the IOC, rejection of any discrimination on political, racial or religious grounds etc. One should also look to Coubertin’s “most important principle of today’s Olympic”: “All games – all nations” which, interestingly enough, does not appear at all within the Olympic Charter – even not in the last edition! The most famous Olympic slogan “Citius –

Altius – Fortius” (§ 6) – also not mentioned any more in the last version of the Olympic Charter – could and should be supplemented by “*pulchrius*” and “*humanius*” capturing the aesthetic and humanitarian aims of the Olympic Movement. Indeed, the Olympic philosophy has to be worked out according to an intellectual level of discussion up-to-date reflecting the far-reaching cultural and not only sportive components. The Olympics are in need of a more encompassing and concise description of the intellectual and philosophical content as well as of the Olympic conception of humans. Olympic philosophy and Olympic anthropology have to be developed in the future in order to be able to cope with external dangers cropping up from commercialism and nationalism and to successfully reflect the overriding impact of the Olympic Idea on sports and an active achieving life in general. (We may and would have to add also the now so-called Paralympic values.)

Already Coubertin interpreted the Olympic tradition as being much more than the mere organization of sport games or just a world-championship of all kinds of sport. Coubertin’s main idea of an “Alliance of the arts, the sciences and sports” in the Olympic Games might also influence some organizational parts of the Olympics. However and again, just the mere reform of the Olympic protocol will not suffice.

Some suggestions might reflect Coubertin’s ideas: why not involve the winning artists in the respective youth competitions in music (“Jugend musiziert”) and research or arts? The young elite musicians could give a concert at the occasion of the Olympic Games, expositions could cover the other creative competitions mentioned. An Olympic arts award could honour the best work of art relating to sports of the respective last Olympiad, i.e. the last four years. One could also think of an Olympic award in science regarding sport themes – maybe in two classes, in natural science and the humanities. Also, one could think of a special award for a really outstanding accomplishment in a non-Olympic sport, of a fair play and Olympic humanity award as well as of an Olympic all-round award for combining sportive and other accomplishments in an outstanding combination. Why not invite some of the previous victors of the Para-Olympics, now ‘Paralympics’, of the handicapped athletes to attend the Opening Ceremony or the respective prize awarding occasions?

Within the Olympics itself it seems to be overdue by now to honour all the finalists in the victory ceremonies – not only the three medallists since the level of achievement, preparation and effort seems to be often almost the same for any finalist. This had been suggested time and again but has as yet not succeeded. Years ago, some international sport federations do already successfully play down nationalistic emphasis in the protocol of their respective championships by barring national flags, anthems, military uniforms at the occasion of opening and victory ceremonies. (Unfortunately, that telling symbolic act has meanwhile mostly been given up again.). At least, one could and did leave the national flags circling the main Olympic stadium under the Olympic flag and combine the respective teams’ flag bearers in a great block at the opening and closing ceremonies. This would reflect the international participation but not unduly emphasize the chauvinistic accent. The respective Olympic team could march in behind the National Olympic

Committee's flag – as in part, for other reasons, already practised in the Moscow Games in 1980. One could also dispense with national flags and anthems at the victory ceremonies since the nationality is mentioned on the scoreboard anyhow. (At this time, that seems rather utopian though.) Since the Games are considered to be individual events not taking place between countries or nations (§ 9, Olympic Charter) but only citizens of a country which have been entered by their respective NOC are allowed to “represent this country” (§§ 8, 30, 67), a certain kind of analysis and improvement of the respective ambivalence or even contradictions within the Olympic Charter are required.

Generally speaking, the IOC should more actively and more politically serve the supernationality and internationality of the Movement by using political means in order to guarantee a *relative* political non-partisanship, the *Olympic neutrality*. That however cannot be obtained by preaching ideals, but only by courageously using political means. All this seems to be more promising since the Olympics are a really prestigious international enterprise on a worldwide scale by now. Though the Olympic Movement cannot bring about world peace as a direct consequence as was alleged sometimes, it can certainly serve an *indirect* mission in getting the peoples to understand and respect each other in a benevolent way using the Olympics as a symbol of a more peaceful and better world and of an ideal unity of mankind. The Olympic Movement has to remain aware of and consciously pursue the humanistic, educational and philosophic dimensions of its idea in order to live up to its honourable tradition. The Olympic Movement is too important a humanistic idea to get sacrificed or to fall victim in the jungle of commercialism, telecracy and nationalism.

References

- Adorno, T.W.: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt a.M.: 1969².
- Coubertin, P. de: “Les ‘trustees’ de l’Idée Olympique”. *Revue Olympique* 1908, pp. 109 ff. Also in Cook, T.A. (Ed.): *The Fourth Olympiad*. London: 1908, and in Coubertin, P. de: *One campagne de vingt-et-un ans*. Paris: 1909, Annex.
- Coubertin, P. de: *Mémoires Olympiques*. Lausanne: 1931.
- Coubertin, P. de: *The Olympic Idea*. Schorndorf: 1966.
- Gehlen, A.: *Der Mensch* (1940), cit. Bonn: 1960).
- Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: 1959.
- Homer, *Iliad*.
- International Olympic Committee (Ed.), *Olympic Rules and Regulations (Olympic Charter)*. Lausanne: 1974.
- Lenk, H.: *Werte – Ziele – Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele*. Schorndorf: 1964, 1972².
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. In: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, vol. VI. (Ed. Colli, G./Montinari, M.). Munich: 1999.
- Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart: 2000.

- Schiller, F.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Munich: 1967.
- Schütz, A.: *The Phenomenology of the Social World*. (German orig. Vienna: 1932), Frankfurt a.M.: 1974.
- Schütz, A.: *Collected papers*, vols. I–III. The Hague: 1971, 1964, 1966, vol. IV. Dordrecht/Boston/London: 1996.
- Segal, E.: “Reflexions on the right to one’s own limit”. *Bull. of the 11th Olympic Congress in Baden-Baden 1981*, No. 4, pp. 24–27.
- Weiss, P.: *Sport – a Philosophical Inquiry*. Carbondale/Edwardsville/London/Amsterdam: 1969.

ELEMENTE DE GÂNDIRE ETICĂ LA BERTRAND RUSSELL

TEODOR VIDAM

Elements of Ethical Thinking in Bertrand Russell. This study explores the thinking of one of the great philosophers of the first half of the 20th century, one of the great and passionate personalities of an active scepticism. In the first part of the study, which gives a critical view on the pre-analytic philosophy, I shall underline the inconsequent elements of a configured philosophy: Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, etc. In the second part I shall sketch the analytical philosophy created by Russell. In the third part I shall argue that when Russell needs a rational background and a homogenate and authoritative philosophic support for treating ethical problems, this support comes paradoxically to a minimal, atomized and relativist level. However, Russell dares to treat the most important problems in defending humans rights within the contemporary society.

Key words: metaphysics, philosophy, analytical philosophy, atomic sentences, moral problems.

1. Privire critică asupra gândirii filosofice preanalitice

Într-o manieră decisivă și fermă, B. Russell relevă „A ne învăța cum să trăim fără certitudine, dar fără a fi totuși paralizați de ezitări este poate principalul lucru pe care filosofia îl mai poate face, în epoca noastră, pentru cei ce o studiază”¹. Accederea la această poziție critic terapeutică a filosofiei în prezent, când suntem năpăstuiți de amploarea fără precedent a suitei de crize bulversante și răvășitoare, necesită o scrutare atentă a etapelor parcurse anterior de gândirea filosofică europeană în ce privește recursul la procedeele de analiză și sinteză, dezvăluirea problemelor stringente puse de mersul istoric al omenirii la nivelul comunitar și global, precum și schimbările de accent axiologic pe care le implică noile perspective valorice, orizonturile de așteptare, noile orientări și reorientări legate de dimensiunile etice ale sensului vieții.

Ideea de soartă a exercitat o mare influență asupra întregii gândiri filosofice grecești, fiind una din sursele din care a derivat credința în legea naturală. În rădăcinarea prin naștere, parcurgerea unui ciclu existențial în cazul fiecărui individ aproape identic, a făcut ca soarta să aibă un temei ontic natural, legat îndeosebi de temperament. Porniri necenzurate, înclinații, aptitudini, manifestarea spontană a psihismului uman și alte goluri în cunoașterea umană incipientă a făcut ca termenul de ethos să fie redus la principiul plăcerii și suferinței în ce privește constituirea comportamentului uman.

¹ B. Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. 1, Editura Humanitas, București, 2005, p. 9.

S-a intuit că numai prin renunțări; printr-o viață ascetică și prin purificări putem atinge extazul asemănător unui zeu. Extazul derivă din religia personală, iar teologia din matematică, considera Pitagora. Cel care a descoperit teorema care îi poartă numele era deopotrivă raționalist și mistic. Se zice că, dându-și seama de faptul că diagonală unui pătrat este incomensurabilă față de laturile acestuia, a încercat să tăinuiască acest adevăr despre numerele iraționale, pe care totuși i l-a spus lui Hippos din Metapont. Pentru a nu dezvălui acest adevăr care îi contrazicea întreg edificiul filosofic, acesta a fost înecat în mare.

Orfismul dinaintea de Pitagora era analog religiilor asiatice ale misterelor. Preocupările religioase și etice din faza inițială a filosofiei grecești au adus un filon obscurantist. Bertrand Russell relevă că, de la Democrit încoace, s-a acordat prea mare importanță ființei umane comparativ cu studiul universului iar, odată cu scepticii, s-a acordat mai multă importanță cum cunoaștem, decât dobândirii noilor cunoștințe.

Socrate a fost împiedicat să caute un leac relelor, fiind condamnat de concetățenii săi să bea cucută. El, care era condus de voce divină, era convins că o gândire clară este cea mai de seamă condiție a unei vieți drepte. Sesizăm aceeași ambivalență la Socrate, la fel ca și la Pitagora. Totuși, linia instituită de Socrate în gândirea filosofică greacă susține în mod ferm că numai cunoașterea poate să facă ca toți oamenii să devină virtuoși, pe când etica creștină consideră că curățenia inimii este faptul de căpetenie, iar aceasta se poate întâlni la cei necultivați ca și la cei cu învățătură.

Socrate și Platon au susținut caracterul nemuritor al sufletului. Ultimul nu a susținut creația lumii din nimic, ci demiurgul a reorânduit-o dintr-un material preexistent. El a pus spiritul în suflet și sufletul în corp. Pentru Aristotel materia fără formă este doar potențialitate, pe când conlucrarea între materie și formă dă naștere la substanță, la organizarea și diferențierea firii umane lipsită de înțelepciune, urmând ca aceasta să se dobândească prin cultivarea capacităților intelectuale, întrucât Aristotel se îndoiește de caracterul nemuritor al sufletului.

Platon a fost cel mai important filosof în creștinătatea timpurie, pe când Aristotel în perioada bisericii medievale. În Renaștere a fost valorificat îndeosebi Plutarh. Marea majoritate a oamenilor făceau confuzie între credința în necesitate (fatalism) și credința în noroc (hazard). Între aceste două credințe opuse (fatalism și probabilism) se intercalau o serie de dileme: la ce bun să fii cinstit când în mod aproape sigur cel față de care ești cinstit te va escroca? La ce bun să aderi cu statornicie la o cauză, când nicio cauză nu e importantă sau nu are șansă de a triumfa durabil?

În cuprinsul elenismului, după eșecul eticilor păgâne, exceptând stoicismul, s-a născut creștinismul ca evanghelie a mărturisirii, creștinism care a inspirat un zel misionar și a creat biserici. Pyrron susține că nu avem niciodată un temei rațional de a prefera o linie de acțiune alteia. Ne putem bucura de prezent, căci ce va urma este încă nesigur. Valabil sau nevalabil poate să fie doar un enunț. *Probabilitatea trebuie să ne fie călăuză în practică, deoarece este rezonabil să acționăm cu cele mai probabile dintre ipostazele posibile.*

Pe lângă contradicția dintre fatalism și hazard sau probabilism în câmpul de analiză al gândirii etice, decelăm contradicția dintre liberul-arbitru și determinism, contradicție ce marchează gândirea filosofică de la origini până în prezent, adică cum

se explică accesul la autonomie individuală în cuprinsul funcționării în mod unitar a rânduieilor universale a lumii. A treia contradicție se referă la faptul că perfecționarea morală nu e posibilă numai în plan intern, cum considerau stoicii, sau prin realizarea unor mutații bruște în plan extern, cum consideră anarhiștii sau revoluționarii, ci e nevoie de o consonanță între aceste modificări, e nevoie de a evita orice rupere de ritm între natură și cultură. Ruptură de ritm ce poate duce la catastrofe.

Din pricina deznădejdelor, amăgirilor și a suferințelor, creștinismul a fost cel mai eficace în a aduce mângâiere sau consolare. În mod rezonabil, B. Russell constată: „Numai bucuria și mâhnirea însoțite de reflecție asupra universului generează teorii metafizice”². Creștinismul are ca surse pe Platon, neoplatonismul și, în parte, stoicismul. Religia creștină este rezultatul convertirii unor presupoziii filosofice în dogme religioase în perioada elenistă. La început creștinismul a fost propovăduit de evrei (Petru, Pavel) evreilor, ca un iudaism reformat. Ideea că evreii erau poporul ales era insuportabilă orgoliului grec. Pe măsură ce creștinismul se eleniza, devenea teologie.

„Înainte de Constantin morala creștină a fost neîndoiește superioară celei a păgânului mediu”³. Sf. Ambrozio a instituit concepția ecleziastă despre relația dintre biserică și stat, Sf. Ieronim a dat bisericii apusene biblia în latină, iar Sf. Augustin a trasat teologia așa cum avea să rămână până la reformă. B. Russell recunoaște că în firea lucrurilor nu există niciun temei ca această superioritate să continue. *Meseria filosofului este de a descoperi lucruri despre lume gândind, și nu observând.*

Admiterea ca factor cheie a întregii existențe a divinității și providenței divine, într-un cuvânt a creaționismului, nu exclude manifestările răului, a contingentei, a liberului arbitru, a întâmplării și ocazionalismului. Raporturile contradictorii explică natura eterogenă și tensionată a naturii umane. Prezența și acțiunea contradicțiilor pe teritoriul vieții și acțiunii umane se intensifică odată cu trecerea de la natură la civilizație și cultură. Credința religioasă nu este ceva ce ar trebui decis de un mecanicism guvernamental. Protestanții au revendicat dreptul la judecata individuală.

Reprezentanții reformei prin Luther și Calvin au revenit la Sf. Augustin, din a cărui doctrină au reținut numai partea care tratează relația sufletului cu Dumnezeu, nu și cea referitoare la biserică. Contrareforma a fost o revoltă împotriva libertății intelectuale și morale a Italiei renaștentiste. Reformatorii au exclus purgatoriul și doctrina indulgențelor pe ale cărei venituri se sprijinea papalitatea. Loyola, prin ordinul iezuiților, susținea liberul-arbitru și se opunea predestinării. Mântuirea nu se dobândea exclusiv pe credință, ci, deopotrivă, prin credință și fapte.

Filosofia modernă manifestă în cea mai mare parte un caracter individualist și subiectivist. Aceste trăsături sunt foarte pregnante la Descartes. Metoda îndoiei teoretizată de el este de o mare însemnătate filosofică. B. Russell recunoaște înțelepciunea la puțini filosofi, printre care la Heraclit și Spinoza. Ultimul l-a cucerit aproape total prin grandoarea și profunzimea concepției sale filosofice. Mesajul etic al lui Spinoza este că putem trăi demn chiar și recunoscând limitele puterii umane. O idee a lui Spinoza îl frapează, și anume: trebuie să fie greu un lucru pe

² *Ibidem*, p. 306.

³ *Ibidem*, p. 348.

care îl întâlnim atât de rar (înțelepciunea). Ea este măreață deoarece se dobândește pe cât de greu, pe atât de rar.

Orientarea etică spinozistă ne determină să ne punem întrebarea limită: Cum ne putem păstra calmul filosofic când familia este masacrată? Ori, cum să ne păstrăm calmul filosofic în pragul mizeriei materiale și morale? Cum să supraviețuim demn în condițiile în care nu mai dispunem de termometrul axiologic și nu mai avem nici busolă? Spinoza, consideră B. Russell, ne-ar fi sfătuit să depășim orizontul îngust din care izvorăște păcatul și în cele mai mari nenorociri să nu ne închidem în lumea propriei dureri. Ura crește printr-o ură reciprocă, și, dimpotrivă, poate fi dizolvată prin iubire.

Câtă vreme impostorii, pseudovalorile, tupeștii dețin puterea, nu-i de mare folos să aplici preceptul „*Jubește-i pe propriii dușmani*”. Iar de putere nu-i poți deposea fără împotrivire. Deși îi recunoaște măreția singulară lui Spinoza în domeniul studierii fenomenului moral, Russell nu este de acord cu viziunea filosofică de ansamblu profesată de acesta. El nu este de acord că nenorocirile care ni se întâmplă sunt niște simple dezacorduri trecătoare ce potențează armonia funciară a universului. Poziția sa atomistă își afirmă aici tăria punctului de vedere. Evenimentele particulare sunt ceea ce sunt, și nu devin altceva prin absorbirea lor într-un întreg.

Nimic nu poate transforma răul în bun și nu poate conferi perfecțiune întregului din care el face parte. Este util ca răul și relele cauzate personal să nu le dai o amploare mai mare. Dar dacă relele subminează celulele morale de rezistență ale unei comunități naționale, atunci nicio îngăduință nu are ce căuta, și, nicio energie nevalorificată nu-și are rostul. Dincolo de precarități, îngrădiri marcate de limite și limitări, altfel-zis obstacole, crearea de valori sau competiția torțelor, cum o numește E. Sperantia, reprezintă justificarea mersului și măreției istorice a oricărei comunități umane.

Existența nu o putem stabili decât prin experiență. După B. Russell ideea cea mai profundă pe care o putem întâlni la Leibniz este existența celor două feluri de spațiu – unul subiectiv – percepțiile fiecărei monade în parte, și altul obiectiv ce rezidă în unificarea ansamblului punctelor de vedere în cazul monadelor. Individualismul se afirmă prin teoria monadelor deși el a fost afirmat odată cu cinicii și stoicii. Un om poate trăi o viață bună indiferent de circumstanțele sociale numai dacă se cantonează în planul restrictiv al cerințelor vieții interioare.

Munca este aceea care pune pecetea valorii pe orice lucru. Forța, susține Locke, nu trebuie opusă forței nedrepte și nelegitime. Etica lui Kant este importantă deoarece este anti-utilitaristă, apriorică și nobilă. „*De altfel, etica unui om reflectă de obicei caracterul său, iar bunăvoința conduce la dorința de fericire generală*”⁴. Pentru a se putea formula o etică modernă satisfăcătoare a relațiilor umane este esențial să se recunoască limitările necesare ale puterii oamenilor asupra mediului înconjurător non-uman și limitările dezirabile ale puterii în raporturile unora cu ceilalți.

Nietzsche este pentru cei puțini, Marx este pentru cei mulți. Nietzsche îl detestă pe Socrate pentru obârșia sa umilă, taxându-l drept plebeu și învinuindu-l

⁴ B. Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, Editura Humanitas, București, vol. II, 2005, p. 159.

că a corupt tineretul. Pe Kant îl numește fanatic moral al lui Rousseau. El împărtășește o viziune aristocratico-monarhică. El este un individualist pătimăș, un filosof care crede în erou. El se pretează la dispreț față de femei și la o critică acidă a creștinismului pe care îl clasifică drept o minciună funestă și seducătoare.

Iubirea spontană de oameni i se pare cu neputință. El consideră că fericirea oamenilor de rând nu ține de binele per se. În cazul concepției sale filosofice nu este clar dacă etica aristocratică este congenitală sau se datorează educației și mediului. Nietzsche nu înțelege simpatia în sensul de a fi îndurerat de suferințele altora, și întrucât aceasta este privilegiul adânc al moralei creștine. Etici precum sunt cea creștină și cea budhistă își au sorgintea emoțională în simpatia universală, căreia i se opune radical Nietzsche, pronunțându-se pentru frumusețea plenitudinii biologice vitale, adică iubirea-fățarnică a vieții. El ridică orgoliul la rang de datorie.

Utilitarismul e într-un fel o prelungire a eticii nietzscheene. El consideră motivul de căpetenie al conflictelor ca fiind egoismul: pe majoritatea oamenilor îi preocupă propria bunăstare, și nu aceea a altora. După Russell, în viziunea utilitarismului „Etica are un dublu scop: întâi să găsească un criteriu pentru deosebirea dorințelor bune de cele rele; iar în al doilea rând, să promoveze, prin laudă și blam, dorințele bune și să le descurajeze pe cele rele”⁵. Etica utilitaristă diferă de cea nietzscheană întrucât aceasta susține că doar o minoritate a speciei umane prezintă importanță etică, pe când fericirea sau nefericirea celorlalți trebuie ignorată. Etica utilitaristă e democratică și antiromantică.

Detășându-se critic-constructiv de poziția nietzscheană, B. Russell specifică „*Nimeni nu s-ar apuca de filosofie dacă ar crede că orice filosofie nu-i decât expresia unor preferințe iraționale*”⁶. Ținând seama de aliniamentele unor asemenea disocieri, Russell consideră că filosofii se califică, de regulă, fie în funcție de metoda lor, fie în funcție de rezultatele la care ajung. După metodă distingem filosofia care practică „îndoiala” de la Descartes încoace, unele elemente *aprioriste* de la Kant încoace și cele *empiriste* care reprezintă marea majoritate. După rezultatele la care ajung avem de a face cu concepții filosofice *realiste* și *idealiste*.

În acest context al analizei, Russell mai face o clasificare a demersurilor filosofice, în funcție de dorința dominantă care l-a împins pe autorul în cauză să filosofeze. În această ordine, dispunem de filosofii sentimentului inspirate de bunăvoință, simpatie, iubire sau fericire, filosofii teoretice inspirate de pasiunea pentru cunoaștere, și filosofii practice, inspirate de dorința pentru acțiune. Russell se raportează la un alt mare filosof contemporan cu el, și anume la H. Bergson. Încercând să deslușească aportul lui Bergson la dezvoltarea gândirii filosofice occidentale, Russell relevă că atât mecanicismul, cât și teologia neagă că rezultatul ar putea cuprinde vreo noutate esențială.

Mecanicismul privește viitorul ca fiind implicit cuprins în trecut, teologia crede despre capătul de atins că poate fi dinainte cunoscut. Împotriva acestor orientări, Bergson susține că evoluția este creatoare precum opera unui artist. Opoziția radicală este aceea dintre instinct și inteligență.

⁵ *Ibidem*, p. 291.

⁶ *Ibidem*, p. 297.

Această opoziție dintre instinct și inteligență nu există în absența totală a celuilalt. Ipoteza supremă a instinctului este intuiția, adică instinctul devenit dezinteresat. Această opoziție se exprimă în felul următor: în interiorul eului nostru există o succesiune fără exterioritate; în afara eului nostru există exterioritate reciprocă fără succesiune. Am putea caracteriza intuiția ca fiind sintetică și nu analitică. În memorie trecutul se prelungește în prezent. Ea este aceea care face reale trecutul și viitorul și creează adevărata durată și adevăratul timp.

În procesul evoluției creatoare animalul își ia ca punct de sprijin planta, omul stă călare pe animalitate, iar întreaga omenire este o nestăvilită șarjă în stare să răstoarne orice rezistență și să doboare numeroase obstacole, poate chiar și moartea. Este cert că experiența nu există decât acolo unde există viață. Ea nu este coextensivă cu viața deoarece în cuprinsul ei distingem între ce apare și ceea ce este.

2. Viziunea filosofică profesată de B. Russell

Meseria filosofului este de a descoperi lucruri despre lume gândind, și nu observând. Însă, nu putem pleca numai de la experiență sau numai de la gândire. Punctul de plecare nimerit nu e nici unul, nici celălalt, ci o susținere și o conciliere reciprocă. Oricine vrea să devină filosof trebuie să învețe să nu se teamă de prejudecăți și absurdități. Căci, precizează Russell „În lume există și alte lucruri în afară de noi înșine și de experiențele noastre individuale”⁷. Facultatea de a avea experiența nemijlocită a lucrurilor diferite de sine însăși este principala caracteristică a unei minți.

Numai principiul inductiv poate justifica vreo inferență de la ceea ce s-a examinat pentru a demonstra principiul inductiv fără a eluda problema. Nu se poate ști că ceva există decât cu ajutorul experienței. Singură cunoașterea a priori cu privire la existență este ipotetică. Cel mai important exemplu de cunoaștere a priori non-logică este cunoașterea cu privire la valoarea etică. Russell se pronunță nu referitor la judecăți despre ceea ce este util sau ceea ce este virtuos, ci cu privire la dezirabilitatea intrinsecă a lucrurilor.

Toate judecățile ce circumscriu ceea ce este util depind de judecăți cu privire la ceea ce este intrinsec valoros. Faptul că un lucru există sau nu există nu poate demonstra nici că este bun, nici că trebuie să existe și nici că este rău. Etica trebuie să stabilească imposibilitatea deducerii a ceea ce trebuie din ceea ce este. În cazul eticii este a priori ceea ce este intrinsec valoros. Natura noastră este în aceeași măsură un fapt al lumii reale ca și orice altceva și nu poate exista nicio certitudine că ea va rămâne constantă. Realitatea pare să fie că întreaga cunoaștere a priori se referă la entități care nu există în lumea mentală nici în cea fizică. E lumea *universaliilor*. Până și filosofii au recunoscut de cele mai multe ori, în linii mari, numai universalii care sunt numite de adjective sau substantive, în timp ce acelea numite de verbe și prepoziții au fost trecute cu vederea.

Nu albeața se află în mintea noastră, ci actul de a gândi despre albeață. Universalii nu sunt gânduri, deși atunci când sunt cunoscute ele sunt obiecte ale gândurilor. Lucrurile există numai atunci când ele sunt în timp, adică atunci când putem indica un

⁷ B. Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 2004, p. 16.

anumit moment în care ele există (fără a exclude posibilitatea ca ele să existe permanent). Universaliiile nu există, ele au *ființă* deosebindu-se de *existență* prin aceea că este atemporală. Lumea universaliiilor poate fi descrisă ca lumea ființei.

Lumea existenței este efemeră, vagă, lipsită de precise, lipsită de un plan sau un angajament clar, însă conține toate gândurile și trăirile, toate datele senzoriale și toate obiectivele fizice, tot ceea ce poate fi bun sau rău, tot ceea ce are importanță pentru valoarea vieții și lumii. Atât lumea existenței cât și lumea universaliiilor sunt importante pentru metafizician.

Relațiile temporale și cele spațiale sau relațiile de proximitate se numără printre cele pe care le cunoaștem nemijlocit. O altă relație pe care ajungem să o cunoaștem nemijlocit cam în același mod este asemănarea. Dacă văd două nuanțe de verde față de o pată roșie ele se aseamănă mai mult între ele decât roșul. În acest fel cunosc nemijlocit universalul asemănare sau similaritate. Dacă doi ori doi fac patru și fiind o propoziție generală a priori indiscutabil, toate aplicațiile ei particulare reale presupun experiență și prin urmare conțin un element empiric. Atât lumea universaliiilor cât și aceea a particularelor pot fi cunoscute nemijlocit sau prin descriere.

Mai întâi, consideră Russell, trebuie să distingem între cunoașterea lucrurilor și cunoașterea adevărilor. Fiecare are două tipuri, unul imediat și unul derivat. Cunoașterea imediată a lucrurilor, pe care am numit-o cunoaștere prin experiență nemijlocită rezidă în două tipuri, după cum lucrurile cunoscute sunt particulare sau universalii. Dintre particulare cunoaștem nemijlocit datele senzoriale și probabil pe noi înșine. În ceea ce privește universaliiile pare să fie niciun principiu potrivit să le cunoaștem, dar sunt relațiile spațio-temporale, asemănarea și anumite universalii logice abstracte.

Cunoașterea prin descriere implică întotdeauna atât cunoașterea nemijlocită a ceva cât și cunoașterea de adevăruri. Cunoașterea prin adevăruri poate fi numită intuitivă, iar adevărurile cunoscute în acest fel pot fi numite adevăruri intrinsec evidente. Există o convingere larg răspândită, potrivit căreia tot ceea ce credem ar trebui să poată fi dovedit sau măcar stabilit ca fiind foarte probabil. O convingere fără temeii este una nerezonabilă. Există principii etice intrinseci evidente. Ca de exemplu „*Avem datoria să urmărim ceea ce este bun*”.

Demersul filosofic autentic, după B. Russell, nu se poate lipsi de o problemă preliminară, și anume de stabilirea a ceea ce este adevărat și fals. Deși adevărul și falsul sunt proprietăți ale convingerilor, ele sunt proprietăți care depind de relațiile convingerilor cu alte lucruri și nu putem vorbi de o calitate intrinsecă a convingerilor. *Ceea ce poate face o convingere adevărată este un fapt. Filosofia tinde în primul rând spre cunoaștere, ea dă unitate și sistematicitate cunoștințelor.* Ea recurge la o examinare critică a termenilor, convingerilor, prejudecăților și opiniilor noastre. Are binele și răul vreo importanță pentru univers sau numai pentru om?

Pe lângă puține certitudini filosofia conține mai multe incertitudini. S-ar putea ca B. Russell să aibă dreptate atunci când el relevă că valoarea filosofiei ar conta mai mult în aceste incertitudini. Nu dacă acest mănunchi de incertitudini sporesc scepticismul și agnosticismul, determinând subminarea convingerilor rezonabile, lipsa oricărui plan de acțiune și a oricărui angajament clar, ducând la absurd și nihilism. Căci, după cum specifică în mod pertinent același B. Russell, omul care

nu a învățat niciun dram de filosofie trece prin viață încătușat în prejudecăți derivate din simțul comun, din convingerile obișnuite ale epocii și nației sale și din convingerile pe care și le-a însușit fără cooperarea și consimțământul rațiunii sale.

Deși filosofia este incapabilă să răspundă cu certitudine la îndoielile sale, ea ne poate sugera multe posibilități care ne largesc orizontul gândirii și ne eliberează de tirania obișnuinței. Filosofia alungă dogmatismul arogant al acelor care nu au călătorit în regiunea îndoielii eliberatoare și menține vie capacitatea noastră de a ne mira, prezentându-ne lucrurile obișnuite dintr-o perspectivă neobișnuită. Viața omului instinctual este închisă în cercul intereselor sale private: aceasta poate include familia și prietenii.

Într-o astfel de viață nu există pace, ci o luptă continuă, există ceva febril și nemărginit. Lumea privată a intereselor instinctive este una mică, situată în mijlocul unei lumi mari și puternice care mai devreme și mai târziu va reveni cu siguranță la lumea noastră privată. Această lume mărunț-meschină întreține lupta continuă între insistența dorinței și neputința voinței. Pentru ca voința noastră să fie liberă și demnă trebuie să ne salvăm într-un fel din această închisoare. O cale de salvare este prin contemplația filosofică. Întrebările pe care și le pune filosofia sunt întrebări care adâncesc concepția noastră asupra a ceea ce este posibil.

Leibniz presupune că lucrurile și ființele nu fac decât să înfăptuiască un program trasat odată pentru totdeauna. Bergson și Russell critică finalismul. În acest sens, B. Russell subliniază „Dar dacă în univers nu există nimic imprevizibil, nici invenții, nici creație, timpul devine la fel de inutil”⁸. Finalismul astfel înțeles nu este decât un mecanism întors pe dos. Realitatea este și devine. Ea curge în pofida dificultăților noastre de înțelegere. Ea este mai mult trăită decât gândită. Nu putem înțelege lumea dacă nu înțelegem schimbarea și continuitatea.

Eliberată de satisfacerea grijilor vieții cotidiene, realității îi revine sarcina să ne ajute să înțelegem aspectele generale ale lumii și să analizăm logic lucrurile familiare, dar complexe. Lumea fenomenală este o lume a stărilor de fapt care nu poate fi descrisă doar prin simple predicții, întrucât lumea relațiilor se diversifică, devenind deosebit de complexă. *O propoziție care exprimă ceea ce am numit un fapt, adică una care, atunci când este asertată, afirmă că un lucru are o anumită calitate sau că între anumite lucruri se găsește o anumită relație o numesc atomică.* Propoziții moleculare sunt acele care conțin conjuncții precum sau, și etc. – de exemplu „Toate triunghiurile echilaterale sunt echiunghiulare”. Un etician își propune ca ideal să transforme o propoziție general negativă „Toți oamenii sunt muritori” în judecata general pozitivă „Toți oamenii pot deveni merituoși”. Gândurile și sentimentele noastre nu se produc dacă nu există un eu căruia să-i aparțină, pe când în cazul lumii exterioare obiectele persistă în absența oricărui subiect percepător. Nu identificăm senzația cu datul senzorial sau altfel spus cu obiectul sensibil. Numai că lucrul în sine sau materia se prezintă drept cauze ale obiectului sensibil. Aceasta e ceea ce cunoaștem realmente din experiență. Prin experiența corectării, senzațiilor tactile cu cele vizuale devenim capabili să depășim în parte aparențele.

Russell aplică „briciul lui Occam”: entitățile nu trebuie multiplicare dincolo de necesar. Teoriile fizicii nu își asumă că materia există numai atunci când este perce-

⁸ B. Russell, *Cunoașterea lumii exterioare*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 26.

pută. Experiența nu oferă, așadar, niciun temei presupunerii că există momente temporale ca entități distincte de evenimente: tot ce oferă experiența sunt evenimente, ordonate prin relație de simultaneitate și de succesiuni. Numim „eveniment” tot ceea ce include temporal sau este inclus temporal. Pentru ca relația temporală să fie tranzitivă înseamnă ca B să fie derivat din A, iar C la rândul său să fie conținut în B, ceea ce înseamnă că el poate fi derivat și din A.

Dacă relația temporală nu e tranzitivă înseamnă că evenimentele sunt diferite. Nu pot exista două fapte privitoare la același lucru.

Oriunde există schimbare există cu necesitate o succesiune de scări. Nu poate exista schimbare – iar mișcarea mecanică e doar un caz particular de mișcare – fără să existe ceva care diferă la un moment dat față de cum era la un alt moment. Schimbarea presupune, așadar, în mod necesar relații și complexitate. „În toate verbele tranzitive este implicată ideea de cauză ca activitate, iar înainte ca această idee să fie eliminată, ele ar trebui înlocuite prin niște perifraze greoaie”⁹.

În acest context de analiză, unele motive pentru care dorim să existe liber-arbitru sunt profunde, altele sunt banale. Să începem cu primele: nu vrem să ne simțim prinși în chingile destinului în așa fel încât, oricât am dori să vrem un lucru, o forță exterioară să ne poată sili totuși să vrem un altul. Nu vrem să credem că, oricât de mult am dori să acționăm bine, ereditatea și împrejurările ne pot sili să acționăm rău. Vrem să simțim că, în situații de cumpănă, opțiunea noastră e importantă și că este în puterea noastră să optăm. Dar în afară de aceste dorințe, care sunt demne de tot respectul, avem și altele nu atât de respectabile, care ne fac și ele să dorim liberul-arbitru. Aici sunt implicate dorințe precum puterea și vanitatea.

Acțiunile umane sunt rezultatul unor dorințe, și nicio previziune nu poate fi adevărată dacă nu ia în calcul și dorințele. Întocmai cum amintirea nu creează trecutul, la fel previziunea nu creează viitorul. Ca atare, liberul-arbitru are un spațiu de joc între capriciu și necesitate în ce privește manifestările existențial personale. Altfel zis, între posibil ca expresie a dorințelor și preferințelor subiective și probabil ca expresie a tendințelor unei voințe comune sau publice. *Dorința de a cunoaște adevărul filosofic este un lucru foarte rar*. Ea este uneori eclipsată de dorința de a crede că cunoaștem. Aspirația la adevărul necontrafăcut mai e deseori eclipsată, la filosofii de profesie, de pasiunea pentru sistem.

Credințele naive pe care le găsim în noi înșine atunci când începem pentru prima dată procesul reflecției filosofice se pot dovedi aproape toate, până la urmă, susceptibile de o interpretare adevărată: înainte de a fi admise în filozofie, ar trebui să fie supuse toate la proba criticii sceptice. Înainte de a fi trecut prin această probă de foc, ele nu sunt decât niște deprinderi oarbe, mai mult niște moduri de comportare decât niște convingeri intelectuale. Spre a înfrânge dominanța deprinderilor, trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru a pune la îndoială simțurile, rațiunea, morala, într-un cuvânt, totul. În anumite direcții constatăm că îndoiala e posibilă, iar în altele i se va opune aceea viziune directă a adevărului abstract de care depinde posibilitatea cunoașterii filosofice.

⁹ *Ibidem*, p. 231.

3. Unele elemente de gândire etică la B. Russell

Una din problemele etice de neocolit pentru B. Russell este aceea despre ce înseamnă a fi creștin sau dezvoltarea unor argumente contrare acestei poziții. În dezacord cu părerea comună potrivit căreia a fi creștin înseamnă a trăi o viață bună sau a trăi decent în acord cu luminile sale, B. Russell consideră că a fi creștin înseamnă a dispune de un crez. Aceasta se definește prin doi itemi: primul se referă la credința necondiționată în Dumnezeu și în nemurirea sufletului; al doilea item, după cum și numele indică, circumscrie un crez despre Iisus, despre natura teandrică, sau nu, a acestuia.

Russell examinează cele cinci argumente în favoarea existenței divinității, dezvoltându-le inconsistența lor logică. Astfel, argumentul primei cauze se datorează impunerii unei concepții mecaniciste despre originea universului, pierzându-se din vedere că legile naturii sunt diferite în diferitele zone sau sectoare ale existenței fără ca modalitățile cauzalității să se reducă doar la conexiuni exterioare așa cum se petrece în lumea fizicii sau organizarea sistemului nostru planetar. Mișcarea este mult mai complexă decât mișcarea rectilinie (legea inerției) și mișcarea circulară datorată interacțiunilor cosmice.

La fel de inconsistent se dovedește a fi și argumentul finalității la un examen logic mai aprofundat. Aserțiunea că totul în lume este făcut întocmai pentru a trăi în lume, în cea mai bună din toate lumile posibile după cum susține Leibniz, este un argument sărac, întrucât această menire e contrazisă de evoluție și de faptul că viața umană și viața în general pe această planetă se va stinge. Nimeni nu e nefericit în legătură cu ceea ce urmează să se întâmple cu viața peste milioane și milioane de ani, fiind prinși de satisfacerea grijilor cotidiene. Suntem preocupați mai mult de ce a fost, de ce se întâmplă în prezent fără să avem nicio deschidere clară înspre viitor.

Nu putem înțelege ceea ce este drept sau nedrept în lumea în care trăim dacă nu admitem divinitatea. Enunțul sau premisa de la care plecăm este aceea că Dumnezeu este bun, poziție pe care o recunosc și propun și teologii. Ca atare, datorită acestei aserțiuni putem înțelege diferența între ceea ce este drept sau nedrept fără să putem îndrepta nelegiuirile, injustițiile din lumea mundană și profană în care trăim.

Argumentul moral invocat de Kant pentru a răspunde la cea de a treia întrebare, Ce putem spera?, vizează o viață viitoare, când balanța divină va redresa viața de pe pământ, admitându-se raiul și infernul pentru a se împlini finalmente justiția. Or, conchide Russell, la urma urmelor cunoaștem numai această lume, și nu cunoaștem restul existenței ce intră în componența universului. Proliferarea fărădelegilor, a injustițiilor în istoria societății umane contemporane subminează moralitatea, împrăștiindu-se sorții de izbândă pe zi ce trece. Scepticismul său activ pare să lase scutul jos.

Cât despre cel de al doilea item – crezul despre Iisus, nici în acest caz nu dispunem de argumente ireproșabile. I se atribuie lui Iisus enunțul „Nu judeca pentru ca la rândul tău să nu fii judecat”, precum și zicerea „Capul plecat sabia nu-l taie”. Sunt enunțuri care nu îndeamnă la revoltă, ci la supunere, la acceptarea umilinței. Iisus lasă de înțeles că a doua sa sosire este iminentă, iar împotriva popoarelor care nu voiau să asculte de învățătura sa utilizează un ton vindicativ, amenințându-le cu damnarea eternă: „Voi șerpi, voi generații de vipere, cum puteți

voi scăpa de damnarea infernului”. Acești oameni nu vor fi iertați de duhul sfânt nici în această lume, nici în lumea care vine.

Este ciudat cum Iisus, ca cel mai temeinic garant a celui mai înalt grad al bună-tății morale, nu pune capăt revanșei damnării. E paradoxal cum cel mai înalt standard al moralității nu s-a eliberat și nu ne-a eliberat de resorturile fricii și terorii. Focul iadului este pedeapsa pentru păcat, este o manifestare a cruzimii. „Ea (învățătura creștină n.n.) este o doctrină care pune cruzimea în lume și oferă generațiilor lumii tortura cruzimii”¹⁰. Oamenii acceptă ideea că religia creștină îi face pe oameni mai virtuoși.

Creștinii par să fie siguri că ei nu se potrivesc cu această lume, teama față de moarte iscă neliniști profunde, iar finalmente teama de misterele nedezlegate încă întetesc aceste frământări. „În această lume putem acum începe să înțelegem câte puțin lucrurile, câte puțin să le stăpânim cu ajutorul științei”¹¹. Știința ne poate ajuta prin eforturile proprii în această lume să facem un loc potrivit de trăit, în schimbul împărățiilor promise de religii și biserici. Trebuie să așteptăm să mergem pe propriile noastre picioare și să privim de jur împrejur lumea, faptele ei bune și faptele ei rele – să privim frumusețile și urâteniile ei; să privim lumea așa cum este, și să nu ne fie spaimă de ea. Să cucerim teorii generate de ea.

Trebuie să ne trezim și să ne deșteptăm pentru a putea să stăm treji și să privim lumea ferm în față. Trebuie să facem ceea ce se poate mai bine în lume, și dacă ea nu este așa de bună cum dorim, la urma urmelor, dacă nu poate deveni mai bună decât este, atunci trebuie să ne străduim să o facem mai bună decât în perioadele anterioare. „O lume bună are nevoie de cunoaștere, blândețe, și curaj”¹². Încrederea noastră poate fi dobândită prin depășirea trecutului, cunoașterea și valorificarea atentă a prezentului și, bineînțeles, prin atitudinea privirii înspre viitor pe care să-l preparăm, să-l intuim de facto într-o bună zi.

Fără îndoială că ne întâlnim cu cel mai pasionant și viguros sceptic. În mod rezonabil ne dezvăluie „slăbiciunile” celor cinci argumente care ar putea puncta armătura unei credințe religioase. El se pronunță hotărât împotriva superstițiilor întreținute de practicile religioase, împotriva pre-judecăților simțului comun sau împotriva unor deprinderi familiare sau contractate în virtutea unor uniformități frecvente în experiența noastră nemijlocită. El nu neagă posibilitatea ca aceeași persoană să fie credincios în materie religioasă pe baze emoționale și să caute certitudini raționale în cercetarea și cunoașterea științifică și filosofică.

În lucrarea sa *Marriage and Morals* B. Russell valorifică o moralitate nouă, mai puțin deformată a personalității umane, urmărind trecerea de la predominarea femeii în constituirea familiei la constituirea familiei patriarhale și clarificarea paternității. Fiecare aspect, de la originea căsătoriei la valoarea sănătății vieții sexuale, la comandamentele vieții sociale, ținând seama de emanciparea femeilor și dezvoltarea contraceptivelor, B. Russell le analizează scrupulos, nelăsându-i să scape amănuntele semnificative. Astfel, el urmărește îndeaproape pe întreg parcursul cărții situațiile conflictuale

¹⁰ B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, London, Watts & Co, Johnson's Court, Fleet Street, E. C., 1927, p. 25.

¹¹ *Ibidem*, pp. 29–30.

¹² *Ibidem*, p. 31.

generate de influența religiei, atuurile și lipsurile marxismului și psihanalizei în ce privește elementele viabile ale vieții de familie, cum ar fi menținerea proprietății și educația copiilor. El nu neglijează nici posibilitățile eugeniei.

Una din ideile centrale fiind locul și rolul iubirii printre celelalte valori cardinale ale ființei umane. Astfel, el susține „Iubirea mutuală pasionantă reiese din ultimele așezări la sfârșitul acestei simțiri, se prăbușesc la pământ pereții grei ai egoului și se produce o nouă ființă compusă din doi în unul. Unul nu face plămada ființelor umane pentru a sta singure, întrucât ele nu pot înfăptui proiectul lor existențial prin excepție decât cu ajutorul altuia sau alteia; și populația civilizată nu poate satisface pe deplin instinctul lor sexual în afara iubirii”¹³. Dacă iubirea înseamnă a aduce tot binele, dacă e capabilă, ea trebuie să fie liberă, generoasă, neconstrânsă și de bunăvoință. B. Russell consideră că există un alt mare obstacol în calea iubirii moderne și anume teama de a nu păstra individualitatea intactă. Ori, specifică el „Individualitatea nu are un sfârșit în ea însăși, ea este ceva ce trebuie să intre într-o fructificare prin contact cu lumea și așa făcând trebuie să piardă separarea sa”¹⁴.

Iubirea are propriile sale idealuri și propriile sale standarde morale intrinseci. Relația sexuală separată de iubire are puțină valoare și aceasta conduce la elevare și rafinament. Cerințele iubirii în viața umană sunt foarte mari. Iubirea devine o forță anarhică dacă e lăsată liberă fără nicio cutumă sau lege. Întremându-se puțin cu interesele copiilor, iubirea devine scopul esențial al unei etici sexuale înțelepte. Ținând seama de aceste exigențe ale iubirii Russell ajunge la următoarea concluzie: „*Date fiind toate aceste condiții, consider căsătoria ca fiind cea mai bună și cea mai importantă soluție care poate exista între două ființe umane*”¹⁵. Sub cercetarea incisivă a intelectului lui Russell *Căsătoria și morala* ne dezvăluie toate aspectele percutante și semnificative pentru etica zilelor noastre. Pentru noi natura nu este vinovată și nici nu are vreun merit, ci caracterul, formarea acestuia în cazul ființei umane este opera cea mai importantă, iar mediul familial este o incintă de nesubstituit.

B. Russell recunoaște în mod deschis că este puțină înțelepciune în lume: Heraclit, Spinoza și un proverb ici și acolo. El s-a ridicat întotdeauna în apărarea drepturilor omului. După ce a surprins în mod temeinic consecvențele sistemelor filosofice încheiate, fie că e vorba de hegelianism, fie de precursorii acestuia Leibniz și Descartes, când a ajuns la etică și când avea nevoie de un fundal rațional, de un sistem riguros și autoritar, pentru a acționa în favoarea umanității și justiției denunțând actele dehumanizante, el s-a trezit cu „atomizarea” realității și cunoașterii lipsind etica de suportul filosofic indispensabil. Lipsa unui tablou strâns de postulate etice, după cum sesizează M. Malița¹⁶ nu l-a împiedicat să acționeze în favoarea păcii, a dezarmării și a unei moralități globale. Suntem în fața unui intelect care a trăit la o putere superioară nevoia profund umană de certitudine și solidaritate.

B. Russell recunoaște în tinerețe, contrar concepției sale filosofice ulterioare că „Este foarte greu pentru oricine să se situeze pe linia cea mai bună fără ajutorul religiei,

¹³ B. Russell, *Marriage and Morals*, Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 83–84.

¹⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹⁶ B. Russell, *Autobiografie*, Editura Politică, București, 1969, pp. 7–9.

bazându-se doar pe forțele sale interioare”¹⁷. În acest context al reflecțiilor personale, Russell consideră că există trei căi diferite, deși convergente, de a ne raporta la problema liberului-arbitru. Prima este aceea a omnipotenței lui Dumnezeu, a doua cale este aceea a domniei legii, iar a treia cale este aceea că toate acțiunile sunt cauzate de motive.

Omnipotența lui Dumnezeu este același lucru cu domnia legii, iar determinarea acțiunilor prin motive tocmai forma particulară pe care o îmbracă legea. Ca atare, prin liber-arbitru înțelegem că atunci când în fața noastră se deschid mai multe căi suntem liberi să alegem oricare dintre ele. Omnipotența divinității este numai o ipoteză. Acțiunile noastre sunt sau pot fi independente de El. Aceasta pare de neconceput, dar nu e nicidecum imposibil de vreme ce omnipotența sa este numai o ipoteză. Dar dacă omul este supus legii nu înseamnă aceasta că acțiunile sale sunt predeterminate tot așa cum sunt mișcările unui animal sau creșterea unei plante? Paradoxal, fără îndoială, oameni diferiți, în aceleași condiții, acționează diferit. Aceasta este o dovadă că prezența și acțiunea liberului-arbitru nu poate fi negată.

Russell consideră că nu există niciun subiect tabu care să stopeze libertatea de gândire și exprimare, după cum, nu se poate cere nimănui să aibă toate calitățile care dau valoare ființei umane. Ceea ce se poate pretinde cuiva este să întrunească măcar unele dintre acestea. Lumea nu va putea prospera niciodată dacă nu va exista măcar un mic număr de oameni care se vor mărgini să creadă în ceea ce a fost dovedit și care nu vor confunda ceea ce cunoaștem într-adevăr cu ceea ce nu cunoaștem.

Pentru a defini conceptul de moralitate pe lângă psihologie, antropologie, sociologie și axiologie, e necesar să se studieze dreptul și științele politice, a căror infrastructură este naturală, economică și istorică. O activitate fără un țel precis este ineficace. B. Russell realizează că etica poate dobândi mai multă credibilitate dacă ține seama de faptul că suferința îți oferă o experiență mult mai bogată decât plăcerea. Liberul-arbitru nu înseamnă a acționa după bunul plac, a acționa după tumultul sau freământul sentimentelor, ci în principal înseamnă a-ți asuma răspunderea în a te face. Baza generală a utilitarismului o reprezintă unele axiome medii, pe când intuiționismul pleacă de la singura sursă a premiselor morale care o constituie intuițiile imediate. Presupoziția că plăcerea este singurul bun, iar suferința singurul rău este contrazisă de experiența morală. Un filosof a priorist obișnuit ar răspunde că experiența nu are nimic de a face cu morala, întrucât ea ne învață numai ceea ce este și nu ceea ce ar trebui să fie. Or, binele și răul îl sesizăm prin intuițiile morale autentice tot așa cum percepem culoarea și forma fenomenelor.

Ideea că maximele generale își au obârșia în conștiință este o eroare generală de decalog. Adevărata metodă a eticii este inferența, pornind de la faptele atestate empiric în laboratorul moral al vieții. Demnitatea de care e capabilă existența omenească nu poate fi dobândită numai pe calea reproducerii naturale și materiale. Viața cea mai bună constă în a gândi just și a simți profund tot ceea ce e omenesc și a contempla lumea frumuseții și a adevărilor abstracte. Concepția etică a lui B. Russell este opusă utilitarismului.

Cunoașterea este legată de fenomenele naturale, de obiectele create, de oameni, de obiectele ideale, de adevărurile abstracte. Pregătirea terenului pentru împărtășirea

¹⁷ *Ibidem*, p. 82.

exigențelor morale necesită detașarea de superstiții, de prejudecăți și de ideile sau dogmele false care pot duce la imense prejudicii. Numai bunul gust poate conduce la sporirea fericirii. „*Jată o nucă grea de spart pentru utilitariști*”¹⁸.

Adeseori B. Russell zicea că numai Tamisa și pescărușii îmi sunt prieteni, ei nu caută bani și putere. Viața reală înseamnă și emoțiile personale care constituie materia religiei și poeziei, dar sentimentele nu-ți pot fi de un folos maxim dacă nu înveți să le domini și să le neutralizezi. Elevația spirituală de nivel superior, se realizează prin gândire, întrucât prin dorințe și acțiune omul rămâne sclavul împrejurărilor. Bunătatea morală, B. Russell o concepe printr-o iubire care ia act de existența binelui fără să ducă la nicio posesiune sau folos strict personal. B. Russell face o remarcă de loc întâmplătoare și anume e mai ușor să constăți ce e bine decât să-l practici, iar preceptele mele sunt cu mult mai înalte decât ceea ce reușesc să înfăptuiesc. Dar remarca etică exemplară este că viața i s-ar părea greu de suportat dacă n-ar fi aproape de oameni, ale căror necazuri trebuie să le împărtășească.

Solidaritatea cu semenii noștri, solidaritatea cu cei aflați în suferință, respectul față de muncă care ne face să reînviem ca pasărea Phoenix din propria cenușă, toate aceste convingeri morale exprimă umanismul pătrunzător de care dă dovadă Russell. „*Religia și arta mi se par încercări de umanizare a universului, începând, fără îndoială, cu umanizarea omului*”¹⁹. B. Russell apreciază religia după austeritatea ei (asprimea și sobrietatea ei). Oricât de austeră ar fi o religie, ea trebuie să fie mai puțin austeră decât adevărul.

Viața nu se reduce la materie și energie în continuă mișcare, ci prin prezența și acțiunea vieții, prin spectacolul policrom al acesteia, suntem copleșiți de împletirea inextricabilă dintre viață și moarte, de smulgerea și detașarea din îngrădirile limitelor și limitărilor prin crearea de valori, care configurează semnificațiile în noi constelații de sensuri dibuind probabil valențele constructiv terapeutice ale dimensiunilor etice neexplorate până în prezent. Prin cultura etică autentică bunătatea zăgăzuiește cinismul și cruzimea.

Religia nu poate accede până la rădăcina lucrurilor fără ajutorul filosofiei. Trebuie să considerăm cu profund respect instinctul religios, dar trebuie să subliniem că nu există niciun atom de adevăr în niciuna din acele metafizici inspirate de religie. „*Iar dacă nu cunoaștem altceva mai bun decât o viață virtuoasă, atunci pierderea religiei deschide noi perspective curajului și forței sufletești și, astfel, poate face viețile virtuoase mai bune decât au fost timp cât religia era ca un leac la necaz*”²⁰. Toate credințele noastre vitale rezultă din experiență. O pregătire filosofică te ajută să dobândești experiențe mai bogate și să le folosești mai bine e cele acumulate. El admite că dragostea față de Dumnezeu, dacă cumva există un Dumnezeu, le dă posibilitatea oamenilor de a fi mai buni decât pot fi într-o lume fără Dumnezeu. Această poziție ambivalentă față de credință ne amintește de pariul existențial al lui B. Pascal. Să se fi îndoit B. Russell de garanția morală a scepticismului său activ?

¹⁸ *Ibidem*, p. 253.

¹⁹ *Ibidem*, p. 291.

²⁰ *Ibidem*, p. 294.

El ne indică că un crez etic justificat oferă cea mai mare parte din ceea ce este necesar pentru cea mai înaltă viață imaginabilă și tot ce este necesar pentru cea mai bună existență posibilă. Un astfel de crez etic este suficient pentru a te conduce în viață. Disciplina trebuie să vină din interior, ea nu trebuie să fie exterioară. Orice viață pasionată și curajoasă pare să fie bună prin ea însăși.

Bibliografie

- Russell, B., *Cunoașterea lumii exterioare*, Editura Humanitas, București. 2013.
Russell, B., *Istoria filosofiei occidentale*, Editura Humanitas, vol. 1 și 2, București, 2005.
Russell, B., *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 2004.
Russell, B., *Why I Am Not a Christian*, London, Watts & Co, Johnson'Court, Fleet Street, E. C., 1977.
Russell, B., *Marriage and Morals*, Unwin Paperbacks, London, 1976.

ON WHAT TRIGGERS HUSSERL'S *EPOCHÉ*

MIRCEA MARICA

Abstract. Husserl's methodological skepticism is concerned with the possibility of understanding the objective attainments, not with questioning the justification of scientific claims. The motivation behind the *epoché* is twofold: first, there is the perplexity one experiences when faced with reflecting upon the objectivity of our knowledge claims; second, in performing the *epoché*, one is motivated by the need to avoid a methodological mistake. It is not that we doubt knowledge; it is just that it would be a methodological mistake to base ourselves upon it for an investigation into what knowledge itself is. Inasmuch as the *epoché* is directed towards a clarification of our very claims to knowledge, its radical form is a methodological prerequisite.

Key words: phenomenology, Husserl, objectivity, subjectivity, self-evidence, *epoché*, naïveté, science, knowledge, empirical, formal, logic.

Introduction

Husserl's phenomenology is, first and foremost, a method. It begins with the suspension of the so called natural attitude (NA), the everyday naïveté defined by the highest degree of taking things for granted, of postulating objectivity, a sort of quotidian ordinarieness, removed from any critical awareness. In performing the phenomenological *epoché*, the philosopher is to bracket NA completely, to neutralize the general thesis as such.

Several scholars, however, have expressed doubts regarding the motivation behind such a radical suspension of judgement. People (e.g., Fink (1970), Sartre (1962)) have argued that the natural attitude is coherent as it stands, and thus there are no rational reasons within it to motivate the critical stance Husserl proposes.

The purpose of this paper is to inquire the motivation behind the Husserlian *epoché*, as it can be depicted from Husserl's early lectures on logic and epistemology (ILTK). I will argue that one can distinguish a twofold motivation in Husserl's text: first, the triggering ground of the *epoché* consists in the sense and the awareness of a lack of fundamental understanding concerning our knowledge claims. Secondly, in what its radical form is concerned, I will argue that, given the purpose, a radical form of suspension of judgement is needed. Since the concern of the Husserlian theory of knowledge is with what knowledge as such is, it follows that it cannot start its investigation from presupposed knowledge claims.

To this aim, I will first offer a brief account of Husserl's proposed method, as depicted from his 1906/07 lectures and *Ideen I*. Further on, I will distinguish between three levels of naïveté Husserl finds in our ordinary and scientific atti-

tudes; even though having a critical stance built within them, sciences, whether empirical or formal, are still naïve in the sense of them not questioning the possibility of their own accomplishments. As such, there is still a fundamental piece of knowledge we lack.

In the final section of this paper I will contrast the Husserlian *epoché* with the Cartesian doubt. Distinguishing the fundamental differences in both form and purpose between the two will prove particularly fruitful in obtaining further clarification regarding motivation that lays behind Husserl's method.

The natural attitude and the *epoché*: A 'pedagogical' skepticism

The natural attitude is characterized by a general positing, a directedness towards nothing in particular, towards a general thesis. To perform the phenomenological *epoché* is to bracket NA completely, to neutralize the general thesis as such. The philosophical attitude specifically consists, according to Husserl, in recognizing the NA as naïve and trying to gain a certain distance from it, to bracket it.

All philosophical questions are first and foremost questions of knowledge. If we are not sure that knowledge is possible and what knowledge is, we cannot start any investigation. In that sense, questions of knowledge are the first questions of philosophy.

Husserl (ILTK: §33a) argues that any theory of knowledge implies a unique kind of epistemological skepticism as its starting point. But the *epoché* does not entail a negation of our ordinary claims, but rather a modification, a neutralization. The phenomenological attitude is designed as an escape the naïve dogmatism of the NA by a suspension of judgment, implying neither an affirmation, nor a denial of our ordinary claims: "It is not a transformation of the [general] thesis into its antithesis, of positive into negative; it is also not a transformation into presumption, suggestion, indecision, doubt (in one or another sense of the word)" (Ideen I: 97–98).

Thus, Husserl's methodological skepticism is not a disavowal of knowledge. It is concerned with the possibility of understanding the objective attainments and the validity of sciences, not with questioning the justification of scientific claims. Husserl's method is directed towards understanding what objective scientific validity might be and how does it reveal itself in subjective acts. As Dermot Moran puts it, "[...]Husserl employs the term 'epistemology' not to refer to the kinds of epistemic justification usually marshalled to overcome the threat of skepticism, but rather, more in the Kantian sense of an a priori investigation into the nature of those acts which yield cognition" (2000: 92). Then again, because it wants to understand knowledge better, it cannot start from knowledge.

The suspension of the NA modifies the general thesis, displacing it from what appears to how it appears, how those objects are given to one. Thus, Husserl shifts to a genuinely transcendental position: how is it that these phenomena are given to me.

If in the natural attitude we look upon the world as something that is already given as existing, through the *epoché* we give up this stance. We "abstain from participating, as reflecting subjects, in the natural positing of existence by the original act of our natural ego" (Kockelmans 1994: 222).

However, people have wondered what is it that is lacking within the NA, which might trigger such a move. Eugene Fink (1970), Husserl's last assistant, notably discusses this problem, arguing that there are no apparent motives within the natural attitude for executing the phenomenological *epoché*. Sartre (1962: 102) also takes up the problem raised by Fink, arguing that the transcendental subject seems "artificial", because it can only be understood from the point of view of a method which seems un-motivated in the natural attitude. The *epoché* seems like an "acte gratuit"; "[t]he natural standpoint is perfectly coherent as it stands; there are no 'cracks' or difficulties which would lead us to question it, much less to suspend it wholesale in the manner recommended by Husserl" (Carr 2003: 193).

In *Ideen I*, Husserl describes the *epoché* as an act of our "perfect freedom". The transition to the reduction simply follows the presentation of the natural attitude: "Since we are completely free to modify every positing and every judging and to parenthesize every objectivity [...], instead of remaining within this attitude, we shall radically alter it" (*Ideen I*: 57).

However, while one might find Husserl's account in *Ideen I* indeed lacking a detailed depiction of the incentives for performing the *epoché*, in his 1906/07 lectures, when first introducing the method, Husserl develops this point extensively.

Three levels of naïveté

In *ILTK* (§27), Husserl does acknowledge that, as opposed to our everyday naïveté, the sciences themselves have already a critical reflex built into their work. In the scientific attitude, we gain our axioms from empirical observation, we deduce theorems which gain the character of hypothesis, and then retest these hypotheses empirically. As long as they are not falsified, we hold on to them. This is a genuine critical stance: sciences do not just take their hypotheses for granted; they are not naïve about them. The progress of science involves a continuous critical testing and retesting of hypotheses. In this sense, a critical attitude is definitive of science in general (*ILTK*: 128).

But the fact that science is already critical in comparison with our ordinary naïve attitude is just a higher form of naïveté (unlike the radical critical stance of philosophy). That is because sciences would not pose the general question regarding how knowledge is attained.

So one can, by now, distinguish two forms of naïveté – a lower and a higher form. The difference between the critical function in science and critical philosophical thinking can also be sorted out in terms of purpose: the purpose of the critical function of ordinary science is to increase and improve knowledge: to know more and to know better, to increase the certainty of our knowledge claims. The philosophical critical reflection operates on another level. It is about understanding what the achievement of science actually consists in. Thus, the critical stance of philosophy has a different finality than the ordinary critique which is inbuilt in the scientific methodology.

Even with regard to formal sciences, the point Husserl makes is that they themselves are, in a further, higher form, naïve, because they themselves lack philosophical

criticism (ILTK: §28, §30). Knowledge of the a priori consists of insight: I see that one plus one equals two, I understand it, I follow it. The seeing, the thinking, the understanding are subjective acts. Thus, when we talk of a theory of knowledge, we cannot but also talk about these subjective acts, without which there is nothing in terms of science and understanding: “as long as no clarity is reached about the justification of knowledge in general, formal logic cannot defend the legitimacy of its procedure *with absolute certainty* either. It proceeds, we can say, in a *noetically naive way*” (ILTK: 138).

In the formal sciences subjectivity almost disappears into oblivion. When performing the deductive acts we do not attend to this subjective side, we are completely directed towards our formal objects, oblivious of all the subjectivity involved. However, it cannot be reduced to nothing, it must be active. Thus, in empirical observation, we experience a regular need to check the epistemic reliability of our subjective acts, observations, memories, while that doesn't apply to formal sciences, because self-evidence turns us inattentive of the subjective acts involved in ‘seeing’ the axioms. The evidence in logic is of such kind that we can become unaware of the role played here by subjectivity; so much so that, for instance, for Kant, the analytic a priori spoke for itself. His theory of knowledge was not concerned with it. So, for Kant only the synthetic a priori and the empirical are considered to be a true epistemic problem. Husserl starts with the Kantian intuition that subjectivity plays a problematic role in the a posteriori. But he argues that a full theory of knowledge has also to account for the self-evidence of the insights of logic (ILTK: §26, §27 and §28).

Whatever science produces, starts at an ultimate level, with experience (§25). Natural science does not reject common, pre-scientific experience of nature, but corrects it. Even if going far beyond what seems to count as the object of direct experience, the scientist is still ultimately justifying his claims on perception. Science cannot totally discard experience. But perceptual experience is categorized, structured, formed by thought. The thought is a categorical structure which transforms perceptual experience into categorical structures: S is P. This is a major step. The world is turned into a categorical object: I lift what I experience into the realm of the intelligible. With regard to science, that is the crucial step. Starting from this most elementary lifting, I can go on and make more complex categorical structuring, I can expand my knowledge. In this way, I lift the world into ever more complex forms of intelligibility.

Empirical observations and insight into the logical axioms are both, however, subjective acts of ‘seeing’. Thus, a full theory of knowledge has to account for the self-evidence of the insights of logic too:

For, if one has realized that, in themselves and by their essence, cognitive acts claim legitimacy and have to be able to prove that claim in themselves alone, then questions about this proof must be raised in theoretical universality for all types of knowledge, and nowhere can it ever be said that one way of knowing or another is not in need of any critique (ILTK: 133).

In sum, science, be it empirical or formal, does not have a complete knowledge of how it comes about its own knowledge. Also, the articulation of the formal

sciences is still directed towards the purpose of the regional sciences, servicing the ordinary knowledge interest of science, in terms of genuinely knowing the world better. So they themselves are inscribed in the scientific project. In that sense too, they partake in the naïveté of the empirical sciences. Of course, their naïveté is of a higher form, as they guide the regional sciences towards the universality pertaining to formal ontology; as such, they are already articulating universal conditions of possibility of knowledge in general. But they are still naïve, given that they are not critical with their own accomplishments. As such, we need a further, philosophical critical reflection on this whole scientific project in terms of what this knowledge actually is.

The *epoché* and the Cartesian doubt: form and motivation

Descartes's methodological doubt was also directed towards achieving apodictic foundations for knowledge, and thus it may be regarded as preliminary to Husserl's *epoché*. However, Descartes's goal is to find the ground from which science can start from, while for Husserl "epistemological investigation does not deal with the specifics of how one is justified in believing particular facts, expressed in a proposition like *Paris is South of London*. Rather, the epistemological question deals with the processes involved in *being* justified in believing *any fact whatever*" (Sanchez 2010: 9).

As such, Husserl's project is completely different from Descartes's in both motivation and form. From the point of view of motivation, Descartes wanted to provide an indubitable foundation to scientific knowledge. Husserl says that even if we were to find such a *mathesis universalis*, the problem of the theory of knowledge would still not be solved. Husserl's theory of knowledge is not about obtaining perfect knowledge, but rather about clarifying what knowledge is, a clarification by a critique of knowledge; an understanding of the meaning of knowledge and its objective claim to cogency (ILTK: 182).

In what form is concerned, Descartes denied, at least temporarily, the existence of the things reduced, while Husserl only places it within brackets. In performing the *epoché*, we just "put out of action" the general positing which belongs to the essence of the natural attitude. The *epoché* is envisioned as "a certain refraining from judgment which is compatible with the unshaken conviction of truth, even with the unshakable conviction of evident truth" (Ideen I: 59-60).

What Descartes stands for is the philosopher meddling in the business of the sciences. The philosopher trying to increase the rationality of science, give it a better foundation, a better justification. Thus, the Cartesian picture is still scientific, involved in the enterprise of improving science itself, by giving it more solid foundations, justification (ILTK: 185).

Of course, in any number of times, Husserl also talks about transcendental phenomenology as being the ultimate foundation for science. However, what Husserl means by this differs from the foundations that sciences themselves continuously work at for improving their own knowledge. The 'internal' foundational work of the sciences is to be distinguished from the philosophical foundations: "[p]hilosophy is not in a

position to check or add to that evidence, and has no business certifying, rejecting, or even weighting the truth of those claims. Husserl's investigation [...] aims only at the meaning or sense of those claims and of that evidence (Hall 1982: 189-190).

Being concerned with what knowledge as such is, a theory of knowledge cannot start its investigation from presupposed knowledge claims. The *epoché* operates on our judgements in the broad sense, on our stances, on our position takings. It keeps a distance, it doesn't engage with them, it brackets them, it puts them out of action. It doesn't go along with them, it doesn't go against them, it just holds back from them. It is a peculiar operation in which we alienate ourselves from ourselves, from our own stances. We behave as if we are totally neutral spectators. So we do not doubt anything in performing the *epoché*, because that would be an engagement with these claims. We leave them as they are, and just pull out of them.

In what the motivation laying behind the *epoché* is concerned, for Husserl, as opposed to Descartes, the problem is not that sciences lack intelligibility or a strong justification. As such, Descartes's method is motivated by the dissatisfaction he finds in the foundations upon which all scientific knowledge rests. The motivation behind the *epoché*, however, is quite distinct from that; when we start reflecting upon scientific knowledge in terms of what it actually is, and what it gives us, we are puzzled by not understanding the objectivity which is posited behind all of scientific knowledge. How can something which is utterly subjective give us objective knowledge of things which are not in our mind? This puzzlement about how our mind can reach out and tell us what is out there is behind the philosophical attitude proper. Everything science does is utterly rational and convincing, so convincing that we cannot deny it, but when we reflect upon how is it possible, and what this objectivity actually is, we get perplexed:

We see that what is proven is demonstrated beyond a doubt. But, as soon as we begin to reflect epistemologically, that does not help us. Abysses of problems open up, and we come to admit that *knowledge's claim to legitimacy is in general a puzzle*. As long as the puzzle is not solved, as long as the essence, possibility, and objectivity of knowledge not elucidated, the meaning of knowable and known objectivity not elucidated, then all pre-established, determinate knowledge is subject to a big question mark (ILTK: 83)

Thus, while behind Descartes's doubt, there lays some kind of dissatisfaction with regard to the certainty of scientific knowledge, the motivation behind the *epoché* is twofold: first, there is the perplexity one experiences when faced with reflecting upon the objectivity of our knowledge claims; second, in performing the *epoché*, one is motivated by the need to avoid a methodological mistake. It is not that we doubt knowledge; it is just that it would be a methodological mistake to base ourselves upon it for an investigation into what knowledge itself is. We may have doubts with regard to certain claims or positions, but the motivation of the *epoché* is not founded on these doubts. Even if we have no doubts about all of our claims, even if we are perfectly happy with science and the scientific knowledge

we have, there is still a reason for the *epoché*. That is because the concern Husserl has in his idea of epistemology is not that this knowledge in itself is lacking justification, it is just that we do not understand what we have there, that we do not understand what this objectivity actually means.

There is a piece of knowledge lacking: the piece of knowledge with regard to what a piece of knowledge is. What motivates the *epoché* is the sense and the awareness of a lack. There is a lack of fundamental understanding concerning our knowledge claims in the sense of what we actually have there, what they achieve, what this objectivity is. In order to fill that lack, in order to achieve that understanding we must, of course, not presuppose any of this knowledge in our investigation. That means we have to bracket all of it in the first place, as the initial gesture, as the initial move.

Conclusion

In this paper, I have argued that there are three levels of naïveté built, respectively, within our ordinary attitude towards knowledge, and within both our empirical and our formal scientific endeavours. Neither question the very way we come to acquire knowledge in the first place. As such, there is a fundamental piece of knowledge we lack. The awareness of that lack is what lies behind the critical stance put forth by Husserl, is what motivates the radical suspension of judgement he employs. Inasmuch as the *epoché* is directed towards a clarification of our very claims to knowledge, its radical form is a methodological prerequisite. One cannot start from engaging with knowledge claims in the quest for understanding knowledge.

Bibliography

Primary Sources

Abbreviations of Husserl's works:

[ILTK] *Introduction to Logic and Theory of Knowledge: Lectures 1906/07*, Collected Works, vol. 13, ed. Ulrich Melle, trans. Claire Ortiz Hill. Dordrecht: Springer, 2008.

[Ideen I] *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book*, trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983. [1913]

Secondary Literature

Drummond, J. (1990) *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht: Kluwer Publishers.

Fink, E. (1970). *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*. In *The Phenomenology of Husserl: Selected critical Readings*, ed. R.O. Elveton, Chicago: Quadrangle Books [1933].

- Hall, Harrison (1982). Was Husserl a Realist or an Idealist. In *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*, ed. By Hubert L. Dreyfus, London: MIT Press: 169–192.
- Kockelmans, J.J. (1994). *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette, USA: Purdue University Press.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. New York, USA: Routledge.
- Sanchez, C.A. (2010). Epistemic Justification and Husserl's "Phenomenology of Reason" in *Ideas* . In *Epistemology, Archaeology, Ethics, Current Investigations of Husserl's Corpus*, edited by Pol Vandavelde and Sebastian Luft, London: Continuum International Publishing Group.
- Sartre, J.P. (1962). *Transcendence of the Ego*, tr. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, New York: Noonday Press. [1936–37].

FORMELE LOGICII TRADIȚIONALE ȘI LOGICA LUI HEGEL

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

The Forms of Classical Logic and the Logic of Hegel. The paper displays a possible comparison between the forms of classical logic, on the one hand, and speculative logic's forms, on the other hand. The main goal is to introduce and discuss upon the differences between these two sets of forms and to prove that speculative thinking has its own logic, i. e. speculative logic. Besides that, the author states that Hegel's logic is the one that firstly employs speculative logic within his philosophical system, although he never wrote a book dedicated to the forms of speculative logic.

Key words: notion, judgement, syllogism, concept, division, synthesis, speculative.

Hegel tratează problemele legate de formele logicii clasico-tradiționale în cea de-a treia secțiune a primei părți a *Enciclopediei științelor filosofice*, *Logica*, și rezervă acestora un capitol ce poartă titlul *Conceptul subiectiv*. Fapt destul de surprinzător, de vreme ce acestea s-au impus în istoria filosofiei ca forme ale gândirii obiective, independente de orice fel de subiectivitate. Totuși, semnificația pe care Hegel o acordă subiectivului este cu totul specială, fapt care poate fi observat și prin aceea că, în *Știința logicii*, partea a doua care cuprinde, într-o formă mult mai dezvoltată, discuția despre formele logicii tradiționale, se intitulează *Logica subiectivă*. Pentru elucidarea sensului subiectivității în logica lui Hegel trebuie, în prealabil, părăsită orice semnificație psihologică a acestui concept. Mai apoi, fiind vorba despre o tratare logică, prin subiectiv ar trebui înțeles tot ceea ce se raportează la un subiect, ceea ce este prin raportare la un subiect, iar nu în sine. Logica obiectivă pusese în discuție determinațiile logicii întrucât acestea sunt în sine sau pentru sine, cu alte cuvinte, teoria ființei și teoria esenței. Trăsătura conceptului este aceea de a fi în sine și pentru sine, în sensul că, la nivelul conceptului, gândirea face din ea însăși obiect, dar la nivel strict formal, iar nu la nivelul experienței, așa cum se întâmplase în *Fenomenologia spiritului*. Deci, conceptul este forma prin care, la nivel logic, sunt avute în vedere determinațiile gândirii ca raportate la un subiect, iar tocmai ceea ce gândește subiectul în aceste determinații este relevant. Însă, de vreme ce subiectul, ca gând, nu se gândește decât pe sine, este evident că avem de-a face cu ceea ce am definit mai devreme ca fiind concept subiectiv, cu alte cuvinte concept care se raportează la sine, el însuși fiind tocmai faptul de a se raporta la sine, de a fi propriul său obiect. În logica obiectivă determinațiile nu se raportau la sine prin concept, ci erau avute în vedere indiferent de o posibilă raportare la un subiect. Aceasta este, de fapt, ceea ce Hegel pune în locul vechii metafizici, adică o doctrină a ființei strict

obiective, indiferent de orice fel de raportare la subiectivitate. Bineînțeles, și aici sunt relevante aspectele logic-formale, iar nu cele psihologice, în sensul că interesează forma logică a acestei tratări, nu o tratare a lucrurilor în sine așa cum se petrece în metafizica anterioară idealismului german. Rezumând, sensul subiectivității hegeliene este acela de determinare a gândurilor prin raportarea la un subiect cu ajutorul conceptului, adică prin ceea ce se raportează permanent la sine și este propriul său obiect.

Determinarea formelor logicii în general pornește de la delimitarea gândirii de sensibilitate și reprezentare. Fără a insista prea mult pe aceste chestiuni, trebuie spus că unul din meritele cele mai importante ale logicii tradiționale este, potrivit lui Hegel, faptul că această logică fixează gândul ca interior al obiectelor, spre deosebire de aceste două facultăți care se referă fie la singularitatea numerică abstractă, fie la universalul abstract și lipsit de conținut. La nivelul conceptului subiectiv – capitol în care se tratează despre formele logicii tradiționale – interioritatea obiectului este dată prin reflectare. Interiorul este un universal care stă în raport de supraordonare față de un singular. Primul act al gândirii – aici este relevant, de fapt, numai rezultatul acestui act, nu actul în sine care ar fi de tratat în cadrul psihologiei – este stabilirea unui universal. Universalul acesta – noțiunea – este pus ca singular și urmează al doilea act, precizarea naturii acestui singular, sub forma judecății, cu ajutorul predicatului. Al treilea act al cugetării este reunirea spontană, mediată în sine, a singularului cu natura sa universală sub forma silogismului.

Noțiunea și conceptul

Conceptul este o singularitate, dar o singularitate de altă natură decât singularitatea empirică. Este vorba despre o unitate calitativă, iar nu una cantitativă, ca în cazul lucrurilor perceptibile singulare. Sensibilitatea oferă singularul abstract, unul ca număr¹. Gândirea, sub forma conceptului, furnizează singularul calitativ, ce se constituie ca unitate de gândire. Conceptul este, deci, o unitate de gândire sub care poate fi prinsă o multiplicitate numerică. Noțiunea clasică este un conținut unitar gândit, rezultat al unui act spontan al cugetării; totuși, spre deosebire de conceptul hegelian, noțiunea nu se aplică unor cazuri în mod direct și intrinsec, ci numai prin intermediul unui termen sau cuvânt. Prin urmare, noțiunea nu se particularizează în vederea ajungerii la singularul empiric. Între noțiune și realitate va rămâne mereu o ruptură pe care cugetarea o poate rezolva numai prin reflectarea realului sensibil (formele gândirii tradiționale sunt forme de reflectare)².

¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Logica*, Editura Humanitas, București, 1995, trad. D.D.Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru, Radu Stoichiță, p. 62. În continuare citatele se vor da din această ediție, numită *Logica*.

² Pentru distincția între tipurile de forme logice, vezi Alexandru Surdu, *Introducere la Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 26.

Spre deosebire de aceasta, conceptul hegelian este și el o unitate determinată – singularitate –, dar care nu ia forma reflectării. Acesta este supus unui proces de dezvoltare din sine – deci nu e rezultatul unei reflectări asupra unor singulare care se află în afara sa, ca în cazul noțiunii – dezvoltare care pleacă de la o situație diferită: conceptul este pus în primă instanță, ca totalitate. Aceasta înseamnă că, în capitolul *Conceptul subiectiv*, Hegel se referă la categorie, numai aceasta purtând marca totalității.

Dificultatea ar fi substanțial redusă dacă ar exista o distincție clară între noțiune și concept. Pentru Hegel, noțiunea, așa cum apare definită în logica tradițională, este numai rezultatul unui mod formal de a privi lucrurile; formal, în sensul că noțiunea nu exprimă totalitatea conceptului, ea raportându-se permanent la ceea ce se află în afara ei, și anume la singularitățile numerice. Noțiunea, din această perspectivă, este cu siguranță de natura gândului, dar gândul este abstract, este o formă ruptă de realitatea empirică; prin urmare, ca mai sus, este o formă abstractă ce apare în urma reflectării. Însă, dacă noțiunea ar fi fost considerată de Hegel doar o formă a unui alt tip de logică, lucrurile ar fi fost mult mai clare. Aceasta deoarece conceptul ar fi fost o formă specifică a logicii speculative, pe care, de altfel, Hegel o folosește permanent, dar fără a o trata sistematic și separat. În acest context, noțiunea clasică nu ar fi doar o formă precară a conceptului speculativ, ceea ce nici nu este în realitate, de vreme ce forma de bază a gândirii speculative este conceptul sau categoria.

De exemplu, noțiunea clasică „om” este un universal determinat, gândit, rezultat al reflectării asupra realului. Ea nu trebuie confundată cu un general empiric, fiind o ordonare spontană a realului, un conținut gândit, care nu se reduce doar la simpla clasificare (identitatea între noțiune și clasă este operată destul de discutabil în cadrul unei perspective intelective asupra formelor logicii clasice³. Noțiunea „om” nu este în niciun caz o totalitate, dimpotrivă, este o particularitate, chiar dacă, din punct de vedere logic, este un universal. Ea este o particularitate din punctul de vedere al conținutului, de vreme ce, fără a fi o clasă, este o circumscriere a ceea ce cade sub ea (din punctul de vedere al sferei sau extensiunii). Această noțiune este un gând abstract care nu se extinde asupra totalității realului; dimpotrivă, prin folosirea ei se instituie o limită între „ce este” și „ce nu este” omul. În plus, prin noțiunea determinată este gândit numai ceea ce este un lucru, iar nu ceea ce nu este el. Deci, la acest nivel, probabil că Hegel ar fi îndreptățit să aibă o perspectivă dialectico-speculativă asupra noțiunii, considerând-o pe aceasta ca rezultat al sintezei între realitate (ceea ce este) și negație (ceea ce nu este), adică drept limită; dar aceasta ar fi o tratare speculativă a logicii clasice. O astfel de operație este posibilă: se poate vorbi despre modul în care categoriile intră în funcțiune în vederea creării noțiunilor (ar fi greu de crezut că facultățile gândirii sunt în așa măsură separate încât nu permit o legătură între conceptele care aparțin tipurilor de logici corespunzătoare). Dar, în interiorul

³ Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, Editura Științifică, București, 1971, p. 49 și urm.

logicii tradiționale, noțiunea interesează întrucât spune ceea ce este ceva, indiferent de ceea ce nu este, prin urmare ea nu ar putea fi o sinteză de natură dialectico-speculativă, cum este cazul conceptului sau categoriei, a cărei trăsătură fundamentală este tocmai aceea de fi o totalitate nediferențiată.

În cazul logicii speculative, termenul în discuție nu este „om”, ci „umanitate”, o categorie. Aceasta operează cu totul altfel, în sensul raportării la om a tot ceea ce este. Deci, un universal pus ca subiect, un concept pus ca totalitate la care se raportează tot ceea ce este sau din perspectiva căruia se vede tot ceea ce este. Conceptul de „umanitate” dă, aici, măsura realului. Este evident, dacă acceptăm această definiție, că aceste două forme logice, noțiunea și conceptul, operează cu totul diferit.

Folosirea termenilor logicii clasico-tradiționale nu poate fi justificată nici dacă se recurge la fixarea intelectului și rațiunii ca momente ale gândirii speculative. Motivul este acela că, spre deosebire de logica tradițională, care este o logică a reflectării, logica speculativă este o logică a dezvoltării⁴. În logica tradițională nu se poate vorbi despre o determinare din sine a noțiunii. Noțiunea este constituită în urma unui act spontan de ordonare, iar notele sale sunt extrase prin analiză. În plus, în cazul noțiunii nu avem de-a face cu vreo diferențiere în sine a acesteia, ci numai cu o identitate. Noțiunea furnizează natura lucrului, esența sau identitatea gândită a acestuia. Chiar și în cazul definiției, care fixează noțiunea, genul proxim și diferența specifică poartă tot marca identității: ambele expun ceea ce este ceva, nu ceea ce nu este. Conceptul speculativ, pe de altă parte, trece printr-un proces de auto-diferențiere, de negare de sine, de prindere în sine a ceea ce nu este în sine. Dincolo de dificultatea elucidării acestei idei hegeliene, trebuie spus că, în cazul conceptului, momentul determinării identice a acestuia este doar un început. Adică nu este necesar pentru concept să se formeze în prealabil o noțiune care să poarte marca identității, iar apoi aceasta să fie depășită printr-un act speculativ de unire a identității cu non-identitatea. Mai exact, nu trebuie să existe noțiunea „om” pentru a exista „umanitatea” (chiar dacă, în ordinea cunoașterii, înțelegerea acestei noțiuni este prealabilă cunoașterii conceptului speculativ), ci invers. Categoria este plasată anterior noțiunii.

Cu această ocazie ar putea apărea o obiecție îndreptățită: cum poate exista „umanitate”, dacă nu există, în prealabil, „omul”? Umanitatea înseamnă exact raportarea întregului la om, deci a privi o totalitate din perspectiva omului. Lucrurile stau, fără îndoială, așa. Însă actul raportării realului la om este reflectat în sine, este o întoarcere asupra sieși a conceptului – iar natura conceptului era, ca mai sus, aceea de a fi propriul său obiect –, dar este și o identificare a temeiului, „umanitatea”. Numai în acest sens „umanitatea”, în calitate de concept, este anterioară „omului”, ca noțiune. Presupunând că noțiunea de om nu ar exista, în sensul că nu ar fi fost niciodată identificată prin gândire sau limbaj, posibilitatea raportării întregului la om, adică „umanitatea”, nu ar fi fost cu nimic afectată, cel puțin în calitate de posibilitate. Desigur, în acest caz, ar spune Hegel, „umanitate” ar fi fost

⁴ *Logica*, p. 272.

numai un concept abstract, căruia i-ar fi lipsit realitatea. Dar, ca posibilitate a gândirii, nimic nu ar fi interzis acest concept. Prin natura ei, posibilitatea se păstrează atâta vreme cât nimic nu o interzice din punct de vedere logic. (De exemplu, „cel mai mare număr natural” este o posibilitate pe care nimic nu o interzice logic, dar în realitate așa ceva nu poate exista – prin realitate înțelegem aici numirea sau fixarea printr-un termen. Pe de altă parte, „al treilea număr par prim” este o imposibilitate logică.)

Judecata și diviziunea originară

Și în cazul judecății există particularități care conduc la concluzia că, de fapt, Hegel se referă la o altă formă logică. În logica clasică, judecata este unitate a două noțiuni, una fiind subiectul, iar cealaltă predicatul. Unirea acestora se realizează prin intermediul copulei „a fi”, care nu trebuie considerată identitar, ci judicativ. Judecata nu constată o identitate în conceptul subiectului, ci reprezintă tot rezultatul unui act spontan al cugetării. Noțiunea subiect și noțiunea predicat nu trebuie gândite prin identitate, în sensul că predicatul nu este neapărat o notă distinctivă a subiectului. Definiția, de pildă, nu este o judecată, părțile acesteia fiind gândite prin identitate. Sub acest aspect nu este relevant nici dacă judecata este analitică sau sintetică, nici dacă este necesară sau probabilă și, în genere, nimic legat de tipurile de relații ce se stabilesc între subiect și predicat, ci tocmai natura acestei relații. Prin urmare, judecata este, ca mai sus, rezultatul unui act spontan de unire a două noțiuni, act ce interesează, din punct de vedere logic, nu ca producere (judecarea), ci ca formă logică diferită de noțiune⁵.

Astfel, prin judecată se înțelege o determinare a noțiunii subiect de către noțiunea predicat, o subsumare a subiectului față de predicat. Spre deosebire de noțiune, judecata poate spune și ce sau cum este subiectul, dar și ce sau cum nu este acesta. La acest nivel trebuie notată și o diferență între structura judecății și judecata ca atare⁶. Ca structură, judecata este o determinare a subiectului de către predicat, deci, într-un fel, o subsumare. În judecățile concrete această determinare poate fi făcută afirmativ sau negativ. Prin urmare, dacă noțiunea purta marca identității, judecata poartă marca diferenței și punerii în relație a diferiților (trebuie precizat încă o dată că „este”, copula, nu are sens de identitate între subiect și predicat luate ca noțiuni, deci ca fiind conținuturi gândite). Dacă discuția s-ar purta la nivelul judecăților ca atare, ar apărea mai multe probleme, cum ar fi, de pildă, aceea privitoare la negarea copulei („Omul nu este casă” față de „Omul este non-casă”). Hegel pare a se referi mai mult la structura S-P a judecății, adică, la fel ca mai sus, la o determinare a subiectului de către predicat. Mai degrabă sub acest aspect trebuie avut în vedere rolul judecății în logica sa.

Prin judecată, în sens clasico-tradițional, Hegel înțelege unirea a două componente, subiectul și predicatul, dar unirea lor exterioară. Interpretarea este puțin forțată, pentru că, în această logică, judecata este o unitate, nu o alăturare a două

⁵ Vezi și Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, ed. cit., p. 51 și urm.

⁶ *Ibidem*, p. 52.

unități. De fapt, Hegel ar fi trebuit să se refere la judecare, la proces, ceea ce nu mai ține de logică, ci de psihologie. Judecarea este alăturarea a două unități de gândire, dar rezultatul acestui act este judecata, iar acest rezultat arată că sinteza este deja realizată, iar judecata operează ca o unitate.

Pe Hegel îl deranjează, de fapt, modul de a construi logic judecata și maniera de a o considera pe aceasta. Și, în acest caz, el propune o reevaluare a judecății din perspectiva logicii speculative. Ca și în cazul noțiunii și conceptului, ceea ce rezultă nu este o recuperare a judecății pentru gândirea speculativă, ci tocmai o nouă formă logică, specifică acestui tip de gândire, și anume diviziunea originară⁷. Este surprinzător faptul că, deși Hegel descoperă această formă logică, preferă să folosească în continuare termenul „judecată”.

Hegel pornește de la constatarea că structura judecății este reprezentată de punerea în relație a singularului cu particularul. Subiectul, singularul, este, ca noțiune, un universal, deci un conținut gândit. Dar, ca determinație, este unul și identic. Deci, noțiunea pune o identitate și, implicit, o unitate. Noțiunea stă ca subiect în calitate sa de a fi una, de a fi o determinație. Mai apoi, determinarea subiectului prin predicat reprezintă o particularizare a subiectului, deci o ridicare a acestuia din identitate, o diferențiere⁸. Din acest motiv Hegel numește judecata „diviziune originară” și se opune ideii că predicatul este atribuit din exterior subiectului. Dacă logica se ocupă nu cu actul de judecare, ci cu identificarea judecăților⁹, atunci, printr-o judecată anume, de pildă „Masa este neagră”, nu se impune arbitrar culoarea obiectului, ci se exprimă faptul că obiectul are acea culoare. Hegel pare a se referi din nou la judecare, nu la judecată, pentru că în logica tradițională exact acest lucru nu se petrece, adică nu se atribuie arbitrar o noțiune altei noțiuni, ci se constată că un anume tip de atribuire reprezintă o judecată.

De fapt, Hegel nu face nicio confuzie, ci reproșează acestei logici faptul că nu arată clar evoluția de la concept la judecată, ceea ce încearcă el în logica sa. Astfel, căutând o întemeiere mai adâncă a judecății, Hegel va găsi o altă formă a unui alt tip de logică, și anume diviziunea originară. Prin urmare, atunci când vorbește despre judecată, Hegel ar trebui să se refere la diviziunea originară; ceea ce nu se întâmplă în mod explicit în logica sa.

Diviziunea originară reprezintă, în termenii lui Hegel, o scindare în sine a conceptului, dar nu o scindare operată subiectiv, din exterior, ci una a conceptului prin sine însuși. Judecata (a se înțelege diviziunea originară) este o particularizare a conceptului; mai precis, orice lucru este un singular pus sub un universal, sau orice lucru este un universal particularizat¹⁰. Bineînțeles, nu este vorba despre un singular empiric, ci despre natura lucrului unic determinată, despre conceptul care nu este încă determinat ca Idee absolută, ci care are o determinație particulară. Mai departe, Hegel înțelege prin aceasta finitatea: deci orice determinație a conceptului, atâta vreme cât acesta nu ajunge la Ideea absolută, este o dovadă a finitudinii,

⁷ *Logica*, p. 279.

⁸ *Ibidem*, p. 280.

⁹ Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, ed. cit., p. 54.

¹⁰ *Logica*, p. 281.

constatată prin diviziunea originală. În termenii lui Hegel, ființa în fapt și natura sunt puse în unitate¹¹. Toate acestea înseamnă, de fapt, un singur lucru: dacă luăm în discuție categoria „umanității”, aceasta este prin natura ei finită, este determinată într-un fel anume, iar toate predicatele care decurg din ea arată acest lucru. De pildă, „Omul are rațiune” este o judecată în sens clasic; în sens hegelian, în virtutea umanității din el, omul dispune de raționalitate, iar umanitatea este determinată ca raționalitate, ceea ce arată caracterul finit al umanității, faptul că aceasta nu reprezintă încă absolutul.

De fapt, aceste exemple care au ca subiect ceva finit nu sunt cele mai potrivite. Ele servesc pentru a sesiza diferența între judecată și diviziunea originală. Când se pune problema unor exemple, Hegel recurge destul de des la propoziții al căror subiect este Dumnezeu. Deși este dificil de stabilit motivul pentru care Hegel a procedat așa, în spiritul textului se poate spune că a intuit faptul că formele logicii speculative sunt diferite de cele ale logicii clasice, și că diviziunea originală, spre deosebire de judecată, nu operează cu noțiuni, ci cu concepte. Oricum, necesitatea unei forme logice aparte apare ca evidentă în cazul unor astfel de judecăți care îl au ca subiect pe Dumnezeu sau Absolutul, acestea nefiind noțiuni în sens clasic, ci concepte în sens hegelian.

Silogismul și sinteza absolută

În ciuda faptului că silogismul este considerat ca fiind forma adevărului, tratarea acestuia în logica lui Hegel este oarecum grăbită. Pe parcursul unui capitol destul de scurt regăsim cam același tip de considerații ca și în cazul judecății, aceasta din urmă fiind mai amănunțit analizată de Hegel în capitolul anterior. Discuția pornește de la o constatare destul de evidentă pentru cei familiarizați cu modul hegelian de a proceda, și anume aceea potrivit căreia silogismul este¹² unitatea conceptului și a judecății. Ca și în cazul anterior, reproșul lui Hegel este acela că în logica tradițională silogismul a fost tratat numai formal, fără a se arăta necesitatea lui. În logica hegeliană silogismul se dovedește a fi „temeiul esențial a tot ceea ce este adevărat”¹³, concluzia fiind că „totul este un silogism”¹⁴.

Fără a intra prea mult în amănunte, trebuie precizat că, în logica tradițională, silogismul este tot un act sintetic al gândirii (mai precis, rezultatul acestui act), caracterizat de unitate, ca și judecata și conceptul. În rest, în textul hegelian atrage atenția o singură problemă legată de natura silogismului ca atare, și anume revenirea conceptului la unitate și, prin aceasta, trecerea de la subiectivitate la obiectivitate. De fapt, această discuție este mai relevantă pentru ceea ce urmează în dezvoltarea logicii hegeliene, și anume obiectul.

¹¹ *Ibidem*, p. 282.

¹² Pentru o discuție lămuritoare în ceea ce privește silogismul în logica clasică, vezi Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, ed. cit., p. 71 și urm. În text ne vom referi mai mult la considerațiile hegeliene despre această formă a logicii clasice.

¹³ *Logica*, p. 293.

¹⁴ *Ibidem*.

Ceea ce intrigă, în cazul abordării silogismului, este tocmai referirea sporadică la problema medierii. Ținând cont de șirul impresionant de medieri care reprezintă conținutul logicii, de faptul că logica în ansamblul ei are forma unei medieri (al treilea concept este mereu rezultat al medierii primelor două), ne-am fi așteptat ca Hegel să ofere o tratare mai în amănunt a acestei probleme. Unul dintre motivele pentru care nu o face este acela că silogismul, așa cum apare el în logica tradițională, nu diferă prea mult de silogismul hegelian.

Diferențele dintre noțiune și concept, ca și cele dintre judecată și diviziunea originară, au apărut în mod destul de evident. Dar despre a treia formă a gândirii speculative, sinteza absolută¹⁵, Hegel nu vorbește deloc cu această ocazie. În cazul logicii clasice, problema fundamentală a silogismului era găsirea termenului mediu, a termenului care să lege cei doi extremi. Aceasta este și dificultatea la care se referă Hegel, el căutând unitatea cu sine a conceptului tot sub forma unei mijlociri. Problema este că sinteza absolută leagă un concept cu sine însuși, în timp ce, în cazul silogismului clasic, nu asistăm la o întoarcere la unitatea conceptului. Din acest motiv este mai greu de acceptat teza potrivit căreia orice obiect este un silogism, adică este mediat în sine. Aceasta mai cu seamă că Hegel minimizează faptul că silogismul este întemeierea judecății în logica clasică; dacă lucrurile stau astfel, ar fi fost de așteptat ca sinteza absolută, care face din orice obiect un silogism, să fie mai precis diferențiată de silogism. Ținând cont de toate acestea, trebuie spus că rezultatul sintezei absolute (panoplia) este tocmai obiectul pus ca unitate a singularității și universalității, mediată prin particularitate. Dacă, în cazul judecății, subiectul se determină prin predicat, acesta din urmă fiind universalul care îl fixează, prin mediere se arată legătura substanțială dintre singular și universal. Deci, subiectul nu mai este doar un universal care se singularizează, nu mai este un „caz”, ci este determinat în sine prin predicat, adică își are în sine determinația sa universală. Mai precis, un obiect este ceea ce este prin natura lui însuși, obiect care este universal ca fiind precis determinat, cu ajutorul naturii sale interiorizate. Aceasta duce cu gândul la monada lui Leibniz, obiectul prin excelență unit cu natura sa.

Pentru mai multă claritate trebuie spus că, de pildă, un obiect determinat ca singular (dar nu ca singular empiric), este ceea ce este prin legătura substanțială cu natura sa. Un scaun este scaun întrucât întruchipează natura sa de scaun, este o unitate care prinde în sine universalul scaun, este concret ca fiind obiect care, prin concept, are în sine natura lui. Bineînțeles, unitatea este de natura gândirii, este o monadă care, spre deosebire de universalul abstract, nu este gen pentru alte unități.

Silogismul arată această legătură profundă dintre universal și singular, fără a permite ca singularul să fie numai un „caz” al unui universal (cum ar fi cazul singularului empiric care cade sub o clasă). Obiectul astfel constituit este mai concret, nefiind separat de natura sa. Aceste considerații, însă, sunt mai puțin luate în atenție de Hegel, de vreme ce o astfel de abordare l-ar fi condus la o nouă formă logică, specifică gândirii speculative, și anume sinteza absolută.

¹⁵ Alexandru Surdu, în *Filosofia modernă*, Editura Paideia, București, 2002, p. 174, o numește *panoplie*.

În concluzie, se pare că formele logicii clasice sunt folosite de Hegel pentru a susține demersul speculativ de auto-producere a Ideii absolute. Numai că folosirea acestor forme ocazională constatărea că gândirea speculativă are nevoie de formele ei specifice, pe care Hegel le folosește fără a le numi. Din acest motiv, în unele situații se vor naște dificultăți, mai ales când va fi vorba despre dezvoltarea ulterioară a sistemului, în filosofia naturii și filosofia spiritului, dezvoltare care pleacă de la această logică. Aceste dificultăți îl vor face pe Hegel să recurgă deseori la concepte ale logicii tradiționale, deși este evident în majoritatea cazurilor că se referă, de fapt, la formele logicii speculative.

ISTORIA METAFIZICII CA ISTORIE A CULTURILOR

ROMINA SURUGIU

The History of Metaphysics as History of Cultures. The paper investigates a hypothesis formulated by the Romanian interwar philosopher Nae Ionescu in the metaphysics lectures he gave at the University of Bucharest between 1928 and 1931. Nae Ionescu explored in that period the possibility to study the history of metaphysics within the framework of the morphology of culture established by the German philosopher O. Spengler. He argued that the history of metaphysics could be studied as a typology of the spiritual and cultural life of all civilizations, taking into consideration the context of every cultural system, not only the main ideas formulated by the thinkers. At the same time, he rejected the idea of the continuity in the history of civilizations and cultures, using the paradigm of Spengler's cultural pseudomorphosis theory.

Key words: metaphysics, culture, philosophy, Nae Ionescu, Romanian philosophy, Spengler.

Mircea Eliade scria într-un articol din 1951 că Nae Ionescu a fost cel dintâi profesor de filosofie care le-a vorbit studenților, în perioada interbelică, despre metafizică¹. Avea dreptate în mare măsură, întrucât filosoful român interbelic Nae Ionescu a fost primul conferențiar care a propus și desfășurat la Universitatea din București cursuri de filosofia religiei și metafizică, care le erau atât de necesare studenților pentru a înțelege „spiritul vremii”.

Nae Ionescu credea că un curs de Metafizică ar trebui să se întindă pe trei ani, așa că, în continuarea cursurilor din 1928–1929 și 1929–1930, care au avut ca teme cunoașterea imediată și, respectiv, cunoașterea mediată, le propune studenților, în 1930–1931, un curs de Istorie a metafizicii. Acest curs s-a păstrat în formă litografiată sub titlul *Curs de metafizică II, Istoria metafizicei, 1930–1931*, de editarea textului ocupându-se D.C. Amzăr și Dem. N. Vasilescu, doctoranzi la acea vreme².

Cursul explorează ipoteza că istoria metafizicii ar putea fi văzută ca o tipologie a formelor de viață spirituală sau culturală, „o morfologie a culturilor”³. Cursul se

¹ „Nae Ionescu a fost dintâi profesor care într-o vreme când pozitivismul și agnosticismul domneau încă în universitățile românești, a arătat validitatea metafizicii și a vorbit cu înțelegere despre mistică și despre experiența religioasă.” (Mircea Eliade, George Racoveanu, *Prefață la culegerea de texte „Convorbiri”, 1951*, republicată în: *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi. Memorii, articole, eseuri, interviuri, corespondență*, Crestomație de Gabriel Stănescu, București, Criterion Publishing Co, București, 1998, p. 153.

² Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicei*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Anastasia, 1996, p. 94.

³ *Ibidem*, p. 151.

înscrie, astfel, ca tematică și abordare în tendința generală a vremii de reînnoire a metafizicii pornind de alte premise decât cele clasice (în cazul lui Nae Ionescu: de la constatarea rolului pe care ideile metafizice l-au jucat în devenirea culturilor umane). Identificarea „tipurilor fundamentale și ireductibile de reacțiune spirituală a omului”⁴ față de problema existenței este scopul declarat al prelegerilor de Istorie a metafizicii. Metafizica nu este, pentru Nae Ionescu, o disciplină filosofică vetustă, moștenită din vechile programe de studiu ale universităților occidentale: ea se afirmă ca o condiție fundamentală de existență a oricărei culturi.

Cursul de Istoria metafizicii din anul universitar 1930–1931 se deschide cu o prelegere despre „moda în filosofie”. Sub acest titlu, menit să atragă atenția studenților, Nae Ionescu își prezintă propriul punct de vedere referitor la criticile formulate în epocă cu privire la fenomenul numit „curentul orientalizant” din filosofie, adică față de noul mod de a filozofa, preocupat de forme de cunoaștere a realității (mistică, viață, intuiție) diferite de atotputernica Rațiune, atât de respectată în „sterilul” – din punct de vedere metafizic – secol XIX. Nae Ionescu îl vizează direct în prelegerea sa pe profesorul Constantin Rădulescu-Motru, iar indirect pe filosofii de orientare raționalistă din România acelei perioade istorice.

La începutul aceluiași anului universitar, în deschiderea cursului său de psihologie, Rădulescu-Motru își exprimase îngrijorarea cu privire la influențele misticii asupra filosofiei românești din momentul istoric respectiv.

„Se știe – scria în momentul respectiv Mircea Vulcănescu – că o polemică de ordin cultural s-a iscat în ultimul timp în Universitate, de când profesorul Rădulescu-Motru a deschis cursul său de Psihologie din acest an printr-un atac direct împotriva «curenților mistice, orientaliste, asiatice și obscurantiste» manifestate, în ultima vreme, în cultura românească și adăpostite chiar în sânul Universității. Vizat, dl Nae Ionescu a replicat, în lecția sa de deschidere, precizându-și atitudinea față de atacul de mai sus și arătând semnificația și sortii de neizbândă ai opoziției bătrânilor față de succesul crescând al orientărilor spiritualiste printre elementele gânditoare ale tinerei generații culturale românești”⁵.

Deși lecția lui Constantin Rădulescu-Motru nu s-a păstrat⁶, ideile formulate în ea pot fi identificate cu ușurință, urmărind alte scrieri și conferințe ale filosofului. Încă din perioada 1926–1927, acesta dezbătuse într-un articol din „Gândirea” (*Sufletul mistic*, „Gândirea”, Anul VI, nr. 4–5 / mai–iunie 1926) și în volumul *Personalismul energetic* (București, Casa Școalelor, 1927), problema influenței misticismului asupra culturii. Concluzia lui era cât se poate de simplă: „Prin urmare, marea cinste, ce se face misticismului astăzi, nu este datorită unei renașteri a misticismului în sufletul omenirii, ci este datorită comercializării. Astăzi nu sunt mai mulți mistici, dar sunt mai mulți profesioniști

⁴ *Ibidem*.

⁵ Mircea Vulcănescu, *Gândirea filosofică a dlui Nae Ionescu*, în „Epoca”, an II, nr. 600, 30 ian. 1931, reprodus în: M. Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 55.

⁶ După cum arată Dora Mezdrea în *Nae Ionescu. Biografia*, 3, Brăila, Editura Istros, Muzeul Brăilei, 2003, p. 22.

în teologie, în artă, în filosofie, în politică, cunoscători de aceea ce cere sufletul misticului, și cari, văzând rentabilitatea mărfii mistice, produc în această specialitate”⁷.

Nae Ionescu îi răspunde lui Constantin Rădulescu-Motru în 1926 în „Cuvântul” din 31 iulie (articolul *«Sufletul mistic»*), explicând, în stilu-i caracteristic, că nu poate fi vorba de un fenomen de comercializare a misticismului, că perspectiva psihosociologică a profesorului Motru este inadecvată situației date și că, deocamdată, studierea misticismului este prematură, în condițiile în care raționalismul cartezian „nu lichi-dează” (adică: admiratorii raționalismului nu fac efortul de a ieși de pe pozițiile înguste pe care se află, pentru a le judeca fără prejudecăți).

Așadar, polemica pe tema influenței misticismului în cultura română nu fusese deschisă în toamna anului 1930, ci deja cu patru ani înainte. Discuția se va muta ulterior în presă, unde atât Nae Ionescu, cât și Constantin Rădulescu-Motru se vor ataca destul de vehement⁸.

Revenind acum la intenția prelegerilor de Istoria metafizicii, din anul universitar 1930–1931, considerăm că ea poate fi rezumată astfel: *un curs de acest tip are de înfățișat diverse formule de valorificare a existenței, așa cum s-au succedat ele în istoria omenirii*. Premisa de la care pornește Nae Ionescu este aceea că *în metafizică există atâtea soluții metafizice câte posibilități de diferențiere există în genul omenesc*. „Dacă într-adevăr preocuparea metafizicii este condiționată de diferențierea omenirii, atunci și soluțiile la cari ajungem în lupta cu realitatea sunt diferențiate”⁹. Mai târziu, Mircea Eliade va vorbi despre „provincialismul” culturii europene (europocentrism), care nu este capabilă să înțeleagă alte orizonturi spirituale, din cauza prejudecăților în care s-a scufundat. Această idee se regăsește, într-o formă simplificată, în acest curs, ținut de profesorului său, Nae Ionescu.

Nae Ionescu le explica studenților faptul că istoria metafizicii nu înseamnă cercetarea, compararea și ierarhizarea unor sisteme de gândire, ci încercarea de a discuta diversele forme de viață spirituală a omenirii. Metafizica, arată conferențiarul, trebuie studiată în „reflexul”¹⁰ ei, adică urmărind producțiile culturale ale diferitelor grupuri umane, în încercarea de a stabili principiul lor metafizic generator. Resortul ultim al unei culturi este, în opinia lui Nae Ionescu, o formulă metafizică specifică, unică, irepetabilă, iar studierea acestei formule implică cercetarea aplicată a formelor

⁷ C. Rădulescu-Motru, *Sufletul mistic*, în „Gândirea”, Anul VI, nr. 4–5/mai–iunie 1926.

⁸ Polemica din presă are următoarele coordonate: Nae Ionescu îl atacă dur pe C. Rădulescu-Motru în prima pagină a ziarului „Cuvântul” din 14 dec. 1930, în pamfletul *Discursul lui Brăneanu*. Ca răspuns, C. Rădulescu-Motru redactează o scrisoare deschisă care va apărea șase zile mai târziu în „Dreptatea” și „Dimineața”. Nae Ionescu îi răspunde a doua zi lui C. Rădulescu-Motru, tot în „Dreptatea” și „Dimineața”. În paralel, C. Rădulescu-Motru publică două studii în „Revista generală a învățământului” și în „Convorbiri literare”, în care dezbate într-un mod științific, nu publicistic, problema influenței misticismului în învățământul filosofic românesc. Foarte interesant e și faptul că în apărarea lui Nae Ionescu iese M. Vulcănescu, care publică în „Epoca” din 30 ian. 1931, p. 1, articolul *Gândirea filosofică a dlui Nae Ionescu* și în „Cuvântul” din 21 feb. 1931, p. 1, articolul *Filosofie științifică, universitate și ortodoxie*.

⁹ Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafiziceii*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Anastasia, 1996, p. 104.

¹⁰ *Ibidem*, p. 110.

culturii respective¹¹. Se simt aici unele ecouri din ideile lui Spengler, exprimate în partea de început a lucrării *Declinul Occidentului* (1918).

Spengler demonstrează importanța realizării unei morfologii a istoriei universale (înțeleasă drept cultură), bazată pe conținutul metafizic al fenomenelor contigue culturii umane. Mai mult, el propunea studierea cu atenție a conținutului simbolic și metafizic atașat unor fapte culturale și politice, considerate de obicei a fi mai puțin importante. Nae Ionescu aduce în discuție corelația organică dintre diferitele manifestări omenești (de exemplu, folosirea automobilelor ne influențează modul de gândi realitatea, întrebuintarea monedei sau cămăta creează anumite forme de viață publică). Spengler vorbește despre înrudirea morfologică ce unește lăuntric limbajul formal al tuturor domeniilor culturale (un exemplu: legătura dintre cucerirea spațiului prin cale ferată, telefon și armele de foc, cu muzica instrumentală bazată pe contrapunct, dar și cu sistemul economic capitalist)¹².

O altă teză formulată în cadrul prelegerilor de început ale cursului este aceea a *imposibilității existenței unei continuități în istoria culturilor*. Nae Ionescu vorbește astfel de teoria „pseudomorfozei” culturale, explicată astfel: „adaptarea unor forme generale de cultură cari, nefiind potrivite firii tale, nu descătușează în tine forțele creatoare. Astfel, acolo unde formele de cultură sunt normale și naturale, ele sunt impenetrabile, ele nu se pot influența unele pe altele. În materie de istorie a culturii și de istorie a metafizicei, noi descoperim nu influențe între formele culturale, nu cauzalitate între aceste forme, ci descoperim pur și simplu forme culturale de sine stătătoare cari, la un moment dat, au un succes mai mare unele decât altele. Formele culturale nu se succed unele din altele, ci se înlocuiesc unele pe altele, acesta este adevărul”¹³.

Mircea Vulcănescu, care a anunțat în ziarul „Cuvântul” deschiderea cursului universitar respectiv sintetiza astfel ideile conferențiarului: „La cursul lui de Istoria metafizicei din acest an, Nae Ionescu a reluat, spre adâncire, cele două teme favorite ale cugetării sale filosofice, teme care au format de altfel și subiectul controverselor lui cu dl Frollo, asupra catolicismului, în acest ziar. Anume:

1. ideea că un suflet, ca și-o civilizație, constituiesc un tot calitativ, închis, organic: o monadă;

2. ideea că sufletele omenești, ca și civilizațiile, nu se pot întrepătrunde decât aparent, la suprafață, dând naștere așa-numitelor «pseudomorfoze», pentru că în realitate niciun popor și niciun individ nu pot depăși legea care îi constituie”¹⁴.

Din ideile prezentate mai sus rezultă trei concluzii importante:

(1) istoria metafizicii înseamnă cercetarea diverselor forme de cultură, făcând abstracție de elementul numit timp (în semnificația acestuia modernă, rămânând ca timpul să fie reconstituit în funcție de universul spiritual specific fiecărei culturi);

¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹² O. Spengler, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Première partie: Forme et réalité*, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Pris, Librairie Gallimard, 1931, p. 25.

¹³ Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicei*, ed. cit., p. 118.

¹⁴ M. Vulcănescu, *Barba lui Visarion*, în „Cuvântul”, an VII, nr. 2058 / 13 ian. 1931, republicat în: M. Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, ed. cit., p. 61.

(2) a face istoria metafizicii este același lucru cu a face morfologia culturii;

(3) o cultură nu poate depărta de o anumită formulă metafizică sau culturală, care îi este proprie („stabilim că o formulă metafizică este absolută. (...) este absolută ca necesitate de impunere pentru noi, nu absolută ca valoare explicativă și interpretativă pentru realitatea istorică sau pentru realitatea aceasta sensibilă în genere”¹⁵).

Pentru a-și exemplifica punctele de vedere amintite anterior, Nae Ionescu stabilește o paralelă între dezvoltarea catolicismului în sud-vestul Europei și a protestantisismului în nordul continentului, susținând ideea că fiecare orientare religioasă corespunde unui anumit tip de civilizație. „Cultura catolică din creștinism – arată conferențiarul – este valabilă acolo unde a dăinuit vie ideea de stat roman. Unde ideea de stat roman a încetat să fie realitate spirituală, unde ideea de stat roman nu face parte din plămada locului, acolo catolicismul a încetat să existe și a fost înlocuit cu altceva, iar formula catolică a fost înlocuită cu formula protestantă”¹⁶.

Nae Ionescu le explica studenților că latinii nu au avut o înclinație specială spre metafizică. În acest context, conferențiarul pune în discuție latinitatea culturii române, folosind în acest sens o serie de întrebări retorice, din care rezultă faptul discutabil că se poate admite doar o influență latină asupra limbii române, dar nu și asupra spiritualității noastre: „Când am căutat să văd unde e latinitatea noastră ca să-mi găsesc subiectul, ia-o de unde nu e! În politică? Ne-a ferit Dumnezeu! Bizantini! În literatură? Nici. Slavi ori alt fel, numai latini, nu! În drept? Traci! Atunci în filosofie? Scepticismul nostru este de a cu totul altă structură decât cel latin. Noi avem sensibilitate metafizică, romanii n-o aveau! Atunci unde ne e latinitatea? Probabil că numai în limbă! Dar asta e prea puțin! Lumea latină era, fără îndoială, inferioară din punct de vedere al adâncimii metafizice”¹⁷.

De asemenea, Nae Ionescu oferă și o explicație legată faptul că modul roman de viață a fost asimilat doar acolo unde a preexistat, într-un fel sau altul, stăpânirii romane. Pentru a ilustra această idee, Nae Ionescu face o comparație între catolicism și ortodoxie, evidențiind caracterul esențial al celei din urmă în structura spirituală a poporului român. Reținem aici convingerea fermă a lui Nae Ionescu că ortodoxia românească nu are la bază nimic din civilizația romană, ci doar elemente din fondul trac, peste care s-a suprapus metafizica de origine grecească¹⁸.

Concluzia lui Nae Ionescu este că o formă de viață culturală este legată de ceea ce el numește „o anumită structură spirituală a locului căruia îi aparține”¹⁹. Dacă această structură lipsește, apare fenomenul „pseudomorfozelor culturale”, deoarece o cultură nu poate evolua niciodată într-o altă formă de cultură, arată Nae Ionescu. Conferențiarul optează aici pentru reducerea istoriei culturii la istoria metafizicii și reducerea istoriei metafizicii la istoria culturii. Această concepție reduționistă și teoria imposibilității existenței unor influențe externe asupra unei culturi sunt false. Contraexemplele sunt numeroase în acest sens – ce-ar fi fost, de exemplu, Renașterea italiană fără influențele culturale grecești?

¹⁵ Nae Ionescu, *Curs de istorie a metafizicei*, ed. cit., p. 120.

¹⁶ *Ibidem*, p. 124.

¹⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸ *Ibidem*, p. 126.

¹⁹ *Ibidem*.

La Nae Ionescu, o anumită autarhie culturală (bazată în special pe o receptare circumspectă a civilizației occidentale) se completează cu autarhia politică promovată în discursul publicistic, dând naștere unei formule de viață socială / națională diferită de cea democratică, o formulă bazată pe o guvernare autoritară. Nae Ionescu justifica indirect și o politică de închidere în granițele proprii, cu consecințe ambigue pentru dezvoltarea economică și socială a României.

Dacă ar fi să interpretăm această poziție intelectuală, manifestată de Nae Ionescu, atunci ar fi legitime mai multe întrebări: Cum poți moderniza din punct de vedere instituțional și cultural o țară, în condițiile în care culturile sunt unitare, închise în ele și auto-suficiente?; Oare numai anumite condiții culturale pot determina dezvoltarea unor instituții progresiste?; Este un anumit tip de guvernare (de exemplu: democrația) restrâns doar la anumite popoare privilegiate printr-o formă culturală anume? În condițiile acestea, se ridică întrebarea, la fel de legitimă: cât de fundamentată cultural este monarhia constituțională într-o țară ca România interbelică, în condițiile în care un astfel de regim politic guverna doar de câteva decenii? Nae Ionescu nu răspunde la această întrebare în cursul său din 1930–1931, dar nici nu dezbate consecințele politice, sociale, culturale pe care le au ideile sale.

SEMNIIFICAȚIA *ORIGINII SPECIILOR* A LUI DARWIN ÎN FILOSOFIA LUI CONSTANTIN NOICA

DRAGOȘ POPESCU

The Significance of Darwin's *Origin of Species* in Noica's Philosophy. The present article outlines the general directions of analysis of Darwin's scientific contribution from Constantin Noica's ontological perspective. Darwin's concepts of evolution and variation of species receive new nuances in Noica's works, in an exemplary attempt to set up a new logic of the sciences of the spirit.

Key words: evolution, category, natural selection, element, gene.

Punctul de întâlnire dintre evoluționism și ontologie

Originea speciilor a lui Darwin nu prezintă vreo concepție filosofică a auto-rului, evită chiar să abordeze probleme de natură filosofică; este o lucrare ce tratează o problemă strict științifică. Atitudinea lui Darwin față de „valorificările” filosofice ale contribuției sale din domeniul biologiei este foarte bine descrisă de următorul pasaj, în care naturalistul se referă la H. Spencer: „Maniera sa deductivă de tratare a oricărui subiect este cu totul opusă tipului meu de gândire. Concluziile sale nu mă conving niciodată... generalizările sale fundamentale (care, ca importanță, au fost comparate de către unii cu legile lui Newton!) despre care aș îndrăzni să spun că ar putea fi foarte valoroase din punct de vedere filosofic, sunt de așa natură că nu mi se par de vreo folosință științifică anume. Ele fac parte mai mult din natura definițiilor decât din legile naturii”¹. Chiar dacă a fost destinul *Originii speciilor* ca teoria pe care o propune să atingă un prestigiu atât de mare încât să treacă dincolo de orizontul asupra căruia s-a aplicat, influențând nu numai știința și filosofia, dar și cultura și societatea umană, a vorbi despre evoluționism, pur și simplu, ca despre o viziune filosofică, este exagerat.

Atât știința, cât și filosofia, au descoperit, în decursul dezvoltării lor din ultimele veacuri, că interacțiunea dintre ele nu este întotdeauna rodnică. Ideile filosofice, preluate în forme brute de către știință, pot să împiedice mai degrabă decât să stimuleze creșterea cunoașterii științifice. Invers, filosofia, fascinată de metodele – și, mai ales, de succesele – științei, poate ajunge în situația de a-și pierde propria menire sau funcție în cadrul culturii. Se ridică atunci una dintre întrebările funda-

¹ Ch. Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin (1809–1882)*, ed. N. Barlow, Collins, London, 1958, p. 109.

mentale ale civilizației noastre: pot coexista cele două forme ale culturii? Și, ținând cont de faptul că mai degrabă filosofia pare dezavantajată de raporturile cu știința: are filosofia ceva de spus despre lumea de azi, ori trebuie să cedeze toate pretențiile sale științei, autosuspendându-se?

Un răspuns favorabil filosofiei nu poate fi obținut prin decizii de autoritate științifică sau filosofică, nici prin recunoașterea marelui său trecut, ci numai prin constatarea faptului că filosofia îndeplinește o funcție de neînlocuit în zilele noastre, care nu poate fi suplinită prin alte mijloace și care nu poate fi neglijată sub nicio formă.

Nu este ușor de indicat în ce constă o asemenea funcție. Întreaga operă a lui Constantin Noica este un efort de a pune în evidență funcția pe care filosofia o are de îndeplinit în era în care, născute din filosofie, „științele s-au întors, ca tot ce e viu, împotriva ei, și au jefuit-o de concepte și probleme”². Pentru Noica, destinul filosofiei se decide în teritoriul ei cel mai propriu: este vorba despre ontologie.

Ontologiei, evoluționismul îi poate vorbi altfel decât rezolvându-i, cu mijloace nepotrivite, propriile probleme. Ca produs al gândirii (și, aproape sigur, nu un produs *pur* al gândirii, dar nu asta contează în cazul de față), și această teorie, cu toate transformările pe care ea însăși le-a suferit, este susceptibilă a spune ceva *în primul rând* sau *mai ales* nu despre ceea ce explică, ci despre gândirea însăși. Gândirea și ființa sunt solidare – acesta este punctul de plecare al ontologiei și, în acest sens, tot ce apare nou în gândire are un ecou ontologic. Prin intermediul oricărei teorii pe care a construit-o observând, cu grijă și răbdare, o porțiune a realității (în cazul de față realitatea *vie*), gândirea reușește să se cunoască mai bine pe sine însăși. Orice progres al cunoașterii are o dublă direcție: în afară, către ceea ce este cunoscut, și în lăuntru, către ceea ce cunoaște.

Ținând cont de ambele direcții, gândirea nu se îngrădește pe sine *numai* la acea ultimă teorie asupra realității pe care o elaborează: gândire sunt și teoriile anterioare, pe care cea din urmă înaintare a cunoașterii le elimină. Pentru oricare dintre științe, teoriile infirmate pot fi abandonate fără consecințe; în filosofie, „uitarea” drumului parcurs nu rămâne fără urmări. Angrenată într-un vast proces al cunoașterii de sine, gândirea suferă propriile transformări. Preocuparea exclusivă față de creșterea cunoașterii poate prejudicia buna înțelegere a acestor transformări. În cea din urmă explicare a realității, gândirea preocupată de cunoașterea de sine mai degrabă *include* și explicațiile anterioare, abandonate, decât le *exclude*.

Ce înseamnă aceasta? Din punctul de vedere al evoluționismului, ca *teorie științifică* asupra lumii vii, vechea convingere că speciile sunt imuabile este, bineînțeles, o eroare. Din punctul de vedere al *gândirii care se cunoaște pe sine*, această eroare nu este o simplă rătăcire, lesne de îndreptat: ea este expresia unei *logici*, a unui mod de a gândi care, în sine, nu poate fi complet exclus din gândire, o dată ce și-a făcut apariția unul nou, ci doar re poziționat acolo unde aplicarea lui este adecvată. Este cazul clasificării linnéene, care pornește de la ideea unor specii fixe, ne-transformabile. Această idee nu corespunde, în fapt, speciilor vii reale; dar ideea de clasă ale cărei elemente sunt permanent identice, deși nu descrie corect realitatea

² C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Editura Științifică, București, 1969, p. 7.

viului, nu este pur și simplu o eroare; mai mult, *cu ajutorul ei* a fost fixată însăși ideea de specie și a putut fi configurat sistemul naturii.

Pentru *gândirea* modelată de evoluționism, însăși noțiunea de individ a suferit o evoluție esențială, nu doar modul în care noi aplicăm această noțiune la o realitate anumită: viul. Individul, ca participant la o realitate, generală în raport cu el, nu mai este un unu numeric, o entitate care se adaugă mecanic clasei sale – iată ce spune, cu temeiuri științifice, teoria evoluționistă despre acest obiect de studiu tradițional al ontologiei și logicii. Individul nu poartă în el specia pentru că trăsăturile pe care specia le deține îi sunt aplicate *ne varietur*. Dimpotrivă, mai degrabă individul tinde să *constituie* specia; chiar mai mult – tinde către specia *lui*, către specia care *este* chiar el. Individul posedă, așa cum scria Noica, o „*apetență a generalului*”³.

Aceste raporturi noi între individ și specie fac obiectul de studiu al biologiei, în sensul preocupării de a înțelege cum are loc transformarea individului viu, care sunt mecanismele interioare prin care variația individului produce specia sau, folosind iarăși cuvintele lui Noica: „cum devine varietatea naturală o specie”⁴. Pentru biolog însă, gândirea care vedea în individ un reprezentant netransformabil al speciei sale este un vestigiu al trecutului. Raporturile acestui tip de individ, refuzat de noua teorie științifică, cu cel care, prin variațiile lui, produce specia – schimbarea care a avut loc în gândire, cu alte cuvinte – preocupă în schimb ontologia.

Maniera deductivă de tratare a oricărui subiect, pe care Darwin o descoperea în filosofia lui Spencer, resimțind-o ca opusă propriului său tip de gândire, semnaleză tocmai nepotrivirea dintre două tipuri de logică: cea în care individul și generalul de care aparține au o poziție fixă, raporturi prestabilite, și cealaltă, în care chiar noțiunile de individ și general au suferit o transformare, cuplându-se și solicitând regândirea raporturilor dintre ele. Nepotrivirea se manifestă datorită unei evoluții, dar a unei evoluții distincte de evoluția biologică propriu-zisă: a gândirii însăși. Din punct de vedere filosofic, tocmai această evoluție a gândirii poartă în ea germenii apariției în știință a noii teorii privind evoluția speciilor. Omul de știință înțelege că maniera sa de gândire presupune ceva nou. Dar nu intră în orizontul preocupărilor sale o altă explicație a motivelor pentru care a ales-o, în afara aceleia că prin ea poate explica mai bine fenomenele.

Pentru a descrie în termeni potriviți această evoluție, va trebui ca cele două tipuri de logică să fie, la rândul lor, puse în relație. Unul dintre ele are nevoie, în prealabil, să fie chiar elaborat.

Modelul ontologic și variația speciilor

Noica discută semnificația ontologică a *Originii speciilor* în *Scrisori despre logica lui Hermes*. Preocupat de „acea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg”⁵, filosoful ia în considerare contribuția științifică prin care,

³ Noica, C., *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, p. 165.

⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁵ *Ibidem*, p. 20.

în chip exemplar, individul capătă o dimensiune suplimentară față de cea tradițională – unde apărea ca simplă parte a întregului – văzând în aceasta o extindere peste toate tipurile de logică apărute până acum⁶. Nu este vorba de a da o justificare din punct de vedere filosofic a unei teorii științifice (nici filosofia, nici știința nu au nevoie de așa ceva), de a elabora, în serviciul științei, o metodă de care aceasta s-o utilizeze cu și mai mult succes (dacă filosofia ar fi fost capabilă să furnizeze metode științei, i le-ar fi pus la dispoziție înainte ca rezultatele științifice să apară), nici de a transfera filosofiei rezultate ale unei investigații încununată de succes asupra naturii (ceea ce ar transforma filosofia într-un cronicar al unor evenimente în care nu are niciun amestec). Este vorba, pur și simplu, de a determina consecințele pe care le are apariția noii perspective privind realul viu asupra problemelor filosofiei.

Modificările pe care le suferă individualul în tipurile de mulțime în care nu numai partea este în întreg, ci și întregul este în parte, nu-l afectează numai pe el; și purtătorul de până acum al individului, întregul (generalul), suferă transformări importante. Termenii asupra cărora se concentrează atenția filosofului sunt, de fapt, trei: individualul, determinațiile, generalul. Ei alcătuiesc modelul ontologic.

Modelul ontologic, adică acea structură conceptuală a cărei evoluție interesează din punct de vedere filosofic, nu este rezultatul aplicării în filosofie a rezultatelor cercetării științifice de ultimă oră. Fiind rezultatul evoluției gândirii care se cunoaște pe sine este, cu alte cuvinte, un rezultat al unei *evoluții categoriale*. Dezvoltarea științelor implică modificări ale sistemelor categoriale; la rândul lor, aceste modificări duc la transformări înăuntrul modelului ontologic. Abaterile de la modelul ontologic sunt la fel de importante ca și modelul ontologic schematizat: acesta nu are rolul de a da „un tablou static, ci are un dinamism interior: conversiunea unor determinații în altele”⁷. Conversiunea determinațiilor, cuplarea dintre general și individual cu alte cuvinte, este condiția funcționării modelului, și nu un anumit tip de conversiune a determinațiilor.

Individualul, determinațiile și generalul capătă semnificație, din punct de vedere ontologic, în primul rând pornind de la sistemul categorial care produce o anumită configurație a modelului ontologic. Dezvoltarea științelor, deși semnaleză modificări într-un anumit sistem categorial, nu poate arăta în ce constau aceste modificări, nici nu le poate evalua consecințele. Nu există științe care să aibă ca obiect studiul categoriilor. Numai filosofia poate îndeplini această sarcină.

În viziunea lui Noica, orice categorie se află în strânsă coeziune cu sistemul din care face parte⁸. Sistemele categoriale sunt produsele cele mai proprii ale reflecției filosofice, „puținele câștiguri mai sigure”⁹ ale acesteia. Evoluția sistemelor categoriale, trecerea de la un sistem categorial la altul, nu presupune abandonarea

⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 260.

⁸ Idem, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Editura Științifică, ed. cit., 1969, p. 6.

⁹ *Ibidem*, p. 5.

drumului deja parcurs. Evoluția sistemelor categoriale, evoluția gândirii în fond, este un proces continuu, chiar dacă rezultatele lui ne pot apărea în chip fragmentar.

După Noica, în întreaga istorie a gândirii europene se succed doar trei sisteme categoriale: platonice, aristotelice și kantian. Prin Hegel își face apariția ideea – extrem de importantă în interpretarea noiciană a categoriilor tradiționale – a menținerii continuității dintre categorii. Completa desfășurare a sistemelor categoriale a consumat timp – un timp rodnic totuși, atât după criteriile filosofiei, cât și după cele ale științei. După apariția ultimului sistem de categorii, procesul dezvoltării sistemelor categoriale nu s-a încheiat însă, ci abia începe. Abia din acest moment modelul ontologic funcționează, ca să spunem așa, la întreaga lui capacitate. Categoriile tradiționale au, în cadrul modelului ontologic pe deplin realizat, al evoluției categoriale desăvârșite, funcția de a menține *câmpul logic*, adică exact acea situație în care nu numai partea este în întreg, ci și întregul în parte.

În cazul sistemului categorial aristotelic avem de-a face cu afirmarea individualului văzut ca „substanță primă”. Deja, încă de la Aristotel, își face apariția categoria capabilă să dea seamă despre realitatea vie: „Cu varietatea ei infinită de forme, alteritatea ce se încheie într-o identitate realizează infinitatea în finit, individualul, ființa individuală, *organismul*”¹⁰. Însă logica aristotelică nu poate susține încă o deschidere a acestui individual către generalul care nu doar să îl conțină, ci să fie, la rândul lui, conținut în individual. Între substanța primă (existentă) aristotelică și substanțele secundare (de ordin general) se instaurează o diferență de plan ontologic. Modelul ontologic, la Aristotel, privilegiază individualul. Ca rezultat, specia însăși devine un fel de individual, în clipa în care se ridică problema determinării existenței sale. Individul este însă doar un reprezentant al speciei, care nu mai poate prezenta abateri de la regula acesteia.

Originea speciilor este, în schimb, după Noica, cea mai bună ilustrare a noului tip de logică, de care se folosește fără a-l construi ca atare, prin simplificarea realității descrise, forțată să intre într-o schemă. Individualul (exemplarele biologice, indivizii), determinațiile (varietățile exemplarelor) și generalul (specia) nu au, în această lucrare, subzistență proprie sau întâietate unul în raport cu ceilalți¹¹. Modelul ontologic, așa cum este exprimat el la Darwin, manifestă atât aspecte substanțiale cât și aspecte funcționale, fără ca acestea să poată fi separate¹². Tendinței de constituire a speciei biologice, așa cum este ea pusă în evidență de Darwin, nu-i convine ridicarea la general pe care o întâlnim în silogismul inductiv. În general, silogismul, atât de potrivit clasificării linnéene, este impropriu generalizării darwiniste. Forma logică tradițională a silogismului, ca și celelalte (judecata, noțiunea), vor trebui să reflecte evoluția categorială, care se face simțită din plin în *Originea speciilor*.

Cerința căreia îi răspunde noul tip de logică întâlnit la Darwin este ca formele să se desprindă din lucruri și din situațiile lor logice (noțiunea de situație logică corespunde, la Noica, unor raporturi precum repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția), nu în-formând sau încadrând materia, ci

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 164.

¹² Idem, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 334.

lăsând-o să elibereze forme¹³. Individul (exemplarul biologic), așa cum îl vede teoria evoluționistă propusă de Darwin, este tocmai un asemenea tip de formă, eliberată *din* conținutul său și nu *de* conținut. Ca individual-general (holomer), și nu ca simplu individ, în el se manifestă variațiile, a căror organizare conduce la apariția speciei. Subsumarea unui individ precum cel de tipul individual-general unei specii văzute ca simplă mulțime de indivizi, este un procedeu logic care poate fi, în sine, corect, dar prin care, de fapt, se ratează tocmai evenimentul pe care ar fi trebuit să-l surprindem: apariția speciei.

Specia biologică și elementul: limitele selecției naturale

Noțiunii biologice de specie (redefinite începând cu contribuția lui Darwin) îi corespunde la Noica conceptul de element. Corespondența nu este perfectă. Dacă individul – văzut de acum ca sistem biologic – este caracterizat prin faptul că este deschis, informațional, cu capacități de autoconservare, autoreglare, autoreproducere etc.¹⁴, elementului îi revin cinci categorii (Unu multiplu, Totalitate deschisă, Comunitate autonomă, Limitație care nu limitează, Real-posibil-necesarul), a căror simplă enumerare evocă și înțelesul biologic al individului. Categorialitatea elementului îl face însă inaccesibil în termeni strict cantitativi. Există o pluralitate a elementelor, dar nu și posibilitatea determinării lor numerice.

Similitudinile dintre specia biologică și elementul lui Noica nu se datorează faptului că cele cinci categorii sunt rezultatul *aplicării* gândirii evoluționiste la o problematică ontologică. Așa cum am arătat, categoriile elementului decurg din categoriile clasice ale filosofiei, sunt – ele însele – rezultatul unei evoluții, însă pe un alt plan decât cel biologic.

Domeniul de aplicabilitate al categoriilor elementului este mult mai larg, incluzându-l și pe cel al biologiei: „Elementele ființează peste tot. Chiar atunci când în domeniul de investigație a naturii specia n-a fost acceptată decât ca o ipoteză de lucru, a trebuit să se recurgă la alte forme de unități, mai cuprinzătoare, în sânul realului: unitatea ecologică, oikos-ul, comunitatea de viață naturală și mediul ce fac posibilă existența individuală și populațiile”. Dincolo de biologie, istoria, psihologia, științele omului în general constituie împărăția elementului¹⁵.

Mecanismele propuse de Darwin pentru a explica adaptarea viețuitoarelor nu sunt preluate de teoria noiciană a elementului. Nu există, de pildă, un echivalent al teoriei selecției naturale a lui Darwin pe planul elementului. Evoluția biologică este o consecință a selecției naturale, care acționează încă asupra individului văzut ca „entitate” în cadrul populației din care face parte. Mai precis, selecția naturală acționează asupra organismului, „determinat în așa fel încât să se refacă pe sine prin simpla sa definiție (prin codul său)”¹⁶, generând noi informații ereditare, care

¹³ Idem, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., pp. 30–31.

¹⁴ P. Raicu, *Informația genetică și viața*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 30.

¹⁵ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit, p. 335.

¹⁶ *Ibidem*, p. 380.

se acumulează în timp. Dar transformările suferite de indivizi ca urmare a selecției naturale cad sub noțiunea noiciană de devenire întru devenire, care nu convine elementului, deși îl poate constitui. Devenirea întru devenire este „refacere de sine a realului, așadar nivelul realității organice”¹⁷. Din perspectiva categoriilor elementului, Totalitatea deschisă se manifestă – în evoluția biologică ghidată de selecția naturală – în mod liniar, nu ca un orizont în expansiune; Limitația care nu limitează se manifestă ca repetiție; Comunitatea autonomă nu atinge treapta libertății; în sfârșit, Real-posibilul nu asociază necesitatea.

Putem exemplifica modul în care acționează selecția naturală printr-un experiment¹⁸ realizat cu bacteria *Escherichia coli*. Experimentul avut în vedere are două faze:

1. Adăugându-se unei culturi ale acestui organism unicelular un antibiotic (streptomicină), majoritatea bacteriilor vor muri. Totuși, rapid, populația se va reface. Mutațiile haotice care determină rezistența la acest antibiotic a bacteriei apar în rate de ordinul 1/100 milioane, deci, la o populație de 20–30 miliarde de bacterii vor apărea 200–300 bacterii rezistente la antibiotic.

2. Populația refăcută, rezistentă la antibiotic, este transferată într-un mediu din care lipsește un aminoacid esențial pentru reproducerea *Escherichiei coli* (și anume histidina). Majoritatea bacteriilor vor muri fără să se reproducă. Totuși, bacterii mutante, capabile să se reproducă în absența histidinei, apar spontan cu o rată de 1/100 milioane exemplare, reconstituind populația culturii bacteriene.

La sfârșitul experimentului se obțin bacterii rezistente la antibiotic și care se reproduc în absența unui aminoacid vital pentru reproducere la început. Dacă experimentul ar fi urmărit realizarea *simultană* a ambelor mutații, probabilitatea ca el să aibă loc era, cu adevărat, infimă: 4/10 milioane.

Selecția naturală acționează însă *treptat* și asigură organismelor o perfectă adaptare la habitate din ce în ce mai diferite de cel original. Cele două faze de mai sus pot fi multiplicare nedefinit și ne ajută să înțelegem *cum* evoluează speciile vii. Din punctul de vedere al elementului pot fi făcute câteva observații, care *nu infirmă* mecanismul selecției naturale, ci arată doar că, în cazul selecției naturale, modelul ontologic funcționează la parametri reduși:

a. Trecerea de la o fază la alta, cu sporul de informație ereditară pe care îl presupune, nu implică întreaga specie, ci doar acele exemplare care supraviețuiesc experimentului. Acumularea de noi informații ereditare poate continua, prin indivizii care s-au adaptat, dar se poate și pierde. În cazul elementului, îmbogățirea individualului se transferă în întregime asupra generalului, cele două nefiind distincte. Nimic din ceea ce suferă individualul nu lasă generalul indiferent. Determinațiile căpătate de individual, care se transferă asupra generalului, nu sunt niciodată accidentale. Chiar în cazul preluării deficiente, de către general, a determinațiilor individualului, variația termenilor modelului ontologic este solidară.

¹⁷ *Ibidem*, p. 379.

¹⁸ F. J. Ayala, *Darul lui Darwin către știință și religie*, trad. de D. Rogoti, Editura Curtea Veche, București, 2008, pp. 80–81.

Acesta este sensul diferenței dintre totalitatea deschisă linear (succesiune lineară a indivizilor) și cea deschisă sub formă de orizont al elementului.

b. Persistența populației purtătoare de noi informații ereditare se realizează prin proliferarea de indivizi identici, înzestrați cu noile adaptări – este limitația care nu limitează ca repetiție, deci cu un sens în special cantitativ. Sensul limitației care nu limitează, în cazul elementului, este însă unul mai ales calitativ. Preluată din categoriile kantiene, unde se găsea chiar sub titlul calității, nu doar că-și justifică prezența acolo, dar „se dovedește singura în măsură să transpună pe registrul logic ireductibilul aparent al calității”¹⁹.

c. Populația culturii bacteriene, supusă unor condiții vitrege de mediu găsește, prin autonomia indivizilor, posibilitatea de a se perpetua. Această posibilitate survine însă datorită unor mutații întâmplătoare. Ele sunt captate de specie, îi dau șansa să supraviețuiască; rămân însă în chip esențial întâmplătoare. Dau numai iluzia unui proiect inteligent care s-a realizat prin adaptare. În cazul elementului, comunitatea autonomă presupune libertatea – adică acțiunea conștientă, despre care nu poate fi vorba în cazul selecției naturale.

d. În sfârșit, bacteriile experimentului realizează posibilitatea de a se adapta unui mediu nou, inițial ostil. Această posibilitate nu se realizează în chip necesar – numai rațiunea este capabilă, consideră Noica, să cupleze real-possibilul și necesarul²⁰.

Principala concluzie care se poate trage aici le integrează pe cele de mai sus: selecția naturală nu poate fi aplicată lumii elementului. Acesta însă nu o exclude, rezervându-i o treaptă de realitate mai restrânsă. În sens ontologic, biologia spune încă prea puțin despre lume – ceea ce spune, totuși, este esențial. Spre deosebire de oricare știință, care se ridică *până la* element dinlăuntrul acestuia, filosofia privește elementul în el însuși. Științele vorbesc despre element întotdeauna având în vedere un *caz* al elementului.

Funcția genei și funcția elementului

În cazul elementului, descris ca spațialitate nespațială și temporalitate atemporală²¹, au loc procese pe care evoluționismul *Originii speciilor* nu le putea încă surprinde, dar care capătă semnificație din punct de vedere biologic după descoperirea codului genetic.

Bunăoară, scrie Noica, „Subzistența fără consistență a elementelor le dă putința de a se întrepătrunde unele cu altele, spre deosebire de «entitățile» tradiționale. Dacă au în comun cu acestea capacitatea de a spori ca număr, ele au în comun cu categoriile tocmai pe cea de a compune”²². Descrierea dată aici de Noica elementului permite unele analogii cu înțelesul biologic al genei.

Genele, unități ale unui program în afara căruia viața nu este posibilă, capabile să se îmbogățească cu noi informații și să se recombine, dau posibilități nelimitate de

¹⁹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 236.

²⁰ *Ibidem*, p. 380.

²¹ *Ibidem*, p. 350.

²² *Ibidem*, p. 351.

variație²³, ca și elementele. Genele nu se amestecă, ci numai efectele lor²⁴. Realizarea programului genetic se epuizează totuși în cazul fiecărui individ (exemplar) biologic: „Mizeria făpturii joase, a celei vegetale sau animale, nu este de a nu avea un contur individual, ci de a nu-l putea depăși, o dată obținut”²⁵. Codul genetic, deși funcționează precis ca limbaj, transcrie mesajul pe care îl poartă în mod mecanic. Mecanismele de control ale genelor sunt diverse și fascinante, oferind oamenilor de știință un teren de investigație extrem de fertil. Ele realizează însă, de fiecare dată, același lucru: confirmă regula. O confirmă prin faptul că, în întreaga lume vie, limbajul este același. Același alfabet (ADN-ul), același dicționar (codul genetic) în cazul tuturor ființelor vii. Variațiile sunt atât de semnificative încât, prin ele, se poate reconstitui istoria evoluției²⁶. Ca excepții, variațiile nu fac altceva decât să impună, de fiecare dată, valabilitatea limbajului universal al vieții.

Numai că, după Noica excepțiile nu fac întotdeauna să confirme regula. Există excepții care infirmă regula, cele care o confirmă, cele care o largesc, cele care doar o proclamă și, în fine, excepții care devin ele însele regula²⁷. Sau, cu referință la cea mai importantă dintre categoriile elementului: Unu și repetiția sa, Unu și variația sa, Unu în Multiplu, Unu și Multiplu, Unu Multiplu²⁸. Toate aceste tipuri de excepții descriu mai potrivit fenomenul culturii umane decât fenomenul viului. Totuși, în cazul codului genetic, Unu și variația sa dă seama și de acesta din urmă.

Realul reconstituit de elemente, prin combinarea lor în individual, apare ca un *spațiu ontologic* n-dimensional²⁹. Combinarea genelor în individ produce, de asemenea, un spațiu ontologic; numai că acesta nu este n-dimensional, ci limitat la limbajul codului.

Dintre toate viețuitoarele, omul este singurul individual în care se realizează un spațiu ontologic n-dimensional: „ridicându-se la nivelul unui sens general, a intrat astfel în ordine și devenire (...) Însă elementul său (căci sensul de viață a devenit mediu activ, realitate, materie mai puternică decât viața insului, pe care o modelează) este înmănușat nu numai cu alte elemente mai joase, psiho-fizice, dar și cu numeroase alte elemente spirituale: cu spiritul obiectiv al unei comunități, cu nivelul istoric al unui ceas, cu geniul unei limbi prin care sensul de viață se formulează și își caută consecvența cu sine, cu elementul persoanei umane”³⁰.

Există, așadar, individualitate despre care Unul și variația sa nu poate da seama în totalitate. Față de individualitatea constituită de codul genetic, această individualitate se afirmă ca o excepție care devine ea însăși regula. Cândva, prin apariția codului genetic pe Pământ, viața a devenit regulă față de realul fizico-chimic, căruia i se prezenta ca excepție. Un nou tip de individualitate și-a făcut apariția, pe care, începând cu *Originea*

²³ P. Raicu, *Informația genetică și viața*, ed. cit., p. 32.

²⁴ R. Dawkins, *Un rău pornit din Eden. Codul genetic, calculatorul și evoluția speciilor*, trad. E.-M. Badea și D. Oprina, Editura Humanitas, București, 2007, p. 17.

²⁵ C. Noica, *op. cit.*, p. 358.

²⁶ F. J. Ayala, *Darul lui Darwin către știință și religie*, ed. cit., p. 148.

²⁷ C. Noica, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 11.

²⁸ *Ibidem*, p. 44.

²⁹ C. Noica, *Devenirea într-o ființă*, ed. cit., p. 355.

³⁰ *Ibidem*, pp. 354–355.

speciilor, biologia l-a înțeles din ce în ce mai bine. Constituția individualității vii este codul genetic. Funcția lui este de a afirma ca regulă ceea ce, din punct de vedere anorganic, este numai o excepție. O anumită individualitate l-a descifrat, afirmându-se, la rândul ei, ca ceva mai mult decât un produs al variației lui.

Înăuntrul acestei noi individualități, care este omul, a apărut însăși ideea de cod, de structură informațională însoțită de regulile descifrării ei, care a putut fi regăsită *apoi* în realul viu. Omul este și el o excepție, una care devine regula: „Dar excepția s-a prefăcut în regula Terrei, dominând în așa fel viața și fapăturile de pe ea, încât a prescris și prescrie legi noi firii. Învățații luminați de astăzi pot surâde în fața finalismului și teleologiei de altădată, potrivit totul a fost rânduit în vederea omului; în fapt, ei înșiși practică un fel de finalism răsturnat, de parcă omul ar fi apărut în vederea lucrurilor, în loc ca lucrurile să fie rânduite în vederea sa”³¹. Funcția elementului se îndeplinește cel mai bine cu privire la acest nou tip de individualitate.

³¹ C. Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit., pp. 23–24.

GEGENSTAND UND METHODOLOGIE DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Zur Analyse und Kritik argumentativer Strategien innerhalb der Kontroverse um die methodologische Sonderstellung der Sozialwissenschaften

II

Hans Albert zugeeignet

DRAGAN JAKOWLJEWITSCH

The Object and Methodology of the Social Sciences: Towards the Analysis and Critique of the Argumentative Strategies within the Debate Surrounding the Privileged Methodological Position of Social Sciences (II). The second part of the paper starts from a firm determination of the general aim of the science resulting in a distinctive approach of framing and overcoming the controversies. Once established these cognitive purposes, the author launches a critique upon the theoretical-objective methodology and against the dualist views regarding the individualization of the sciences. The paper also examines the stance on the matter from Max Weber, Hans Albert and Joseph Schumpeter. The last part is concerned with the validity of the methodological approach, delivering a possible interpretation of the methodological-dualist doctrine. Related to G. Schmoller and N. Rescher, the author advocates for a teleological and praxeological understanding of the methodology. The dualist tackling of the social sciences methodology is conceived as a systematic construct of a distinctive scientific program. This new dimension pertains to Political Economy or Sociology of Knowledge directions. A research of this sort must be weighted via comparison, taking into account its fulfillment capacities and its cognitive openness proven when it comes to scientific theory.

Key words: social sciences, natural sciences, methodological dualism, methodological monism, methodological essentialism.

V. Was ist das Ziel der Wissenschaft?

Die geisteswissenschaftliche Doktrin geht davon aus, dass die jeweilige Wissenschaft eine spezifische, fest umgrenzte Menge von Phänomenen behandelt, den jeweiligen Gegenstand. Seinen deskriptiv aufgewiesenen Wesenszügen soll die ganze Begriffsbildung angepasst werden. Dabei lassen sich die durch die Entwicklungen innerhalb einer wissenschaftlichen Tradition gewonnenen differenzierten Problemkomplexe zu den außerhalb dieser Tradition bestehenden Gegenstandsregionen umwandeln; und zwar unter Heranziehung der essentialistischen Abstraktion des Vorliegens einer „wahren“ Deskription (einer Nachfolgerin der Idee der „wahren Natur der Dinge“) sowie einer mit ihr verbundenen festen *Abgrenzung* wissenschaftlicher Untersuchungsbereiche. Diese Auffassung bietet uns ein verkürztes und in ihrer

Einseitigkeit verklärendes Bild von der Fragestellung der Wissenschaft, wonach ihr vorrangiges Geschäft die Formulierung allgemeiner Sätze über die »Gegenstände«, die Sachverhalte einer bestimmten Art ist. Stattdessen ist aber ihre Hauptaufgabe eher die *Erforschung bestimmter Probleme und ihrer verschiedenen Lösungsalternativen*. Wie dies Max Weber feststellt:

"Wir werden meines Erachtens ganz allgemein davon auszugehen haben, daß die Wissenschaften und das, womit sie sich beschäftigen, dadurch entstehen, daß Probleme bestimmter Art auftauchen und spezifische Mittel ihrer Erledigung postulieren. Die »Wirtschaft« ist dann etwas, was unter dem Gesichtspunkt bestimmter Probleme aus der Mannigfaltigkeit des Geschehens ausgelesen wird." (Weber (1911): 267)

Also, "das Soziale", "das Wirtschaftliche", "das Psychische" usw. sind als festumgrenzte Gegenstände wissenschaftlicher Theorienbildung eigentlich Artefakte, essentialistische Konstrukte. Vielmehr sind einzelne sozialwissenschaftliche Theorien grundsätzlich konstruierbar, *ohne* Begriffe wie "Wirtschaft", "Psyche" und Ähnliches verwenden zu müssen (vgl.: Albert (1961): 314-315). Dies gilt auch für andere Gattungsbegriffe, die mit der Vorstellung besonderer, feststehender Phänomenklassen oder Gegenstandsbereichen verbunden sind, an die nach der geisteswissenschaftlichen Lehrmeinung die jeweilige Methodologie "herangetragen" oder denen sie sogar "entnommen" werden soll. Wie es Otto Neurath hervorgehoben hat:

"Wir können historische und soziologische Probleme in allen Einheiten erörtern, ohne uns genötigt zu sehen, die Ausdrücke »innere Erfahrung« und »äußere Erfahrung« oder »Gegensatzpaare« von äquivalenter wissenschaftlicher Bedeutung bei der Ziehung von Grenzlinien zwischen den Wissenschaften zu verwenden." (Neurath (1980): 896)

Als Folge davon wird auch für die Frage nach der *Individuation der Wissenschaft* und der Gerichtetheit ihrer Begriffsbildung, d.h. die Frage nach der Autonomie von wissenschaftlichen Teildisziplinen, nicht mehr die "evident plausible" Deskription ihrer Gegenstände, deren "unerschütterliche" intuitive Vorstellung entscheidend. Erforderlich wird dagegen eine eingehende Analyse von spezifischen Problemstellungen der jeweiligen Wissenschaften, wie sie sich im Rahmen der allgemeinen epistemischen Zielsetzung wissenschaftlicher Theorienbildung und Annahmen einer bestimmten Dogmengeschichte gestaltet hat. Hans Albert führt dazu aus:

"Für die Charakterisierung der einzelnen Wissenschaften kommt in erster Linie eine Analyse der von ihr behandelten Problematik und ihrer Lösungen in Betracht, wobei sich im allgemeinen zeigen wird, daß sich nicht nur diese Problemlösungen: die Theorien, sondern auch die Probleme selbst entwickelt und differenziert haben. Es kommt offenbar nicht darauf an, was man unter »Wirtschaft« oder »wirtschaftlichem Handeln« verstehen möchte, sondern darauf, welche Probleme die Nationalökonomie tatsächlich in Angriff genommen hat." (Albert (1964): 398)

Es gilt also, die faktischen Problemstellungen der jeweiligen Wissenschaften zu berücksichtigen, wie sie sich im Verlauf der entsprechenden dogmengeschichtlicher Evolution gebildet und bewährt haben, anstatt eine so oder so geprägte Apriorisierung ihrer Gegenstandsbereiche vorzunehmen.

VI. Die geisteswissenschaftliche Auffassung der Individuation der Wissenschaft

Das vorher Dargelegte tastet aber die hier erwartete Phänomenologie des Verhältnisses „gattungsmässige Eigenschaften bestimmter Phänomenmengen – eigentümliche Art ihres Erfassens durch wissenschaftliche Theorien“ nicht an. Vielmehr wird diese Phänomenologie hier anscheinend sogar weggedacht. Dies hängt mit der Einsicht zusammen, dass die Frage nach der Individuation von Wissenschaften und deren Begriffsbildung nicht identisch ist mit der Frage nach der Bestimmung dieses Verhältnisses.

Stattdessen gilt es hier die Beziehungen zu untersuchen, die in Fragen wie den folgenden zum Ausdruck kommen:

Lassen sich die Probleme, mit denen sich die nationalökonomischen Theorien befassen, als Fragen behandeln, die das tatsächliche Verhalten von Individuen in bestimmten sozialen Rollen betreffen? Was kann der Einsatz von Methoden der mathematischen Analyse im Zusammenhang mit der Problemstellung der Ökonomie leisten? In Verbindung mit welchem Erklärungsansatz würde eine Begründung von sozialpsychologischen Hypothesen durch neurophysiologische Befunde eine Steigerung der Erklärungskraft von Theorien der Sozialpsychologie nach sich ziehen?

Die Beantwortung solcher Fragen vermeidet gegenstandstheoretische Festlegungen, die in den üblichen Argumentationen der Vertreter des geisteswissenschaftlichen Standpunktes am Werke sind: Weil sich aus einer plausiblen Beschreibung der sozialen Phänomene mit voller Evidenz ergibt, dass die Wirtschaft ein Teil der Gesellschaft ist, muss die ökonomische Theoriebildung auf diejenige der Soziologie gegründet werden bzw. muss das ökonomische Wissen auf soziologisches Wissen zurückgeführt werden! Oder: Da die ökonomischen Grundbegriffe in ihrer Bedeutung vom Begriff des intentionalen Handelns als einem qualitativen, nicht quantifizierbaren Begriff abhängen, kann die Verwendung mathematischer Methoden in der Nationalökonomie nur die Rolle einer Notationstechnik ausüben – die also nur etwas zu leisten vermag, was auch ohne sie und »sachlich angemessener« erreichbar ist. Denn die Struktur des wissenschaftlichen Wissens über die aufgrund spezifischer Problemstellungen thematisierten Phänomenkonstellationen bestimmter Arten ist nicht auf die intuitiv plausible deskriptive Sonderart der Beschaffenheit der Letzteren (des »sozialgeschichtlichen Stoffes«, »der Dinge der Natur und Naturereignisse« usw.) reduzierbar. Folglich ist auch der vermutete *Wissenschaftsdualismus* der Sozial- und Naturwissenschaften, falls er bestehen sollte, nicht durch die einander entgegengesetzten Angaben über uns unter gewissen Gesichtspunkten plausibel erscheinenden Deskriptionen von Seinsweisen entsprechender thematischen Sachverhalte (der Welt der Personen und ihren Handlungen einerseits, der Welt der natürlichen Vorgänge andererseits) begründbar. (Vgl.: Habermas (1973) : 102) Eigentlich ließe sich die Liste von nach einer plausiblen

Deskription sich grundsätzlich verschieden verhaltenden Paaren von Sachverhalten ungehindert erweitern, so dass hierdurch eine Reihe von Wissenschaften im Vergleich zu gewissen anderen Wissenschaften prinzipiell unterscheidbar wären und somit eine ganze Reihe von Wissenschaftsdualismen gerechtfertigt wäre. Außerdem ist, wie vorher schon angedeutet, die methodologische Reichweite von solchen, mittels der Analyse der Umgangssprache, der Inhalte der vorwissenschaftlichen Alltagserfahrung oder der transzendentalen Überlegung gewonnenen Deskriptionen und Vorstellungen von Gegenständen wissenschaftlicher Theorienbildung begrenzt. Von solchen intuitiven Vorstellungen können die Forscher wohl einen gewissen Gebrauch machen – etwa bei den ersten Entwürfen der begrifflichen Verfassung der ontologischen Landschaft des jeweiligen Forschungsbereichs. Die entwickelten Wissenschaften, die eine Tradition vorzuweisen haben, verfügen naemlich schon aufgrund ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklungen über herausgearbeitete begriffliche Verfassungen bzw. mehrere alternative Verfassungen, die den Ansatz für die jeweilige Theorienbildung liefern und somit zu keiner solchen Deskriptionen mehr zurückzugreifen brauchen. Diesen Umstand zu ignorieren würde bedeuten, eine abstrakte Einstellungen gegenüber wissenschaftlicher Forschung einzunehmen, und die metaphysischen Ansprüche gelten zu lassen, apriorische und allgemeinverbindliche »Anfangsgründe« für die jeweiligen Wissenschaften festzulegen. Stattdessen gilt es, eine eingehende Untersuchung der spezifischen Problemstellungen einer Wissenschaft zu unternehmen sowie ihrer – dem erreichten Wissensstand, dem diesen mitbestimmenden Hintergrundwissen und der allgemeinen epistemischen Zielsetzung der Wissenschaft nach – möglichen alternativen Fassungen und den solchen Problemstellungen folgenden systematischen Problemlösungen.

Veranschaulichen wir das Gesagte am Beispiel der Analyse der Voraussetzungen einer leistungsfähigen Verwendung mathematischer Methoden in der Ökonomie, wie diese von Josef Schumpeter unternommen wurde. Er hat gezeigt, dass Letztere keine vorangehende sachangemessene Deskription des ökonomischen »Sachgebietes« erfordern, die dieses als »zählbare Dinge«, bzw. »zahlenmäßige Daten« fasst. Was verlangt wird, ist, dass die betreffende Wissenschaft mit Begriffen arbeitet, auf die man mathematische Operationen anwenden kann. Dafür genügt es aber, dass diese Begriffe mathematisch ausdrückbare Größen beinhalten, denen man zahlenmäßige Größen zuordnen kann (Schumpeter (1952): 536). Die einzige weitere Voraussetzung, die gemacht werden muss, ist dann diejenige der infinitesimalen Teilbarkeit der Variablen.

Gemäß der Entwicklung ihrer Problemstellung und dem entsprechenden Wissensbestand nach weist nun die Ökonomie eine Fülle an funktionalen Relationen in ihrem Erkenntnisbestand auf. So z.B. diejenige zwischen Zins und Gegenwartsgütern, zwischen Preis und Produktionskosten oder zwischen Preis und angebotener bzw. nachgefragter Warenmenge. Aus den bekannten Eigenschaften dieser Funktionen kann man dann, wie es Schumpeter hervorhebt, mit Hilfe der Methode der mathematischen Analyse zur Bestimmung *neuer* Relationen kommen, was mit einer schärferen Spezialisierung und Unterteilung der Probleme sowie einer erschöpfenden Deduktion aller Konsequenzen zusammenhängt (Schumpeter, *ibid.*). Wenn also

(a) die Sinnregeln der wissenschaftlichen Weltperspektive einer Wissenschaft Urteile von der Art einer funktionalen Gleichung » $y = f(x)$ « zulassen,

(b) der Wissensbestand dieser Wissenschaft über die Kenntnis gewisser spezieller funktionaler Relationen sowie Eigenschaften dieser Funktionen verfügt, und
 (c) die dieser Wissenschaft eigentümliche Formalisierung eine solche Repräsentation von entsprechenden Phänomenen entwickelt hat, die es gestattet, von unendlich kleinen Teilen der Güter zu sprechen, dann sind die Methoden der mathematischen Analyse als ein alternatives methodisches Verfahren ausreichend legitimiert, um zum Erkenntnisserwerb eingesetzt zu werden. Bei einer solchen Lage der Dinge sind alle darüber hinaus gehenden Überlegungen nicht von Bedeutung, einerlei, ob sie metaphysischen Intuitionen, phänomenologischen Feststellungen oder dem Streit der verschiedenen erkenntnistheoretischen Ideologien zuzurechnen sind. Vielmehr sind sie hier überflüssig!

VII. Die Bedeutung des allgemeinen Methodenbegriffes und die Frage nach der Legitimation der Methodenwahl

Seinem gewöhnlichen Verständnis nach und der faktischen Rolle methodischer Verfahrensweisen innerhalb der wissenschaftlicher Forschungspraxis entsprechend, hat ein praktizierender Sozialwissenschaftler, wie es Gustav Schmoller gewesen ist, die Bedeutung des Methodenbegriffs folgenderweise bestimmt:

„Wir verstehen unter Methode ein nach Grundsätzen geregeltes Verfahren zur Erreichung eines bestimmten Zweckes“ (Schmoller (1911): 432)

Aus dieser Bestimmung der allgemeinen Bedeutung des Methodenbegriffs ergibt sich, dass wir es, wie dies auch Nicholas Rescher betont, nie mit einer bloßen Methode als solcher, sondern immer schon mit einer *Methode-zur-Verwirklichung-eines-Ziels* zu tun haben (Rescher (1977): 3–4). Demzufolge ist die Frage, die sich bezüglich der Richtigkeit einer Methodologie als einer geordneten Menge methodischer Verfahrensweisen stellt, vorrangig die *praxeologische* Frage nach deren Wirksamkeit hinsichtlich von Verwirklichung der vorgesetzten Zwecke. Dementsprechend ist dann eine rationale Rechtfertigung des Einsatzes einer Methodologie primär in Begriffen der Effektivität im Hinblick auf die vorgesetzten Zwecke zu formulieren.¹ Diese Effektivität wird durch eine Analyse des *instrumentalen* Charakters festgestellt. Die entscheidende Instanz ist dabei offensichtlich der *praktischen* Natur: eine Beurteilung, ob die eingesetzte Methodologie in der Forschungspraxis der Wissenschaft dazu geeignet ist, zu den durch die Problemstellung und theoretische Zielsetzung der jeweiligen Wissenschaft beanspruchten Ergebnissen zu führen.² Dies kann auch so ausgedrückt werden, dass das Wissen um die Richtigkeit von Methodologien ursprünglich kein theoretisches Gegenstandswissen ist, sondern eigentlich ein *praxeologisches* Wissen darstellt. Wenn wir jetzt die Frage nach einer rationalen Legitimierung von Methodologien stellen, so

¹ Ibid., vgl. auch sein früheres Buch *"Topics in philosophical Logic"*, Dordrecht-Holland 1968, pp.340–341.

² „In sum, the rational legitimation of method is not at all a question of *theoretical* considerations turning on matters of abstract principle, but is essential *practical* in its orientation“ (ibid., p. 4).

können wir feststellen, dass hier insgesamt zwei sich gegenseitig bedingende Arten von Wissen im Spiel sind:

– Ein *ex ante facto*-Wissen, bei dem wir uns um eine funktionale Begründung der anzuwendenden methodischen Verfahrensweisen bemühen. Dieses Wissen bezieht sich auf die Relation zwischen

- (a) der allgemeinen epistemischen Zielsetzung der Wissenschaft,
- (b) der speziellen, differenzierten Problemstellung der betreffenden Einzelwissenschaft und dem konkreten Entwurf des Ansatzes der Theorienbildung, jeweils gebunden an den geschichtlich bedingten Wissensbestand und das relevante Hintergrundwissen,
- (c) der Menge der mit (a) und (b) funktional verträglichen methodischen Verfahrensweisen.

Wenn in dieser Hinsicht eine positive Relation konstatiert werden kann, so stellt dies eine *notwendige*, jedoch noch nicht hinreichende Bedingung für die Rechtfertigung der betreffenden Methodologie dar.

– Ein *ex post facto*-Wissen, bei dem es um die *instrumentelle* Rechtfertigung von angewendeten Methodologien geht. Es gründet auf einer Beurteilung der tatsächlicher Wirksamkeit des Einsatzes gegebener methodischer Verfahrensweisen im Hinblick auf vorgegebene Zwecke. Durch eine solche instrumentelle Bewertung wird erst eine positive Bewährung der verwendeten Methodologie vollzogen und hierdurch die *hinreichende* Bedingung für ihre Akzeptanz angegeben. Denn wie vorher erörtert, sind die Methoden etwas, das intrinsisch *Zweck-relativ* ist. Deshalb ist die Feststellung einer solchen Wirksamkeit relativ zur bestimmten vorgesetzten Zwecken (der Theorienbildung) entscheidend dafür, dass hinreichende Bedingungen vorliegen, um bestimmte methodische Verfahrensweisen vorzuziehen.

Außerhalb dieser beiden epistemischen Überlegungen besteht in der wissenschaftstheoretischen Analyse kein Spielraum für ein eigenständiges, durch die Mittel der philosophischen Analyse und »vor aller Wissenschaft« zu lösendes "methodologisches Problem der Wirklichkeit", das von den Anhängern der geisteswissenschaftlichen Interpretation der Sozialwissenschaften oft angesprochen wird. Insofern erweisen sich auch die Versuche, ein allgemeines "Kriterium der Sachlichkeit" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis auf der Suche nach "sachlich angemessener" Methodologie zu formulieren, als fragwürdig. Dies gilt insbesondere, wenn diese philosophischen Versuche *vor* jeder Forschung und unabhängig von realen Zielsetzungen wissenschaftlicher Theorienbildung, also a priori unternommen werden sollten, wie dies nicht selten beansprucht wird.

VIII. Eine mögliche Reinterpretation der geisteswissenschaftlichen Lehrmeinung

Die durchgeführte Betrachtung wissenschaftstheoretischer Annahmen seitens der geisteswissenschaftlichen Interpretation der Sozialwissenschaften und deren Methodologie hat das Ergebnis erbracht, dass diese Annahmen nicht ohne weiteres als geeignete Explikationen (sozial-)wissenschaftlicher Erkenntnis gelten können. Auch die sich aus diesen Annahmen ergebenden Metakriterien, durch die die Methoden-

präsumption beurteilt werden soll, werden nicht der eigentlichen Struktur der Erkenntnis-situation in der Forschungspraxis der Wissenschaft völlig gerecht. Aus diesem Befund folgt aber nicht, dass die geisteswissenschaftliche Interpretation an sich notwendigerweise abgelehnt werden soll. Unsere Ausführungen in den vorhergehenden Abschnitten haben nur gezeigt, dass man diese Interpretation dann nicht aufrechterhalten kann, wenn man sie dergestalt vertreten will, dass sie die Aufgabe einer allgemeinverbindlichen Begründung der allein korrekten Konzeption der Methodologie für die sozialwissenschaftliche Theorienbildung übernimmt und dabei von den dargelegten Argumentationsweisen Gebrauch macht.

Aus ähnlichen Gründen scheitert die geisteswissenschaftliche Lehrmeinung auch, wenn man sie als die Theorie auffasst, die die *Individuation von Wissenschaften* erklärt. Welche relevanten Umformulierungen lässt nun diese Lehrmeinung noch zu, die sich eher aufrechterhalten ließen bzw. weniger anfechtbar wären? Meines Erachtens würden sich hier vor allem folgende zwei Umformulierungen empfehlen:

I.) Sie kann als

(a) eine *Pragmatik des Sinnes* sozialwissenschaftlicher Sätze aufgefasst werden und zugleich als;

(b) *Topik der Begründung* methodologischer Orientierung bei der Theorienbildung für einzelne sozialwissenschaftliche Forscher, bzw. Gruppen von solchen.

Die erste der beiden Aufgaben würde eine Aufklärung der Bedeutung sozialwissenschaftlicher Problemstellungen und Hypothesen anhand entsprechender Meinungen von Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft (also aus der Teilnehmerperspektive) miteinschließen – und zwar als zugleich innerhalb des gewöhnlichen thematischen Feldes der Sozialwissenschaften wirkenden Faktoren. Als Ergebnis dieses Vorhabens könnte eine bedeutungsmäßige Fundierung der sozialwissenschaftlicher Sätze geleistet werden, in der natürlichen Sprache der gegebenen sozialen Lebensform. Die zweite Aufgabe würde auf einer *good reasons*-Analyse der theoretischen Motivation sozialwissenschaftlicher Forscher bei ihrer Entscheidung für eine bestimmte Methodologie bzw. die ihr entsprechende Verfahren der Erkenntnisgewinnung aufbauen.

Die beiden Fragestellungen ließen sich unter dem Gesichtspunkt einer *pragmatischen Interpretation* der Sozialwissenschaften vereinheitlichen, die, richtig verstanden und mit einer beschränkter Tragweite verbunden, doch einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen Wissenschaftstheorie zu leisten vermag.

II.) Die geisteswissenschaftliche Lehrmeinung lässt auch eine weitere Umdeutung zu, die von noch unmittelbarerem methodologischem Interesse sein mag. Bei dieser Deutung würde man zunächst (wie auch im Rahmen von I.) den Anspruch auf die allgemeinverbindliche Begründung der einzig richtigen, »wahren« Methodologie für die sozialwissenschaftliche Theorienbildungen aufgeben. Stattdessen würde die geisteswissenschaftliche Position die Aufgabe übernehmen, eine *systematische Konstruktion spezifischer sozialwissenschaftlicher Forschungsprogramme* unter gewissen normativen Gesichtspunkten zu leiten (vgl.: Jakowljewitsch (1989): 121–123). Diese Forschungsprogramme würden dann – genauso wie diejenigen der anderweitigen (etwa naturalistischen) Prägung – jeweils danach beurteilt, inwiefern sie sich als systematische

Anweisungen für eine solche Theorienbildung erweisen können, die eine interessante und fruchtbare Problementwicklung innerhalb der sozialwissenschaftlicher Tradition herbeiführen bzw. die sich im Rahmen dieser Tradition bewähren.

Die beiden Umformulieren sind mit weitgehend bescheideneren Ansprüchen verbunden als die geisteswissenschaftliche Doktrin in ihrer ursprünglicher Gestalt und Bedeutung. Diese Umformulierungen stellen aber die bestmögliche Gestalt dar, in der diese Doktrin ihren Platz in der wissenschaftstheoretischen Diskussion weiterhin bewahren und der wissenschaftlichen Forschungspraxis wichtige Impulse zu geben vermag. Die sozialwissenschaftliche Dogmengeschichte selbst zeigt uns, dass eine solche Deutungsmöglichkeit durchaus realistisch ist. Dort finden wir nämlich gewisse Erkenntnisprogramme, wie etwa diejenige des deutschen Historismus in der Nationalökonomie oder des Neomarxismus in den Sozialwissenschaften, die mit gewissen normativen Gesichtspunkten geisteswissenschaftlicher Auslegung der Sozialwissenschaften gut übereinstimmen. Für die geisteswissenschaftliche Interpretation der Sozialwissenschaften würde man dann keine gegenstandstheoretische, essentialistisch geprägte Argumentation mehr vorbringen, sondern eine Argumentation, die von einer *vergleichenden Bewertung der Leistungsfähigkeit* entsprechender Forschungsprogramme ausgeht – wie dies z.B. das Diltheysche Programm einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie oder das Sombartsche Programm einer verstehenden Nationalökonomie sind.³

Literatur

- Albert (1967)a), Hans: *Ökonomischer Essentialismus: Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus*(1961), in: derselbe: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, Berlin.
- Albert (1967)b), Hans: *Markt und Organisation: Der Marktmechanismus im sozialen Kraftfeld* (1964), in: derselbe: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, Berlin.
- Dilthey (1964), Wilhelm: *Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 4. unv. Aufl., in: derselbe: *Gesammelte Schriften*, V. Band, Stuttgart.
- Gadenne (1990), Volker: *Methoden als Hilfsmittel für heuristische Forschungsentscheidungen. Bemerkungen zu Wottawas Abhandlung der psychologischen Methodenlehre*, in: *Psychologische Rundschau* 41 / 1990.
- Hayek (1979), August Friedrich von: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, 2. erw. Aufl, Salzburg.

³ Inzwischen sind ernsthafte Bedenken hinsichtlich der Vorstellung eines überkommenen Kanons der Disziplinen einschließlich ihrer überlieferten Zweiteilung angemeldet worden. So etwa hebt Jürgen Mittelstrass hervor: "Die Rede von den Geisteswissenschaften täuscht eine Ordnung vor, die es längst nicht mehr gibt. Das Wissenschaftssystem ist dynamisch und offen; es ist gerade an Rändern produktiv – Beispiele: Ökologie, Soziobiologie, Biochemie, Anthropologie –, während ein Bestehen auf alten disziplinären Grenzen eher fortschrittshemmend, ein falscher Konservatismus ist".

- Husserl (1952), Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, drittes Buch, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag.
- Husserl (1968), Edmund: *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag.
- Habermas (1978), Jürgen: *Theorie und Praxis, Einleitung zur Neuausgabe*, Frankfurt a.M.
- Habermas (1973), Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 3. Aufl, Frankfurt a.M.
- Jakowljewitsch (1989), Dragan: *Die Frage nach dem methodologischen Dualismus der Natur- und Sozialwissenschaften und der Standpunkt kritischer Rationalisten*, in: Salamun, K.(Hrsg.): *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus*, Amsterdam/Atlanta 1989.
- Neurath (1980), Otto: *Sozialwissenschaft und Einheitswissenschaft*, in: derselbe: *Gesammelte Schriften*, hrsg.v. Haller, R. und Rutte, H., Bd.I, Graz
- Rescher (1977), Nicholas: *Methodological Pragmatism*, Oxford.
- Taylor (1975), Charles: *Erklärung des Handelns*, in: derselbe: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.
- Seraphim (1959), H. Joachim: *Die strukturelle Mehrsichtigkeit des Erkenntnisobjektes der Nationalökonomie*, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaften*, Bd. 4-10.
- Spiethof (1949), Walter: *Anschauliche und reine volkswirtschaftliche Theorie und ihr Verhältnis zueinander*, in: *Synopsis, Festgabe für A.Weber*, Heidelberg
- Schmoller (1911), Gustav: *Volkswirtschaftslehre und -Methode*, in: *Handwörterbuch des Staats wissenschaften*, hrsg. v. Conrad, J., Elster, L., gänz. umgearb. Aufl, VIII Bd., Jena.
- Schumpeter (1952), Joseph: *Aufsätze zur ökonomischer Theorie*, Tübingen.
- Weber (1911), Max: *Beitrag zur Diskussion auf dem ersten deutschen Soziologentag*, abgd. in: *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Bd.I, Heidelberg.
- Winch (1966), Peter: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a.M.
- von Wright (1977), Georg Henryk: *Handlung, Norm, Intention*, Berlin-New York.
- Mittelstraß (1991), Jürgen: *Geist, Natur und Liebe zum Dualismus – Wider den Mythos von zwei Kulturen*, in: *Glanz und Elend der zwei Kulturen*, hrsg.v. Bachmaier, H.-Fischer, E.P., Konstanz.

DISFUNCTII SOCIALE ÎN SCHIZOFRENIE

ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA

Social Disfunctions in Schizophrenia. Schizophrenia, the most severe psychosis, is a disease with a chronic evolution. Its origins are genetic, biological and psychosocial. A disorder with a course and variable consequences, schizophrenia affects almost all aspects of patient's life. In this article we will present the risk factors for schizophrenia and we will analyse the social dysfunctions occurring in people affected by this disease. We will focus on negative affectivity (anhedonia and interpersonal anxiety), damage of communication, negative effects in familial relationships and professional activities. Knowing the risk factors for the disease and understanding the deficits in social skills of persons with schizophrenia may help remove stigma for these people and preventing their social failure.

Key words: schizophrenia, social dysfunction, anhedonia, negative emotion.

Introducere

Schizofrenia este o tulburare care produce afectări ale creierului pe termen lung, modificări marcante ale percepției și înțelegerii lumii și perturbări importante în viața individului. Pacientul cu schizofrenie, aflat în episod acut, reprezintă o urgență psihiatrică și necesită internarea în secții specializate. El afișează un comportament neadecvat, secundar delirurilor, la care se pot adăuga sau nu halucinațiile proeminente, respectiv percepțiile lipsite de obiect. Afectul său este plat ori inadecvat, înregistrează o deteriorare clară în activitățile sale, poate deveni periculos pentru sine sau pentru ceilalți, se retrage din viața socială etc. După remiterea episodului acut, grație tratamentului antipsihotic, boala poate persista, astfel încât perioadele de remisiune alternează cu perioadele de exacerbare. De aceea, tratamentul de lungă durată este indicat pentru toți pacienții cu schizofrenie, acompaniat de intervenții psihoterapeutice și de strategii psihosociale complementare, axate pe îmbunătățirea mediului social al acestora.

Cercetătorii din întreaga lume au ajuns la concluzia că modelele genetice, liniare (transmiterea schizofreniei de la genitori la descendenți), nu pot explica în mod satisfăcător această boală gravă. Drept urmare, pentru schizofrenie au fost elaborate noi modele interpretativ-explicative, mult mai complexe, biologice și psihosociale, care surprind caracterul dinamic și evolutiv al tulburării, vulnerabilitățile preexistente ale pacientului, interacțiunile dintre biologic și social, multiplele efecte de feedback dintre toate aceste variabile, ținând cont, totodată, de mediul în care trăiește individul (Ciompi, 1998). Pornind de la noile modele explicativ-interpretative, s-au fixat și cadrele terapeutice moderne. Astfel, în prezent, îngrijirea pacienților diagnosticați cu schizofrenie este asigurată de o echipă

multidisciplinară, formată din medic psihiatru, psiholog, asistent medical și asistent social sau comunitar. Această echipă trebuie să aibă ca obiective, pe de o parte, reducerea frecvenței, a duratei și a severității episoadelor, scăderea morbidității și a mortalității bolii, iar pe de altă parte – îmbunătățirea funcționării psihosociale, a independenței și a calității vieții persoanelor afectate.

Factorii de risc ai schizofreniei

Printre factorii de risc ai schizofreniei se numără, pe lângă cei genetici, infecțiile prenatale, complicațiile obstetricale, deficiențele de dezvoltare din copilărie, climatul de creștere a copilului, consumul de cannabis la adolescenți, mediul urban și apartenența la o populație minoritară (Cannon și Clarke, 2005).

În lumina cercetărilor genetice, incidența familială a schizofreniei este mai ridicată decât în populația generală iar concordanța la gemenii monoziagoți este mai mare decât la gemenii dizigoți (DSM IV-R). Concordanța schizofreniei pentru gemenii monoziagoți este de aproximativ 50%, iar pentru dizigoți este de aproximativ 8-12%, rate mult mai mari decât cea de 1%, găsită în populația generală (Kendler și Diehl, 1993). Remarcăm totuși existența unei rate substanțiale de discordanță chiar la gemenii monoziagoți, aceasta indicând importanța unor factori nongenetici în schizofrenie (DSM IV-R).

De asemenea, s-a constatat că există o concordanță mai mare între membrii aceleiași familii pentru simptomele negative, față de cele pozitive, ale schizofreniei. Mai mult, s-a observat tendința monoziagoților de a dezvolta tipuri identice de schizofrenie. În același timp, gemenii monoziagoți crescuți separat au aceeași rată de concordanță ca și gemenii crescuți împreună (Preliceanu, 2003). Studiile de adopție au mai demonstrat că riscul de a avea schizofrenie este cel conferit de părintele biologic, nu de părintele adoptiv. Riscul pentru un copil adoptat, provenit dintr-un părinte cu schizofrenie, de a dezvolta această boală este de 10-12%, același ca și în cazul în care respectivul copil ar fi fost crescut de părinții săi biologici.

Printre vulnerabilitățile preexistente ale pacientului s-ar număra și traumatismele suferite în timpul perioadei intrauterine sau la naștere, ca și unele anomalii biologice ale creierului. Numeroase studii au raportat corelații înalte între complicațiile de la naștere și cele din timpul sarcinii, la pacienții cu schizofrenie, față de populația de control (Jones *et al.*, 1998; Dalman *et al.*, 1999; Preti *et al.*, 2000; McNeil *et al.*, 1994, Cannon *et al.*, 2002).

În același timp, la pacienții cu schizofrenie au fost descoperiți mai mulți indicatori ai dezvoltării anormale a creierului, printre care se numără: tulburările dispoziției substanței albe și ale dezvoltării corticale, cauzate cel mai probabil de selecția și migrarea neuronală defectuoasă din cursul dezvoltării precoce a creierului (survenită în cursul celui de-al doilea trimestru de sarcină); scăderea densității neuronale din anumite arii corticale (frontală, motorie); existența unor markeri extracelulari ai așa-numitei neurodezvoltări aberante („dermatoglifele aberante”); fenomenele degenerative suferite de neuroni, după ce aceștia au trecut printr-un proces normal de dezvoltare (teorie care ar putea explica pierderea

celulară fără glioză, mediată de receptorul glutamat, precum și cursul progresiv al schizofreniei, la unii bolnavi – Ciobanu, 2009).

Studiile de specialitate mai arată că, la persoanele care au fost victime ale abuzului în copilărie, schizofrenia debutează mai precoce, iar aceasta are o evoluție mai proastă, comparativ cu cea înregistrată la non-abuzații de aceeași vârstă (idem). De asemenea, stresul este un factor declanșator important în schizofrenie. Circa 44% din cazurile studenților diagnosticați cu schizofrenie se prezintă la medic în primul semestru de facultate, al primului an iar printre cei recrutați în armată se înregistrează o incidență de opt ori mai mare a schizofreniei în primele luni de serviciu militar, comparativ cu debutul de schizofrenie consemnat în cursul celui de-al doilea an de serviciu militar (ibidem).

Factorii psihosociali au fost acreditați la rândul lor, ca având un rol mai mare sau mai puțin important în etiologia schizofreniei. Astfel, unele patternuri de interacțiune familială predispun la dezvoltarea, debutul, recăderea sau cronicizarea schizofreniei (DSM IV-R) iar diagnosticul de schizofrenie este pus mai ales în familiile cu statuto socioeconomice inferioare. Alte cercetări au susținut că industrializarea și urbanizarea pot fi citate printre cauzele schizofreniei (Kaplan și Sadock, 2001; Torrey, 1980; Mortensen *et al.*, 1999).

Incidența schizofreniei în populațiile diverselor state reprezintă un obiect central de studiu al psihiatriei sociale. Cercetările ultimilor două decenii au demonstrat că această boală gravă și invalidantă nu are o incidență strict definită și uniformă la nivel mondial. Mai mult, există diferențe notabile între ratele de incidență ale schizofreniei între state și chiar între populațiile care conviețuiesc pe teritoriul unuia și aceluiași stat. Majoritatea studiilor din această arie au susținut însă că incidența schizofreniei este mai ridicată în grupurile de migranți, care se confruntă cu adversități socio-culturale și economice în țările gazdă, precum și în rândul populațiilor izolate. De pildă, în populația afro-caiaribeană care trăiește pe teritoriul Marii Britanii, factorii sociali asociați cu dezvoltarea schizofreniei sunt: separarea prelungită a copilului de părinți în perioadele timpurii ale vieții, adversitatea și ostilitatea parentală, adversitatea socială survenită mai târziu și izolarea indivizilor (Oliver și Fearon, 2008).

Nu există încă o explicație satisfăcătoare vizând creșterea ratei de schizofrenie în grupurile de imigranți și nici cu privire la creșterea riscului de a dezvolta această maladie, la persoanele care-și părăsesc țările de origine. Ținem să menționăm în acest context un alt studiu de profil, care a dorit să verifice dacă danezii care au emigrat din Danemarca au o predispoziție mai mare de a dezvolta schizofrenie, comparativ cu danezii care continuă să locuiască în această țară. Riscurile de emigrare s-au dovedit a fi crescute pentru cei născuți în orașe, pentru cei proveniți din familii ale căror mame au apelat la serviciile psihiatrice, pentru cei cu un istoric familial parental de tulburare afectivă bipolară (Pedersen *et al.*, 2011). În schimb, istoricul personal de boli psihice a scăzut riscul de emigrare, mai ales în cazul celor diagnosticați cu schizofrenie. Nu s-a putut determina dacă cei plecați din Danemarca au un risc mai mare de a dezvolta schizofrenie, comparativ cu cei rămași în această țară, furnizându-se doar dovezi ale faptului că emigranții danezi

care locuiesc într-o țară străină au atât o predispoziție mai mare de schizofrenie ca urmare a expunerii lor la factorii adversivi din orașe (s-au născut în mediul urban), cât și o predispoziție mai mică de schizofrenie, deoarece nu au avut un istoric personal de boli psihice.

Au existat și cercetări conform cărora riscul de schizofrenie este prezis de alte constelații factoriale, cum ar fi rezultatele școlare mai slabe, prezența schizofreniei în familia subiectului, istoricul frecvent de complicații obsetricale al mamei, greutatea mai mică la naștere a mamei pacientului cu schizofrenie și proveniența acestuia din familii sărace (Foerster *et al.*, 1991). Sărăcia este acreditată la rândul ei ca predictor al schizofreniei (Jones *et al.*, 2008), alături de antecedentele familiale de boli mintale, ceea ce arată că așa numitul modelul genetic al schizofreniei trebuie dezvoltat, astfel încât să se includă în el și riscurile de îmbolnăvire ale populațiilor marginale, care trăiesc la periferia societăților în condiții economice precare.

Există și unele rezultate contradictorii ale cercetărilor privind incidența crescută a schizofreniei în rândul claselor sociale sărace. Un studiu pe 11.017 persoane din nordul Finlandei (Mäkikyrö *et al.*, 1997), urmărite de la vârsta de 16 până la cea de 27 de ani, a arătat că incidența cumulativă a schizofreniei cu debut precoce (diagnosticată până în 23) ani a fost mai mare (1,14%) în rândul tinerilor din cea mai înaltă clasă socială (determinată în raport cu ocupația tatălui), decât în rândul copiilor din clasele sociale inferioare (0,47%), diferența fiind semnificativă statistic ($p < 0.05$). Incidența de schizofrenie în cea mai înaltă clasă socială a fost mai mare în rândul fetelor, primii născuți, copii ai unor mame cu vârste de sub 30 de ani, din mediul urban. În ceea ce-i privește pe tații acestor copii, mulți aveau probleme cu alcoolul. Concluzia acestui studiu a fost aceea că în unele familii din nordul Finlandei avansarea profesională a tatălui și problemele acestuia cu privire la dependența de alcool pot fi determinanți ai unui risc crescut de schizofrenie la copil.

Emotivitate negativă, degradarea relațiilor interumane

Capacitatea emoțională și buna funcționare cognitivă sunt esențiale pentru adaptarea socială a indivizilor. Prin capacitate emoțională înțelegem adecvarea afectelor și a sentimentelor în funcție de context și de interlocutori, exprimarea lor firească.

În schizofrenie însă, anomaliile emoționale, constând mai ales în modificări calitative ale stărilor afective, sunt simptome centrale, care pot explica disfuncțiile sociale ale acestor pacienți. În prim planul tabloului simptomatologic remarcăm anhedonia sau incapacitatea de a resimți plăcerea, senzația de gol interior, emotivitatea negativă intensă și frecventă, afectivitatea plată sau trunchiată, indiferențismul afectiv (scăderea foarte accentuată a tonusului afectiv și a capacității de rezonanță afectivă la situațiile ambianței, manifestată prin inexpressivitate mimico-pantomimică – Predescu, 1989), paratimiile (reacții afective aberante și inadecvate, uneori paradoxale față de motive, situații sau evenimente; de pildă, o situație afectiv negativă este întâmpinată cu veselie și invers – *idem*), ambivalența afectivă

(coexistența unor stări afective opuse calitativ – de exemplu dragoste-ură, față de aceeași persoană sau situație) și inversiunea afectivă (bolnavul dezvoltă ostilitate față de persoanele pe care înainte de îmbolnăvire le-a iubit sau pe care, în mod firesc, ar trebui să le iubească – părinți, frați, copii, *ibidem*).

Toate aceste manifestări emoționale îngreunează adaptarea socială a persoanelor diagnosticate cu schizofrenie, acestea fiind percepute adeseori ca niște „roboți” bizari care trăiesc printre noi și de care trebuie să ne ferim. De asemenea, deficitul cognitiv al pacienților schizofrenici, reflectat în exterior prin opinii sărace sau inadecvate, prin deficit în prelucrarea informațiilor sociale și prin incapacitatea de a se adapta la discursul interlocutorului intensifică percepția de „bizar” pe care o au oamenii normali care vin în contact cu astfel de persoane. Din cauza anomaliilor emoționale și a deteriorării cognitive, se constată nu numai degradarea puternică a relațiilor socio-profesionale, ci și slăbirea relațiilor familiale. Emotivitatea partajată în cadrul mediului familial este una preponderent negativă, iar ciudățenia acestor bolnavi atrage distanțarea rudelor față de ei, atitudine care le stimulează indiferența afectivă și producerea altor simptome negative.

Modul în care pacienții diagnosticați cu schizofrenie reușesc să comunice cu membrii familiilor lor a fost cercetat în cadrul unui studiu, evaluându-se afectivitatea generală a acestora, mai precis negativitatea, pozitivitatea și dezangajarea participanților la discuții (N = 91 de subiecți). Filmările efectuate pe parcursul studiului au arătat că simptomele negative ale pacienților (în special afectivitatea trunchiată sau plată) s-au asociat cu expresiile emoționale mai sărace ale acestora, dar și cu expresiile emoționale negative ale rudelor lor. Însă, spre deosebire de rude, pacienții cu schizofrenie au afișat mai puține emoții pozitive și au demonstrat o mai mare dezangajare în discuții. Simptomele negative mai mari, manifestate în grupul pacienților cu schizofrenie, au fost legate de o diminuare generală a expresiei afective a acestora. Cu alte cuvinte, interacțiunile familiale ale pacienților cu schizofrenie au de suferit în mod constant și semnificativ.

Totuși, autorii studiului au reușit să evidențieze că nu simptomele schizofrenice sunt cele care determină, prin ele însele, conflictul dintre pacienți și membrii familiilor acestora. Vinovată de disfuncțiile familiale ale acestor bolnavi ar fi deteriorarea relațiilor de comunicare, la care participă atât bolnavii, cât și rudele. Cu alte cuvinte, este vorba despre o „vinovăție partajată” între bolnav și rudele presupuse sănătoase ale acestuia. În acest context, trebuie să mai punctăm și rezultatele interesante ale altor studii, potrivit cărora sensibilitatea perceptivă și suspiciunea se manifestă și în cazul rudelor pacienților cu schizofrenie, la care nu sunt semne psihopatologice evidente (Lencer *et al.*, 2003), ceea ce poate aduce o nouă explicație conceptului de „vinovăție partajată”. De asemenea, s-a demonstrat că istoricul familial de psihoză are un impact semnificativ asupra simptomelor negative din schizofrenie, influențând negativ sensibilitatea interpersonală și prezentarea pacientului.

Distanța socială impusă de ceilalți oameni persoanelor diagnosticate cu schizofrenie nu este de natură să îmbunătățească relaționarea acestora. Penn *et al.* (2000) au demonstrat, printr-un studiu de joc de rol la care au participat 39 de

persoane cu schizofrenie, că distanța socială impusă în cadrul relațiilor cu pacienții schizofreni a declanșat simptomele negative ale acestora. Concluzia studiului citat a fost aceea că o serie de factori interpersonal, cum ar fi aptitudinile generale sociale sărace, simptomele negative și ciudățenia acestor pacienți, percepută de ceilalți, pot contribui la stigmatizarea pacienților psihotici.

Empatia emoțională și empatia cognitivă a acestor pacienți au fost însă dimensiuni mai puțin investigate. S-a arătat însă că persoanele cu schizofrenie sunt puse într-o mai mare dificultate atunci când trebuie să întreprindă acțiuni sociale concrete și să participe la dialog, decât atunci când trebuie să răspundă la întrebări teoretice, abstracte, despre situațiile sociale, de exemplu să recunoască situațiile în cauză, să indice regulile aplicabile acestora și să deducă obiectivele efectuării acțiunilor necesare, cazuri în care pot avansa răspunsuri relativ corecte (Corrigan și Nelson, 1988). Explorarea mai amănunțită a dimensiunilor „concret” și „abstract” ale situațiilor sociale pot contribui la înțelegerea cognițiilor sociale ale pacienților cu schizofrenie și a disfuncțiilor interpersonale ale acestora, au concluzionat cercetătorii.

Cogniții deficitare, distanță socială și inadaptare

Legăturile complexe care se stabilesc între schizofrenie, stres și handicap social au fost explorate prin numeroase studii psihiatrice, psihologice sau sociologice. Astfel, disfuncțiile sociale din schizofrenie și din alte boli psihice invalidante este mai mare în cazul bolnavilor care au trăit în spitale sau în case-internat, al șomerilor, al vârstnicilor cu o evoluție cronică a bolii și al persoanelor mai puțin educate, comparativ cu disfuncțiile înregistrate în cazul celor care au trăit independent, al celor care au avut un loc de muncă, al celor tineri (aflați la debutul bolii sau la primele episoade psihotice) și al celor cu un grad mai înalt de educație (Munroe-Blum *et al.*, 1996).

Un alt studiu clinic, de această dată românesc, realizat pe 81 de pacienți diagnosticați cu schizofrenie paranoidă la Centrul de Sănătate Mintală din Craiova (Pirlog și Marinescu, 2013), a demonstrat că factorii sociali, familiali și de mediu influențează semnificativ evoluția acestei tulburări. În cadrul studiului menționat a fost evaluat stresul social al pacienților, cu ajutorul unor indicatori specifici, precum și funcționarea personală și socială a subiecților. Agresivitatea, manifestată în cazul a 69,14% dintre pacienți și tentativa de sinucidere, consemnată la 7,4% dintre pacienți, au fost precipitate de stresul acut resimțit de subiecți, probând relația dintre stresul social și depresie. Printre factorii sociali și familiali asociați schizofreniei, autorii studiului au nominalizat: inversiunea afectivă față de mamă, dispariția sentimentului de independență socială și acțiunea socială inadecvată alimentată de delir. Nivelul ridicat de stres din schizofrenie, de care depinde gradul de remisie al bolii, este o variabilă dependentă de relația dintre pacient, familie și societate – a fost concluzia celor doi autori.

Disfuncțiile sociale sunt asociate cu simptomele negative ale schizofreniei, mai ales în faza cronică a bolii. Însă anomaliiile sociale apărute în timpul fazei premorbide a schizofreniei, la persoanele care ulterior dezvoltă această tulburare,

au fost mai puțin studiate. Unele cercetări în domeniu au reușit totuși să demonstreze că funcționarea socială și academică a viitorilor pacienți schizofrenici se înrăutățește progresiv, în timp, pe parcursul copilăriei, adolescenței și la începutul vieții adulte; o deteriorare puternică și accelerată va fi înregistrată însă la debutul bolii (Strauss *et al.*, 2012). Disabulia, dificultatea de a sfârși o acțiune începută, însoțită de o stare afectivă negativă este menționată în aceste studii ca fiind o manifestare comună a pacienților cu debut de schizofrenie, ea accentuându-se progresiv în timp.

Cogniția socială deficitară din schizofrenie (modul în care persoana cu această tulburare înțelege și interpretează situațiile) pare să fie legată de caracteristicile cheie ale acestei boli, cum ar fi disocierea, scindarea unității psihice sau deficitel neurocognitive și simptomele negative (Sergi *et al.*, 2007). Alți autori susțin chiar că atât cogniția socială deficitară, cât și deteriorările neurocognitive pot fi interpretate ca markeri ai schizofreniei (Metha *et al.*, 2013), care ar trebui luați în considerare la diagnosticarea acestei tulburări și la determinarea amplitudinii ei.

Credem la rândul nostru că rolul factorilor neurocognitivi, susceptibili să determine funcționarea socială redusă a pacienților cu schizofrenie, nu trebuie în niciun caz minimalizat. De pildă, s-a demonstrat că afazia, o tulburare a vorbirii care afectează exprimarea sau înțelegerea limbajului vorbit sau scris, cauzată de anomalii funcționale ale creierului, ca și performanțele reduse la sarcinile vizual-spațiale și de organizare a teritoriului, prezente la unii dintre pacienții diagnosticați cu schizofrenie, corelează cu frecvența scăzută de activități sociale și cu funcționarea socială „totală” ale acestor bolnavi (Dickerson *et al.*, 1996). Această constatare are o valoare aplicativă incontestabilă, întrucât reducerea deficitelor cognitive ale respectivilor pacienți ar putea conduce la îmbunătățirea rezultatelor lor sociale.

Cercetătorii au mai evidențiat o corelație înaltă între stresorii psihosociali și exacerbarea simptomelor negative din schizofrenie. De pildă, la întâlnirile sociale care necesită abilități asertive sau de afiliere (situații care implică un nivel ridicat de stres pentru pacienții cu schizofrenie), starea lor negativă se accentuează iar emoțiile pozitive se reduc, rezultând o inadaptare socială (Horan și Blanchard, 2003), o incapacitate de a rezona afectiv cu interlocutorii. Forța dezadaptativă a emoțiilor negative din schizofrenie depinde însă de diferențele individuale în răspunsurile emoționale la stresorii psihosociali (idem).

Sărăcirea progresivă a vieții psihice, recăderile și acutizările periodice ale bolii antrenează stigmatizarea și marginalizarea individului diagnosticat cu schizofrenie de către ceilalți oameni, conducând în cele din urmă la eșecul social al acestuia. Inadaptarea la mediul socio-profesional este maximal amplificată în schizofrenia paranoidă. Persoanele care suferă de această tulburare folosesc ca mecanisme de apărare regresia, negarea, reprimarea care, alături de anxietatea interpersonală, le împiedică adaptarea socială și funcționarea profesională adecvată (Bomov și Reyblat, 2011). Cognațiile paranoice despre colegi și suspiciunea exagerată reușesc să declanșeze atragerea ostilității și chiar a furiei celorlalți, soldându-se cu respingerea socială a acestor persoane de către grupurile profesionale sau sociale (Marr, 2012).

Concluzii

Schizofrenia, psihoza cea mai severă, este o boală cu o evoluție cronică, la originea căreia se află factori genetici, biologici și psihosociali. Tulburarea, cu un curs și consecințe variabile, afectează aproape toate aspectele vieții pacientului. În acest articol am prezentat factorii de risc ai schizofreniei și am analizat disfuncțiile sociale care survin în cazul persoanelor afectate de această maladie, cu accent pe afectivitatea negativă (anhedonie și anxietate interpersonală), deteriorarea comunicării, a relațiilor familiale și a activităților profesionale. Cunoașterea factorilor de risc ai bolii, precum și înțelegerea deficitelor competențelor sociale ale persoanelor cu schizofrenie pot ajuta la înlăturarea stigmatizării acestor oameni și la prevenirea eșecului lor social.

Trebuie să mai precizăm că schizofrenia, la declanșarea căreia contribuie factorii psihosociali, are efecte care se răsfrâng asupra socialului și costuri economice importante. Costul schizofreniei este apreciat ca fiind de șase ori mai mare decât cel al infarctului miocardic (Andrews *et al.*, 1985). Practic, costul uriaș al schizofreniei secătuiește bugetele celor mai importante state ale lumii. Aceste cost ridicat are drept cauză morbiditatea crescută a schizofreniei (numărul de bolnavi la 100.000 de locuitori), boală invalidantă și cu o evoluție cronică. În cazul schizofreniei se înregistrează deficite premorbide, deficite cognitive, simptome negative debilitante, care conduc la spitalizări frecvente (Johnstone *et al.*, 1979). În 1994, de pildă, costurile legate de această boală în SUA au fost de 44,9 bilioane de dolari și sunt în creștere (Rice, 1999). În Marea Britanie, nu mai puțin de 5,4% din costurile serviciilor naționale de sănătate sunt atribuite schizofreniei. Când toate serviciile pentru bolnavii în cauză sunt contabilizate împreună, aproximativ 2,6 bilioane de lire sterline sunt cheltuite anual pentru îngrijirea pacienților schizofreni (Knapp, 1997). În Australia, costurile pentru schizofrenie sunt estimate la aproximativ 3 bilioane dolari, atât pentru tratament, cât și secundar pierderii productivității acestor oameni (Mowry și Nancarrow, 2001). Aproximativ 75% din persoanele cu schizofrenie severă sunt incapabili să se angajeze sau să lucreze (Tasman *et al.*, 2003).

Cunoașterea factorilor de risc ai schizofreniei, precum și înțelegerea deficitelor competențelor sociale ale persoanelor astfel diagnosticate pot ajuta, după cum am arătat, la înlăturarea stigmatizării acestor oameni. Bizareriile sau „ciudățenia percepută” din schizofrenie impun față de acești pacienți o anumită distanță socială, această îndepărtare putând fi interpretată ca stigmatizare sau ca scădere a ratingurilor de atractivitate ale indivizilor în cauză. La rândul lor, bizareriile pacienților cu schizofrenie sunt legate de deficitul aptitudinilor sociale generale ale acestora. Printre aceste aptitudini se numără competența de interrelaționare, fluenta și claritatea exprimării, implicarea în conversație (determinată în funcție de numărul de întrebări adresate interlocutorilor), precum și interacțiunile cu ceilalți participanți la conversație.

Bibliografie

Andrews, G., Hall, W., Goldstein, G. *et al.*, *The economic costs of schizophrenia: Implications for public policy*, Archives of General Psychiatry, 42, 1985, p. 537-543.

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington D.C., 2000 (4th ed.).
- Bomov, P., Reyblat, S., P03-319 – *Dominant social frustrating factors and mechanisms of psychological adaptation among women with prolonged paranoid schizophrenia*, European Psychiatry, 26, Suppl. 1, 2011, p. 1489.
- Cannon, M., Clarke, M.C., *Risk for schizophrenia – broadening the concepts, pushing back the boundaries*, Schizophrenia Research, 79, 1, 1 2005, p. 5-13.
- Cannon, M., Jones, P., Murray, R.M., *Obstetric complications and schizophrenia: Historical and meta-analytic review*, The American Journal of Psychiatry, 159, 2002, p. 1080-1092.
- Ciobanu, A.M., *Schizofrenia*, Ars Docendi, Universitatea din București, 2009.
- Ciompî, L., *Learning from outcome studies: Toward a comprehensive biological-psychosocial understanding of schizophrenia*, Schizophrenia Research, 1, 6, 1988, p. 373-384.
- Corrigan, P.W., Nelson, D.R., *Factors that affect social cue recognition in schizophrenia*, Psychiatry Research, 78, 3, 1998, p. 189-196.
- Dalman, C., Allebech, P., Cullberg, J. et al., *Obstetric complications and the risk of schizophrenia: A longitudinal study of a national birth cohort*, Archives of General Psychiatry, 56, 1999, p. 234-240.
- Dickerson, F., Boronow, J.J., Ringel, N., Parente, F., *Neurocognitive deficits and social functioning in outpatients with schizophrenia*, Schizophrenia Research, 21, 2, 1996, p. 75-83.
- Foerster, A., Lewis, S.W., Owen, M.J., Murray, R.M., *Low birth weight and a family history of schizophrenia predict poor premorbid functioning in psychosis*, Schizophrenia Research, 5, 1, 1991, p. 13-20.
- Horan, W.P., Blanchard, J.J., *Emotional responses to psychosocial stress in schizophrenia: the role of individual differences in affective traits and coping*, Schizophrenia Research, 60, 2-3, 2003, p. 271-283.
- Johnstone, E.C., Frith, C.D., Gold, A. et al., *The outcome of severe acute schizophrenic illnesses after one year*, The British Journal of Psychiatry, 134, 1979, p. 28-33.
- Jones, P.B., Rantakallio, P., Hartikainen, A.L. et al., *Schizophrenia as a long-term outcome of pregnancy, delivery, and perinatal complications: A 28-year follow-up of the 1966 North Finland general population birth cohort*, The American Journal of Psychiatry, 155, 1998, p. 355-364.
- Jones, B.J., Gallagher Iii, B.J., Pisa, A.M. et al., *Social class, family history and type of schizophrenia*, Psychiatry Research, 159, 1-2, 2008, p. 127-132.
- Kaplan, H.I., Sadock, B.J., *Pocket Handbook of Clinical Psychiatry*, Ed.3, Lippincott Williams & Wilkins, Editura Medicală, 8, 2001, p. 139-160.
- Kendler, K.S., Diehl, S.R., *The genetics of schizophrenia: A current, genetic-epidemiologic perspective*, Schizophr. Bull. 19, 1993, p. 261-285.
- Knapp, M., *Costs of schizophrenia*, Br. J. Psychiatry, 171, 1997, p. 509-518.

- Lencer, R., Trillenber-Krecker, K., Schwinger, E., Arolt, V., *Schizophrenia spectrum disorders and eye tracking dysfunction in singleton and multiplex schizophrenia families*, Schizophrenia Research, 60, 1, 2003, p. 33-45.
- Mäkikyrö, T., Isohanni, M., Moring, J. *et al.*, *Is a child's risk of early onset schizophrenia increased in the highest social class?*, Schizophrenia Research, 23, 3, 1997, p. 245-252.
- Marr, J.C., Thau, S., Aquino, K., Barclay, L.J., *Do I want to know? How the motivation to acquire relationship-threatening information in groups contributes to paranoid thought, suspicion behavior, and social rejection*, Organizational Behavior and Human Decision Processes, 117, 2, 2012, p. 285-297.
- McNeil, *Perinatal risk factors and schizophrenia: Selective review and methodological concerns*, Epidemiol. Rev., 17, 1995, p. 107-112.
- Mehta, U.M., Thirthalli, J., Subbakrishna, D.K. *et al.*, *Social and neuro-cognition as distinct cognitive factors in schizophrenia: A systematic review*, Schizophrenia Research, 148, 1-3, 2013, p. 3-11.
- Mortensen, P.B., Pedersen, C.B., Westergaard, T. *et al.*, *Effects of family history and place and season of birth on the risk factors for schizophrenia*, N. Engl. J. Med., 340, 1999, p. 603-608.
- Mortensen, P.B., Pedersen, C.B., Westergaard, T. *et al.*, *Effects of family history and place and season of birth on the risk factors for schizophrenia*, N. Engl. J. Med., 340, 1999, p. 603-608.
- Mowry, B.J., Nancarrow, D.J., *Molecular genetics of schizophrenia*, Clin. Exp. Pharmacol. Physiol., 28, 2001, p. 66-69.
- Munroe-Blum, H., Collins, E., McCleary, L., Nuttall, S., *The social dysfunction index (SDI) for patients with schizophrenia and related disorders*, Schizophrenia Research, 20, 1-2, 1996, p. 211-219.
- Pedersen, C.B., Mortensen, P.B., Cantor-Graae, E., *Do risk factors for schizophrenia predispose to emigration?*, Schizophrenia Research, 127, 1-3, 2011, p. 229-234.
- Penn, D.L., Kohlmaier, J.R., Corrigan, P.W., *Interpersonal factors contributing to the stigma of schizophrenia: social skills, perceived attractiveness, and symptoms*, Schizophrenia Research, 45, 1-2, 2000, p. 37-45.
- Pirlog, M.C., Marinescu, D., 1915 – *Social risk factors in the evolution of schizophrenia - Try to a new assessment*, European Psychiatry, 28, Suppl. 1, 2013.
- Predescu, V. (coord.), Psihiatrie, Vol. 1, Editura Medicală, București, 1989.
- Preliceanu, D., Psihiatrie. Note de curs, Editura InfoMedica, București, 2003.
- Preti, A., Cardascia, L., Zen, T. *et al.*, *Risk for obstetric complications and schizophrenia*, Psychiatry Research, 96, 2000, p. 127-139.
- Rice, D.P., *The economic impact of schizophrenia*, J. Clin. Psychiatr., 60 (Suppl 1), 4-6, 1999.
- Oliver, E.A., Fearon, P., *Schizophrenia: epidemiology and risk factors*, Psychiatry, 7, 10, 2008, p. 410-414.

- Tasman, A., Jerald, K. J., Jeffrey, Lieberman, A., *Psychiatry. Second Edition. Volume 2*; ed. John Wiles& Sons, LTD, 2003.
- Torrey, E.F., Bowler, A.E., Clark, K., *Urban birth and residence as risk factors for psychoses: an analysis of 1880 data*, Schizophrenia Research, 25, 1997, p. 169-176.
- Sergi, M.J., Rassovsky, Y., Widmark, C. *et al.*, *Social cognition in schizophrenia: Relationships with neurocognition and negative symptoms*, Schizophrenia Research, 90, 1-3, 2007, p. 316-324.
- Strauss, G.P., Allen, D.N., Miski, P. *et al.*, *Differential patterns of premorbid social and academic deterioration in deficit and nondeficit schizophrenia*, Schizophrenia Research, 135, 1-3, 2012, p. 134-138.

CUNOAȘTEREA PROBLEMELOR DE VIAȚĂ ALE ADOLESCENȚILOR, DIRECȚIE APLICATIVĂ A PSIHOLOGIEI EDUCAȚIEI

GEORGETA PREDA, ADINA ENACHE

Knowledge of the Teenagers' Life Problems – a Practical Direction in Educational Psychology. Teenagers – what a challenge! Confused, excited, happy, sad, most of the time out of balance, hard for them to help themselves, or not even knowing how to do it! Their actual life problems, which might affect their growth, their psycho-social maturity, their expected balanced development, and their high education cannot even come close to the teenagers' life problems in the 80's. Pointing out these problems is a must-to-acknowledge issue, interesting to be researched on the educational psychology field with answers for the parents, teachers, and authorities. Our study identifies several life problems of today's teenagers that can empower the most important educational directions for a harmonious integration into society.

Key words: adolescence, life problems, scholar challenges, inadaptability, drug abuse.

„Cine sunt și ce pot fi?”

Adolescența este un punct de turnură în existența umană și în același timp o perioadă caracterizată prin „furtunoase schimbări psihologice”, conform teoriei dezvoltării personale și sociale a lui Erik Erikson (Lerner, 2004). Întrebarea existențială a adolescentului este „Cine sunt și ce pot fi?” Pe drumul maturizării, adolescentul suferă schimbări fizice, are probleme emoționale, ideile sale sunt amestecate, controversate, comportamentele lui sunt schimbătoare, se implică în activități diverse. De multe ori există o diferență majoră între ceea ce este adolescentul și ceea ce vrea el să devină, între gândire și comportament; în fața lui apar foarte multe opțiuni pentru viitor, adeseori contradictorii. Tocmai dezvoltarea acestui sens al identității aduce cu sine o „victorie asupra problemelor copilăriei și o pregătire autentică în a face față provocărilor lumii adulte”, susține Erickson.

Pe de altă parte, „adolescenții se confruntă cu necesitatea de a stabili propriile legături și trebuie să o facă în fața unei lumi de obicei ostile. În acest punct, un adolescent este în stadiul confuziei de identitate, dar societatea îi acordă încredere să se regăsească” (Stevens, apud. Lerner, 2003). În același timp, potrivit teoriei cognitiv-constructiviste a dezvoltării, elaborată de Jean Piaget, adolescența (cuprinsă între 15 și 18 ani) este un stadiu de viață în care gândurile individului pierd din egocentrismul caracteristic copilăriei, începând să ia mai mult o formă abstractă, abilitățile cognitive ale adolescenților ajungând astfel comparabile cu cele ale adulților (Sion, 2007).

În adolescență, definitivarea identității (inclusiv sexuală și psihosocială) antrenează nu numai permanente reevaluări ale sinelui, ci și fluctuații importante ale stimei de sine. Reevaluarea sinelui se bazează pe confirmări din partea colegilor, pe aprobare din partea părinților și a profesorilor. Cercetările confirmă corelațiile dintre succesul profesional al adolescenților și respectul de sine, între creativitatea și sociabilitatea acestora. Pe drumul maturizării psihosociale, adolescenții tind să devină autonomi, să-și conceapă planuri de dezvoltare și să-și asume responsabilități. Maturizarea din această perioadă se bazează pe transformarea comportamentelor copilărești în comportamente adecvate noilor cerințe ale mediului social, care conduc la dezvoltarea personalității. Tot în perioada adolescenței cresc capacitățile perceptivă și de reprezentare. Procesul de învățământ solicitant antrenează creșterea randamentului activității intelectuale, dezvoltarea logicii, a memoriei, a limbajului și a vocabularului. Dezvoltarea capacității de comunicare duce, la rândul ei, la dezvoltarea abilităților sociale.

Deși familia rămâne factorul important al echilibrului emoțional și material, adolescența aduce nevoia de independență crescândă, nevoia de a aparține unui grup de prieteni și de a fi acceptat. Pentru adolescent, părinții sunt nu doar principala sursă de venituri, ci și „banca de informații”, ei oferă susținere și pedepsire, precum și modele de urmat. Familia formată din mamă, tată, eventual frați sau surori, reprezintă modelul perfect în care se poate dezvolta un adolescent. Însă societatea actuală este într-o continuă schimbare, valorile morale se modifică și ele, regulile scrise și nescrise sunt mereu altele, structura familială clasică se degradează.

Metodologie și subiecți

Identificarea problemelor de viață ale adolescenților s-a realizat prin metoda brainstorming, în perioada noiembrie 2012 – ianuarie 2013. Subiecții, 252 elevi din clasa a XI-a, de la mai multe licee din București și din țară, au avut sarcina de a menționa cinci lucruri care le vin în minte atunci când aud sintagma „probleme de viață”. Ulterior, cele mai importante probleme de viață au fost ierarhizate pe baza frecvenței lor de apariție în răspunsurile adolescenților.

În cercetare s-a lucrat cu un eșantion de elevi de la Colegiul Național „Ion Neculce” din București (N = 88 subiecți). Au fost utilizate, de asemenea, două eșantioane de comparație, unul de la câteva licee vocaționale de muzică (N = 79 elevi) și un altul de la Colegiul Tehnic de Industrie Alimentară „Dumitru Moțoc” din București (N = 85 elevi). În eșantionul de la liceele vocaționale de muzică au fost cuprinși copii de la: Colegiul Național de Arte „Dinu Lipatti” București, Liceul de Muzică „George Enescu” București, Liceul de Artă „Carmen Sylva” Ploiești, Seminarul Teologic Ortodox București, Colegiul de Artă „Ciprian Porumbescu” Suceava, Colegiul Național de Arte „Regina Maria” Constanța.

Pe baza problemelor de viață identificate de adolescenții investigați, am elaborat un chestionar specific, urmărind ca fiecare problemă să poată fi evaluată de către subiecți. Chestionarul conține 16 probleme de viață cu care s-ar putea

confrunța subiecții înșiși sau alți tineri, cărora trebuie să li se acorde o anumită importanță. Evaluarea fiecărei probleme se realizează prin note de la 1 la 5, în care aceste note au următoarele semnificații: 1 – problema nu este importantă și nu mă afectează; 2 – problema mă afectează într-o mică măsură; 3 – problema mă afectează și nu mă afectează (îmi este indiferentă); 4 – problema mă afectează; 5 – problema mă afectează foarte mult.

Ierarhii ale problemelor de viață

Cele mai importante probleme de viață identificate de cei 88 de elevi de la Colegiul Național „Ion Neculce” din București au fost: problemele cu banii (85,22%), problemele psihologice (68,18%), problemele familiale (55,68%), problemele cu sănătatea (45,45%), problemele cu școala (32,95%), problemele în relațiile interpersonale (28,84%), problemele sociale (25%), problemele cu privire la organizarea societății (23,86%), problemele legate de viitoarea carieră (14,77%), problemele în dragoste (11,36%), problemele cu drogurile, alcoolul și tutunul (9,09%) și decesul unei persoane apropiate (5,68%).

Cele mai importante probleme de viață identificate de cei 79 de elevi de la liceele de muzică au fost: problemele familiale, problemele cu sănătatea, problemele cu banii, problemele relaționale și problemele cu școala.

Cele mai importante probleme de viață identificate la cei 85 de elevi de la Colegiul Tehnic de Industrie Alimentară „Dumitru Moțoc” din București au fost: problemele cu banii, problemele cu sănătatea, problemele relaționale, problemele familiale și problemele cu școala.

După cum se observă, ierarhiile problemelor de viață au fost apropiate, pentru eșantionul principal și pentru cele de comparație.

Interesele materiale ale adolescenților

Problemele cu banii ocupă așadar primul loc în ierarhizarea făcută de subiecții de la Colegiul Național „Ion Neculce” din București, atunci când li s-a cerut să menționeze în ordine problemele de viață care li se par importante/îi preocupă (85,22%).

Interesul adolescenților pentru bani poate fi explicat prin faptul că membrii familiilor acestora au discuții și preocupări cotidiene privind banii. Drept urmare, putem considera că părinții sau alți membri ai familiei induc adolescenților un mod de viață în care banul este preocuparea principală. Cu alte cuvinte, adolescenții încep să învețe ceea ce părinții lor știu deja și anume că majoritatea oamenilor au mai puțini bani decât și-ar dori sau de cât le-ar fi necesar.

Pe de altă parte, prezența banilor pe locul întâi al ierarhiei problemelor de viață nu poate fi considerată surprinzătoare în contextul crizei economice actuale, când oamenii – și implicit familiile adolescenților incluși în studiu – trec prin dificultăți financiare majore. De asemenea, se remarcă faptul că orientarea către consum a societății actuale și-a pus amprenta și asupra adolescenților, orientați

pragmatic în direcția deținerii banilor. Banii sunt văzuți atât ca mijloc de satisfacere a unor nevoi, cât și ca scop final în viață.

Dată fiind reprezentarea puternică a adolescenților investigați cu privire la problemele școlare și de carieră, se poate spune că banii ar putea fi văzuți, dintr-o altă perspectivă, și ca „rod” al unei cariere profitabile. La rândul ei, această carieră este legată indisolubil de școala care-i oferă o solidă bază de pornire.

De asemenea, banii influențează relațiile cu egali (prieteni, colegi). Banii permit cumpărarea hainelor la modă, a aparaturii IT&C (telefoane, tablete, laptopuri), ieșirea în cluburi și la fast-food-uri, mersul în excursii. În funcție de posibilitățile sale financiare, adolescentul se poziționează în ierarhia prietenilor și a colegilor, are sau nu resursele pentru a adera la moda vestimentară a grupului și la preocupările de divertisment ale acestuia. Relațiile tensionate cu părinții apar de cele mai multe ori în această perioadă din cauza unor probleme financiare pe care adolescentul le consideră insurmontabile și de natură a-l pune într-o poziție defavorabilă în grupul de covârșnici.

Banii au o natură ambivalentă, ei pot fi considerați ca o valoare, de exemplu, un criteriu după care oamenii folosesc, selectează, justifică acțiunile și îi evaluează pe ceilalți, dar și ca instrument pentru realizarea altor tipuri de valori, precum dragostea, stima socială sau securitatea (Schwarz, 1992).

Multe cercetări s-au oprit asupra resurselor economice privite ca o sursă fundamentală pentru a face față riscurilor, nesiguranței, evenimentelor traumatice (precum boli, divorț, șomaj), la care societatea contemporană îi expune pe indivizi mai mult ca în trecut (Pahl, 2008; Maniscalco, 2002; Zelizer, 2005).

Mass-media îi descrie adesea pe adolescenții europeni contemporani ca fiind materialişti, hedoniști și puternic orientați spre actualizarea de sine, prin maximizarea fericirii personale. Există chiar melodii populare printre tineri care transmit mesajul cheltuirii banilor în ritm alert („*I got my money let's spend it up*”), precum și numeroase clipuri/reclame care încurajează vizitele la mall-uri. Toate acestea alimentează și întăresc goana tinerilor după binefacerile materiale și după securizarea adusă de bani. Totuși, cheltuirea în ritm alert a banilor, indusă de societatea de consum, este specifică numai unei părți a adolescenților (Begozzi, 2008, Stellingner and Wintrebert, 2008, Caprara *et al.*, 2011), potrivit studiilor recente.

Probleme psihologice și familiale

Pe locul al doilea în ierarhia problemelor de viață ierarhizate de subiecții din eșantionul nostru principal se află problemele psihologice (68,18%). Adolescenții au probleme cu stima de sine, cu self-control-ul, precum și cu anxietatea. Se poate vorbi de mai multe tipuri de probleme psihologice specifice adolescenței, ca și de probleme psihiatrice comune care debutează în această etapă a dezvoltării fizice și psihice a individului.

Astfel, după cum arătam, adolescența este o perioadă a sensibilității emoționale și a centrării pe sine. În această perioadă, adolescenții se află mai mult

ca oricând în căutarea independenței. Potrivit literaturii de specialitate, în adolescență apar cele mai frecvente crize de identitate, în timpul cărora copiii tind să uite ceea ce sunt și încep să-și imite prietenii. Dacă adăugăm la problemele psihologice și problemele în relațiile interpersonale ale adolescenților, care sunt tot de sorginte psihologică, observăm că ponderile însumate depășesc ponderea acordată problemei banilor.

Pe locul al treilea în ierarhia problemelor de viață ale elevilor de la Colegiul Național „Ion Neculce” din București se află problemele familiale (55,68%). Aici pot fi circumscrise violența, conflictele între părinți, divorțul, conflictele între copii și părinți etc.

Problemele familiale au o frecvență ridicată și în identificările realizate de eșantionul de elevi de la Colegiul Tehnic de Industrie Alimentară „Dumitru Moțoc” din București. În această categorie de probleme au fost incluse atât conflictele/certurile cu părinții, cât și violența intrafamilială, relațiile încordate între părinți sau divorțul părinților. Adolescenții de la colegiul alimentar provin, în majoritate, din familii defavorizate, locuiesc în cea mai mare parte la căminul liceului aflat în aceeași curte, sunt mai greu vizitați și susținuți de către părinți. Mulți dintre părinții lor sunt plecați la muncă în străinătate. Una dintre problemele actuale ale autorităților române este părăsirea copiilor de către părinți, pentru a pleca la muncă în străinătate. Impactul acestei probleme asupra adolescenților este unul puternic, așa cum arată și rezultatele obținute de noi.

Astfel de probleme familiale sunt întâlnite și la liceele de muzică, conflictele intrafamiliale luând forma unor discutii aprinse între părinți sau între părinți și copii, pentru a asigura sume mult mai mari de bani pentru întreținerea și ajutorarea adolescenților talentați.

Problemele cu sănătatea ocupă locuri fruntașe în ierarhiile tuturor eșantioanelor de subiecți. Acest gen de probleme pot fi justificate atât prin stresul provenit din celelalte probleme menționate, cât și prin lipsa de preocupare a părinților pentru afecțiunile medicale ale copiilor, din diverse motive – lipsa banilor, procurarea celor necesare unui trai decent, lipsa asigurării medicale și a timpului necesar vizitei la medic, nepăsarea.

Pe ultimele locuri în ierarhia menționată se află decesul unei persoane apropiate, inclusiv lipsa părinților (5,68%), problemele cu drogurile, alcoolul, tutunul (9,09%), problemele în dragoste (11,36).

În cazul problemei decesului unei persoane apropiate nu este de mirare că ponderea ei este atât de mică pentru că subiecții investigați nu s-au confruntat niciodată cu așa ceva, în cursul experienței lor limitate de viață. Întrucâtva surprinzător este faptul că problemele în dragoste și drogurile nu sunt considerate a fi foarte importante în viața lor.

Problemele în dragoste sunt menționate totuși atât în ierarhia obținută pentru eșantionul principal, cât și în ierarhiile obținute pentru eșantioanele de comparație, ceea ce denotă faptul că interesul pentru sexul opus este, la această vârstă, o preocupare comună pentru fete și băieți. Cu toate acestea, subiecții de gen feminin resimt mai acut problemele interpersonale, decât subiecții de gen masculin, ceea ce

poate indica frământări mai intense pe drumul maturizării emoționale, în cazul adolescențelor.

Problemele cu școala (32,95) și problemele legate de viitoarea carieră (14,77%) ne arată că adolescenții acordă o importanță deosebită școlii și viitorului lor traiect profesional. În categoria problemelor cu școala au fost incluse: gradul sporit de dificultate a unor materii din programa de liceu; slaba pregătire a unor profesori și, după caz, pretențiile mari ale altor profesori exigenți; teama de bacalaureatul de tip nou și gestiunea defectuoasă a timpului, sistemul de învățământ necorespunzător, dificultatea alegerii facultății.

Problemele cu privire la organizarea societății, bine aspectate din punct de vedere al frecvenței (23,86%), demonstrează spiritul civic prezent al adolescenților din eșantionul principal. Totuși, lipsa de perspectivă profesională le creează nemulțumire. O mai mare preocupare pentru problemele sociale ar putea sugera un activism social crescut al adolescenților, dar și pregnanța unei trăsături de personalitate a eșantioanelor studiate, și anume radicalismul. În categoria problemelor cu privire la organizarea societății au fost incluse: funcționarea defectuoasă a instituțiilor statului, corupția, lipsa de perspectivă socială, incapacitatea cronică a celor care ne conduc de a obține o țară „ca afară”, parazitarea tuturor nivelurilor decizionale de persoane incompetente, „pilele” și „nepotismul” sau incapacitatea autorităților de a rezolva probleme simple. Pe de altă parte, problemele sociale incluse în ierarhie au o sferă distinctă de cea a problemelor cu privire la organizarea societății, vizând dificultățile locative, prezența unui handicap sau a altor situații care țin de resortul asistenței sociale.

Diferențe de gen

Pentru lotul feminin de la Colegiul Național „Ion Neculce” din București avem pe primele locuri în ierarhia problemelor de viață problemele psihologice (88,88%), urmate de problemele cu banii (83,33%) și de problemele familiale (75%). Observăm, prin comparație cu lotul masculin, că frământările psihologice ale fetelor sunt mai mari la această vârstă. Problema banilor este mai importantă pentru băieți (86,53%), decât pentru fete (83,33%). În cazul băieților, problemele cu școala (40,38%) sunt mai pregnante decât la fete (22,22%). Băieții identifică mai puține probleme în relațiile interpersonale (28,84%), comparativ cu fetele (47,22%). Pe ultimul loc în ierarhie, atât la fete, cât și la băieți, se află problema decesului unei persoane apropiate (5,76% și 5,55%).

Corelații între variabile

Aplicarea chestionarului specific, în care problemele de viață au putut fi evaluate de subiecți prin note, ne-a arătat că, în cazul elevilor Colegiul Național „Ion Neculce” din București variabila „probleme cu banii” corelează cu „problemele în relațiile cu ceilalți” (.52), cu „problemele în găsirea unui loc de muncă” (.43), precum și cu „problemele de sănătate” (.39).

Date fiind particularitățile societății de consum în care trăim, menționate anterior, în care multe dintre relațiile interpersonale ale adolescenților se dezvoltă în cluburi, cinematografe ori restaurante, este necesar ca tinerii să dispună de cât mai mulți bani, ceea ce se reflectă în corelativitatea înaltă stabilită de variabila „problemele cu banii” cu toate celelalte variabile incluse în analiza corelațională.

Variabila „problemele în relațiile cu ceilalți” stabilește corelații semnificative cu „problemele cu școala” (.67), cu problema găsirii unui loc de muncă (.54), cu problemele cu banii, precum și cu problemele de sănătate (.52).

La rândul lor, relațiile cu ceilalți pot fi influențate de problemele întâmpinate la școală sau după absolvirea acesteia. Lipsa unui loc de muncă și dificultatea găsirii unui loc de muncă induc o stare de stres multora dintre adolescenți, atunci când își proiectează viitorul. Gândul că se vor confrunta cu lipsa banilor atrage după sine și problema viitoarei locuințe.

Toate aceste obstacole identificate crează o stare de dezamăgire în rândul subiecților investigați, în legătură cu viitorul lor.

Variabila „problemele cu școala” stabilește corelații înalte cu variabila probleme în relațiile cu ceilalți (.67), dar și cu problemele cu banii (.52) sau problemele cu sănătatea (.44).

Problemele cu găsirea unui loc de muncă stabilește corelații semnificative cu problemele de locuit (.57), problemele în relațiile cu ceilalți (.54) și cu problemele de sănătate (.45).

Problema cu păstrarea controlului de sine stabilește corelații înalte cu relațiile tensionate din cadrul familiei, depresia și/sau anxietatea (.53) și cu problemele manifestate în relațiile cu ceilalți (.49).

Relațiile tensionate în familie pot conduce la depresie, lipsa autocontrolului și, de asemenea, pot face ca adolescentul să aibă probleme în relațiile cu alți oameni.

Relațiile tensionate în familie pot apărea și de la problema cu locuința. Toate acestea pot determina depresie, îl pot împinge pe adolescent să consume alcool și droguri, îi pot determina probleme semnificative de sănătate. Studiul nostru a mai evidențiat că problema drogurilor corelează semnificativ cu jocurile de noroc (.72), cu depresia și/sau anxietatea (.55) și cu problemele de locuit (.53).

Consecințele abuzului de droguri sunt devastatoare pe plan fizic și psihic, crescând probabilitatea eșecului educațional, profesional și social al tânărului. În alte studii de profil, utilizarea frecventă a alcoolului a fost asociată cu problemele școlare, problemele familiale, depresia și morțile accidentale ale persoanelor apropiate adolescenților.

În studiul nostru, depresia și/sau anxietatea corelează semnificativ cu problemele cu propria persoană (.65), cu lipsa de încredere în sine (.63), ca și cu problema drogurilor (.55).

Simptomele depresiei determină o modificare în plan comportamental, cu consecințe în planul vieții sociale și profesionale. Una din cauzele depresiei este lipsa stimei de sine, manifestată pe termen lung. Apar sentimente de inutilitate, lipsă de speranță, devalorizare, care pot merge până la aprecieri negative despre

sine. Lipsa de încredere în forțele proprii corelează semnificativ cu problemele cu propria persoană (.75) și cu problema grijilor (.63).

Concluzii

Adolescenții zilelor noastre sunt debusolați, confuzi, le este greu să se ajute singuri și majoritatea nici nu știu cum să o facă. Problemele lor de viață, care le pot afecta creșterea, maturizarea psihosocială, dezvoltarea armonioasă și buna educație sunt total diferite față de cele ale adolescenților anilor '80. Identificarea acestor probleme este un subiect actual, demn de cercetat pe teritoriul psihologiei educației, cu rezultate așteptate de către părinți, profesori și autorități. Studiul nostru a identificat câteva dintre problemele de viață ale adolescenților de astăzi, pentru a desprinde cele mai importante direcții educative în vederea integrării lor armonioase în societate.

Problemele de viață ale adolescenților trebuie cunoscute în vederea soluționării optime a acestora și a inițierii unor intervenții educative și de consiliere adecvate. Toate aceste probleme își pun amprenta asupra capacității adolescenților de a atinge succesul, atât în plan educațional, cât și în alegerea viitoarei cariere.

Realitatea este dură pentru foarte mulți tineri, care provin din familii monoparentale, se confruntă cu lipsuri sau cu sărăcie extremă, sunt neglijăți sau prea răsfățați, părăsiți de părinții care pleacă la muncă în străinătate etc. După cum am arătat, adolescenții sunt extrem de vulnerabili din punct de vedere emoțional, confruntându-se cu frustrări, dureri, bucurii intense, pe care și le manifestă în comportament în mod diferit, fie prin timiditate, interiorizare, fie prin agresivitate, îndrăzneală exagerată sau consum de substanțe interzise.

Bibliografie

- Bessozi, E. (Ed.), *Tra sogni e realta. Gli adolescenti e la transizione alla vita adulta*, Roma, Carocci, 2009.
- Caprara, G. V., Scabini, E., Steca, P., Schwartz, S. (Eds.), *I valori nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2011.
- Lerner, M. R., Steinberg, L., *Handbook of Adolescent Psychology*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2004.
- Lerner, M. R., Weiner, B. I., *Handbook of Psychology, volume 6*, Hoboken New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2003.
- Maniscalco, M. L., *Sociologia del denaro*, Roma, Laterza, 2002.
- Pahl, J., *Family finances, individualisation, spending patterns and access to credit*, Journal of Socio-economics, Elsevier, 2008, 37, p. 577-591.
- Rinaldi, E., Bonanomi, A., *Adolescents and money: values and tools to handle the future*, Italian Journal of Sociology of Education, 3, 2011.
- Schwartz, S.H., *Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries*, Advances in experimental social psychology, 25, 1992, p. 1-65.

- Sion, G., *Psihologia Vârștelor*, Ed. Fundației România de Măine, București, 2007.
- Stellinger, A., Wintrebert, R. (Eds.), *Young people facing the future. An international survey*, Research Report, Fondation pour l'innovation politique, disponible sur <http://www.fondapol.org>, 2008.
- Zelizer, V.A., *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

TRADUCERI

G.W.F. HEGEL

CINCI LECȚII DESPRE DOVEZILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

În paginile care urmează redăm, în traducere, primele cinci prelegeri ținute de Hegel în semestrul de vară al anului 1829, cu privire la dovezile existenței lui Dumnezeu, parte a unuiia dintre ultimele cursuri ale filosofului. Ediția după care s-a realizat traducerea de față (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, neu herausgegeben von Georg Lasson, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1930), prezintă unele diferențe față de cea din vol. XII (1832) a Operei lui Hegel, datorată „prietenilor defunctului”, diferențe precizate de Lasson la finalul volumului, în secțiunea privind stabilirea textului. Ediția din 1930, conținând șaisprezece lecții și o anexă (cu o examinare a criticii kantiene a argumentului cosmologic, precum și prezentarea argumentului teleologic și a celui ontologic după prelegerea din 1831), oferă cititorilor, în paralel cu primele opt prelegeri, și textul notelor de curs luate de un student al lui Hegel, pe nume A. Werner, conservat într-un caiet descoperit de editor, text care nu a fost tradus aici.

Integrate în *Prelegeri de filosofie a religiei* de către cei dintâi editori ai operei hegeliene, ca a treia parte a acestora, *Prelegerile despre existența lui Dumnezeu* nu au fost traduse în românește în ediția Academiei R.S.R. din 1969, datorată lui D.D. Roșca.

Cele cinci lecții hegeliene de mai jos alcătuiesc un prim ciclu în cadrul cursului general al expunerii privind dovezile existenței lui Dumnezeu. Este vorba despre un ciclu dedicat însemnătății pe care preocuparea privind dovedirea existenței lui Dumnezeu o are în cultura epocii contemporane filosofului. Hegel se referă constant, aici, la diferite poziții față de această problemă, provenind atât din domeniul specific filosofiei, cât și din cel al spiritualității protestante. Pozițiile luate în discuție în cadrul primului ciclu al cursului sunt influențate, într-un fel sau altul, de difuzarea în mediul filosofic sau în cel religios, a ideilor iluministe, față de care Hegel adoptă o atitudine critică. Restrângerea semnificației pe care o are efortul de a dovedi pe cale rațională existența lui Dumnezeu, în favoarea preocupărilor pentru determinarea condițiilor generale ale cunoașterii sau în favoarea intensificării sentimentului religios în detrimentul cunoașterii, sunt deopotrivă respinse. Ambele poziții sunt responsabile, arată filosoful, pentru dezvoltarea unor tendințe ale culturii de îndepărtare față de scopul principal al cunoașterii lui Dumnezeu, comun religiei și filosofiei: *înălțarea spiritului omenesc la Dumnezeu*.

Pentru a înlesni cititorului parcurgerea textului însuși, prezentăm în continuare, pe scurt, alineat cu alineat, conținutul celor cinci prelegeri.

Prelegerea I – Credință și cunoaștere (I). 1. Prelegerile despre dovezile lui Dumnezeu – completare a prelegerilor de logică; 2. Dovezile existenței lui Dumnezeu în relație cu logica și cu filosofia religiei; 3. Prejudecățile culturale ale epocii (lui Hegel): discreditarea dovezilor privind existența lui Dumnezeu, necunoașterea generală de către publicul educat (inclusiv de teologi) a acestor dovezi; 4. Dovezile privind existența lui Dumnezeu se adresează gândirii, rațiunii; terenul lor propriu este creștinismul; în creștinism, credința exprimă interioritatea certitudinii; interioritatea certitudinii se opune altor surse ale certitudinii, exterioare, dar cuprinde în sine gândirea; pentru creștini, opoziția gândire-credință este torturantă, dureroasă; 5. Opoziția gândire-credință este inevitabilă, dar Dumnezeu nu este contradictoriu în lucrarea lui, fiindcă spiritul nu este în opoziție față de această lucrare; pentru Evul Mediu cunoașterea adevărurilor creștine a fost legată de filosofie; Evul Mediu nu a întreprins prelucrări istorice ale doctrinei credinței; 6. Cunoașterea rațională este recunoscută de Anselm din Canterbury; și de Biserica protestantă; 7. Sfera rațiunii și sfera religiei pozitive sunt separate, dar nu adverse; rațiunea recunoaște că tainele religiei nu-i sunt pe deplin accesibile; concordanțele religiei și gândirii, stabilite de intelect, pot declanșa conflictul dintre credință și gândire; separația între credință și gândire duce la conflictul lor; spiritualul este concret, deci rațiunea și credința sunt inseparabile; credința reacționează la tentativele gândirii de a o subordona; credința opune gândirii cunoașterea nemijlocită; 8. Opoziția gândire-credință ca opoziție formală; cunoașterea lui Dumnezeu subordonată de către noua epocă filosofică problemei cunoașterii în genere; această subordonare, dacă este acceptată, va avea drept consecință determinarea cunoașterii ca fiind a finitului; cunoașterea efectivă este însă propria mișcare a naturii însăși, exprimată în forma gândirii și preluată de conștiință; 9. Sensul dovezilor existenței lui Dumnezeu: *înălțarea spiritului omenesc la Dumnezeu*; 10. Conținutul divin nu e intuiție; gândirea este receptacolul acestui conținut, nu facultatea imaginației; 11. Înălțarea spiritului omenesc se dovedește pe sine, nu trebuie dovedită.

Prelegerea a II-a – Credință și cunoaștere (II). 1. Obiecții față de dovezile existenței lui Dumnezeu; principala obiecție: dovada este conștiința propriei mișcări a obiectului în sine; este respinsă pe baza faptului că obiectul este un proces necesar, care se justifică pe măsură ce se desfășoară; opoziția dintre cunoașterea mijlocită și cea nemijlocită – cheia specificului vizat al dovedirii; 2. Tipuri de dovedire; demonstrația geometrică; 3. Dovada experimentală: enunț, reprezentare, lege; dovada istorică; utilizarea necorespunzătoare a experimentării în știința contemporană (lui Hegel); abstragerea neesențialului și limitele acestui procedeu; fenomenele ca relații subiective ale cunoașterii; incapacitatea noii filosofii de a ajunge la infinit, etern și divin; 4. Mișcarea gândirii active este dovada vizată; ca separată de obiect, e unilaterală; 5. Cunoașterea care se opune obiectului ei este finită; opoziția cunoașterii față de obiect nu produce fenomene, ci conținuturi ca atare; conținuturile sunt determinate, nu sunt abstracțiuni subiective (fenomene); dar rezultatul este abstract, în măsura în care este considerat ca ceva exterior cunoașterii; procedeele matematice se extind dincolo de conținutul matematic – contribuții ale unor logicieni din sec. al XVIII-lea; 6. Procedeele matematice conduc la abstracție față de obiectualitate; 7. Metoda propusă de Hegel mediază abstracția metodei matematice; de aici rezultă dovedirea infinității, eternității spiritului; 8. La celălalt extrem al culturii: cunoașterea nemijlocită; ea este legată strâns de procedeele matematice; insuficiența afirmării credinței, necesitatea evaluării ei raționale.

Prelegerea a III-a – Cunoaștere nemijlocită și cunoaștere mijlocită. 1. Credința care respinge cunoașterea; ea este o credință abstractă, conținutul ei este sentimentul; credința abstractă se refugiază în sentiment; subiectivitatea științei – inaccesibilul credinței; 2. Credința care se afirmă prin negarea științei; examinarea în continuare a acestei presuppo-

ziții; 3. Distingerea credinței de știință duce la discordanță, întrucât ambele țin de conștiință, opoziția dintre credință și știință este o abstracțiune inacceptabilă; 4. Credința înțelege drept cunoaștere nemijlocită se distinge de cunoașterea mijlocită și mijlocitoare (știința); nu există cunoaștere nemijlocită, nici obiect inaccesibil medierii prin cunoaștere; natura spiritului se dovedește în logică, determinându-se categorial; 5. Dumnezeu este activitate care se determină liber, prin raportare la sine; creștinismul este conștiința explicită că Dumnezeu este spirit, se raportează la Sine ca Altul Său, pe Sine cu iubire în Sine; Dumnezeu este Creatorul, dar și mult mai mult decât atât; 6. Credința se educă în individ în spiritul lui Dumnezeu; există și credință abstractă, care doar mediază între subiect și obiect – o identitate goală a acestora; 7. Credința doar ca mediere este, de asemenea, goală; simplă relație cu sine însăși; 8. Credința este certitudine; certitudinea se deosebește de adevăr; certitudinea cu adevărat nemijlocită au avut-o Apostolii și cei apropiați lui Hristos – izvorul credinței care se sprijină pe Adevăr; 9. În concluzie, credința ca știință nemijlocită este o credință formal abstractă; credința adevărată este plenitudine, având un conținut veritabil.

Prelegerea a IV-a – *Sentiment, inimă și gândire.* 1. Credința ca determinatie sentimentală este revărsarea conștiinței de sine în ea însăși; 2. Credința determinată sentimental reduce religia la sentiment; religia devine reprezentare, credința devine certitudinea reprezentărilor; sentimentul este intimitate inseparabilă în sine; 3. Sentimentul este singular, instantaneu; inima este unitatea cuprinzătoare a sentimentelor; 4. Sentimentul și inima implică reflexia; o religie bazată doar pe ele se poate dovedi imorală, nedemnă, nedivină, fiindcă sentimentul e formă comună pentru cel mai divers conținut, e doar o formă subiectivă; 5. Consecințele acceptării drept principiu al sentimentului: simplificarea conținutului divin, a celui juridic, etic, reducerea lor la bunul plac; slăbirea raționării; 6. Izolarea în sentiment (cunoaștere nemijlocită) este închidere în particularitate, întreruperea comuniunii; preocuparea față de sine produce un dor nesatisfăcut, care este dorul religiei; sentimentul este satisfăcut constatând acest dor; dar satisfacția lui intră în conflict cu a altor particularități; faptul rămâne exterior particularității, care este confruntată cu irealitatea propriei satisfacții; remediul este iubirea, receptarea iubirii lui Dumnezeu, a dezvăluirii Spiritului Său; 7. Inima neconstrânsă și inima care s-a supus reflexiei: prima este în relații exterioare și accidentale cu conținutul; poruncile divine le vede ca cerințe exterioare; inima neconstrânsă are nevoie de educație pentru a descoperi nu doar obiectivitatea, ci și raționalitatea poruncilor (voinței) lui Dumnezeu.

Prelegerea a V-a – *Cunoașterea lui Dumnezeu.* 1. Inima nu trebuie să se teamă de cunoaștere, fiindcă are nevoie de fond pentru ca sentimentul să-i fie veritabil; fondul (conținutul) inimii trebuie să fie adevărul divin, universalul, iar acesta implică gândurile; obiectul cu care inima intră în unitate este înălțarea spiritului nostru la Dumnezeu; 2. Întrebarea privind capacitatea rațiunii noastre de a-l cunoaște pe Dumnezeu nu trebuie transformată în critică a științei; ceea ce nu este decât tot afirmare a cunoașterii nemijlocite; cunoașterea nemijlocită este introductivul și preliminarul în expunerea temei (dovezilor existenței lui Dumnezeu); recomandare a lui Hegel către auditori a unei lucrări contemporane mai detaliate asupra chestiunii; 3. Simpla credință nu este o teologie (doctrină despre Dumnezeu), ci doar o doctrină despre religie; zelul religios nu implică o cunoaștere a lui Dumnezeu, ci doar o relație cu El care, ca principiu, este tocmai principiul non-cunoașterii lui Dumnezeu; aici, Dumnezeu doar „este”, nu știm *ce* este; 4. Dumnezeu stabilește omului, ca cea dintâi poruncă, să-L cunoască; infinita bunătate a lui Dumnezeu nu poate interzice omului cunoașterea Sa; Dumnezeu nu s-a revelat oamenilor pentru a se ascunde de ei; 5. Numai omul se poate împotrivi cunoașterii lui Dumnezeu; 6. Încheierea discuției asupra atmosferei culturale a vremii (iluminism, intelect autodenumit rațiune).

Există dovezi că Hegel intenționa să pregătească pentru tipar lecțiile sale privind existența lui Dumnezeu. Cu doar trei zile înainte de moartea sa neașteptată, care a avut loc în 14 noiembrie 1831, el a semnat un contract cu editura berlineză Duncker & Humblot

(care va publica mai târziu integrala operelor, îngrijită de discipolii săi) privind tipărirea unui volum cu titlul *Über das Dasein Gottes*. Conținutul textului din anul 1832, pregătit pentru tipar de către Ph. Marheinecke, nu este identic cu cel lăsat în manuscris de Hegel. Marheinecke a folosit pentru *Dovezile existenței lui Dumnezeu* editate de el diverse materiale, inclusiv notițe luate de studenți.

*

Prelegerea întâi

Aceste prelegeri sunt dedicate examinării dovezilor existenței lui Dumnezeu; prilejul exterior că în acest semestru de vară am de făcut doar o prelegere asupra întregului științei m-a determinat să țin și o a doua, măcar asupra unui anumit obiect aparte al științei. Am ales așadar unul care se află în legătură cu cealaltă prelegere pe care o țin, asupra logicii, și este un fel de completare la ea, nu în conținut, ci în formă, astfel încât constituie numai o configurare proprie a determinațiilor fundamentale ale logicii; ele sunt, domnilor auditori care luați parte mai cu seamă la cealaltă, determinate atât cât vor permite ele însele să fie, în cel mai rațional mod cu putință.

Întrucât sarcina noastră este de a trata asupra dovezilor existenței lui Dumnezeu, pare că din aceasta numai o latură privește logica, și anume natura dovedirii; însă cealaltă, conținutul, care este Dumnezeu, aparține unei alte sfere, a religiei și tratării ei prin intermediul gândirii, filosofiei religiei. Într-adevăr, aceasta este o parte a științei pomenite care, în aceste prelegeri, va trebui să fie suspendată și neluată în considerare pentru sine; ca urmare, va apărea mai îndeaproape ce fel de relație are ea cu întregul doctrinei religiei, precum și că această doctrină, întrucât este științifică, nici nu se poziționează contra logicului, așa cum cea dintâi aparență a scopului său are înfățișarea – fiindcă logicul nu constituie latura simplu formală ci, în fapt, prin aceasta stă tocmai în punctul central al conținutului.

Dar prima întâmpinare, atunci când, în general, vrem să începem proiectul nostru, vine din perspectiva generală negativă a prejudecăților culturale ale epocii. Dacă obiectul, Dumnezeu, este pentru sine apt, doar prin numele său, de a ne înălța spiritul, a ne interesa simțirea în cel mai intim mod, interesul încordat se destinde brusc atunci când ne reamintim că ceea ce căutăm să obținem sunt dovezile existenței lui Dumnezeu; dovezile existenței lui Dumnezeu au ajuns atât de discreditate încât sunt considerate antichități, vestigii ale vechii metafizici, din a cărei pustietate seacă ne reîntoarcem la viața credinței vii, din al cărei intelect uscat ne ridicăm iarăși către sentimentul cald al religiei. O încercare de a înnoi acele propteale putrede ale convingerii noastre că este un Dumnezeu, care treceau drept dovezi, prin întorsături și tururi de forță ale ascuțitului intelect, de a îmbunătăți prin obiecții și contraargumente locurile slabe, n-ar putea să stârnească prin buna ei intenție niciun fel de aprobare; fiindcă nu dovada aceasta ori aceea, această formă sau aceea, acest loc sau acela și-au pierdut greutatea, ci dovedirea adevărului religios ca atare este în maniera de a gândi a epocii înzestrată cu atât credit, încât imposibilitatea unei dovediri ca atare este deja o prejudecată generală, și chiar mai mult, se consideră nereligios a acorda încredere unei asemenea cunoașteri și a căuta pe această cale o

încredințare despre Dumnezeu și natura Lui, sau numai despre ființa Lui. Această dovedire se așează atât de mult în afara curentului, încât dovezile sunt cunoscute ici și colo doar din punct de vedere istoric, teologilor înșiși, adică celor care vor să aibă o familiaritate științifică cu adevărurile religioase, putând să le fie necunoscute.

Dovezile privind existența lui Dumnezeu provin din nevoia de a satisface gândirea, rațiunea; dar această nevoie a căpătat în noua cultură o poziție cu totul diferită decât avea mai înainte și punctele de vedere sunt menționate în primul rând așa cum se înfățișează din această perspectivă. Totuși, deoarece ele sunt în general cunoscute și a le urmări până la fundamentele lor nu este locul aici, vă vor fi doar reamintite, și numai întrucât ne limităm la configurația lor așa cum se alcătuiește ea pe terenul creștinismului. Aici anume se naște, pentru prima oară, înăuntrul omului însuși, opoziția dintre credință și rațiune, se ivește îndoiala în spiritul său și se poate ridica până la o înfricoșătoare înălțime pentru a-i răpi pacea. În religiile fanteziei, mai timpurii, pe cât le putem aminti pe scurt, era necesar să ajungă gândirea, era necesar ca ea să se întoarcă cu opozițiile ei împotriva reprezentărilor sensibile și conținutului corespunzător; contradicțiile, adversitățile și ostilitățile care țâșneau de aici exteriorizează istoria filosofiei. Dar coliziunile conduceau în acel cerc doar la adversitate, nu la scindare internă a spiritului și sufletului în sine însuși, precum în cadrul creștinismului, unde ambele laturi ajunse în contradicție cuceresc adâncimea spiritului ca rădăcina lor unică și comună și în acest loc, legate laolaltă în contradicția lor, sunt capabile a ruina locul însuși, spiritul, în ce are el mai intim. Expresia „credință” este deja rezervată celor creștinești; nu se vorbește despre credința grecească, egipteană ș.a.m.d. sau de credința în Zeus, Apis etc. Credința exprimă interioritatea certitudinii, și anume cea mai adâncă, mai concentrată, ca în opoziție față de toate celelalte opinii, reprezentări, convingeri sau voințe; acea interioritate conține însă cea mai adâncă și totodată nemijlocit cea mai abstractă, gândirea însăși, – o contradicție dintre gândire și această credință este, de aceea, cea mai torturantă scindare în adâncul spiritului.

O asemenea nefericire nu este însă, din fericire, dacă putem vorbi așa, singura configurație în care ar trebui să se găsească relația credinței și gândirii. Contra ei apare relația pașnică a convingerii că revelația, credința, religia pozitivă și, de cealaltă parte, rațiunea, gândirea în genere, n-ar trebui să fie în contradicție ba, mai degrabă, nu pot să fie numai în concordanță, dar și că Dumnezeu în lucrarea lui nu se contrazice astfel, nu se poate contrazice, fiindcă spiritul omenesc în esențialitatea lui, a rațiunii gânditoare în care se va dezvălui necesar ceea ce este originar divin în el, acelaia care a ajuns la el prin cea mai înaltă luminare asupra naturii lui Dumnezeu și a relației omului cu aceasta, ar trebui să-i fie opus. Astfel, întregul Ev Mediu n-a înțeles altceva prin teologie decât o cunoaștere științifică a adevărilor creștine, adică o cunoaștere esențial legată de filosofie. Evul Mediu era departe de a lua știința istorică a credinței drept știință; el a căutat la Părinții Bisericii și în ceea ce poate deveni material istoric în genere doar autorități, edificare și instruire asupra doctrinei ecleziastice. Direcția contrară, care cercetează mai curând originea omenească a doctrinei credinței însăși, prin prelucrări istorice ale vechilor lucrări și mărturii de orice fel asupra acesteia, și reduce pe această cale la minimum configurațiile sale principale, revărsate în contradicție cu spiritul după retragerea lui din actualitatea

nemijlocită din care adeptul era condus prima oară către adevărul întreg, care consideră sterilă trebuința unei cunoașteri și dezvoltări mai adânci – o atare direcție îi este aproape necunoscută epocii aceleia. Credința în unitatea acestui spirit cu sine însuși regăsește totul, chiar și cele mai abstruse doctrine pentru rațiunea care le consideră gândind, și cercetarea se va îndeletnici cu toate cele care sunt pentru sine conținut al credinței, dovedindu-le și pe temeiuri raționale.

Marele teolog Anselm din Canterbury, despre care ne vom mai aminti, de altminteri, în curând, spunea în acest sens: dacă suntem întăriți în credință, aceasta este neglijență, *negligentiae mihi esse videtur*, de a nu cunoaște ceea ce credem. În Biserica protestantă, de asemenea, se găsește că, legată de teologie sau alături de aceasta, se va cultiva cunoașterea rațională a adevărilor religioase și se va cinsti; interesul exprimat aici este de a se vedea cât de mult poate fi adusă lumina naturală a rațiunii, rațiunea pentru sine umană, către cunoașterea adevărului, cu reținerea esențială că, prin religie, oamenilor li s-au încredințat adevăruri mai înalte decât ar putea rațiunea să fie în stare a descoperi.

Aici se vădese a fi redată două sfere separate și, prin separare, se va constitui o relație pașnică între ele, astfel încât doctrina religiei pozitive va fi deasupra, dar nu contra rațiunii. – Această activitate a științei gânditoare se găsește exteriorizată prin exemplul care suscită și sprijină, care în religiile precreeștine sau în general extracreeștine stă în fața ochilor, că spiritul omenesc se lasă pe sine să arunce o privire adâncă în natura divinului și, pe lângă erorile sale, ajunge la marile adevăruri, ca existența lui Dumnezeu în genere și ideea mai pură, neamestecată cu ingredientele sensibile, a nemuririi sufletului, a predestinării etc. Astfel, doctrina pozitivă și cunoașterea rațională a adevărilor religioase conlucrează pașnic. Această poziție a rațiunii cu privire la doctrina credinței se deosebește, totuși, de încrederea rațională menționată, întrucât trebuie să se apropie de cele mai înalte taine ale doctrinei, Treimea, Întruparea ș.a., în timp ce punctul de vedere amintit se va mărgini să se îndrepte asupra lor numai în măsura în care va cuteza prin gândire către ce ar fi comun religiei creștine și păgânismului sau necreștinismului în genere, ceea ce, de altfel, ar trebui să rămână doar abstractul religiei.

Însă, odată ce diversitatea celor două sfere a ajuns la conștiință, va trebui ca această relație de egalitate, în care credința și rațiunea se află alături, s-o examinăm ca lipsită de gândire sau s-o socotim ca o pretenție înșelătoare: năzuința gândirii către unitate conduce, în chip necesar, mai degrabă către compararea ambelor sfere, și apoi, întrucât ele, deîndată ce se consideră diferite, la concordanța credinței doar cu sine însăși și a gândirii doar cu ea însăși, astfel încât fiecare sferă n-o recunoaște pe cealaltă și o respinge. Este una dintre cele mai întâlnite iluzii ale intelectului, ca diferitul care se găsește în punctul central al spiritului să fie astfel văzut încât el n-ar trebui să treacă necesar în opoziție și, prin aceasta, în contradicție. Motivul pentru începutul războiului spiritului este dat dacă concretul acestuia se analizează drept conștiință a separării. Tot ce este spiritual este concret; aici îl avem pe același în cea mai adâncă determinație, în fața noastră, și anume spiritul ca concret al credinței și gândirii; ambele nu sunt doar amestecate în cele mai felurite chipuri, în nemijlocitul du-te vino, ci legate atât de intim una de cealaltă încât nu există credință care să nu

reflecteze, raționeze sau gândească în genere, pe cât nu este gândire care nu conține în sine credința, fie și doar momentan – credința, fiindcă credința în genere este forma unei anumite presupoziii ce își are ferm înrădăcinată acceptarea acolo de unde provine – credință momentană, adică fiind ea însăși deja în gândirea liberă ceea ce ca presupozitie, gândită înainte sau după, este rezultat conceput, dar în această transformare a presupozitiei în rezultat are din nou o latură care este presupozitie, acceptare sau nemijlocire lipsită de conștiință a activității spiritului. Așadar, pentru a expune natura gândirii care este liberă pentru sine, o vom lăsa aici deoparte și vom remarca, mai mult, că datul, legătura în și pentru sine a credinței și gândirii va fi cheltuit timp îndelungat – mai mult de un mileniu și jumătate – precum și munca cea mai grea, până ce gândirea și-a cucerit libertatea din scufundarea în credința conștiinței abstracte și, cu aceasta, autonomia și deplina sa independență, în sensul că nu mai contează pentru ea ceea ce nu s-a înfățișat dinaintea scaunului ei de judecată și nu s-a dovedit acceptabil dinaintea ei. Gândirea, cu extremul libertății sale – și ea este pe deplin liberă numai în extrem – se instituie ca autoritate asupra credinței, însăși credința se retrage din fața ei, cu atât mai mult cu cât se pune și se cercetează pe sine abstract, dispensându-se cu totul de gândire. De aici urmează cel puțin că se dispensează și nu este însetată de explicare; în lipsa de conștiință a gândirii, oricum sărăcicioase, cu care trebuie să se mulțumească, se ascunde mai departe afirmarea gândirii ca adevăr incapabil și distrugător al ei, astfel că gândirea ar fi capabilă numai de incapacitatea prinderii adevărului, și-ar dovedi astfel nimicnicia, încât sinuciderea i-ar fi destinația cea mai înaltă. Atât de profund se răstoarnă raportul în opinia vremii, încât acum credința în genere s-a ridicat până la cunoașterea nemijlocită, singura modalitate care, împotriva gândirii, obține adevărul, așa cum, dimpotrivă, mai demult, omul putea obține doar liniștea pe care putea s-o conștientizeze ca adevăr prin gândirea doveditoare.

Acest stadiu al opoziției nu apare față de niciun obiect ca mai pătrunzător și mai important decât față de cel pe care ne-am hotărât să-l examinăm, cunoașterea lui Dumnezeu. Prelucrarea diferenței dintre credință și gândire ca opoziție conține punerea ei în extreme formale, în care se va face abstracție de conținut, astfel că nu se vor mai pune mai întâi, față în față, determinațiile concrete ale credinței religioase și gândirii obiectelor religioase ci, în mod abstract, ca credință în genere și ca gândire în genere sau cunoaștere, în așa fel încât cea din urmă nu va fi dată ca simple forme ale gândirii, ci drept conținut în și cu adevărul său. Conform acestei determinații, cunoașterea lui Dumnezeu este conexă întrebării privitoare la natura cunoașterii în genere și, până ce putem purcede la cercetarea concretului, pare a fi nevoie să ne punem de acord dacă, în general, conștiința poate și trebuie să fie a adevăratei cunoașteri gânditoare sau credințe. Intenția noastră de a trata cunoașterea lui Dumnezeu se transformă într-o tratare generală a cunoașterii; așa cum a realizat noua epocă filosofică începutul și baza filosofării, astfel încât înaintea cunoașterii concrete a unui obiect, se va cerceta însăși natura cunoașterii. Prin aceasta îndepărtăm pericolul, de neocolit din punct de vedere al temeiniciei, de a trebui s-o luăm de la capăt, dacă timpul alocat atingerii scopului acestor prelegeri ne-ar permite. Dar ocupându-ne pe îndelete cu o cerință care pare a fi nimerită, pare cât se poate de clar

că doar obiectul, nu și faptul, a suferit o schimbare; avem în ambele cazuri – fie că supunem cerința unei cercetări, fie că rămânem la tema noastră – de cunoscut; în primul caz avem un obiect de cercetat, anume cunoașterea însăși. În măsura în care nu pornim de la activitatea de cunoaștere, de la cunoașterea efectivă, nu pierdem nimic, fiindcă pe celălalt obiect, pe care nu intenționăm să-l tratăm, nu-l scoatem din joc, și el rămâne cu ale noastre. Este deci sigur că, întrucât ne urmăm scopul, arătăm că a cunoaște obiectul nostru în el însuși se justifică totodată drept cunoaștere. Că în cunoașterea adevărată și efectivă se găsește și justificarea cunoașterii, și trebuie să se găsească, se știe, s-ar putea spune, deja cu anticipație; căci acest enunț nu este decât o tautologie; la fel cum poate fi știut anticipat că ocolișul solicitat – a vrea să cunoști cunoașterea înainte de a cunoaște efectiv – este inutil, deoarece este autocontradictoriu. Dacă se reprezintă cunoașterea ca o operațiune exterioară prin care se stabilește doar o relație mecanică cu un obiect, i.e. rămânându-i străină, fiindu-i aplicată acestuia din exterior, atunci cunoașterea este într-o asemenea relație doar un fapt particular pus pentru sine, astfel încât se poate ca formele sale să nu aibă nimic comun cu determinațiile obiectului și, astfel, întrucât aceasta are de-a face cu ele, rămâne doar în propriile forme, nu ajunge la determinațiile obiectului, i.e. nu este o cunoaștere efectivă a acestora. Printr-o atare relație cunoașterea se determină ca finită și a finitului; în obiectul ei rămâne ceva, și anume propriul interior, al cărui concept îi este inaccesibil, străin; ea are aici limita și capătul, și de aceea este mărginită și finită. Dar atare relație, luată ca singură, ultimă, absolută, este transformată de-a dreptul în presuposiție neexplicată a intelectului. Cunoașterea efectivă trebuie, în măsura în care nu rămâne în afara obiectului, întrucât de fapt nu are de-a face cu el, fiindu-i imanentă obiectului, să fie propria mișcare a naturii însăși exprimată doar în forma gândirii și preluată în conștiință.

Cu aceasta sunt date în prealabil stadiile culturii de care va trebui să ne ocupăm zilele acestea într-o materie precum cea de față. Ei îi este accesibil ori, propriu-zis, obligatoriu, așa cum reiese din ea însăși, că, așa cum s-a spus mai sus, tratarea cunoașterii nu se deosebește de tratarea naturii obiectului său, trebuind să fie pe deplin nelimitată. Dau astfel atât sensul general în care tema propusă, dovezile existenței lui Dumnezeu, va fi examinată, și că el se va înfățișa drept cel veritabil. Acest sens, mai precis, conține faptul înălțării spiritului omenească la Dumnezeu și gândirii i se va exprima ca înălțare de sine, o înălțare a gândirii și în imperiul gândirii.

Ceea ce privește îndeaproape știința în genere este pentru om esențial conștiință; cu aceasta ceea ce este simțit, conținutul, determinația, ceea ce are simțământ, este și în conștiință, ca reprezentat. Cel prin care simțământul este simțământ religios este conținutul divin; de aceea, el este, esențialmente, cel despre care știm în genere. Dar acest conținut nu este, în esența sa, o intuiție sensibilă sau o reprezentare sensibilă, nu e pentru facultatea imaginației, ci numai pentru gândire. Dumnezeu este spirit, doar pentru spirit și doar pentru spiritul pur, adică pentru gândire; acesta este rădăcina conținutului ca atare, atunci când, mai departe, se asociază facultății imaginației și intuiției însăși, iar conținutul său intră în simțământ. Această înălțare a spiritului gânditor către ceea ce gândul cel mai înalt însuși este, către Dumnezeu, este totodată ceea ce vrem să tratăm.

Aceasta este, mai departe, întemeiată esențial în natura spiritului nostru, ea îi este necesară; necesitatea este cea pe care o avem dinainte în această înălțare, și însăși expunerea acestei necesități nu este altceva decât ceea ce denumim dovedire. Astfel că nu avem a dovedi în continuare această înălțare: ea se dovedește în sine însăși; asta nu înseamnă altceva decât că este necesară pentru sine. Avem doar să întrevădem procesul ei propriu și vom dobândi, prin faptul că este necesară în sine, necesitatea a cărei înțelegere o adevăresc dovezile.

Prelegerea a doua

Atunci când se fixează sarcina, care s-a preocupat de a se exprima drept o dovadă a existenței lui Dumnezeu, așa cum s-a stabilit în prima prelegere, se ridică împotriva ei prejudecata principală; și anume, dovada va fi determinată astfel încât ar fi doar conștiința propriei mișcări a obiectului în sine. Dacă acest gând e raportat la alte obiecte poate întâmpina dificultăți, însă, în ce-l privește pe al nostru, ele vor trebui să dispară, fiindcă el nu este un obiect imobil, ci însăși acea mișcare subiectivă, – înălțarea spiritului la Dumnezeu, – fiind o activitate, desfășurare, proces și având în sine însuși un curs necesar care alcătuiește dovada, care are nevoie să fie doar supus examinării pentru a-și obține dovada. Dar enunțarea dovezii conduce în genere la reprezentarea determinată subiectiv, la obiceiul de a parcurge calea cu ea, în loc de a face suficient sieși conceptul, fără a chestiona și a respinge această reprezentare care i se opune. În această prelegere noi înțelegem prin dovadă mai curând, și anume în chip mai determinat, ceea ce din acesta se dă la o parte și se exclude. Nu avem de-a face cu afirmația că o dovadă ca cea în discuție nu există, ci cu redarea limitei ei și evidențierea că nu este, oricât de fals ar fi socotită aceasta, unica formă de dovedire. Aceasta depinde de opoziția dintre cunoașterea nemijlocită și cea mijlocită, în care vremea noastră își pune interesul principal cu privire la cunoașterea religioasă, și chiar capătă greutate religiozitatea în general.

Deosebirea care produce tulburare tocmai în chestiunea cunoașterii în genere provine din faptul că sunt de luat în considerare două feluri de dovedire, din care unul este oricum folosit de obicei în cunoașterea ca ceva subiectiv, a cărei activitate și traseu se petrece numai în noi și nu este însuși drumul faptului parcurs. Că acest fel de dovedire este al științei despre lucrurile finite și despre conținutul lor finit se vedește dacă urmărim mai îndeaproape constituția acestei metode. Să luăm, în fine, un exemplu dintr-o știință în care acest mod demonstrativ este utilizat în maniera lui desăvârșită. Când dovedim un enunț geometric trebuie, pe de o parte, ca fiecare parte a dovezii să fie demonstrată pentru sine, precum în rezolvarea unei egalități algebrice, pe de altă parte însă să determinăm și să demonstrăm întregul parcurs al metodei prin scopul pe care-l avem și, astfel, faptul că el a fost atins prin acea metodă. Dar se știe foarte bine că rezultatul însuși, ca fapt a cărui valoare cantitativă o obținem dintr-o ecuație, nu a parcurs operațiile acestea pentru a ajunge la cantitatea pe care o are, ba și că mărimea liniilor, unghiurilor etc. nu trece prin seria de determinări prin care a ajuns la rezultat pentru a-și face apariția. Necesitatea pe care

o vizăm printr-o dovedire de acest fel corespunde pe deplin determinațiilor singulare ale obiectului însuși, aceste raporturi cantitative îi sunt suficiente; dar înaintarea în conexiunile unuia cu altul ne revine întrutotul nouă; este procesul de realizare a scopului nostru de a înțelege, nu o parcurgere prin care obiectul câștigă determinațiile lui în sine, precum și conexiunile lor; astfel nu se dovedește el însuși sau nu dovedește cum îl dovedim noi sau dovedim raporturile lui în decursul înțelegerii

În afara dovezii propriu-zise, a cărei constituție esențială va apărea numai întrucât va fi necesar scopului expunerii noastre, în continuare va fi denumită dovadă și ceea ce în domeniul cunoașterii finite este numai o manieră, – apare doar în experiență, ca înfățișarea unei reprezentări, unui enunț, legi etc. Dovada istorică o vom utiliza ca punct de vedere din care luăm aici în considerare cunoașterea nedezvoltată în chip special; ea aparține materiei sale în egală măsură ca experiență sau mai degrabă percepție, – nu se face pe latura ei nicio deosebire între dovedirea pe baza unei percepții străine și mărturia aceleiași. Raționarea pe care propriul intelect o face asupra conexiunilor obiective ale evenimentelor și activităților, ca și critica ei cu privire la mărturie, are în concluziile ei acele date drept presupoziii și fundamente. În măsura în care raționarea și critica constituie cealaltă latură esențială a dovezii istorice, ea întrebuițează altfel datele reprezentărilor; subiectivul pătrunde totodată în materie și în egală măsură acțiunea subiectivă este concluzia și legătura acelei materii; astfel că parcursul și înfăptuirea cunoașterii are și cu totul alte componente decât parcursul activităților însele. Dar în ceea ce privește maniera de experimentare contemporană, oricum atât de uzată, ea mai degrabă doar indică prin percepții disparate, observații etc., prin materii din acestea; însă interesul ei este de a dovedi astfel că există atari genuri și specii, atari legi, forțe, capacități, activități în natură și în spirit, încât trebuie precizate și în știință. Noi lăsăm considerațiile metafizice sau comun-psihologice asupra subiectivității simțului, al celui exterior și al celui interior, deoparte, cu ceea ce survine în percepție; dar mai departe materia, întrucât face parte din știință, nu este dispensabilă, așa cum e cea a simțurilor, percepției. Conținutul științelor, – speciile, genurile, legile, forțele etc. – sunt date mai curând de acea materie care se determină deja oarecum cu numele de „fenomene” prin analiză, omisiune a diferențelor neesențiale (fără ca, tocmai, să se fi dat un criteriu rigid a ceea ce poate trece ca esențial sau neesențial), înfățișat prin punerea laolaltă a ceea ce este comun etc. Este știut că perceptivul nu constituie el însuși aceste abstracțiuni, nu compară el însuși indivizii (sau locurile individuale, stadiile etc.), nu pune laolaltă ceea ce este comun acestora etc., că astfel o mare parte a activității cunoscătoare este un fapt subiectiv, ca și că acel conținut rezultat este o parte a determinațiilor sale, ca formă logică, produs al acestui fapt subiectiv. Expresia „indiciu”, dacă dorim să numim și altfel această expresie sleită, desemnează totodată scopul subiectiv, doar determinațiile, de obicei amestecate cu omisiunile altora, care există și în obiecte; – uzată poate fi numită acea expresie, fiindcă determinațiile genurilor și speciilor trec și drept ceva esențial obiectiv, nu sunt doar pentru indiciile noastre. – Totuși ne putem exprima astfel deoarece genul din care o specie înlătură determinatii pe care în altul le pune, sau forța prin care omite circumstanțe exterioare care altminteri sunt prezente, încât ele tocmai prin

aceasta devin neesențiale pentru ea însăși se retrage în genere din propria exteriorizare și se întoarce în imobilitate, interioritate, tot așa, d. ex., ca legea mișcării corpurilor cerești într-un anumit loc, care în acea clipă în care se aplică acelor corpuri cerești, se retrage, și tocmai această abstracție continuă se dovedește a fi lege. Dacă se consideră abstragerea și ca activitate obiectivă, așa cum și este de altminteri, atunci ea este însă foarte diferită de cea subiectivă și de produsele acesteia. Aceea lasă corpurile cerești, după abstracția de locurile lor și de momentul temporal, să se întoarcă iarăși în locul și momentul temporal anterioare, precum și genul îl lasă să apară din specie, la fel și în alte împrejurări accidentale ori neesențiale și în singularitatea exterioară a indivizilor în genere etc., unde dimpotrivă subiectiva abstracțiune a legii etc. apare ca atare, în universalitatea ei, ca fiind făcută să existe în acesta, în spirit, și conținută. În aceste configurații ale cunoașterii, care se determină continuu de către simpla manieră a dovedirii, trecând de la nemijlocita obiectualitate către propriile produse, poate apărea nevoia ca metoda, felul și maniera activității subiective să fie discutată pentru sine în vederea justificării pretențiilor și procedeele sale, întrucât ea are pentru sine propriile determinări și felul ei de a înainta, diferențiindu-se de determinațiile și procesele obiectului în el însuși. Și fără a intra mai îndeaproape în constituția acestei maniere de a cunoaște, reiese determinația simplă, pe care o distingem în ea, că, întrucât apare, în măsura în care este instituită, ocupându-se cu obiectul în forme subiective, ea este în stare să surprindă numai relații ale obiectului. Este, de altminteri, fără rost să mai punem întrebarea dacă aceste relații sunt obiective, reale – sau doar subiective, ideale – fiindcă aceste expresii ale subiectivității sunt abstracțiuni cu desăvârșire vagi. Conținutul, fie el obiectiv, ori numai subiectiv, real ori ideal, rămâne mereu același, un agregat de relații, nu ființarea în și pentru sine, conceptul faptului sau infinitul, cu care trebuie să aibă de-a face cunoașterea. Dacă acel conținut este luat doar într-un sens oblic, ca având în el numai relații, că aceste fenomene ar fi doar relații cu cunoașterea subiectivă, atunci avem să reamintim rezultatul obținut de noua filosofie întotdeauna ca o mare realizare, că maniera descrisă a gândirii, dovedirii, cunoașterii n-ar fi capabilă să atingă infinitul, eternul și divinul.

Ceea ce a reieșit din expunerea anterioară despre cunoaștere în genere, și mai ales despre cunoașterea gânditoare, e ceea ce ne interesează pe noi și privește momentul principal al acesteia, dovada, cuprinzându-l pe o latură, fiindcă aceasta este o mișcare a activității gânditoare aflată în afara obiectului și diferită de propria devenire a acestuia. Pe de o parte această determinație poate fi de ajuns scopului nostru, pe de alta ea este văzută în fapt ca esențialul față de unilateralitatea care zace în reflexiile asupra subiectivității cunoașterii.

În opoziția față de obiectul de cunoscut zace oricum finitudinea cunoașterii; dar această opoziție nu este de conceput ca infinită, absolută ea însăși, iar produsele nu sunt de considerat de către simpla abstracție a subiectivității ca fenomene, ci astfel încât se determină prin acea opoziție, conținutul ca atare fiind expus prin exterioritatea dată. Acest punct de vedere are o consecință asupra constituției conținutului și atestă o înțelegere determinată, pe când acea expunere nu dă decât categoria abstractă a subiectivului, care pe deasupra e văzută ca absolută. Ceea ce

rezultă, din felul în care este înțeleasă dovedirea în legătură cu restul și încă cu calitatea cu totul universală a conținutului, este nemijlocit în genere pentru acesta, fiindcă el însuși, întrucât cunoașterea se raportează exterior la el însuși, este determinat prin aceasta ca un exterior, determinațiile finite constând mai curând din abstracțiuni. Conținutul matematic ca atare este desigur mărimea pentru sine; construcțiile geometrice țin de spațiu și au totodată prin aceasta în ele însele raportarea exterioară față de principiu, încât se deosebesc de obiectele reale și sunt doar spațialitatea unilaterală a acestora, în niciun caz deplinătatea lor concretă, prin care acestea sunt mai întâi reale. Tot așa numărul îl are ca principiu pe unu, și este punerea alături de acesta a unei multiplicități, care sunt independente, așadar într-o legătură cu totul exterioară. Cunoașterea cu care avem de-a face aici poate fi desăvârșită numai în acest domeniu, fiindcă dacă determinații simple, rigide, și dependența lor una de alta, înțelegerea lor fiindu-le dovada tot atât de rigidă și atestându-i la fel de consecvent mersul necesității; această cunoaștere este aptă de a epuiza natura obiectelor sale. – Consecvența dovedirii nu se restrânge totuși la conținutul matematic, pătrunde în toate aspectele materiilor naturale și spirituale; putem deci să cuprindem tot ce privește consecvența în cunoaștere, fiindcă ea se sprijină pe regulile silogistice; așa că dovezile privind existența lui Dumnezeu sunt în chip esențial silogisme. Cercetarea explicită a acestor forme aparține pentru sine parțial logicii, însă parțial este necesar ca lipsa fundamentului acesteia să reia dezbaterea anterioară a acestei dovezi. E suficient să menționăm aici, în legătură cu cele spuse adineauri, că regulile silogismului au o formă de întemeiere, care este, ca specie, calculul matematic. Punerea laolaltă a determinațiilor care trebuie să alcătuiască un silogism se sprijină pe raporturile conținuturilor unul față de altul și care vor fi considerate, de-a dreptul, unul ca mai mare sau mai mic; determinația unui atare conținut decide cu privire la corectitudinea subsumptiunii. Logicienii mai vechi Lambert, Ploucquet s-au ostenit să găsească un semn prin care medierea în silogism să fie redusă la identitate, care este egalitatea abstractă, matematică, astfel ca silogismul să apară ca mecanismul operației matematice. Dar în ceea ce privește mai departe cunoașterea ca o atare punere alături exterioară de obiecte, în care propria ei natură este exterioară în sine, vom vorbi despre aceasta sub numele de cunoaștere mijlocită și o vom trata ca următoarea opoziție.

Cât privește configurațiile acestea, desemnate drept genuri, legi, forțe ș.a.m.d., cunoașterea nu se raportează la ele exterior, ele sunt mai degrabă produsele acestora; dar cunoașterea pe care o produc o prezintă, precum s-a arătat, doar prin abstracție față de obiectualitate. Astfel că ele sunt pe deplin înrădăcinate în acestea, dar sunt rupte de realitate în mod esențial; ele sunt concrete, ca figurări matematice, dar conținutul lor provine esențialmente de acolo de unde își trag originea și el trebuie să fie temeiul lor justificator.

Carența acestei maniere de cunoaștere se face astfel remarcată într-o altă modificare decât apare în expunere, care redă produsele cunoașterii, întrucât acestea ar fi doar o acțiune subiectivă, drept fenomene; rezultatul însă în genere e comun, și noi avem, cu atât mai mult, de văzut ce îi contrastează. Scopul spiritului, faptul că el e infinit, etern, că lui Dumnezeu îi devine interior și în interior este insuficient deter-

minat, este activitatea spiritului care, gândind în genere, mediază abstragerea, silogizarea, obținând dovedirea.

Această înțelegere, produsul însuși al culturii savante a epocii, este de aici răsturnată în celălalt extrem, și anume cunoașterea nedovedită, nemijlocită, credință necunosătoare, simțire fără gândire înfățișată ca unica modalitate de a concepe și de a deține adevărul divin. Se dă asigurarea că acea manieră de a cunoaște, incapabilă de un adevăr mai înalt, ar fi unica, exclusivă modalitate a cunoașterii. Ambele opțiuni sunt strâns legate; de o parte avem în cercetare ceea ce ne propunem să tratăm, acea cunoaștere eliberată de unilateralitatea ei și prin care în fapt arătăm că există o altă cunoaștere decât cea pe care o considerăm unică; de cealaltă este pretenția pe care credința o ridică împotriva cunoașterii, o prejudecată care se ține drept fermă și sigură atât cât duce lipsă de o cercetare mai riguroasă asupra ei însăși. Doar că, în ceea ce privește pretenția pomenită, e de reamintit că adevărata, neconstrânsă credință cu cât mai multe pretenții poate ridica, cu atât mai puțin o face, și că nevoia înțelege să găsească pentru ea însăși afirmarea seacă, polemică a credinței.

Dar ce fel de legătură am cu acea credință sau cunoaștere nemijlocită am discutat deja în altă parte. În centrul unei lucrări despre dovezile existenței lui Dumnezeu din vremea de azi deja nu mai poate fi definitivată afirmația credinței; cel puțin e de reamintit la momentul principal, după care s-o cântărim și să fie pusă la locul ei.

Prelegerea a treia

S-a făcut deja observația că afirmarea credinței, despre care urmează să vorbim, cade în afara credinței veritabile, neconstrânse; ea, întrucât înainteașă către conștiința cunosătoare și, astfel, are conștiința cunoașterii, ajunge la cunoaștere mai degrabă biziindu-se pe aceasta, fiindcă ea are, înainte de orice, biziure de sine, își este sieși sigură, este tare în sine. Ci este vorba despre credință întrucât ea se îndreaptă polemic contra cunoașterii și chiar se exprimă polemic împotriva științei însăși. Ea nu este, astfel, o credință care se opune altei credințe; credință este aici comunul ambelor. Este conținutul aflat în luptă cu conținutul; această pătrundere în conținut se însoțește cu cunoașterea în chip nemijlocit, în cazul în care disputarea și apărarea adevărului religios nu va fi dusă cu arme exterioare, de care credința și religia sunt la fel de străine ca și cunoașterea. Credința care respinge cunoașterea ca atare ajunge cu asta la vidul de conținut și este în primul rând abstractă ca credință în general, ea opunându-se științei concrete, cunoașterii, fără a lua seama la conținut. Atât de abstractă este, retrasă în simplitatea conștiinței de sine; acesta este, în acea simplitate, întrucât are doar a resimți, simțământul, și ceea ce este în știință conținut, este determinația simțământului¹. Afirmarea credinței abstracte conduce așadar nemijlocit la forma sentimentului, în care subiectivitatea științei se baricadează „ca

¹ Fraza originală conține un joc de cuvinte bazat pe cuvintele *Erfüllung – Gefühl* (nota traducătorului).

într-un loc inaccesibil”. – Despre ambele sunt redată pe scurt punctele de vedere din care transpar unilateralitatea și, cu asta, neadevărul felului în care se vor afirma drept determinații fundamentale ultime.

Credința, ca să începem cu ea, se ivește din aceea că nimicnicia științei se dovedește adevărul absolut. Vom proceda astfel încât să permitem această presupuziție și să vedem ce este ea în sine însăși.

Pentru început, dacă se formulează o opoziție așa de generală, ca cea a credinței și științei, pe cât de des se-aude vorbindu-se, atunci această abstracțiune este totodată inacceptabilă; fiindcă credința aparține conștiinței, aceasta știe ce crede; știe, totodată, cu certitudine. Apare astfel ca discordant să vrei să desparți, conform unei atari maniere generale, credința și știința.

Dar credința fiind desemnată drept cunoaștere nemijlocită, va trebui s-o deosebim în mod esențial de cunoașterea mijlocită și mijlocitoare. Întrucât noi punem alături analiza speculativă a acestui concept pentru a rămâne pe terenul propriu al acestei afirmări, îi opunem acestuia, ca absolută separație, faptul că nu există nicio cunoaștere, oricât de puțină, intuiție, reprezentare, voință, nicio activitate provenind din spirit, proprietate sau stadiu, care nici nu mediază, nici nu este mediată, precum și niciun obiect al naturii sau spiritului care ar fi în cer, pe pământ sau sub pământ, care nu deține în el nici determinația medierii, nici nemijlocirea. Astfel că faptul general este filosofia logică, – desigur, totodată cu necesitatea lui, la care nu avem nevoie să facem apel aici, – a întregului conținut al determinațiilor gândirii. Din materia sensibilă, fie ea a percepției exterioare sau interioare, se dă faptul că ar fi propria lui materie, adică doar mediat prin altul; dar din propria lui materie, mai mult, cel mai înalt conținut al spiritului, se dă faptul că își are determinația sa în categorii, iar natura i se dovedește în logică, momentul dat al medierii fiind neseplat în sine. Așadar, aici suntem fixați, în preocuparea față de faptul general; faptele se pot lua în ce sens și determinație se dorește. Fără să ne pierdem în exemple, rămânem la un obiect care ne stă cât se poate de aproape.

Dumnezeu este activitate, liberă, raportându-se pe sine la sine însuși, activitate rămânând în sine, este determinația fundamentală în conceptul ei ori în toate reprezentările lui Dumnezeu, el însuși fiind ca mijlocire a sa cu sine. Dacă Dumnezeu se desemnează numai drept Creatorul, activitatea lui este doar pornită de la sine, răspândindu-se din sine, considerată ca producere intuitivă, fără reîntoarcere la sine însuși; produsul este un Altul decât El, este Lumea. Introducerea categoriei medierii aduce cu sine totodată sensul că Dumnezeu trebuie să medieze lumea; deci, cel puțin, se poate afirma pe bună dreptate că el ar fi doar golul unei tautologii, întrucât determinația „creat” aparține în primul rând Creatorului, în chip nemijlocit; în celălalt însă, creația ca lume rămâne în afara lui Dumnezeu, fixată în reprezentare ca un Altul față de acesta, astfel încât el este dincolo de lumea sa, fără ea în și pentru sine. Dar, cel puțin în creștinism, avem a-l cunoaște pe Dumnezeu ca activitate creatoare, nu ca spirit; această religie este mai mult conștiința explicită că Dumnezeu este spirit, la modul propriu, că tocmai el, în și pentru sine fiind, se raportează pe Sine ca Altul său (care se numește Fiul) la sine însuși, ca pe Sine cu iubire în Sine, este în mod esențial această mediere cu Sine. Dumnezeu este în chip deplin Creator al lumii

și determinat astfel suficient, dar Dumnezeu este mai mult decât atât; adevăratul Dumnezeu este astfel încât este medierea sa cu sine însuși, această iubire.

Acum, credința, întrucât are ca obiect al conștiinței sale pe Dumnezeu, are tocmai prin asta ca obiect al său medierea, astfel încât credința, ca existând în individ, este doar prin educare și instrucție, prin educare și instrucție omenească în genere, încă mai mult prin educare și instrucție în spiritul lui Dumnezeu, este doar ca o atare mediere. Dar și cu totul abstractă, întrucât Dumnezeu, ori cutare lucru sau conținut al obiectului credinței, ar fi precum conștiința în genere a relației subiectului la un obiect, astfel încât credința sau știința este doar mediatoarea obiectelor; este deja aici identitatea goală, o credință sau cunoaștere despre nimic.

Dar, invers, aici se regăsește deja și celălalt fapt, că tot nimic este ceea ce nu este decât exclusiv mediere. Să luăm ceea ce se înțelege ca imediatitate, astfel încât se consideră fără vreo deosebire, care ar apărea astfel drept mediere; ea este simpla relație cu sine însăși, fiind, în modalitatea ei nemijlocită, numai ființa. Acum, orice știință, mediată sau nemediată, ca și orice altceva în genere, cel puțin este; și fiindcă este, este ceea ce e mai puțin, cel mai abstract posibil care se poate spune despre ceva; dacă este și doar subiectivă, precum este credința, știința, atunci ea este, îi revine ființa, la fel cum obiectului care este doar în credință, știință, îi revine o atare ființă. Aceasta este o înțelegere foarte simplistă; dar va fi foarte neindulgentă față de filosofie, tocmai datorită simplității, încât, de la plinătatea și căldura care este credința, va vrea să înainteze mai departe către abstracțiuni precum ființa, nemijlocirea. Dar, desigur, asta nu este o vină a filosofiei; căci infirmarea credinței și cunoașterii nemijlocite este ceea ce se potrivește acestor abstracțiuni. În asta, că credința n-ar fi o știință mediată, în asta zace întreaga valoare a faptului, decizia asupra lui. Dar noi ajungem și la conținut ori putem, să ajungem tot așa, de asemenea la raporturile unui conținut, la știință.

Este de remarcat mai departe că nemijlocirea în cunoaștere, care este credință, are totodată încă o determinație; și anume, credința știe în ce crede, nu doar în genere, nu are doar o reprezentare sau cunoștință despre aceasta, ci știe în chip cert. Certitudinea este cea în care se găsește nervul credinței; de aici ne întâmpină o nouă distincție. Noi deosebim certitudinea de adevăr. Știm foarte bine că multe au fost știute cu certitudine și sunt știute, dar nu sunt totuși, din această cauză, adevărate. Oamenii au știut în mod cert multă vreme și, cu milioanele, o știu încă cert, ca să dăm un exemplu trivial, că Soarele se-nvârte în jurul Pământului; mai mult: egiptenii credeau, aveau această certitudine, că Apisul, grecii că Jupiterul ș.a.m.d., este un zeu mare sau cel mai mare, așa cum inzii tot cert știau că-i vaca, alți inzi, mongolii și alte popoare, că un om, Dalai Lama, este zeu. Că această certitudine va fi exprimată și afirmată, se-nțelege; un om poate spune, fără ezitare: știu ceva sigur, eu asta cred, este adevărat. Cu toate acestea, se înțelege tocmai pe dos când spui așa ceva; fiindcă fiecare este eu, fiecare știe, fiecare știe sigur. Inaccesibila concesie exprimă însă aici faptul că acea știință, știința-certă, acest abstract, poate avea cel mai diferit, cel mai opus conținut, iar adevărarea conținutului se găsește tocmai în asigurarea dată de știința-certă, credința. Dar care om se va așeza și va zice: „numai ceea ce știu eu, și știu sigur, este adevărat; ceea ce știu sigur este adevărat fiindcă știu eu sigur”? – Pe vecie simpla certitudine stă

în fața adevărului și se deosebește de adevăr simpla certitudine, știința nemijlocită, nu credința. De certitudinea cu adevărat nemijlocită, vizibilă, pe care au obținut-o apostolii și prietenii lui Hristos în nemijlocita Lui prezență, din propriile Lui cuvinte și prin expresiile gurii Lui, cu propriile lor urechi, întregul lor simț și sufletele lor, un izvor al credinței sprijinit pe Adevăr, pe care îl vor răspândi în viitor în primul rând prin Spirit. Pentru ceva ulterior, precum cea mai înaltă certitudine dobândită din pomenitul izvor, nu este nimic prezent, afară de conținutul în sine însuși.

La formalismul abstract prezentat se reduce credința, întrucât ea se determină ca știință nemijlocită față de cea mijlocită; această abstracție este tot ce îngăduie certitudinea sensibilă pe care o am, anume că am un corp, că lucrurile sunt în afara mea, nenumind-o doar credință, ci deducând din ea sau adevărind ceea ce ar fi natura credinței. Dar s-ar face o mare nedreptate dacă prin ceea ce se numește în sfera religioasă credință s-ar dori să se vadă numai această abstracțiune. Mai curând credința trebuie să fie plenitudine, un conținut care să fie veritabilul conținut, mai curând certitudinea sensibilă, faptul că am un corp, că mă înconjoară lucruri sensibile, stă foarte departe de acest conținut; ea trebuie să conțină Adevărul, și anume un cu totul altul, dintr-o cu totul altă sferă decât cel numit adineauri lucru finit, sensibil. Direcția dată de subiectivitatea formală trebuie să găsească, de aceea, credința ca atare în sine obiectivă, fiindcă ea însăși privește totdeauna reprezentările, o știință despre ele, o ființă-doveditoare a unui conținut. Această ultimă formă a obiectivului, în care configurația conținutului, și reprezentatul, și știința acestuia se găsesc risipite, este cea a simțământului. A vorbi despre el ar putea să nu ne fie la îndemână; el se urmărește încă și mai mult în vremea noastră, nu fără constrângeri, ci ca un rezultat al educației, deja din principiile care stau la baza acesteia.

Prelegerea a patra

Forma simțământului este strâns înrudită cu simpla credință ca atare, precum s-a arătat în prelegerea precedentă; ea este revărsarea și mai intensă a conștiinței de sine în ea însăși, dezvoltarea conținutului către simpla determinație sentimentală.

Religia va trebui să fie simțită, va trebui să fie în simțământ, altfel ea nu este religie; credință nu poate fi fără sentiment, altfel nu este religie. – Acestea vor trebui recunoscute ca fiind corecte; căci sentimentul nu este altceva decât subiectivitatea mea în simplitatea și nemijlocirea ei, eu însumi ființând ca o asemenea personalitate. Am religie doar ca reprezentare, – și credința este certitudinea reprezentărilor – atunci dinaintea mea este conținutul ei, el este însă obiect față de mine, încă nu este identic cu mine ca sine simplu; eu nu sunt pătruns de el, astfel încât să-mi alcătuiască determinarea calitativă. El este venit din cea mai intimă unitate a conținutului credinței, din care eu îmi capăt fond, fondul său. Așa că este simțământul meu. Față de religie, omul nu-și rezervă nimic pentru sine, fiindcă ea este cea mai intimă regiune a adevărului; așa că ea nu este încă abstractul eu ca credința și știința însele, ci eul concret, care posedă Totul în personalitatea lui cuprinzătoare; simțământul este această intimitate inseparabilă în sine.

Sentimentul va fi, totuși, înțeles cu determinația că este ceva singular, ceva de durată unui singur moment, astfel încât unul singur ar fi alternativ cu altul, după sau alături de acesta. Dimpotrivă, în *inimă* desemnează unitatea cuprinzătoare a sentimentelor, după numărul, ca și după durată lor; ea este temelia care unește în ea și teaurizează esențialitatea lor dincolo de fluctuațiile aparițiilor fenomenale. În această unitate neseparabilă, – căci *inimă* exprimă pulsul simplu al spiritualității vii, – poate religia să îmbibe conținutul divers al simțământului și să sălășluiască în el pentru a deveni substanță stăpânitoare, regentă.

Dar prin aceasta suntem conduși totodată către reflexie, întrucât sentimentul și *inimă* ca atare sunt doar o latură, însă determinațiile sentimentului și *inimii* cealaltă latură. Și, de aceea, trebuie să spunem, totodată, în continuare, că religia este la fel de puțin adevărată deoarece se află în simțământ sau *inimă* pe cât este de adevărată fiindcă este crezută, cunoscută nemijlocit și cert. Toate religiile sunt în sentiment și *inimă*, atât cele mai false, mai nedemne, cât și cea adevărată. Este la fel de imoral, nedrept și nedivin sentimentul, pe cât e de moral, drept și pios. Din *inimă* provin gândurile rele, crima, ruperea căsătoriei, clevetirea etc.² Asta înseamnă: că nici rele, nici bune gânduri nu sunt, nu depind de faptul că sunt în *inimă* sau vin din *inimă*. Vin din determinația că ce are simțământ se găsește în *inimă*; este un adevăr așa de trivial aici, încât te pune pe gânduri dacă să-l scoți pe gură. Dar ține de educație, precum rezultă din analiza reprezentărilor, că cel mai simplist și mai general lucru va fi pus în forma întrebării și negat; această platitudine sau explicare, care este mândră de propria-i insolență, descoperă adevăruri triviale, nesemnificative și fără rost, resuscitându-le d. ex. pe cele mai care le vom aminti aici: cum că omul se deosebește de animal prin gândire, dar împărtășește sentimentul cu acesta. Dacă simțământul este simțământ religios, religia este determinația lui; este simțământ urât, rău, atunci răul, urâtul este determinația lui. Această determinație a sa este ceea ce alcătuiește conținutul conștiinței, ceea ce se numește în maximele citate gânduri; simțământul este rău voind conținut rău, *inimă* la fel când vrea gândurile ei rele. Sentimentul este forma comună pentru cel mai divers conținut. De aceea, el este la fel de puțin justificat pentru oricare din determinațiile sale, pentru conținutul lui, tot așa ca certitudinea nemijlocită.

Sentimentul se face cunoscut ca o formă subiectivă, ca ceva ce este în mine, întrucât eu sunt subiect a ceva; această formă e simplă, rămânând aceeași în toată diversitatea conținutului, nediferențiată astfel în sine, abstracția izolării mele. Determinația acesteia este, dimpotrivă, mai curând în genere diversă, inegalitatea reciprocă, multiplă. Ea trebuie, tocmai de aceea, să se diferențieze pentru sine de forma generală, a cărei determinație este, și să fie examinată pentru sine; ea are configurația conținutului, care constă din propria valoare (*on his own merits*), trebuie considerată pentru sine, – din această valoare ea ajunge să fie valoarea sentimentului. Acestui conținut trebuie să-i premerge, independent de simțământ, fiindu-i veritabilă, așa cum religia este veritabilă pentru sine; – este ceea ce-i în sine necesar și general, faptul, care se dezvoltă în Împărăția adevărilor ca legi, ca Împărăție a cunoașterii înseși și a principiilor ei ultime, Dumnezeu.

² *Matei*, 15, 19.

Voi indica pe scurt urmările acceptării cunoașterii nemijlocite și sentimentului ca atare drept principiu. Concentrarea lor este tocmai ceea ce conduce conținutul spre simplificare, abstracție, nedeterminare față de sine. Prin ele se reduce conținutul divin, fie cel religios ca atare, precum și cel juridic și etic, la minimum, la tot ceea ce-i mai abstract. Astfel decade determinarea conținutului la nivelul bunului plac, fiindcă în minimul acela nu este nimic determinat. Aici apare o consecință importantă, atât teoretică, cât și practică; – mai cu seamă una practică căci, întrucât se justifică sentimentul moral și acțiunea printr-un temei necesar, raționarea trebuie să fie încă foarte neformată și necizelată, deoarece nu știe cum să ofere temei suficient bunului plac.

O altă latură, care aduce izolarea în cunoașterea nemijlocită și sentiment, privește raportul cu alți oameni, comunitatea lor spirituală. Obiectivul, faptul, este în și pentru sine universalul, și este așa pentru toți. Astfel încât tot ce e mai general este gândul în sine în genere, iar gândul este terenul lor comun. Acela care, cum deja s-a spus, se ocupă cu simțământul, cunoașterea nemijlocită, cu reprezentările sale ori cu gândurile sale, se închide în particularitatea sa, întrerupe comuniunea sa cu alții; – trebuie să-l lăsăm în pace. Însă un asemenea sentiment și inimă permite să aruncăm o privire mai îndeaproape în sentiment și inimă. Din principiu, ea se mărginește la aceea că i se aduce conștiinței unui conținut determinat determinarea lui însuși, ea se menține ferm ca conștiință de sine, cu determinare inerentă. Sinele îi este conștiinței obiectul, el se află dinaintea acesteia ca substanța care are în sine conținutul doar ca atribut, un predicat, astfel încât nu este independentul în care subiectul să treacă. Acesta este modul unui stadiu fix, care poartă numele de viață sentimentală. În așa num. ironie, care se înrudește cu ea, eul este stadiul abstract însuși, doar în relație cu sine însuși, el se află în separație față de conținutul său, ca pură conștiință a sa însăși, separată de el. În viața sentimentală, subiectul este mai mult în identitate dată cu conținutul; el este în această conștiință determinată și rămâne așa, ca obiectul și scopul acestui eu; ca eu religios însuși este scopul său. Acest eu însuși își este obiect și scop în genere în expresia în genere, încât eul se liniștește și liniștea sa este împărtășită cu adevărul, astfel încât eul se umple de adevăr, este pătruns de el. Plin totodată de dor, el este nesatisfăcut în sine, dar acest dor este dorul religiei; este, așadar, satisfăcut de a avea acest dor în sine: în dor are conștiința sa subiectivă, și o are ca sinele său religios. Se îndreaptă numai către sine în dor, se descoperă în sine însuși tocmai acolo și în conștiința satisfacției proprii și, alături de acestea, a împăcării cu sine. Zace însă în această intimitate și raportul opus, al celei mai nefericite învrăjbiri a sufletelor pure. În măsura în care eu mă mențin ca un asemenea eu particular și-mi compar particularitățile, emoțiile, înclinațiile și gândurile cu cele de care ar trebui să fiu plin, pot să resimt această opoziție a sa ca o contradicție dureroasă, care se permanentizează prin aceea că eu mă am pe acest Mine subiectiv în vedere și în fața ochilor, mă am de-a face cu mine. Această reflexie solidă ascunde față de sine că eu mă voi umple de conținut substanțial, de faptul însuși. Căci, în fapt, eu mă uit pe mine; cu cât mă adâncesc pe mine în el, acea reflexie de sine asupra mea se risipește. Sunt determinat ca subiectiv doar prin opoziție față de fapt, care-mi revine prin reflexia asupra mea. Faptul rămânând astfel în afara mea, se orientează, întrucât el

este scopul meu, ca interes față de conștiințiozitatea acestuia, către mine; eu mă descarc continuu și mă conțin pe mine în această descărcare. Această găunoșenie a celui mai înalt scop al individului, a străduinței și preocupării pioase în ființa ei pentru desăvârșire sufletească, a condus la cele mai înnegurate apariții ale unei realități lipsite de forță, de la cea mai tăcută tristețe a sufletului iubitor până la suferințele sufletești ale disperării și nebuliei, – atât în timpurile mai îndepărtate, cât și în cele mai apropiate, acolo unde satisfacerea dorului câștigă mai multă supremație asupra vrajbei produse de acesta și unde împăcarea și chiar ironia își fac loc în ea. Asemenea irealitate a inimii nu este o vacuitate a acesteia, tot așa de mult micime a inimii: ceea ce o umple este propriul subiect formal; el tratează acest eu ca obiect și scop al său. Doar universalul, ființând în și pentru sine, este persistent, și inima se lărgește numai în sine, întrucât pătrunde în ea și se răspândește în fondul ei, care este, simultan, fond religios, etic, juridic. Iubirea în genere este cedare a îngrădirilor inimii în punctul ei particular și receptarea iubirii lui Dumnezeu în acesta, este receptarea dezvoltării spiritului său, a întregului conținut veritabil conceput în sine și asimilat în obiectivitatea aceasta a proprietății inimii. În acest conținut este dată subiectivitatea care, pentru inimă, este formă unilaterală, prin aceasta fiind impuls, extragere din ea, – și acesta e impulsul, a acționa în genere, ceea ce mai degrabă se numește a lua parte la acțiunea divinului în și pentru sine și la conținutul puterii și măreției. Aceasta este deci realitatea inimii, și ei îi este inseparabilă acea realitate internă și externă.

Dacă, așa cum se găsește adâncită și scufundată în fapt, separăm inima neconstrânsă de cea supusă reflexiei asupra sieși, atunci separația apare ca relația față de conținut. În sine, și astfel rămânând în afara conținutului, această inimă se află față de sine în relații exterioare și accidentale; această reciprocitate rezultată, care vorbește despre drept și legiferează pornind de la simțământ, a fost menționată mai devreme. Subiectivitatea îi este opusă obiectivității acțiunii, i.e. acțiunii din fond veritabil, simțământului și conținutului său, precum și cunoașterii gânditoare știința nemijlocită. Noi punem însă tratarea activității pe o latură, și remarcăm despre aceasta numai că tocmai acel conținut, legile juridice și morale, poruncile divine, după natura lor sunt în sine universalul, și de aceea își au rădăcina și temeiul în regiunea gândirii. Dacă uneori am privi legile dreptului și moralității numai ca poruncile voinței lui Dumnezeu – ele ar fi, de fapt, ale narațiunii divine – atunci am merge prea departe vrând să începem cu aceasta; dar poziția solidă, cercetarea, ca și asigurarea subiectului cu privire la adevărul determinațiilor, care au valoarea de baze ale acțiunii sale, sunt cunoaștere gânditoare. Întrucât inima neconstrânsă le este proprie, înțelegerea ei ar fi încă nedezvoltată, și pretenția acesteia de independență i-ar fi străină, autoritatea venindu-i mai mult de pe calea pe care se găsește, astfel încât această parte a inimii, în care ele sunt sădite, sunt stațiuni ale conștiinței gânditoare, căci ale ei sunt gândurile acțiunii, principiile generale din sine. De aceea, inima nu poate avea nimic împotriva dezvoltării acestui teren obiectiv al său, cu atât mai puțin să deplângă dezvoltarea adevărilor sale obiective, care pentru sine apar mai curând ca adevărurile teoretice ale credinței sale religioase. Cum însă această posesie și intimitate intensivă deja numai prin medierea educației, care și-a căpătat propria gândire și cunoaștere, ca și propria voință exigentă, se află în ea, cu atât mai mult se

află fondul ce se dezvoltă ulterior și transformarea cercului reprezentărilor sale, care în sine în stadiul familiar se găsesc, iar în conștiință sub forma gândurilor, cunoașterii mijlocitoare și mijlocite.

Prelegerea a cincea

Ca să rezumăm cele spuse anterior: inima noastră nu trebuie să se teamă de cunoaștere, determinația sentimentului, conținutul inimii trebuie să aibă fond, sentimentul, inima trebuie să se umple cu faptul și, prin aceasta, va deveni în continuare veritabilă; dar faptul, conținutul este numai adevărul spiritului divin, universalul în și pentru sine, însă tocmai de aceea nu abstractul, ci același în dezvoltarea sa esențială și, de asemenea, proprie; conținutul este la fel de esențial în gândul în sine și în gânduri. Gândul însă, cel mai intim credinței însăși, că va fi cunoscut ca esențialul și veritabilul, – în măsura în care credința nu mai este un însine, nu mai este neconstrânsă ci, în sfera cunoașterii, se-nfățișează ca nevoie sau pretenție a acesteia, – trebuie totodată să fie cunoscut ca necesar, căpătând o conștiință a lui însuși și a raporturilor reciproce ale dezvoltării sale; el se răspândește astfel dovedindu-se. Căci a dovedi în genere nu înseamnă altceva decât a pune laolaltă și, prin aceasta, a face cunoscută necesitatea, și în prealabilul conținutului particular, în universalul în și pentru sine, ca și în adevărul însuși al acestui absolut ca rezultat al conținutului particular și, astfel, ca ultim adevăr al său. Această reciprocitate care stă dinaintea conștiinței nu trebuie să fie o toleranță subiectivă dinafara faptului, ci să decurgă doar din acesta, expunându-se doar pe sine, necesitatea sa însăși. Atare expunere a mișcării obiective, a cărei proprie necesitate interioară a conținutului este cunoașterea însăși și veritabilul ca aflat în unitate cu obiectul. Acest obiect trebuie să fie pentru noi înălțarea spiritului nostru la Dumnezeu, – din care decurge așa-numita necesitate a adevărului absolut ca un rezultat aflat pe deplin în spirit.

Dar numirea acestui scop, deoarece el conține numele lui Dumnezeu, poate avea cu ușurință efectul de-a nimici iarăși ceea ce s-a spus contra falselor reprezentări privitoare la știință, cunoaștere, sentiment, iar pentru conceptul cunoașterii veritabile putea fi un câștig. S-a remarcat că întrebarea cu privire la capacitatea rațiunii noastre de-al cunoaște pe Dumnezeu se ridică formal, și anume ca o critică a științei, a cunoașterii în genere, a naturii credinței, sentimentului, astfel că va face abstracție de conținutul acestor determinații; este afirmarea cunoașterii nemijlocite, care vorbește având în gură fructul Pomului cunoașterii și își sprijină sarcina pe câmpul formal, întrucât fundează confirmarea acestuia și știința exclusiv pe reflexiile care se fac asupra dovezii și cunoașterii, și deja prin aceasta conținutul veritabil trebuie pus în afara examinării, fiindcă el rămâne doar la reprezentarea unei științe și cunoașteri finite. Noi am comparat aceste presupoziii despre știința finită și cunoaștere doar cu cunoașterea, astfel încât ea nu rămâne în afara faptului ci, fără a se amesteca între determinații, urmează calea faptului și regăsește în sentiment și inimă conținutul care i-ar fi esențial conștiinței și tocmai pentru această conștiință, întrucât adevărul acesteia i se va dezvălui în ce are el mai intim. Dar

prin pomenirea numelui lui Dumnezeu, acest obiect, cunoașterea în genere, așa cum va fi determinată, și, de asemenea, tratarea acesteia redată pe această latură subiectivă, se va orienta către acel Dumnezeu. Deoarece această latură a fost suficient prezentată în cele anterioare, aici va fi mai degrabă amintită decât explicată, altceva fiind de făcut, și anume redarea relației lui Dumnezeu în natura sa și față de cunoaștere. Aici poate fi în primul rând remarcat că tema noastră, înălțarea spiritului subiectiv la Dumnezeu, conține nemijlocit unilateralitatea cunoașterii, adică propria subiectivitate asimilată, ea este esențial însăși această asimilare; cu aceasta, cunoașterea întâlnește cealaltă latură, a naturii lui Dumnezeu și, totodată, propria relație în și față de ceea ce cunoaște. Dar partea rea a introductivului și preliminarului, care totuși e cerut, este aceea că, prin rezumarea efectivă a obiectului, devine inutil. Însă vom semnală de dinainte că aici nu putem intenționa să ajungem cu rezumarea noastră până la acea strâns legată de ea dezbateră privind conștiința de sine divină și a relațiilor acestei științe despre sine cu știința sa în și prin spiritul omenesc. Fără a face apel la expuneri mai sistematice care sunt date în celelalte scrieri ale mele despre acest obiect, pot face aici o trimitere la o scriere mai nouă, cu totul minunată: Aforisme despre Non-cunoaștere și despre Știința absolută, în relațiile lor cu cunoașterea credinței, de C. Fr. G....l³. Ea ține cont de expunerile mele filosofice și conține tot atâta fundamentare în credința creștină pe câtă adâncime în filosofia speculativă. Ea lămurește toate punctele de vedere și întorsăturile pe care intelectul le-a ridicat împotriva creștinismului cunoscător și dă răspuns obiecțiilor și contrareplicilor pe care teoria non-cunoașterii le-a adus contra filosofiei; ea arată în special neînțelegerea și greșeala de care se face vinovată conștiința pioasă atunci când luptă pe latura intelectului luminat prin principiul non-cunoașterii și face astfel corp comun cu el contra filosofiei speculative. Ceea ce tratează aceasta despre conștiința de sine divină, autocunoașterea acesteia în om, autocunoașterea omului în Dumnezeu, privește nemijlocit punctul de vedere care este totodată explicat în fundamentul speculativ prin lumina falselor premise pe care acesta le opune filosofiei, ca și creștinismului.

Dar în ce privește reprezentările cu totul generale asupra cărora dorim să ne oprim pentru a vorbi despre Dumnezeu în relațiile lui cu spiritul omenesc, găsim înainte de toate acceptarea presupunerii că noi nu-l cunoaștem pe Dumnezeu și, în credința în el, nu știm ce este el, încât nu putem porni de la aceasta. A porni de la Dumnezeu ar presupune să fi fost știut și să fi fost dat ceea ce este Dumnezeu în el însuși, ca Obiect prim. Atare ipoteză îngăduie însă doar o relație dinspre noi spre el, a vorbi despre religie, nu despre Dumnezeu însuși; ea nu permite a se lua în considerare o teologie, o doctrină despre Dumnezeu, ci integral o doctrină despre religie. Dacă nu e defel o asemenea doctrină, atunci auzim multe, infinit de multe – sau, mai curând, în nesfârșite repetiții, puține totuși – spunându-se despre religie și cu atât mai puțin despre Dumnezeu însuși; această explicare perenă a religiei, necesității, ca și folosului ei etc., legată de explicația neclară sau chiar nespusă privitoare la Dumnezeu este

³ La E. Franklin [*Karl Friedrich Göschel*, 1794–1862, membru al școlii hegeliene, președinte al Consistoriului Provinciei Saxonia – nota traducătorului].

fenomenul propriu formării spirituale contemporane. Ne grăbim puțin dacă ne lăsăm ademeniți de acest stadiu, astfel încât nu avem dinainte decât determinația uscată a unei relații în care se găsește conștiința noastră cu Dumnezeu. Atât de multă va trebui să fie religia, încât ea ar fi pătrunderea spiritului nostru în conținut, a conștiinței noastre în obiect, nu o simplă tragere în vid a liniilor dorului, o intuiție care nu intuiește nimic, nu găsește nimic în fața ei. Cel puțin, într-o atare relație intră atât de multe încât nu doar noi stăm în raport cu Dumnezeu, ci și Dumnezeu în raport cu noi. În zelul religios se exprimă, măcar în chip prealabil, ceva din relația noastră cu Dumnezeu, dacă nu chiar exclusiv ceea ce este consecvent tocmai în principiul non-cunoașterii lui Dumnezeu; o relație unilaterală nu este, totuși, defel o relație. Când, prin religie, vom înțelege doar o relație dinspre noi spre Dumnezeu, nu va apărea vreo ființă de-sine-stătătoare a lui Dumnezeu; Dumnezeu ar fi doar în religie, ca o instituire, mărturie de-a noastră. Expresia, în chip egal folosită și tăgăduită, că Dumnezeu ar fi numai în religie, are însă și sensul măreț și veritabil că natura lui Dumnezeu se desăvârșește în aceasta, aparține în și pentru sine independenței ființătoare, fiind pentru spiritul omenesc, împărtășindu-i-se acestuia; acest sens este total diferit de cel remarcat anterior, în care Dumnezeu este numai un postulat, o credință. Dumnezeu *este* și se dă într-o relație cu omul. Limitând acest „Este” prin reflexia permanent recurentă asupra științei despre el, că noi știm pe deplin ori cunoaștem că Dumnezeu este, nu ce este, înseamnă a nu trebui să valorificăm nicio determinație de conținut de-a sa. N-ar trebui să spunem: noi știm că este Dumnezeu, ci doar Este; căci cuvântul Dumnezeu produce o reprezentare și, cu ea, un conținut, determinații de conținut – fără acestea Dumnezeu fiind un cuvânt gol. Determinațiile vor putea să fie limitate negativ în această limbă a non-cunoașterii pe care o înfățișăm acum, acolo unde, propriu-zis, folosește infinitul, – astfel, infinitul în genere, sau așa-zisele proprietăți, s-ar extinde la infinitate – și ea ar reda numai ființa nedeterminată, abstractul, ceva din esența cea mai înaltă sau nedeterminată ceea ce în mod explicit este produsul nostru, produsul abstracțiunii, al gândirii, rămânând doar intelect.

Acum, dacă Dumnezeu nu este pus doar într-o cunoaștere subiectivă, în credință, ci se ia în serios faptul că el este, că este pentru noi, din partea sa având o relație cu noi, și dacă noi rămânem doar la această determinație formală, prin aceasta se spune că el se împărtășește oamenilor, unde este circumscris, că Dumnezeu nu este gelos. Vechii greci au pus în reprezentare *Gelozia* în rândul zeilor, faptul că zeul în genere, care este înalt și mare, desconsideră, și are totodată voință și putere. Platon și Aristotel au contrazis această reprezentare cu privire la gelozia divină; și mai mult încă a făcut-o religia creștină, care învață că Dumnezeu li s-a încredințat oamenilor până la imaginea de slujitor, – că el li s-a revelat, că, prin aceasta, nu numai că nu-l pizmuiește pe cel mai înalt dintre oameni, ci îi stabilește ca poruncă, și anume ca cea mai înaltă, tocmai prin acea revelație, de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Fără să ne ocupăm de această învățătură a creștinismului, putem să rămânem convinși că Dumnezeu nu pizmuiește și să punem întrebarea: cum s-ar putea să nu se împărtășească? În Atena, se spune, exista o lege: ca cel care refuza să lase pe altul să-și aprindă făclia de la a sa, să fie pedepsit cu moartea. Deja în lumina fizică se împărtășește acest fapt, anume că se răspândește și se oferă altuia fără a se micșora în sine și a se diminua; cu atât mai mult e

natura spiritului să rămână în posesia alor săi întrucât el pune și pe alții în posesia sa. Noi credem în infinita bunătate a lui Dumnezeu față de natură; întrucât el cheamă lucrurile naturale din abisul infinit la existență și, în special, pe oameni, încredințându-i unul altuia; ar trebui ca numai corporalul, care și el este, să fie împărtășit de oameni, și spiritualul să le fie refuzat și interzis, cel care, numai el, le poate dăruia oamenilor valoarea autentică? Este la fel de nepotrivit să vrei să încuviințezi atari reprezentări pe cât este de nepotrivit să spui despre religia creștină că, prin ea, Dumnezeu s-ar fi revelat oamenilor și, totuși, ceea ce li s-ar fi revelat ar fi că el nu s-ar revela și nu s-ar fi revelat.

Din partea lui Dumnezeu, cunoașterea sa de către oameni nu poate să-i stea cu ceva în cale. Că Dumnezeu n-ar putea fi cunoscut este depășit prin aceea că, dacă ni se dă că Dumnezeu are o relație cu noi, că, întrucât spiritul nostru are o relație cu el, Dumnezeu este pentru noi, așa cum a fost exprimat, că el se împărtășește și se revelează. În natură Dumnezeu se revelează, dar natura, piatra, planta, animalul nu-l pot revela pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este Spirit, doar omului care gândește îi este spirit. Dacă cunoașterii lui Dumnezeu nu-i stă nimic împotrivă din partea lui, atunci este vorba despre bunul-plac omenesc, de afecțiunea umilinței sau orice-ar mai fi astea, când se stabilește și se afirmă ca absolută finitudinea cunoașterii, rațiunea omenească doar în opoziție cu cea divină, limita rațiunii omenești ca pur și simplu fixă. Căci aceasta se ține departe tocmai de faptul că Dumnezeu n-ar fi pizmuitor, ci s-a revelat și se revelează; este mai degrabă conținut în ea că nu așa-zisa rațiune omenească și limita ei este a-l cunoaște pe Dumnezeu, ci spiritul lui Dumnezeu în om: este în conformitate cu expresia speculativă dezvoltată anterior, conștiința de sine divină, care se cunoaște în știința omului.

Aceste observații să fie de ajuns cu privire la principalul punct de vedere istoric, care hoinărește prin atmosfera culturii vremii noastre ca preocupare a iluminismului și a unui intelect autodenumit rațiune; sunt reprezentări pe care le avem de considerat ca presupoziii, cunoaștere în genere a lui Dumnezeu, care ne apar în cale în prealabil. Se poate avea de-a face cu ele doar întrucât sunt arătate drept momentele fundamentale ale categoriilor nimicniciei care se poziționează contra cunoașterii, nu pregătitoare ale cunoașterii însăși. Aceasta are, ca efectivă cunoaștere, de pregătit obiectul său simultan cu conținutul.

*Traducere și introducere
de Dragoș Popescu*

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

AL XXIII-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOSOFIE *FILOSOFIA CA INVESTIGAȚIE ȘI MOD DE VIAȚĂ*

(Atena, 4–10 august 2013)

RODICA CROITORU

O astfel de manifestare științifică de anvergură, care de data aceasta a întrunit aproximativ 3.000 de participanți, nu poate fi decât rezultatul unei puternice dorințe de stabilire a cadrului pentru dialogul filosofic orientat, susținută de o decizie politică, ca și de un efort uman și financiar considerabil. În acest scop, Comitetul elen de organizare a colaborat cu instituțiile partenere: Municipality Atenei, Regiunea Attica, Universitatea Națională și Kapodistriană din Atena, Universitatea Națională Tehnică din Atena, Universitatea din Ioannina, Universitatea din Creta, ca și cu susținători și sponsori ca: Parlamentul Elen, UNESCO, Ministerul Culturii, Ministerul Turismului, Fundația Alexander S. Onassis întru Beneficiul Public, Fundația A.C. Leventis, Academia din Atena, ca și cu un număr mare de persoane private și mici asociații cu interes filosofic.

Limbile de comunicare ale Congresului au fost engleză, greacă, franceză, germană, rusă, spaniolă, chineză; de departe însă engleza a dominat, cu cele mai multe comunicări și comentarii. Limba greacă a fost folosită spre a încununa eforturile organizatorice ale țării gazdă, și pentru a pune în evidență tradiția sa filosofică excepțională; iar chineza și spaniola au fost folosite îndeosebi în cadrul manifestărilor culturale regionale asiatice și latino-americane. Dintre secțiunile cele mai ofertante au fost: filosofia greacă cu 36 de secțiuni, filosofia politică 26, etica 21, filosofia socială 12, istoria filosofiei 10, filosofia valorilor 10, bioetică 9 și un număr mare de alte teme cu o frecvență mai mică.

Institutul Internațional de Filosofie și-a făcut sesizabilă prezența în fiecare zi. Prima dintre ele s-a referit la trăirea în filosofie, fiind organizată de Enrico Berti, Bernard Bourgeois, Athanasia Glycofridi-Leontsini, Evangelos Moutsopoulos. Cu aceeași temă și organizatori, lucrările Institutului au avut loc și în ziua următoare, pentru a îl omagia pe Pierre Hadot, ca și pentru a da seama asupra filosofiei după John Dewey. În a treia zi, Institutul a dezbătut rolul filosofiei într-o societate bazată pe cunoaștere; bucuria și sublimitatea de a trăi ca un filosof, precum și condițiile fericirii. A urmat „Virtute și strălucire: reflecțiile lui Rousseau asupra unui mod de viață nealienat”, prezentat de Herta Nagl-Docekal, precum și „Unele reflecții asupra valorii

adevărului”, susținută de Ch. Parsons. Celelalte zile au fost rezervate alegerilor și a altor probleme administrative. Au fost organizate sesiuni omagiale pentru mari personalități ale filosofiei. Lui E. Moutsopoulos i-au fost dedicate două astfel de sesiuni. Au vorbit despre activitatea sa filosofică, muzicală și plastică prieteni, colegi și foști studenți. Sub titlul generic „Polivalența filosofiei lui E. M.”, Athanasia Glycofridi-Leontsini, organizatoarea sesiunii, a vorbit despre „Contribuția lui E. M. la promovarea filosofiei neo-elene”, Dukas Kapantais despre „Evenimente viitoare drept cauze ale evenimentelor actuale. *Kairos* și acțiunea prezentă”, Georgia Apostolopoulou despre „Reconstrucția esteticii lui Kant în filosofia lui E. M.”, Maria Protopapas-Marneli despre „Filosofia Mării Egee, la E. M.”, Demetra Sfendoni-Mentzou despre „O apreciere generală a filosofiei lui E. M.”, Ioannis Prelorenzos despre „Rolul gândirii lui Bergson și al filosofilor bergsonieni în opera lui E. M.”, Panagiotis Pantazakos, despre „Contribuția lui E.M. la evoluția esteticii”, Niki-Chara Benakou-Karagouni despre „Ediții noi ale textelor filosofice în *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*”, Eleni Leontsini despre „Filosoful muzician. Cazul lui E.M.”, Apostolos Stavelas despre „Filosofia muzicii în tragedia antică după E.M.”. A urmat un mic concert în onoarea omagiatului, susținut de Triantafillos Batargias și Nelly Economides din A. Piazzola, Fr. Nietzsche, E. Moutsopoulos. Ulterior, la Muzeul de Istorie al Academiei din Atena, a avut loc o recepție oferită de organizatori. O sesiune omagială de anvergură, care a întrunit o audiență numeroasă l-a sărbătorit pe Jürgen Habermas, sub titlul „Cosmopolitismului”. Sărbătoritul a vorbit despre reconstrucția democrației în lume și despre efectele sale primare și secundare. Au comentat ideile sale David Rasmussen și Arne Johan Vetlesen. O sesiune dublă de comunicări, dedicată de asemenea unei personalități în viață, a omagiat-o pe Ioanna Kuçuradi, martoră a evenimentelor secolului, organizată de Betül Çofuksöken. Au vorbit: Myrto Dragona-Monachou, Stelios Virvidakis, Bhuvan Chandel, Maija Kule, Ioanna Kuçuradi, Harun Tepe, Abdulah Kaigi, Hülma Şimga, Gülriz Uygur și Jitendra Ramprakash. Dintre personalitățile intrate în istorie, cărora li s-a dedicat una sau mai multe sesiuni sunt: Platon, Aristotel, Confucius, Ibn Rushd, Maimonides, Spinoza, St. Grigore Palamas, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Wittgenstein, J.A. Comenius, Sartre, Alain Locke, Jacques d’Hondt, G.A. Cohen, L. Cohen, Anna-Teresa Tymieniecka, C.I. Despotopoulos. Între omagieri se mai poate enumera și Ceremonia de decernare a Premiului pentru Dialog Global pentru anul 2013, Consiliului de Cercetare a Valorilor și Filosofiei, și Președintelui său, prof. George F. McLean.

Sesiuni plenare. În cuvântul de deschidere, exprimat în segmentul de început al programului prezidat de Evandro Agazzi, William I. McBride, președintele Congresului, și-a exprimat speranța ca fereastra către lumea gândirii, realizată de acest Congres, să dea o orientare pozitivă vieții, iar Konstantinos I. Boudouris, președintele Comitetului Elen de Organizare, a vorbit despre echilibrul dintre credințe, teorii, concepte și moduri de viață, despre care se speră să se pună de acord prin această manifestare științifică. A urmat primarul Atenei, prof. George Kaminis. După aceștia, diferiți vorbitori au abordat aspecte ale metodei: E. Agazzi (Italia, Mexic) „Transformarea metodologică în filosofie”, S. Bachir Diagne (Senegal, SUA), „Traducerea ca metodă”, Gagfin Føllesdal (Norvegia, SUA), „Rolul argumentelor în filosofie” și John

McDowell (Africa de Sud, SUA), „Metoda filosofică”. Următoarea ședință plenară a fost dedicată relației filosofiei cu științele. Au participat Maria Carla Galvotti (Italia) cu discursul „De la filosofia științei la filosofia științelor”, Susan Haack (SUA) cu „Filosofia științifică. Ideea adevărată” și Keiichi Noe (Japonia), cu conferința „Filosofia și știința după dezastrul din Japonia de Est”. Ea a fost urmată în aceeași zi de sesiunea asupra relației filosofiei cu religiile, unde primul invitat, Jean Ferrari (Franța), și-a asumat un discurs cu aceeași temă. Michael von Brück (Germania) a vorbit despre „Înțelepciune și responsabilitate. Către o relație a cunoașterii și acțiunii în buddhismul Mahāhāyana”. Suwanna Satha Anand (Tailanda) s-a referit la „Metafizica tăcerii. Reflecții asupra tăcerii lui Buddha asupra problemelor metafizice”. Seizo Sekine (Japonia) a tratat despre „Investigații filosofice asupra religiilor. Perspectiva unui om de știință asupra unui vechi testament japonez”. Tematica plenarelor în a treia zi a fost tehnologia și mediul înconjurător. Kristin Shrader-Frechette (SUA) s-a referit la toxinele epigenetice, la disfuncții metabolice la copii în comunicarea metaforică: „Purtarea inelului lui Glaucon” (în vederea protejării de astfel de disfuncții). Esa Saarinen (Finlanda) a comunicat asupra „Citirii filosofice a vieții ca o tehnologie inteligentă a sistemelor asupra Sinelui”. Junichi Murata (Japonia) a îndemnat să se învețe câte ceva din dezastrul de la Fukushima în „Multidimensionalitatea tehnologiei”. Moritz Riemann (Germania) s-a referit la „Deșeurile radioactive, impunerea tehnologiei și democrației”. Următoarea sesiune de ședințe plenare a fost dedicată rolului filosofiei în viața publică. Au participat Hans Lenk (Germania) cu discursul „Efecte noi asupra publicului în societățile utilizatoare de internet și multimedia”, Abdussalam Guseinov (Rusia) a redus filosofia la etică în „Filosofia ca proiect etic”, Abdolkarim Soroush (Iran) a tratat despre filosofia vieții a lui Ruhmi”. Ultima zi a Congresului a fost divizată într-un dialog Est-West, la care au participat: Samuel Lee (Coreea), Wenchao Li (Germania, China) și Kah-Kyung Cho (SUA, Coreea), precum și în abordarea aspectelor filosofiei moderne și contemporane a țării gazdă. Au participat următorii profesori din Grecia: Athanasia Glycofridi-Leontsini cu „Filosofia neo-elenă de la Iluminism la romantism”, E. Moutsopoulos, „Ființă și adevăr la Petros Braîlas-Armenis, Georgia Apostolopolou, „Neo-kantianism și platonism în filosofia neo-elenă”, Konstantinos Petsios „Continuități și discontinuități în filosofia neo-elenă și europeană”.

Comunicări în secțiuni. Făcând o selecție în funcție de prezentator și de ideile prezentate, menționăm contribuția Marinei Bykova (SUA), „Despre interpretarea Spiritului la Hegel”; spiritul realizează – după interpreta rusă, profesoară în Statele Unite – libertatea supremă, și de aceea el este o noțiune socială, care face legătura dintre individualitate și comunitate. Alain Bilecoq (Franța) în „Învățarea filosofiei?” arată prin ce se aseamănă și se deosebesc Kant și Hegel cu privire la actul de învățare a filosofiei și ce îi unește pe profesor și pe elev întru acesta. Gaetano Chiurazzi (Italia) în comunicarea „Metafizica revoluționară a lui Kant ca o nouă politică a rațiunii” susține că prima *Critică* nu este doar un tratat de epistemologie, ci întemeierea unei politici a rațiunii, pusă în slujba păcii și a vieții comunitare civile. Karen Gloy (Germania) în „Proiectul filosofiei interculturale” s-a referit la noua disciplină apărută în anii '80-90 în universitățile germane; scopul său este stabilirea dialogului între diferite culturi în vederea coexistenței pașnice și globalizării. Elena Mamchur (Rusia) în „Metafizica și

progresul științei” dovedește neproductivitatea ideologiei instrumentaliste în interpretarea naturii conceptelor și teoriilor științifice. Constanța Marcondes Cesar (Brazilia) în „Căutarea unei căi noi a eticii: Ricœur, Lévinas, Jonas” redă dialogul primului filosof cu ceilalți doi, asupra pericolelor raționalității eticii. Ludwig Nagl (Austria) în „Trei reflecții asupra «umanismului exclusiv» al lui Freud: Tauber, Ricoeur și Wittgenstein” se bazează pe critica făcută de Freud religiei. Ricardo Pozzo (Italia), în „Filosofia leibnizeană la intersecția platonismului cu aristotelismul” arată că sinteza dintre cei doi filosofi se regăsește la Leibniz în indentitatea logicii cu metafizica. Evanghelia Sembou (Grecia) în comunicarea „În ce constă semnificația fenomenologiei lui Hegel?” avansează ideea că *Fenomenologia spiritului* este o filosofie a experienței, întrucât constituie dezvoltarea imanentă a adevărului rezultat din experiență (al „cunoașterii fenomenale”). Merită subliniat efortul prof. Hans Poser (Germania) de a introduce în Congresele de filosofie o sesiune de comunicări pe tema elaborării edițiilor critice, cum se fac ele și de ce sunt necesare. Wenchao Li (Germania) în comunicarea „Ediția-Leibniz ca un caz paradigmatic: probleme, metode, rezultate” a făcut comentarii pe marginea manuscriselor, menționând că între ele se află și o scrisoare datată 1714, despre filosofia chineză. Gholamreza Aavani (Iran) în „Cum să se editeze texte filosofice islamice nepublicate?” a argumentat necesitatea rigurozității scolastice în produsul finit, în condițiile în care se schimbă gramatica și sintaxa. Ken-ich Sasachi (Japonia) în „Textul filosofic: lucrare sau comunicare” s-a referit la cazul traducerii din limba chineză în limba japoneză, unde cele 2.500 de caractere ale celei dintâi trebuie redactate doar prin 2.050 de caractere ale celei de-a doua, unde tehnicitatea se impune. Weiming Tu (SUA) s-a referit la „Perspectiva chineză”. Ricardo Pozzo (Italia) a pregătit „Regândirea istoriei filosofiei și edițiile ei printr-o schemă interculturală”, pe baza traducerii în limba italiană a operei lui Cicero.

Prezența românească. Ca de obicei la astfel de manifestări filosofice de anvergură mulți sunt înscriși, dar mai puțin prezenți. Toți cei înscriși sunt, în ordinea zilelor Congresului și cu țara la care s-au afiliat, după cum rezultă din Program: Rodica Croitoru, G. Constandache, Ioan Dascălu, Carmen Cozma, Ana Caras, Antonio Sandu, Rodica Amel, Petru Bejan, Florin Lobonț, Ionel Narița, Nicolas Tertulian (Franța/România), Viorel Guliciuc, Georgeta Marghescu, Claudiu Marius Mesaroș, Adrian Niță, Nikolae Râmbu, Monica Glina (Norvegia), Cornelia Eșianu (Austria), Gheorghe Clitan, Sorin-Tudor Maxim, Gabriel Sandu (România/Finlanda), Ioan Biriș, Virgil Drăghici, Ana Bazac, Mihai D. Vasile, Marin Aiftincă, Mihaela Pop, Dan Eugen Rațiu, Ioan Dura, Dan Chițoiu, Laura Lenke Pană, Wilhelm Dancă, Mircea Dumitru, Cătălina-Elena Dobre (Mexic), Niadi-Corina Cernica, Tatiana Batîr (Moldova), Isabelle Sabău (SUA), Monica Glina (SUA), Florina-Rodica Hariga, Georgiana Munteanu, Ana Maria Caminski, Zaharia Clitan (Germania), Ana Simona Hagi, Ana Maria Carmen Minecan (Spania), Dan Chițoiu, Viorel Guliciuc, Eveline Cioflec (Africa de Sud), Rodica Pop, Bogdan Popoveniuc, Tudor Moise (Rusia), Dan Zeman. În „Ideea pl tonică și ideea transcenden tală ca investigație și deschidere către viață”, subsemnata a subliniat faptul că în ideile platonice, Kant a găsit interesantă utilizarea lor ca instrument cognitiv și implicarea rațiunii în operaționalizarea lor. Dar el însuși a folosit rațiunea nu numai în reflecția sistematică, ci și ca o deschidere către trei

discipline filosofice, care sunt totodată trei opțiuni de viață, dintre care cea orientată către credința morală este o modelatoare de caractere. Ioan Biriș în „Identitatea simbolică și logica partitivă a valorilor spirituale”, pe baza sugestiilor lui Constantin Noica, propune o nouă formă a logicii partitive: *holomeria*, în care partea are puterea întregului. Ana Bazac, în „Înțelepciune risipită?”, arată că marea problemă a înțelepciunii acumulate constă din comunicare, care trebuie să depășească constrângerile sociale. Carmen Mînecan în „*De Aeternitate Mundi contra Murmurantes*: un exemplu al vieții de mijloc în asimilarea fizicii aristotelice a secolului al XIII-lea” se referă la lucrarea lui Toma d’Aquino și asimilarea ei în cadrul Universității din Paris în sec. al XIII-lea. Tudor Moise arată în „Este încă posibilă ontologia?”, că dacă marile probleme ontologice, precum originea, scopul, dimensiunile infinite în spațiu și timp rămân fără răspuns, atunci rolul filosofiei se limitează la indicarea acestei stări de relativism permanent. Dan Zeman în „Operatori variadici temporali” arată cum se pot pune de acord fenomene complexe ca secvența de timp, interacțiunea dintre timpi și adverbiale temporale, anafora temporală, citirea cu acces dublu.

Lucrările Congresului s-au încheiat cu cuvântul Președintelui Regiunii Attica, John Sgouros, Președintele Congresului, prof. W. McBride și al Președintelui Comitetului Elen de organizare. S-a anunțat că locul de desfășurare a următorului Congres de Filosofie va fi Beijing, în 2017.

Divertisment. Congresul a început cu un concert dat de orchestra simfonică a orașului Atena, care a constatat din lucrări de Cherubini, Gluck, Beethoven, Kalkanis, Skalkottas, Hadjidakis, și s-a încheiat cu un concert dat de orchestra tradițională a lui Christos Tsiamoulis, urmată de dansuri populare; seara s-a încheiat cu un banchet.

AL XI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII KANTIENE DE LIMBA FRANCEZĂ

„RAȚIUNEA PRACTICĂ: CONCEPTE ȘI MOȘTENIRI”

(Salvador da Bahía, 8–11 octombrie 2013)

RODICA CROITORU

Cu ocazia celui de-al XVII-lea Congres Interamerican de Filosofie a avut loc în paralel și în aceeași locație al XI-lea Congres al Societății de Studii Kantiene de Limba Franceză, cu o temă prin excelență practică, dat fiind că în ultima decadă acesta a fost domeniul kantian care a atras cel mai mult interesul specialiștilor în cadrul congreselor de profil. De organizarea sa s-au ocupat: Daniel Turinho Peres (UFBA), Joao Carlos Salles (UFBA) și Ricardo Terra (USP), cu sprijinul ANPOF, FECH UFBA, PRONEX, FAPESB, CNPQ, CAPES, FAPESP, Guvernul Bahia, Academia de Științe Bahia, SEKLF, Universitatea Franco-Germană, PATROCÍNIO, BAHIAGAS, Secretariatul pentru Infrastructură Bahia, PETROBRAS.

Lucrările Congresului SEKLF s-au desfășurat în sălile elegantului Hotel Bahia Othon Pallace, pe malul Oceanului Atlantic, unde erau cazați cei mai mulți dintre participanți, și unde cu generozitate s-au oferit participanților cazarea, prânzul, ca și tradiționala cafea de seară. Organizatorii, în special prof. Ricardo Terra, asistat de o echipă tânără de studenți, doctoranzi și profesori, s-au străduit să ofere tot mai mult participanților, plecând de la cadrul natural excepțional, calitatea hotelului, a serviciilor, între care pentru prima dată asistență medicală oferită participanților. Și un alt avantaj a fost acela al posibilității de urmărire a unor mari personalități de la Congresul Interamerican de Filosofie, cum ar fi Robert B. Pippin și Robert Hanna.

Conferințe plenare. Jean Ferrari, președintele SEKLF, Universitatea Burgundiei, a deschis seria de conferințe plenare cu „Prefața la *Critica rațiunii practice*”. S-a menționat că această piesă de bază a filosofiei practice își are rădăcinile în *Critica rațiunii pure* și în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, anunțând dezvoltările ulterioare. Ea pune așadar în balanță rațiunea pură și rațiunea practică, afirmând primatul celei de-a doua asupra celei dintâi, și dând criticismului posibilitatea să se definească ca o filosofie a libertății. A doua conferință plenară a fost cea a lui Günter Zöller, Universitatea München, intitulată „Inteligibilul din noi.

Libertatea transcendentă și lucrul în-sine-însuși în examinarea critică a Analiticii rațiunii practice pure a lui Kant”. El a tratat contrastul formei sistematice și a conținutului doctrinal în paralel în *Estetica și Analitica Criticii rațiunii pure* (1781) și în *Analitica celei de-a doua Critici* (1788). Totodată s-a subliniat rolul pregător al Esteticii transcendente al primei *Critici* pentru *Analitica celei de-a doua Critici*, urmărindu-se funcția esențială a distincției dintre aparențe și lucruri în sine însele, introdusă în *Estetica transcendentă* în 1781 pentru postularea libertății practice, numită „transcendentă” și „absolută” în cea de-a doua *Critică*. Cea de-a treia conferință plenară a fost ținută de Michel Fichant, Universitatea Paris IV Sorbonna, cu titlul „Rațiune practică și sistem”. El s-a ocupat de felul în care conceptul de libertate îndeplinește, față de metafizică, o funcție arhitectonică, inclusiv și față de ceea ce evidențiază rațiunea speculativă. Altfel spus, descoperirea rațiunii practice face posibilă o metafizică, ca „metafizică a rațiunii speculative, care este ceea ce se numește de obicei metafizică în sens restrâns”, adică ca metafizică a naturii. Aceasta este numită de Kant „enigma criticii” (die Rätsel der Kritik). Conferința programată pentru ultima zi a Congresului, a lui Daniel Weinstock, Universitatea Montreal, cu tema „Respectul cu privire la psihologia morală contemporană” nu a mai avut loc, și din acest motiv s-a anulat și Atelierul pentru doctoranzi, programat în aceeași zi.

Comunicări în secțiuni. Margit Ruffing, Universitatea Mainz, în comunicarea „Metodologia rațiunii pure practice” a arătat că metodologia celei de-a doua *Critici* pare a fi superflua; aici reflecțiile lui Kant indică faptul că fundamentul teoretic al filosofiei morale constă din concordanța sa cu conștiința morală însăși, caracterizată de rațiunea practică și legea ei. Legitimarea principiului moralei se trage din evidența originară a comprehensiunii de sine însuși și astfel devine o doctrină și totodată un element dogmatic al filosofiei critice. Jean-François Kervégan, Universitatea Paris I, în comunicarea „Conceptele libertății la Kant”, a susținut că în pofida opiniilor frecvente, concepția kantiană asupra libertății nu s-a modificat între 1781 și 1785, datorită „inventării autonomiei”, ci ea a continuat să se transforme până la ultimele scrieri ale lui Kant. Această evoluție este legată de reformularea raportului dintre conceptele libertății, liberului arbitru și voință. Avându-le în vedere se deschide calea unei reformulări a raționalității normative, după cum se pune în filosofia contemporană. Gerhard Seel, Universitatea Berna, în comunicarea „Kant trebuia să își mențină teoria sa asupra activității, fiind dat realismul său tardiv?” a arătat că în operele sale târzii, mai ales în „Reflecții” și „Opus postumum”, Kant a împins realismul său empiric mai departe decât în opera sa publicată. Dezvoltarea sa este marcată de următoarele teze: 1. Subiectul știe *a priori* că el ocupă, ca subiect empiric, un loc în spațiu între alte obiecte empirice; 2. subiectul nu va fi afectat de un lucru-în-sine. Singura sursă posibilă de afectare este lumea empirică și obiectele care o compun. Dacă această teză este valabilă și pentru afectarea de sine însăși, soluția la antinomia libertății susținută în ediția B a *Criticii rațiunii pure* devine îndoielnică. Claude Piché, Universitatea Montreal, în comunicarea „Rotunjimea Pământului: o șansă pentru pace”, a arătat cum în *Metafizica moravurilor* rațiunea practică pură trebuie să fie „sensibilizată”, pentru ca scopul ultim al oricărui drept, care după Kant este *pacea etarnă*, să fie realizat. Or, sensibilizarea

trece prin planeta Pământ, ca spațiu politic delimitat clar. Așadar, Pământul permite stabilirea de borne spațiale precise pentru realizarea dreptului popoarelor (internațional) și al dreptului cosmopolit. Dacă Pământul ar fi fost o suprafață plană infinită, atunci formarea de comunități umane ar fi fost problematică, iar starea naturală nu ar fi putut fi niciodată abolită. Catherine Colliot-Thélène, Universitatea Rennes 1, în comunicarea „Dreptul înăscut și dreptul oamenilor: comentariu asupra unei distincții kantiene” a dezvoltat distincția făcută de Kant în Doctrina asupra dreptului din *Metafizica moravurilor*, unde în Introducere libertatea este tratată ca un „drept înăscut”, opus „dreptului oamenilor” (*ius gentium, droit des gens*), care este dobândit. S-a susținut că acest drept se sustrage oricărei pozitivări posibile, care poate fi fundamentul tuturor drepturilor pe care un stat bine constituit le poate garanta. Zeljco Loparik, Universitatea Campinas, în comunicarea „O lectură semantică a teoriei kantiene a judecăților practice” a făcut o prezentare a teoriei kantiene a referinței conceptelor teoretice, empirice și pure, ca și a adevărului judecăților sintetice teoretice în general. S-a arătat felul în care această interpretare semantică a criticii judecăților teoretice poate fi extinsă asupra studiului teoriei kantiene a judecăților sintetice *a priori* practice sau pragmatice, care să ofere o lectură unitară a operei critice kantiene. Mai Lequan, Universitatea Lyon 3, în comunicarea „Emergența unei raționalități specific practice ca necesitate nemijlocit absolută, deși indemonstrabilă, în trei scrieri precritice din anii 1763-1764”, a identificat unde se naște o rațiune practică, gândită în relație cu o necesitate nemijlocit absolută, pentru care *Prelegerile de etică* pregătesc conceptul. Au fost examinate *Unicul fundament posibil al unei dovezi asupra existenței lui Dumnezeu* (1763) și *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim* (1764). Silvia Altmann, Universitatea Federală Rio Grande do Sul, în comunicarea „Libertate și moralitate în *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice*” s-a ocupat de deducția imperativului în cele două lucrări practice, și de compatibilitatea lor. Sophie Grapotte, SEKLF, în comunicarea „Acuzația de formalism și problema aplicării morale: răspunsul tipicului” a explicat soluția dată de Kant problemei aplicării morale din „Tipicul facultății de judecare practice pure”, pentru a evidenția că etica kantiană nu se reduce la un formalism gol, după cum susținea Hegel. Franz Sagemüller, în „Rațiunea practică kantiană în relația lutherană «coram» și prin aceasta în critica sa definitivă” a dat o interpretare a felului în care rațiunea știe să se critice și să se purifice prin excluderea întrebuintării imanente a termenilor transcendenți, ca și prin întrebuintarea transcendentă a termenilor imanenți. Ricardo Terra, Universitatea São Paulo, în comunicarea „Un an extraordinar: 1784”, a analizat lucrările avute în lucru în anul menționat (*Ideea unei istorii universale, Ce este Luminarea?*, manuscrise de drept natural, cursuri de etică, *Istoria universală și teoria cerului*, reflecții asupra raselor) în care se aduc modificări importante doctrinei asupra dreptului natural (*Naturrecht Feyerabend*); cu ocazia ultimei a pus în discuție problema punerii în relație a traducătorilor neo-latini ai lui Kant (ceea ce s-a și realizat prin organizarea unei discuții tematice a traducătorilor acestora în limbile italiană, franceză, portugheză, spaniolă). Naima Hadj Abderrahmane, Universitatea Alger 2, în comunicarea „Kant între al nostru «ibâdât» și al nostru «mou' âmalât»”, a prezentat un studiu de caz pe marginea unor concepte kantiene cum ar fi rațiunea, voința bună, conștiința morală, imperativul categoric pentru studenți de

confesiune musulmană. Ele sunt trecute prin filtrul primului termen, care semnifică jurisprudența musulmană, ce include acte de adorație, pelerinaj post, precum și al celui de-al doilea termen, care semnifică partea jurisprudenței musulmane referitoare la relațiile musulmane cotidiene. Rodica Croitoru, Academia Română, în comunicarea „A treia antinomie a rațiunii pure, suport epistemic al acțiunii practice” a arătat că văzută din direcția rațiunii practice, dificultatea reglementării acțiunii practice constă din necesitatea trecerii de la un tip de cauzalitate la altul, astfel încât acțiunea realizată în mediul natural al ființei umane și supusă cauzalității naturii percepe limita acesteia și în același timp nevoia de a o depăși. Văzută din direcția rațiunii pure, aceeași dificultate a rațiunii practice asumată de antinomia cauzalității se deplasează către fundamentul acesteia: explicația începutului prim al seriilor cauzale, determinarea sensibilului de către inteligibil, explicarea realității și posibilității libertății. Prin supoziția transcendentă și prin introducerea seriilor cauzale dinamice se oferă un răspuns funcțional, care asigură realizabilitatea mecanismului moral și menține legătura naturii cu libertatea. E. Moutsopoulos, Academia din Atena, în comunicarea „Rațiunea practică și voința bună la Kant (*Întemeierea metafizicii moravurilor*)” în lectura lui Jean Ferrari a propus o construcție dialectică cu o direcție dublă, în care una dintre extremități este reprezentată de voința bună, iar cealaltă de legea morală.

Adunarea generală a SEKLF, prezidată de președintele său, Jean Ferrari, a făcut bilanțul activității societății de la Congresul de la Luxemburg din anul 2011, situația drepturilor de autor de la editura J. Vrin, la care se publică volumul de contribuții ale participanților și a supus la vot propunerea făcută de doi delegați spanioli ca următorul congres să fie organizat de câteva universități din Madrid cu o săptămână înainte sau cu una după Congresul Internațional Kant, 21–26 septembrie 2015, pentru a facilita prezența participanților non-europeni; ea va avea drept temă „Natura și libertatea”. Propunerea a fost votată în majoritate. El va fi urmat de Buenos Aires în 2017.

Congresul s-a încheiat cu un cocktail la un Yacht Club de pe malul Oceanului Atlantic.

CONFERINȚĂ INTERNAȚIONALĂ „DIMITRIE CANTEMIR – EDUCATOR AL ROMÂNILOR”

EDIȚIA A III-A

(București, 24–26 octombrie 2013)

VICTOR EMANUEL GICA

În cadrul manifestărilor de promovare a memoriei politice, științifice și culturale a lui Dimitrie Cantemir organizate la nivel național și internațional, Ediția a III-a a Conferinței Internaționale „Dimitrie Cantemir – educator al românilor” a fost dedicată aniversării a 340 de ani de la nașterea prințului-filosof. Conferința a fost organizată de Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir” din București (UCDC), în parteneriat cu Academia Română, Asociația de Cultură „Dimitrie Cantemir”, Asociația Europeană „Dimitrie Cantemir” și Asociația ASTRA Despărțământul București, în perioada 24-26 octombrie 2013.

Ediția a III-a a Conferinței „Dimitrie Cantemir – educator al românilor” și-a propus ca obiective: punerea în lumină de către Dimitrie Cantemir a omului moral și a rolului conștiinței morale în istorie și în viața cetății; cercetarea operei lui Dimitrie Cantemir din perspectivă științifică și prezentarea contribuției gânditorului român la înțelegerea și explicarea raționalistă și iluministă a omului și a universului; ilustrarea operei lui Dimitrie Cantemir ca sinteză culturală între Orient și Occident; abordarea lui Dimitrie Cantemir ca domn iubitor de țară și de neam, expresia conștiinței identității și apartenenței la o etnie și cultură; prezentarea lui Dimitrie Cantemir ca apologet al creștinismului răsăritean și promotor al unei pedagogii creștine.

Din comitetul științific al conferinței au făcut parte personalități de prestigiu ale vieții universitare și academice: prof. univ. dr. Momcilo Luburici (Președintele UCDC), prof. univ. dr. Corina Adriana Dumitrescu (Rector al UCDC), acad. Dan Berindei (Vice-Președinte al Academiei Române), acad. Alexandru Surdu (Directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” al Academiei Române), acad. Alexandru Boboc (Academia Română), acad. Răzvan Theodorescu (Academia Română), acad. Andrei Eșanu (Academia de Științe a Republicii Moldova), prof. univ. dr. Jukka Kangaslahti (Universitatea din Turku, Finlanda), prof. univ. dr. Radu Golban (Universitatea St. Gallen, Elveția), prof. univ. dr. Antonello Falco Biagini (Universitatea Sapienza – Roma, Italia), prof. univ. dr. Cristian Dumitrescu (UCDC), prof. univ. dr. Dumitru Mazilu (UCDC), prof. univ. dr. Ioan Chiper (UCDC), prof.

univ. dr. Cezmy Karasu (Universitatea din Ankara, Turcia), prof. univ. dr. Zeynep Sözen (Universitatea Tehnică din Istanbul, Turcia), prof. univ. dr. Victor Țvircun (Ambasador, Secretar al Organizației de Cooperare Economică la Marea Neagră), dr. Albina Girfanova (Universitatea de Stat din Sankt Petersburg, Federația Rusă), prof. univ. dr. Emil Păun (Universitatea din București), prof. univ. dr. Nicolae Sacaliș (Director al revistei „Paideia”), dr. Natașa Tosici (Deputat, Președinte al Mișcării Românilor din Serbia – Valea Timocului), conf. univ. dr. Gabriela Pohoată (Decan al Facultății de Științe ale Educației a UCDC, redactor-șef al revistelor „Cogito” și „Euromentor”), Constantin Barbu (UCDC).

Ceremonia de deschidere a conferinței, care a avut loc în ziua de vineri, 25 octombrie 2013 la sediul din București al Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”, a fost prezidată de prof. univ. dr. Corina Adriana Dumitrescu, Rector al UCDC. În cadrul acestei au fost adresate mesaje de felicitare din partea Ministerului Educației Naționale, Ministerului de Externe (prezentat de dl. Titus Corlățean, ministru de Externe), Ambasadei Federației Ruse la București (prezentat de Excelența Sa Oleg Malginov, ambasador al Federației Ruse la București), Patriarhiei Române, Universității din New York (prezentat de dna. Katherine Fleming, prorector al universității), Bibliotecii Naționale a Franței (prezentat de prof. dr. Ștefan Lemny).

Lucrările conferinței s-au desfășurat în cadrul a cinci secțiuni: Educația morală în opera lui Dimitrie Cantemir (Secțiunea I); Educația științifică în opera lui Dimitrie Cantemir (Secțiunea II); Educația culturală în opera lui Dimitrie Cantemir (Secțiunea III); Educația patriotică în opera lui Dimitrie Cantemir (Secțiunea IV) și Educația religioasă în opera lui Dimitrie Cantemir (Secțiunea V).

Lucrările în plen au fost deschise de către dl. acad. Alexandru Surdu, director al Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române, cu comunicarea științifică *Aspecte logico-pedagogice ale operei lui Dimitrie Cantemir*. În continuare au prezenat comunicări: dl. acad. Alexandru Boboc, *Dimitrie Cantemir și cugetarea modernă*; prof. univ. dr. Gheorghe Bobâna (Academia de Științe din Republica Moldova), *Etica la Antioh Cantemir*; prof. univ. dr. Corina Adriana Dumitrescu (UCDC), *Concepția lui Dimitrie Cantemir despre Omul Ales*; prof. univ. dr. Dumitru Căldare (Universitatea de Stat din Chișinău), *Despre Etica lui Dimitrie Cantemir*; Natașa Tosici (președinte al Asociației Românilor de pe Valea Timocului, Serbia), *Evoluția drepturilor minorităților etnice de la Cantemir până în prezent*. În continuare lucrările Conferinței s-au desfășurat în paralel în cadrul secțiunilor.

Secțiunea I, Educația morală în opera lui Dimitrie Cantemir, a avut ca moderatori pe prof. univ. dr. Corina-Adriana Dumitrescu, acad. Alexandru Surdu, acad. Alexandru Boboc, prof. univ. dr. Dumitru Căldare). Au fost prezentate următoarele comunicări: *Dimitrie Cantemir despre Fortuna Labilis*, prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc (ASE, București); *Elemente etice în lucrarea „Divanul”*, prof. univ. dr. Dumitru Căldare (Universitatea de Stat, Chișinău); *Aspecte ale unei vieți înțelepte în „Divanul” lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Eugen Nicolăescu (UCDC); *Lege și tradiție în opera lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Dragoș Rădulescu (UDC); *Relația dintre morală și justiție reflectată în „Descriptio Moldaviae”*, lect. univ. dr. Lucia Uță (UCDC); *Personalitatea morală a moldoveanului în opera lui Dimitrie*

Cantemir, lect. univ. dr. Maria Condor (UCDC); *Dimitrie Cantemir – structură și stil în reconstrucția morală a personalității umane*, lect. univ. dr. Mihaela Sterian, (UCDC); *Înțelepciunea operei lui Dimitrie Cantemir și reconstrucția lăuntrică umană prin intermediul acesteia*, lect. univ. dr. Daniel Paraschiv (Universitatea „Spiru Haret” Craiova), asist. univ. dr. Ramona Paraschiv (UCDC); *Condiția umană în opera lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Daniela Ciochină (UCDC); *Modelul „Dimitrie Cantemir”*, Constantin Barbu (UCDC);

Secțiunea a II-a, Educația științifică în opera lui Dimitrie Cantemir, a fost moderată de către prof. univ. dr. Momcilo Luburici, acad. Alexandru Surdu, acad. Alexandru Boboc, aonf. univ. dr. Gabriela Pohoată și lect. univ. dr. Costel Chiteș. În cadrul secțiunii a fost susținute următoarele comunicări: *Despre logica lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Ioan Ceapraz, (Universitatea de Vest, Timișoara); *Dimitrie Cantemir – model enciclopedic al umanismului european. Repere epistemice*, conf. univ. dr. Daniela Dunca (Universitatea Tehnică, Cluj-Napoca), prof. univ. dr. Petru Dunca (Universitatea Baia Mare); *Metafizică și știință în opera lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Gabriela Pohoată (UCDC); *Figurile și modurile silogistice în Compendiolumul lui Dimitrie Cantemir*, cercetător șt. drd. Victor Emanuel Gica (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române); *Timp și eternitate în „Sacrosanctae Scientiae Indepingibilis Imago” a lui Dimitrie Cantemir*, cercetător șt. III, dr. Dragoș Popescu (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române); *Logica, propedeutică în opera lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Costel Chiteș (UCDC); *Dimitrie Cantemir – o perspectivă sociologică*, prof. univ. dr. Radu Baltasiu, drd. Ovidiana Bulumac, drd. Ionuț Mavrichi (Universitatea București); *Vocația sociologică a operei lui Dimitrie Cantemir. Elemente de stratificare și selecție socială în „Descriptio Moldaviae”*, conf. univ. dr. Elena Nedelcu (Universitatea „Nicolae Titulescu”); *Rost și rostire în opera lui Dimitrie Cantemir*, Lect. univ. dr. Mihaela Eleonora Constantinescu, lect. univ. dr. Gheorghe Ciobotă (UCDC); *Unele considerații privind componenta economică a gândirii cantemiriene*, conf. univ. dr. Marin Badea (UCDC); *Elemente de educație economică în „Descriptio Moldaviae”*, conf. univ. dr. Cristina Bălăceanu, (UCDC); *Actele și documentele lui Dimitrie Cantemir din Arhiva Academiei din Berlin*, dr. Mircea Arman (“Tribuna”, Cluj-Napoca); *Dimitrie Cantemir în istoriografia românească*, conf. univ. dr. Nicu Pohoată (Academia de Poliție „Alexandru Ioan Cuza”, București); *O evaluare comparată a „Istoriei otomane” a lui Dimitrie Cantemir*, dr. Gemil Tahsin (Institutul pentru studii turco-tătare, Cluj-Napoca); *Incompatibilitatea dintre caracterul arhaic al organizării obștilor sătești și instituțiile centralizatoare ale statului în opera cantemiriană*, prof. univ. dr. Ștefan Olteanu (UCDC); *Reflectarea etniei tătare în operele Prințului Moldav Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Adina Fodor (Institutul pentru studii turco-tătare, Cluj-Napoca); *Cantemir – Voltaire. Dispută cu privire la originea tătară a Dinastiei Cantemir*, lect. univ. dr. Giuseppe Cossuto (Universitatea 3, Roma).

În cadrul **Secțiunii a III-a**, Educația culturală în opera lui Dimitrie Cantemir, moderatorii: lect. univ. dr. Marin Tudor, lect. univ. dr. Conona Petrescu, lect. univ. dr.

Mihaela, au fost susținute următoarele comunicări: *Aspecte interculturale în opera lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Octavia Costea (UCDC); *Dimitrie Cantemir și lumea islamică*, conf. univ. dr. Iuliana Paștin (UCDC); *Eurocultura prin educație în opera lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Iuliana Trașcă (UCDC); *Neamul Cantemireștilor – simbol al culturii române în spațiul rus*, lect. univ. dr. Emil Dumitru, Ecaterina Ștefania Dumitru (UCDC); *Considerații despre opera lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Petronela Miranda Vlad, conf. univ. dr. Rodica Mariana Țirlea (UCDC, Cluj-Napoca); *Imaginea lui Cantemir ca educator al românilor*, lect. univ. dr. Mihaela-Simona Apostol, conf. univ. dr. Adriana-Anca Cristea (UCDC); *Obiceiuri și tradiții românești în „Descriptio Moldaviae”*, lect. univ. dr. Mihaela-Daniela Cîrstea (UCDC); *Arta traducerii în opera lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Doina Ivanov (UCDC); *Contribuția lui Dimitrie Cantemir la educația muzicală*, prof. PhD. Miruna Vidican (Colegiul „George Enescu”); *Dimitrie Cantemir: valoarea și actualitatea unui model pedagogic original*, lect. univ. dr. Marian Covlea (UCDC); *Rezonanțe moderne în relația eveniment istoric-imaginar artistic în „Istoria ieroglifică” de Dimitrie Cantemir*, asistent PhD. Alina Pop (UCDC); *Receptarea operei și personalității lui Dimitrie Cantemir în contemporaneitate*, lect. univ. dr. Maria Cernat (UCDC); *Edițiile Cantemir*, dr. Florin Rotaru; *Perspective interdisciplinare ale educației în opera lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Mihaela Mocanu (UCDC); *Opera lui Dimitrie Cantemir – sinteză între Orient și Occident*, lect. univ. dr. Nicoleta Ciachir (UCDC); *Actualitatea paideutică a operei lui Dimitrie Cantemir*, Conf. univ. dr. Emilia Gogu, Conf. univ. dr. Marinella Turdean (UCDC).

Secțiunea a IV-a, Educația patriotică în opera lui Dimitrie Cantemir, a avut ca modertori pe acad. Dan Berindei, acad. Andrei Eșanu, prof. univ. dr. Constantin Hlihor și conf. univ. dr. Marin Badea. Au fost susținute următoarele comunicări: *Percepția personalității și operei lui Dimitrie Cantemir în cercuri științifice și culturale de peste hotare cu 40 de ani în urmă*, prof. univ. dr. Ion Alexandrescu (UCDC); *Dimitrie Cantemir și Altare della Patria*, prof. univ. dr. Nicolae Sacaliș (UCDC); *Imaginea românilor în opera lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Grigore Georgiu (SNSPA); *Clasificarea regimurilor politice în Principatele Române – Țara Românească și Moldova. Concepția lui Dimitrie Cantemir privind absolutismul monarhic și succesiunea ereditară la tronul Moldovei*, prof. univ. dr. Cristian Ionescu (UCDC); *Activitatea lui Cantemir pe timpul campaniei lui Petru cel Mare în Persia. Un precursor al războiului informațional?*, prof. univ. dr. Constantin Hlihor, (UCDC); *Actualitate și diplomatie în opera lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Florin Negoită (UCDC); *297 de ani de la apariția „Descriptio Moldaviae”*, prof. univ. dr. Viorica Ionașcu, lect. univ. dr. Argentina Velea, (UCDC); *Unitatea dintre umanism și doctrina politică a lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Rodica Mariana Țirlea (UCDC); *Domnitorul Dimitrie Cantemir, proeminent om de cultură la confluența dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, lect. univ. dr. Marin Tudor (UCDC); *Moldova în geopolitica sud-estului european la începutul secolului al XVIII-lea. Relațiile moldo-ruse și prietenia dintre Dimitrie Cantemir și Petru cel Mare, Mihail Țăpârlea (Asociația Europeană „Dimitrie Cantemir”)*; *Elemente ale mentalului românesc în opera cantemiriană*, conf. univ. dr. Gavriil Preda (UCDC); *Prefața lui Müller la*

„*Descriptio Moldavie*”, dr. Bogdan Cuza (Fundatia „AL. I. Cuza”, Germania); *Critica politico-socială cu accente polemice în „Istoria Ieroglifică”*, prof. univ. dr. Gheorghiu Badea; *Imaginea lui Dimitrie Cantemir în memoria socială a tinerilor*, lect. univ. dr. Ilarion Țin (UCDC); *Actualitatea unor reguli privind organizarea administrativ-teritorială a Moldovei în vremea lui Dimitrie Cantemir*, lect. univ. dr. Ionuț Ciutacu (UCDC); *Politică și justiție în opera lui Dimitrie Cantemir*, asist. univ. drd. Alexandru Cordoș (UCDC).

Secțiunea a V-a, Educația religioasă în opera lui Dimitrie Cantemir, a fost moderată de către prof. univ. dr. Ștefan Olteanu, conf. univ. dr. Liliana Trofin, lect. univ. dr. Mihaela Sterian și lect. univ. dr. Valentin Fotescu). Au fost susținute următoarele comunicări: *Relația dintre om și Dumnezeu în viziunea lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Vasile Morar (Universitatea București); *Istoria religiilor de la Dimitrie Cantemir la Mircea Eliade*, conf. univ. dr. Gabriela Pohoată (UCDC); *Pledoarie pentru o pedagogie creștină în opera lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Mădălina Tomescu (UCDC); *De la justiția umană la justiția divină în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Luminița Dragne (UCDC); *Reflectarea religiei musulmane în opera lui Dimitrie Cantemir*, conf. univ. dr. Dragoș Rădulescu (UCDC); *Credințe și practici religioase în opera lui Cantemir*, conf. univ. dr. Liliana Trofin (UCDC); *Educația timpurie în viziunea lui Cantemir*, lect. univ. dr. Conona Petrescu (UCDC); *Contribuția lui Dimitrie Cantemir la dezvoltarea moralei creștine românești*, lect. univ. dr. Valentin Fotescu (UCDC); *O viziune asupra educației în opera lui Cantemir*, lect. univ. dr. Ionuț Vlădescu (Universitatea „Petru Andrei”, Iași); *Considerații privind modalitățile de abordare a educației în opera lui Dimitrie Cantemir*, prof. univ. dr. Manoela Popescu, lect. univ. drd. Luminița Creinicean (UCDC);

Prin modul de organizare, numărul participanților precum și diversitatea de perspective și abordări a operei și personalității lui Dimitrie Cantemir, Ediția a III-a a Conferinței Internaționale „Dimitrie Cantemir – educator al românilor” s-a dovedit un eveniment deosebit în cadrul manifestărilor științifice de promovare a memoriei politice, științifice și culturale a lui Dimitrie Cantemir.

NOTE DE LECTURĂ

Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)*, Editura Aius, Craiova, 2011

Cartea a apărut sub egida Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, cu un studiu introductiv semnat de acad. Alexandru Surdu. Tipărită inițial în 1948 la București, cu titlul *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée*, cartea a fost scoasă din circuitul difuzării de către puterea comunistă, autorul fiind declarat *persona non grata* și expulzat. A doua ediție, revizuită, a acestei lucrări a fost publicată de Cleobulos Tsourkas în 1967 la Salonic. Versiunea în limba română a primei ediții a lucrării istoricului grec, datorată domnului Șerban N. Nicolau, ne aduce importante informații privind rolul, pe nedrept neglijat de istoricii români – asemănător minimalizării importanței specifice, considerabile, a scrierilor slavo-române –, al neoaristotelismului scolastic greco-român în cultura română.

Autorul ediției în limba română expune, mai întâi, șapte motive ale importanței operei lui Teofil Corydaleu și ale lucrării istoricului Cleobulos Tsourkas pentru cultura europeană în general și pentru cea română în special:

1. Corydaleu este ultimul mare comentator aristotelic de inspirație greacă încheind nouăsprezece secole de comentariu aproape neîntrerupt al operei lui Aristotel în greaca veche și păstrând adâncimea unei gândiri originare, spre deosebire de școlile interpretative arabă și latină medievală.

2. Comentariile lui Corydaleu au ca obiect *Categoriile* (din care a rezultat *ontologia*), *Analiticele prime* (din care a rezultat *logica*), *Analiticele secunde* (din care a rezultat *gnoseologia*), *Fizica* și *Despre generare și distrugere* (din care a rezultat *fizica teoretică*), *Despre cer* (din care au rezultat *fizica teoretică, astronomia, cosmologia și astrofizica*), *Despre suflet* (din care a rezultat *psihologia*), *Metafizica* (de la care s-a moștenit și *numele unei ramuri a filosofiei*), lucrări aristotelice din care se revendică *aproape toate ramurile filosofiei și cele mai multe științe ale umanității de până la începutul secolului XX*.

3. Interpretările aristotelice ale lui Teofil Corydaleu reprezintă o operă *inedită și în mare parte needitată încă* în Europa sau în altă parte, comentariile acestuia fiind omise din corpusul comentatorilor aristotelici de limbă greacă (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) publicat de Academia din Berlin.

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 2, p. 151–156, București, 2013

4. Orientul european îi datorează lui Corydaleu și discipolilor săi un *iluminism* aristotelic, total opus aristotelismului *dogmatic* al Apusului european, care a determinat reacția *renascentistă*, la a cărei ivire au avut un rol foarte important învățații de cultură *greacă* refugiați din *Imperiul bizantin* cucerit de otomani.

5. Academiiile Domnești de la Iași și București au fost vreme de peste 100 de ani (sec. XVII–XVIII) centrul *iluminismului* aristotelic și al *filosofiei grecești* în genere, după un program de învățământ aristotelic în limba greacă veche (Biblioteca Academiei Române și Biblioteca Centrală din Iași dețin peste 150 de manuscrise ale comentariilor lui Corydaleu, față de totalul de aproximativ 250 inventariate până acum).

6. Pe lângă lucrările deja publicate la Veneția (Comentarii și întrebări privind întreaga Logică a lui Aristotel – 1729; Curs introductiv la Fizica lui Aristotel – 1779; Despre generare și distrugere după Aristotel – 1780), au fost publicate în România, din inițiativa și în traducerea lui Constantin Noica (cu textul grec și traducerea în limba franceză), Introducere în logică (1970) și Comentarii la metafizică (1973), rămânând de publicat încă cinci volume ale operei filosofice a lui Teofil Corydaleu.

7. Lucrarea citată a lui Cleobulos Tsourkas este în continuare cea mai importantă contribuție la cunoașterea însemnătății operei lui Corydaleu.

În prima parte a lucrării sale, istoricul Cleobulos Tsourkas expune datele biografice și contextul cultural european în care s-a format și a activat Teofil Corydaleu, opera sa și importanța acesteia pentru spațiul balcanic și, în speță, românesc, incluzând și datele disponibile despre Academiiile Domnești din Principatele Române și despre manuscrisele din Biblioteca Academiei Române conținând opera lui Corydaleu.

În a doua parte a lucrării, Tsourkas expune comentariile lui Teofil Corydaleu la tratatele aristotelice (*Logica*, *Fizica*, *Despre generare și distrugere*, *Despre cer*, *Despre suflet*).

Șerban N. Nicolau, autorul ediției în limba română a lucrării lui Cleobulos Tsourkas – *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563–1646)* –, a inclus în aceasta, pe lângă „Indexul de nume și lucruri” al lui Cleobulos Tsourkas, și un index, rod al osteneții proprii („Index al fragmentelor de logică și fizică ale lui Teofil Corydaleu: Index român” și „Index analitic grec-român”), precum și niște ilustrații folositoare privind cărți, oameni și locuri despre care face mențiune istoricul grec.

Considerăm ediția lui Șerban Nicolau a lucrării lui Cleobulos Tsourkas despre importanța activității gânditorului grec Teofil Corydaleu pentru începuturile învățământului filosofic și ale gândirii libere în Balcani drept un eveniment cultural semnificativ.

Niculae Sârbu-Ionescu

Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), *Tulburarea depresivă – Noi direcții de cercetare*, Vol. I, București, Editura Academiei Române, 2014

Cartea *Tulburarea depresivă – noi direcții de cercetare (Vol. I)*, aflată sub tipar, reprezintă o apariție editorială valoroasă pentru comunitatea psihologilor și a psihiatrilor din România, cu aplicabilitate în domeniul diagnosticării și tratării tulburării depresive. Lucrarea este coordonată de către dr. în psihologie Camelia Popa, cercetător științific în cadrul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, Departamentul de Psihologie și dr. în științe medicale Adela Magdalena Ciobanu, medic primar psihiatru la Spitalul „Prof. Dr. Al. Obregia”, lector universitar la Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila” din București. Autorii capitolelor sunt psihologi și medici psihiatri.

Capitolul 1, intitulat *Depresia, tulburarea mintală a sec. XXI*, atrage atenția asupra expansiunii depresiei în populația generală, prin coborârea vârstei de debut a acesteia și îmbătrânirea populației. Modelele teoretice complexe, care analizează fațetele depresiei (prin prisma factorilor biologici și a celor psihosociali implicați) și studiile clinice ample pe eșantioane variate de pacienți depresivi reprezintă expresii ale preocupării comunității științifice internaționale față de creșterea incidenței acestei tulburări.

Capitolul 2, *Cauze și modele explicative ale depresiei*, punctează faptul că depresia afectează toate grupele de vârstă și toate categoriile sociale, complicația ei majoră fiind suicidul. Sunt descrise simptomele și cauzele depresiei și sunt prezentate câteva dintre modelele explicative ale acestei tulburări.

Capitolul 3, *Perspectiva biopsihosocială asupra depresiei*, își propune să identifice factorii psihosociali care acționează în cazul pacientului depresiv, în calitate de stresori. Cunoașterea stresorilor cu cel mai mare potențial de declanșare a decompensărilor psihotice ajută clinicianul să se adreseze acestor chestiuni în mod suportiv.

Capitolul 4, *Perspectiva biopsihosocială asupra depresiei*, continuă demersul analitic prezentat în capitolele anterioare, insistând asupra modelului biopsihosocial al depresiei, care demonstrează interacțiunea complexă a factorilor biologici, psihologici și sociali cu rol în declanșarea și întreținerea acestei tulburări.

Capitolul 5, *Markeri biologici în tulburarea depresivă*, atenționează asupra faptului că determinarea în laborator a markerilor potențiali pentru depresie ar putea fi utilă atât pentru a obține un diagnostic de precizie al acestei tulburări, cât și în vederea monitorizării, sub tratament, a evoluției bolii. Totodată, determinarea markerilor ar ajuta la o mai bună înțelegere a bazelor biologice ale depresiei.

Capitolul 6, *Harta europeană a suicidului*, arată că suicidul este folosit, indirect, ca indicator al sănătății mintale a unui popor, deoarece el apare mai ales în depresia clinică și în alte forme de boli mintale, în perioadele de criză personală (divorțul, traume fizice), în alcoolism și în toxicomanie. Sinuciderea semnifică nu doar deteriorarea existenței individuale, ci și degradarea contextului socio-economic în care funcționează oamenii. Capitolul prezintă ultimele date ale Eurostat cu privire la suicid.

Capitolul 7, *Evaluarea riscului suicidal în populația de adolescenți: Proprietăți psihometrice ale versiunii în limba română a scalei Osman*, prezintă o cercetare laborioasă privind traducerea, adaptarea pe populație românească și experimentarea scalei revizuite propuse de Osman și colaboratorii săi, în vederea obținerii unor informații precise de către psihologii clinicieni sau psihiatrii care consultă pacienți cu tulburări depresive și/sau istorie suicidală.

Capitolul 8, intitulat *Crizele economice și epidemiile suicidare*, investighează morbiditățile psihologice asociate nesiguranței locurilor de muncă, în contextul strategiilor de acțiune ale Uniunii Europene vizând sănătatea mintală a șomerilor.

Capitolul 9, *Indicatori ai riscului suicidal*, examinează în mod analitic factorii de risc pentru suicid, văzut ca „urgență psihiatrică”: boala psihică; sexul masculin; starea de celibat; vârsta înaintată sau adolescența; județul de proveniență și naționalitatea; șomajul și excluderea socială, absența rețelei de suport social; istoricul personal de suicid al pacientului și al familiei sale de origine; tentativele recente de suicid; posesia unor arme letale care i-ar înlesni suicidul; parcurgerea unor situații puternic psihotraumatizante precum pierderea/moartea partenerului de viață, a părinților sau a copiilor; prezența unor boli somatice cu prognostic grav sau rezervat etc.

Capitolul 10, *Aspecte ale depresiei reactive în cazul mobbing-ului*, evidențiază rolul nociv al terorii la locul de muncă asupra sănătății mintale a angajaților. Acest stresor este considerat de către majoritatea specialiștilor ca fiind mult mai nociv decât toate sursele stresogene de la locul de muncă luate la un loc, dată fiind puternica sa legătură cu depresia reactivă.

Capitolul 11, *Influența depresiei clinice asupra morbidității și mortalității în oncologie*, centralizează rezultatele studiilor de oncopsihiatrie, care indică trei modalități prin care depresia reușește să înrăutățească prognosticul în tratarea cancerului, cu impact direct asupra ratei mortalității: slăbirea sistemului imunitar, refuzul respectării schemelor de tratament de către bolnav și scăderea calității vieții acestuia.

Capitolul 12, *Comunicarea dintre terapeut și pacienții cu afecțiuni oncologice, depresivi*, vizează optimizarea comunicării cu această categorie de pacienți aflată într-o stare de vulnerabilitate extremă. Cercetarea realizată relevă comportamentele și atitudinile deontologice ale terapeuților, manifestate prin acordarea de atenție și timp pacientului, interesul, sollicitudinea și promptitudinea față de problemele lui, precum și comportamentele/atitudinile nedeontologice, neprofesionale, reflectate prin lipsa timpului și atenției acordate pacientului, agresivitate, interes material, carențe educaționale etc.

Capitolul 13, *Screening-ul depresiei în rândul vârstnicilor. Studiu comunitar*, arată că în cazul persoanelor în etate manifestările psihopatologice cunosc un spectru larg. Două manifestări dintre cele care apar mai frecvent sunt depresia și demența de tip Alzheimer. Studiul realizat evidențiază că, adeseori, simptomele depresive pe care le experimentează un bătrân sunt rezultatul unui concurs de factori endogeni și exogeni (condiții materiale, boli acute sau cronice, pierderi ale unor persoane semnificative, anumite trăsături de personalitate, rețeaua de suport social, alte influențe externe).

Capitolul 14, *Tulburarea depresivă la copii și adolescenți*, inventariază predictorii depresiei majore la copii și adolescenți, în lumina celor mai recente studii în

domeniu. Cunoșcând toți acești predictorii, clinicienii pot implementa strategii eficiente de prevenție a depresiei în rândul tinerilor.

Capitolul 15, *Tulburări afective la personalitatea borderline*, analizează psihopatologia afectivă (dezechilibrul emoțional) și distorsiunile cognitive care pot fi considerate răspunzătoare de răspunsurile maladaptive din tulburarea borderline. Depresia majoră, tentativele de suicid și comportamentele parasuicidare reprezintă complicații frecvente ale acestei tulburări. Tratatamentul deținuților borderline în penitenciare poate fi justificat prin scăderea riscului de recidivă.

Capitolul 16, *Depresia, tulburare comună a deținuților*, examinează nesiguranța, stresul, depresia, supărarea, stima de sine scăzută și singurătatea resimțită în timpul detenției, punctând faptul că numeroși deținuți dezvoltă depresie.

Capitolul 17, *Utilizarea excesivă a noilor tehnologii și depresia*, arată că dependența de Internet (rețele de socializare, jocuri online, navigatul compulsiv pe site-urile web, utilizarea nesănătoasă a chat-urilor) și dependența de telefoanele mobile sunt considerate noi tulburări mintale ale vremurilor noastre. Deși statutul nosografic al acestora nu a fost încă acreditat și introdus în marile tratate de psihiatrie, cercetătorii susțin că noile comportamente adictive generează stres, depresie și anxietate.

Capitolul 18, *Depresia – abordare psihoterapeutică integrativă*, prezintă în detaliu abordarea psihoterapeutică integrativă a depresiei, utilizând un model propriu de evaluare a personalității, cu ajutorul „fațetelor” acesteia, și anume modelul octaedric.

Capitolul 19, *Psihoterapia anxietății, la pacienții cu depresie medie*, înfățișează două studii de caz complexe, din domeniul psihologiei clinice a anxietății, la pacienți diagnosticați cu această tulburare și întrucând un scor mediu de depresie, măsurat cu ajutorul Scalei Beck.

Capitolul 20, *Terapia de familie în abordarea tulburărilor depresive*, arată că, în cazul pacienților depresivi, un obiectiv principal al terapiei de familie este îmbunătățirea comunicării membrilor familiei, în acest fel reducându-se simptomele depresiei. Având în vedere atât numărul mare de persoane afectate de depresie, cât și impactul major pe care această afecțiune îl are asupra sănătății publice, este important ca pentru tulburarea depresivă să se identifice tratamente eficiente, la costuri accesibile. Cercetarea în domeniul terapiei de familie poate oferi un răspuns eficient acestor căutări.

Capitolul 21, *Dinamica relațională în familiile cu un pacient depresiv*, aprofundează subiectul cunoașterii dinamicii interacțiunilor din familia pacientului depresiv, care oferă specialistului o viziune mai amplă asupra patologiei depresive și posibilitatea intervenției prin terapie de familie, asociată cu tratamentul medicamentos.

Organizația Mondială a Sănătății consideră că, prin diagnosticarea și tratarea depresiei, pot fi reduse semnificativ atât numărul deceselor evitabile, generate de suicid, cât și costurile economice uriașe, legate de scăderea productivității muncii, în cazul persoanelor deprimare. La rândul ei, Uniunea Europeană susține că tulburarea depresivă reprezintă o „provocare urgentă” de sănătate publică, în condițiile în care costurile sociale și economice pe care le implică această boală reprezintă „o amenințare majoră la productivitatea Europei”. Potrivit documentelor programatice ale UE, prevenirea

depresiei ar trebui să înceapă încă din copilărie, prin construirea factorilor de reziliență precum însușirea competențelor socio-emoționale și a abilităților adaptative.

În concluzie, considerăm că lucrarea *Tulburarea depresivă – noi direcții de cercetare (Vol. I)* reprezintă o resursă bibliografică valoroasă, un adevărat ghid al psihologului clinician și al psihiatrului. Cartea oferă practicienilor domeniului o bogată bază teoretică și metodologică, armonizată cu preocupările științifice ale momentului și racordată la cerințele Organizației Mondiale ale Sănătății și ale Uniunii Europene.

Bogdan Danciu

IN MEMORIAM PETRE BIELTZ



(1937–2013)

PETRE BIELTZ – *PROFESORUL DE LOGICĂ*

MARIUS DOBRE

Petre Bieltz s-a născut în anul 1937, la Ploiești, loc de care a fost foarte atașat pe parcursul vieții sale și unde a și fost înmormântat. A absolvit Facultatea de Filosofie a Universității din București, urmând apoi și studii postuniversitare la University College London. Doctoratul îl susține în 1972 la Universitatea din București. La Facultatea de Filosofie a Universității București a fost profesor titular din 1960 până în 1999; a predat la mai multe facultăți ale Universității București (Drept, Sociologie, Psihologie, Pedagogie), dar și la Politehnica București (la Electronică și Telecomunicații, Energetică, Electrotehnică sau Transporturi). Din 1990 predă și la Facultatea de Psihologie a Universității „Titu Maiorescu” (al cărei creator este, îndeplinind o vreme și funcția de decan). De-a lungul timpului a predat cursuri de logică generală, logică simbolică sau logică juridică; în ultimii ani ai activității sale didactice concepe și predă un curs de Gândire critică (la Facultatea de Psihologie mai sus menționată). Cursul de Logică

Cercetări filosofico-psiologice, anul V, nr. 2, p. 157–159, București, 2013

juridică i-a fost solicitat, după 1990, și de universitățile „Titu Maiorescu”, „Nicolae Titulescu”, „Dimitrie Cantemir” și Româno-Americană. Din 2004 a fost și conducător de doctorat la Facultatea de Filosofie a Universității București.

A avut o influență puternică și asupra predării logicii în învățământul preuniversitar prin editarea mai multor manuale (dintre care amintim doar *Logica*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, și *Logică și argumentare*, Editura Teora, 1999, ambele în colaborare cu D. Gheorghiu) și prin coordonarea concursurilor școlare (îndeosebi olimpiadele de logică).

Din 2005 a fost coordonatorul unui proiect de introducere a unor teste de gândire critică în învățământul juridic românesc (la Institutul Național al Magistraturii din București, în colaborare cu Law School Admission Council din SUA).

De-a lungul timpului a fost membru al mai multor comisii de perfecționare a învățământului sau de cercetare științifică: din 1972 a fost membru consultant agregat al Centrului Superior de Logică și Științe Comparate din Bologna; din 1995 este președinte al Asociației de Logică „Organon” (România); din 2001 a fost membru corespondent al Academiei Oamenilor de Știință din România; din 2002, vicepreședinte al Societății Germano-Române de Filosofie; între 2000 și 2002, expert evaluator la Centrul Național de Formare Profesională „Leonardo da Vinci”; între 2001 și 2003 a urmat Programul European MATRA de evaluare a calității învățământului superior.

Petre Bieltz a fost un specialist în logică clasică, logică simbolică, domeniile largi ale logicii, implicându-se și în unele aplicații ale acestora precum logica juridică sau gândirea critică. Au rezultat mai multe articole în aceste câmpuri de cercetare și câteva cărți remarcabile. Dintre cărți amintim: *Principiul dualității în logica formală* (Editura Științifică, București, 1974), *Elemente de logică teoretică și aplicată* (Editura Pan Publishing House, București, 1996), *Logică juridică* (Editura Pro Transilvania, București, 1998), *Bazele gândirii critice* (Editura Academiei Române, București, 2012). Dintre studiile cele mai reprezentative (apărute în publicații academice prestigioase precum: „Acta logica”, „Revue roumaine des sciences sociales”, „Revista de filosofie”, „Probleme de logică”), amintim, de asemenea: *Unele proprietăți ale operatorilor logici în calculul propozițional bivalent* (1963), *Les principes de la pensée dans les calculs des propositions AN et CN* (1964), *The Logical Square of Duality* (1968), *Some Remarks concerning the Principle of Excluded Middle* (1970), *Excluded Middle and Many-Valued Logics* (1976), *Was William Ockham the Founder of a Three-Valued Logic?* (1979), *Sisteme axiomatice pur-implicaționale* (1989), *Sisteme axiomatice cu constante propoziționale și variabile functoriale* (1990), *Analiza logică a relațiilor de putere* (1990), *Logica și psihologia raționării* (2003) etc.

Înainte de a fi cercetător în domeniul logicii, Petre Bieltz a fost PROFESOR DE LOGICĂ pentru foarte multe generații de studenți... și a stat la catedră până în ultimul an al vieții sale. Sintetizând odată viața sa, a spus: „Cu creta în mână, la tablă”. Generații de studenți îi sunt recunoscători și își aduc aminte cu plăcere de personalitatea sa pedagogică: convingător, exigent dar prietenos, disponibil să ofere oricând explicații sau detalii suplimentare cu o vervă inconfundabilă.

Cei ce l-au cunoscut știu că profesorul Petre Bieltz era un om cald, deschis, optimist, dispus să ajute pe oricine, oricând, doar din motivul de a face bine altcuiva.

Răbdător, primitor, colegial și câte atribute de genul acesta s-ar putea înșira... Era entuziasmat la apariția oricărei cărți din domeniul său de competență, bucuros că își poate satisface din nou setea de cunoaștere.

În perioada în care l-am cunoscut mai îndeaproape, după 2002, am regăsit acel profesor energic, luptător, dornic de implicare în orice demers intelectual.

A fost, cel puțin în perioada în care i-am fost aproape, mai ales un militant pentru păstrarea sau introducerea disciplinelor ce țineau de logică în învățământul românesc (în contextul nenumăratelor reforme de la noi) – a fost cazul ultimului său proiect important, introducerea testului de gândire critică la admiterea în magistratură.

Tot în această perioadă, în care a avut loc o degradare semnificativă a învățământului universitar românesc, profesorul Bieltz era unul dintre cei care păstrau standardele de exigență și corectitudine în evaluarea studenților. Pe vremea când era decan, reușea să facă selecția studenților încă din primul an: cine nu lua examenul la logică în anul I... pleca la „Spiru Haret”... Chiar și după aceea, a rămas de neclintit și insensibil la presiuni; un decan a exclamat odată: „Iar a venit Bieltz să ne strice apele!”

A militat, de asemenea, în fața altor științe sau discipline, pentru reconsiderarea logicii sau a gândirii critice în practica metodologică a științelor; a fost cazul psihologiei, pentru care a realizat un model de predare a gândirii critice în psihologie; a fost și cazul dreptului, pentru care a realizat un manual de logică juridică, la un moment dat.

După ce s-a stins, soția sa, doamna Lucia Bieltz, l-a caracterizat, în spiritul celor spuse mai înainte, drept „un om care se implica prea mult”.

Profesorul Petre Bieltz ne-a părăsit însă prea brusc și prea devreme, într-un moment când mulți dintre noi mai aveau nevoie de el, ca dascăl sau ca prieten. Autorul acestor rânduri triste a crezut, ca și profesorul Bieltz însuși acum doar câteva luni, că el ar mai fi fost util încă învățământului românesc...

Dumnezeu să-l odihnească!

GÂNDIREA CRITICĂ ȘI RAȚIONAREA NON-MONOTONICĂ

PETRE BIELTZ

Critical Thinking and Non-monotonic Reasoning. Critical thinking is an interdisciplinary field emerged from the systematic study of reasoning. In addition to the deductive reasoning, which is monotonic and of a mathematical kind, critical thinking pays attention to the non-monotonic reasoning as well. What is specific to the non-monotonic thinking is the fact that achieving new informations may cause the reasoner to drop the initial conclusion, to reject it or even to replace it with another. Critical thinking fits much better than the traditional logic with the way people actually think and reason.

Key words: critical thinking, traditional logic, monotonic and non-monotonic reasoning.

Gândirea critică este un domeniu interdisciplinar născut pe fondul studiului sistematic al raționării (argumentării). La nașterea acestui domeniu interdisciplinar au contribuit cu rezultate teoretice și practice o multitudine de preocupări așa cum ar fi filosofia, psihologia raționării, sociologia, retorica, logica, pedagogia și chiar cercetările din domeniul specializat al inteligenței artificiale. Printre principalele motive care au condus la apariția și dezvoltarea investigațiilor de gândire critică s-au numărat încă de la început o anumită insatisfacție și o reținere legate de relevanța rezultatelor obținute separat de cercetările citate pentru ceea ce este de fapt raționarea umană, indiferent dacă aceasta este specifică oamenilor lipsiți de competențe avansate sau este proprie savanților care dezvoltă explicații sofisticate, elaborează ipoteze complexe și caută justificări teoretice sau experimentale pentru acestea. Desigur, dintre principalele teme implicate în nașterea și amplificarea preocupărilor de gândire critică nu putem neglija nici cerințele impuse logicii – ca principală cercetare asupra raționării – de dificultățile teoretice sau practice cu care s-au confruntat dezvoltarea economică și politică a societății actuale, așa cum ar fi decizia juridică sau economică, cea managerială din oricare domeniu, iar în ultimul rând încercările de inițiere și de consolidare a unei organizări sociale fundamentată pe o democrație autentică. Să ne reamintim aici spusele celui de al treilea președinte din istoria Statelor Unite al Americii: „Într-o națiune republicană, ai cărei cetățeni urmează a fi guvernați cu ajutorul rațiunii și al convingerii și nu cu ajutorul forței, spunea Thomas Jefferson, arta de a raționa devine de primă importanță”.

Gândirea critică, spun specialiștii, își află începuturile în Grecia antică, mai exact, în demersurile teoretice și practice datorate lui Socrate, dar, așa cum am și sugerat deja, interesul actual pentru gândirea critică a fost determinat și continuă să

fie determinat de o multitudine de factori, mulți dintre aceștia fiind puși în evidență de dezvoltarea contemporană a civilizației și a societății omenеști.

Mai întâi, studiile clasice asupra raționării gândită ca instrument de susținere și promovare de idei sau opinii sub forma unor concluzii ferme ce și-ar afla temeiul (justificarea) în alte idei cărora le-ar reveni rolul de premise s-au dovedit, în urma felului în care ele au evoluat, inadecvate felului în care oameni cu diferite niveluri de competență – oameni obișnuiți sau savanți reputați – ajung să gândească și să raționeze, să-și promoveze ideile sau opiniile. Mai exact, studiile clasice dedicate raționării, derulate mai ales de către logicieni, s-au dovedit a fi relevante în special pentru raționarea matematică sau pentru speculația filosofică, dar nerelevante pentru felul în care raționează oamenii simpli și chiar specialiștii în viața și în preocupările lor cotidiene. În raționarea matematică, predominant deductivă, interesează exclusiv relația de consecință, adică legătura dintre premisele și concluzia unui raționament sau ale unei demonstrații, faptul că premisele impun cu necesitate formală o anumită concluzie și nu sunt deloc luate în considerare conținuturile propozițiilor ce participă la demonstrația sau raționamentul în cauză, astfel încât adevărul premiselor pe care se bazează demonstrația este pur ipotetic. Teorema lui Pitagora – spunea G. Frege, fondator al logicii matematice – este aceeași pentru toți oamenii, indiferent de competența lor, de limba pe care o vorbesc, de epoca în care trăiesc. O astfel de raționare este monotonică: dacă pornim de la premisele date, concluzia rezultă cu necesitate și nimic nu o poate infirma sau răsturna. Dacă la premisele inițiale adăugăm informații noi, vom obține, tot cu necesitate, încă o concluzie, dar acest aspect nu schimbă cu nimic nici raționamentul și nici concluzia inițiale. Mai exact, să considerăm o operație aritmetică elementară: din premisa „2+3” rezultă cu necesitate concluzia „5”; acum, dacă la premisa inițială adăugăm o nouă informație, de pildă, cea redată de numărul 4, vom obține o încă o concluzie, respectiv, „9”, dar din „2+3” rezultă tot „5”.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul raționării nematematice, indiferent dacă, așa cum precizat, raționatorul este un om obișnuit lipsit de competențe logice sau un savant cu înaltă specializare. Astfel, chiar în situația în care el nu este dominat și nici măcar influențat hotărâtor de trăiri pur subiective sau de interese meschine, mai ales omul obișnuit pune un accent prioritar și chiar absolut pe conținutul ideilor cu care operează sau vine în contact și nu pe formele și exigențele formale ale raționării.

Să luăm drept exemplu un experiment propus în 1966 de celebrul psiholog cognitivist Peter Wason. Fie patru cartonașe care sunt inscripționate pe ambele fațete, pe una din ele cu litere și pe cealaltă cu numere întregi, dar care sunt prezentate diferit, mai exact, primele două apar cu fațeta pe care sunt inscripționate litere, iar ultimele două cu fațeta pe care sunt înscrise cifre, adică cele patru cartonașe sunt dispuse după cum urmează:

E	C	5	4
---	---	---	---

Experimentul ne cere să verificăm dacă în cazul acestor cartonașe a fost sau nu respectată regula conform căreia dacă pe fațeta vizibilă a cartonașului apare o vocală, atunci pe cealaltă fațetă a aceluiași cartonaș este inscripționat un număr impar. Pentru a verifica această regulă, subiectul are voie să întoarcă doar două din cele patru cartonașe. Trebuie spus că un număr impresionant dintre subiecți, în fond majoritatea covârșitoare a acestora, au oferit rezolvări greșite ale sarcinii menționate.

În schimb, rezultatul este mai bun, dacă experimentul este repetat cu exact aceiași subiecți cărora li se prezintă tot patru cartonașe, dar altfel inscripționate. De această dată, cele patru cartonașe sunt puse în fața unor consumatori așezați la aceeași masă dintr-un restaurant. În plus, fiecare dintre cartonașe este acum altfel inscripționat, respectiv, pe una din fațetele sale se află numele băuturii consumate, iar pe cealaltă fațetă a sa se află vârsta consumatorului. În sfârșit, de această dată, cartonașele sunt dispuse în următoarea succesiune:

Rom	Cola	25 ani	14 ani
-----	------	--------	--------

iar în această nouă situație se cere aceluiași subiecți să rezolve exact aceeași sarcină, adică să verifice respectarea unei reguli conform căreia *consumul băuturilor alcoolice este interzis minorilor*. Mai mult, pentru găsirea soluției, subiecții trebuie să procedeze la fel ca în primul caz: ei au voie să întoarcă două și numai două din cartonașele date. De această dată, procentul cel mai mare a revenit subiecților care au descoperit soluția corectă.

Diferența de performanță dintre situațiile de decizie (alegere) analizate trebuie să dispună de o explicație ce ține de aptitudinile decidenților. Specialiștii par a fi de acord cu explicația că rezultatele net mai slabe din prima situație în care maxim 25% dintre subiecți au ales soluția corectă par a fi legate de faptul că în această primă situație raționatorii sunt obligați să aleagă operând exclusiv cu abstracții dificil de manipulat, în timp ce în cea de a doua situație prezentată imediat mai sus, în care respondenții au ales corect în proporție de peste 80%, ei au operat prioritar cu informații intuitive accesibile pe baza experiențelor cotidiene proprii lor (vârste, băuturi alcoolice sau nealcoolice). Într-adevăr, procentul redus de soluții corecte din prima situație pare să fie efectul faptului că raționatorii trebuie să lucreze cu litere despre care li se spune că pot fi vocale sau consoane și cu numere naturale despre care li se spune că pot fi pare sau impare. Astfel gândite, literele și numerele naturale nu sunt decât simboluri, adică entități abstracte, fără legătură cu aspecte pur intuitive. Ca atare, în prima situație decidentul este obligat să aleagă, adică să raționeze, să caute un temei pentru alegerea sa doar cu ajutorul unor reguli și scheme de raționare mai greu de accesat.

Pentru a clarifica cele de aici, să luăm în considerare un exemplu simplu. Deși este perfect firesc a spune „Pe Pământ există 5 continente locuite” – concret Europa, Asia, America, Africa și Australia – în calitatea acestora de continente, adică, de teritorii geografice individuale. Numărul natural „5” conținut în acest enunț nu introduce o proprietate de teritoriu geografic individualizabil, ci o *pro-*

prietate de continent locuit, care este, la rândul său, o proprietate de teritoriu geografic individual. Aceasta înseamnă că, gândit ca proprietate, numărul natural 5 este în fond o abstracție neintuitivă, în sensul că el reprezintă o proprietate a unei proprietăți de individ, respectiv, a celei de a fi *continent locuit*, unde *continent locuit* este proprietate de individ, de întindere geografică individuală; putem spune fără teama de a greși că există 5 continente locuite, putem oferi exemple de astfel de continente, dar ar fi de-a dreptul absurd să susținem că Europa sau Asia, luate separat, au fiecare în parte proprietatea de a fi 5.

Oare incapacitatea multor oameni de a opera cu abstracții și tendința lor de a se limita la decizii bazate pe exemple intuitive, pe informații direct accesibile ce provin din experiența cotidiană sau „din auzite” ne obligă să renunțăm la definiția antică conform căreia omul este ființă rațională? Altfel spus, cei care se bazează doar pe informații intuitive, pe „datul experienței”, oare nu raționează deloc când iau decizii, când aleg să adopte o anumită atitudine, oare nu apelează sub niciun aspect și la niciun fel de structuri logice? Pentru a clarifica și acest aspect, să considerăm următorul tabel de enunțuri, care sunt perfect firești și ușor inteligibile:

Limba	Enunțuri afirmative	Enunțuri negative
Română	Orice expertiment științific presupune observația	Unii licențiați în economie nu lucrează în contabilitate
Franceză	Beaucoup de gens vivent dans le secteur urbain	Plusieurs désordre psychologique ne sont pas approprié au assistance medical
Germană	Kognitive Verhaltenspsychologie ist neue Niederlassung von Psychotherapie	Die Selbstbeobachtung ist nicht moderne Methode innen psychologische Untersuchungen
Engleză	All psychological disorders involve certain cognitive behavioural processes	No animal dreams
Italiană	Gli psicologi sono molto importanti in amministrazione dei servizi umani	La gente che soffre dalla depressione non dovrebbe evitare presenza psicologico
Spaniolă	La psicología está de gran interés para los muchos de gente	La sicoanálisis no fueron fundades des cerca psicólogos
Portugheză	A ansiedade é um afeição psicologico	A maioria de criaturas de mar não são mamífero
Olandeză	Alle mensen houden van gokken	Sommige psychologische wanvorde is niet permanent

Indiferent de adevărul sau falsitatea lor, cele 16 enunțuri înscrise în acest tabel diferă substanțial sub cel puțin trei aspecte:

(1) Sunt exprimate în opt limbi naționale diferite (doar enunțurile aflate pe același rând sunt redactate în aceeași limbă națională);

(2) Ca structură gramaticală, aceste enunțuri sunt diferite, structura gramaticală a fiecărui enunț fiind specifică limbii naționale în care este formulat;

(3) Deși în majoritatea lor exprimă informații cu conținut psihologic, în tabel nu există nici măcar două enunțuri care să redea exact aceeași informație (care se referă la același aspect).

Cu toate acestea, 8 dintre enunțurile aflate în tabel (cele aflate în coloana din stânga) sunt de forma *A este B*, iar celelalte 8 (cele aflate în coloana din dreapta) sunt de forma *A nu este B*. Iată că, deși aparent este vorba de 16 enunțuri care intuitiv diferă substanțial între ele, aceste 16 enunțuri sunt construite, produse, gândite etc. pe fondul a numai două structuri logice, ceea ce înseamnă că indiferent de limba pe care o folosim și de gândurile pe care le întreținem sau le promovăm, nu pot fi evitate structurile logice necesare pentru a clădi pe suportul lor ideile (opiniile, părerile etc.) care se nasc în mintea noastră sau pe care le transmitem interlocutorilor noștri.

O comparație sumară a rezultatelor experimentului „cartonașelor” și cel al discuției despre „tabelul multilingvistic” ne conduce la ideea că oamenii angajați în raționare, în promovarea propriilor opinii sau în respingerea celor propuse de alții, deși operează prioritar cu conținuturi, folosesc totuși, conștient sau nu, structuri logice care par a fi inerente ființei umane, indiferent de felul în care au ajuns să le dețină. Tocmai prioritatea dată conținuturilor informaționale pentru a ajunge la alegerea de soluții, pentru a-și justifica propriile idei, pentru a accepta sau respinge concluzii avansate de alții dovedește că în mod normal oamenii raționează non-monotonic. Acest tip de raționare nu înseamnă deloc că raționatorul – savant sau om obișnuit – nu folosește sub niciun aspect raționamente evaluate de logicieni ca fiind valide, adică din cele prin care este imposibil ca din premise adevărate să obținem concluzii false. Ceea ce este specific raționării non-monotonice este însă faptul că obținerea de informații noi – care i-au fost disponibile raționatorului abia după ce el a avansat argumentul – îl poate determina pe acesta să renunțe la concluzia inițială, să o respingă sau chiar să o înlocuiască cu o alta. De pildă, *se știe despre câini că percep ultrasunetele* și, întrucât *Grivei este câine*, printr-un raționament deductiv valid (silogism valid de figura I) din aceste premise se obține concluzia conform căreia *Grivei percepe ultrasunetele*; dacă însă persoana care a produs acest raționament află ulterior că *Grivei este surd din naștere*, ea va renunța automat la concluzia inițială.

Gândirea critică acoperă și acest fel de raționare, pentru că această disciplină care vede în structurile și exigențele raționării promovate de logica tradițională doar un criteriu, un punct de plecare în evaluarea susținerilor diferitelor persoane, corespunde mult mai bine felului în care gândesc și raționează oamenii, cărora le recomandă să nu accepte diferite păreri sau opinii decât după ce le-au examinat atent pentru vedea care este temeiul lor, dacă acest temei justifică realmente opinia avansată pe baza lui și care ar fi consecințele ce decurg din acceptarea lor.

Prin urmare, gândirea critică este preocupată și de deosebirea dintre raționarea monotonică și cea non-monotonică, de analiza și evaluarea procedurilor inspirate de logică, de felul și măsura în care acestea sunt implicate în construcția, formularea și

promovarea opiniilor și părerilor proprii, dar nu neglijează nici evaluarea îndemnu-
rilor, opiniilor, atitudinilor inspirate sau promovate de alții. Astfel înțeleasă, gândirea
critică se concentrează cu deosebire asupra diferitelor tipuri de probe și dovezi folo-
site sau invocate cu scopul de a susține sau promova asemenea opinii și păreri, pentru
gândirea critică fiind oarecum indiferent dacă pentru susținerea sau promovarea lor
raționatorul a recurs la raționamente deductive sau inductive.

Mai exact, indiferent dacă este vorba de noi înșine sau de altcineva, a lua
poziție într-o problemă înseamnă de fapt a afirma și a pretinde ceva. A gândi critic
înseamnă a supune unei evaluări atente, fără patimă, nu doar raționamentele sau
explicațiile în cauză, ci și temeiurile care au stat la baza acestora, respectiv ideile
despre care se susține că le întemeiază, le justifică, le oferă un suport de o anume
tărie. În același timp, a gândi critic înseamnă a proceda calm, rezonabil, a nu ne lăsa
influențați de niciun fel de factori externi, pentru că, atunci când acceptăm sau
respingem o idee, o opinie sau o părere este important, pe de o parte, să ne bazăm
doar pe cunoștințe, pe informații relevante referitoare la temeiurile invocate în
susținerea și promovarea lor și la valoarea și forța acestora, iar pe de altă parte,
trebuie să evaluăm cât mai serios consecințele pe care le-ar avea adoptarea sau
respingerea acestor opinii sau păreri.

Pe acest fond, gândirea critică urmărește să stabilească ce este și ce nu este
justificat să credem, ea deschizându-ne totodată perspectiva spre alte puncte de
vedere, spre toleranță față de părerile și ideile opuse, către o evaluare corectă a
acestora, lipsită de părtinire și de orice formă de subiectivism. Așa cum subliniază
specialiști de seamă în domeniu, a nu gândi critic înseamnă de fapt a nu fi liber,
deoarece în acest caz ai adoptat – tacit sau nu – opiniile sau părerile altora, care au
ajuns acum să te domine și să determine propria ta viață. În schimb, dacă ai selectat
și ai reținut doar acele opinii și păreri pe care le-ai examinat critic și ai reușit să
stabilești că se sprijină pe o bună rațiune, că sunt rezonabile, înseamnă că ai dobândit
dreptul de a le susține și de a le promova. S-a dovedit că într-o asemenea situație
gândirea critică nu-ți blochează creativitatea, ci dimpotrivă, o potențează și îți asigură
libertatea de a acționa prudent și rațional. Deprinderea aptitudinilor de gândire critică
ne permite să nu confundăm libertatea cu arbitrariul și ne conduce inevitabil la
concluzia că adevărata libertate a unui individ se oprește în fața libertății altui
individ, iar fără o astfel de libertate democrația este doar o simplă iluzie.

PETRE BIELTZ – O ILUSTRARE A „POLIVALENȚEI” LOGICII

I. Monografii:

a. de autor:

Petre Bieltz, *Principiul dualității în logica formală*, București, Editura Științifică (Logos), 1974, 198 p.

Cuprins: Introducere; I. Dualitatea în logica standard; II. Încercare pentru o matrice a operatorului [de dualizare]; III. Teoremele dualității; IV. Principiul dualității și logica formală; V. Considerații finale.

Lucrarea are la bază teza de doctorat; conducător științific: Acad. Prof. Athanase Joja. Un rezumat al tezei – cu același titlu - a apărut la Centrul de multiplicare al Universității din București, în 1972 (23 p.).

Petre Bieltz, *Elemente de logică teoretică și aplicată*, București, Editura Pan Publishing House, 1996, 220 p.

Cuprins: I. Introducere; II. Logica bivalentă a propozițiilor; III. Metoda formelor normale; IV. Sistemul axiomatic al logicii bivalente a propozițiilor; V. Sistemele axiomatiche pur-implicaționale; VI. Sisteme axiomatiche cu constante propoziționale și variabile functoriale; VII. Propoziții complexe; VIII. Axiomatica logicii predicatelor; IX. Deducția naturală în logica predicatelor; X. Logica claselor – extensiune a logicii predicatelor; XI. Logica relațiilor – extensiune a logicii predicatelor; XII: Logici polivalente; XIII. Bazele logice ale deciziei sociale; XIV. Elemente pentru o logică a puterii.

Petre Bieltz, *Bazele gândirii critice*, București, Editura Academiei Române, 2012, 335 p.

Cuprins: I. Elemente introductive; II. Logica și psihologia raționării; III. Gândirea critică și analiza limbajului; IV. Termen – noțiune – model mintal – cuvânt; V. Sistemizarea informațiilor; VI. Gândirea critică despre argumentele deductive cu propoziții categorice; VII. Raționamente deductive cu propoziții compuse; VIII. Raționamentele inductive; IX. Erori formale și informale.

b. în colaborare:

Petre Bieltz, T. Paraschiv, *Logică, informatică și calculatoare*, vol. 1, [pref. Mircea Martin (Kansas University, USA)], București, Editura „Pan Publishing House”, 1996, 283 p.

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 2, p. 167–173, București, 2013

Cuprins: Elemente de logică informatică; 1. Noțiuni generale despre calculatoare și sisteme de operare; 2. Sistemul de operare MS-DOS. Structură, încărcare, facilități; 3. Interfața Norton Commander (NC); 4. Sistemul de fișiere; Comenzile sistemului de operare MS-DOS; 5. Mediul Windows; 6. Aplicațiile sistemului Windows; 7. File manager (Gestionarul de fișiere); 8. Aplicația WRITE; 9. Word for Windows; 10. Mediul Turbo Pascal; 11. Aplicații.

Petre Bieltz, T. Paraschiv, *Modelarea sistemelor complexe*, București, Editura „A & C International”, 1996, 141 p. *

Petre Bieltz, Dumitru Gheorghiu, *Logică juridică*, București, Editura Pro Transilvania, 1998, 529 p.

Cuprins: Cuvânt înainte; 1. Noțiuni introductive; 2. Analiza limbajului; 3. Termeni și noțiuni; 4. Definiția și clasificarea; 5. Propoziții interogative; 6. Logica normelor juridice; 7. Exigențe logice privind sistemele de norme juridice și discursul juridic; 8. Logică formală elementară: I. Logică propozițională, II. Silogistica, III. Elemente de logica predicatelor.

Petre Bieltz a elaborat exercițiile de la capitolul *Termeni și noțiuni*, capitolele *Analiza limbajului*, *Propoziții interogative*, *Logica normelor juridice* și, împreună cu Dumitru Gheorghiu, capitolul *Noțiuni introductive*.

II. Cursuri universitare, manuale, ghiduri:

Petre Bieltz, *Prelegeri de logică: Logica – caracterizare generală, Concepte și metode fundamentale, Discipline logice*, Fascicola I, Centrul de multiplicare al Universității din București, 1973, 40 p.

Cursul este destinat studenților de la Facultatea de Filosofie, secția filosofie anul I curs de zi și fără frecvență și secția pedagogie anul I curs de zi.

Petre Bieltz, *Prelegeri de logică – exerciții*, Partea I, Centrul de multiplicare al Universității din București, 1975, 62 p.

Culegerea este destinată studenților anului I curs de zi și fără frecvență pentru toate secțiile Facultății de Filosofie.

Petre Bieltz, *Logica*, București, [Universitatea Româno-Americană], 1991, 62 p. (text dactilografiat și multiplicat)

Cuprinde, după o scurtă incursiune în istoria logicii, o expunere a conceptelor fundamentale ale logicii și o inițiere în analiza logică a limbajului. Este destinat în mod special pregătirii juriștilor. Conținutul este regăsit, parțial sau revăzut și amplificat, în lucrările: *Elemente de logică teoretică și aplicată* (1996), *Logică juridică* (1998) și *Bazele gândirii critice* (2012).

Cursul a fost tipărit, tot la Universitatea Româno-Americană, în anul 1992 (64 p.). Varianta dactilografiată a fost multiplicată și la Institutul de Drept și Relații Internaționale „Nicolae Titulescu” din București, în anul 1992, sub două titluri: *Logica* și *Logica juridică – partea I*.

* Au fost notate cu * lucrările la care autorul bibliografiei nu a avut acces.

[Petre Bieltz, Anghelina Istrate], *Logica – manual pentru clasa a X-a – pentru liceele pedagogice*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, 184 p.

Cuprinsul: 1. Noțiuni introductive; 2. Principiile logice; 3. Noțiunea – forma logică fundamentală; 4. Definiția și clasificarea; 5. Propozițiile; 6. Propozițiile categorice; 7. Inferențe deductive imediate cu propoziții categorice; 8. Silogismul; 9. Propoziții compuse; 10. Inferențe deductive cu propoziții compuse; 11. Propoziții modale; 12. Propoziții complexe; 13. Logica claselor; 14. Logica relațiilor; 15. Inferențe inductive. Fiecare capitol cuprinde la final un grupaj de *Exerciții și probleme*.

Manualul a fost reeditat, în aceeași formă, la aceeași editură, în anii 1986, 1988. Capitolele 3 – 15, (fotocopiate, precedate de două pagini dactilografiate: „Bazele logicii juridice”), au apărut în anul 1991, sub titlul *Curs de logică*, având ca unic autor pe Petre Bieltz, la Institutul de Drept și Relații Internaționale „Nicolae Titulescu”.

În anul 1990, lucrarea a fost reeditată, tot la Editura Didactică și Pedagogică, în altă formă, cuprinzând doar 11 capitole (1 – 4, 6 – 10, 12 și 15), fiind destinată ca manual pentru clasa a X-a (158 p.). Textul e precedat de un „Argument” prilejuit de „revenirea la predarea logicii în liceu”.

În anul 1991, manualul apare cu același cuprins, aspect grafic ușor modificat, o altă paginatie (127 p.), având ca unic autor pe Petre Bieltz și destinat pentru clasa a X-a licee și clasa a XI-a, școli normale. Ediția din anul 1992, cuprinde la final un capitol cu „Soluții și indicații de rezolvare” la exerciții și probleme.

Începând cu ediția din anul 1993 a manualului se renunță la „Argument”-ul inițial, primele două capitole sunt comasate într-unul singur, sub titlul „Noțiuni introductive” și este adăugat un nou capitol – „Sofisme” – elaborat de Mircea Dumitru. Sub această formă este reeditat în anii 1994 și 1995.

Începând cu anul 1996, manualul are pe copertă ca autori pe Petre Bieltz și Dumitru Gheorghiu. Singura modificare notabilă este reformularea capitolului „Propoziții compuse” care include și problematica din capitolul „Inferențe deductive cu propoziții compuse”, care nu mai apare distinct. Manualul cuprinde în continuare capitolul „Sofisme” elaborat de Mircea Dumitru. Sub această formă este reeditat în anii 1998 și 1999.

Manualul a fost tradus în limba maghiară (1996) și germană (1997).

Petre Bieltz, Dumitru Gheorghiu, *Logică și argumentare: manual pentru clasa a IX-a*, București, Editura Teora (Educațional), 1999.

Cuprins: 1. Argumentare, argument, logică; 2. Componentele argumentelor; 3. Definiția și clasificarea; 4. Evaluarea argumentelor; 5. Practica argumentării.

Petre Bieltz, Mircea Dumitru, *Logică și argumentare: manual pentru clasa a 9-a*, București, Editura ALL Educațional, 1999.

Cuprins: 1. Introducere: De ce studiem logica?; 2. Argumentele; 3. Cu ce fel de propoziții argumentăm?; 4. Evaluarea premiselor; 5. Din nou despre argumente; 6. Propoziții compuse; 7. Contraargumentele; 8. Propoziții generale; 9. Definiția; 10. Silogismul; 11. Argumente inductive; 12. Sofisme.

Petre Bieltz, Mircea Dumitru, Gheorghe Clitan, Marius Dobre, ș.a., *Ghid pentru rezolvarea testelor de verificare a raționamentului logic*, București, Institutul Național al Magistraturii, 2010 [accesibil pe Internet].

III. Studii și articole în volume:

P. Bieltz, *The principle of duality in formal logic*, în: *Proceedings of the IV-th International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Sciences*, București, 1971. *

Un rezumat al lucrării se găsește în: *IVth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science: 29 VIII – 4 IX 1971: abstracts*, Bucharest, Centre of Information and Documentation in Social and Political Sciences, [1971], pp. 98-99.

P. Bieltz, *Logici polivalente*, în: P. Botezatu, T. Dima, P. Bieltz, S. Vieru, Gh. Enescu, *Direcții în logica contemporană*, București, Editura Științifică (Logos), 1974, pp. 97-138.

Petre Bieltz, *Probabilitate și polivalență*, în: *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei: rezultate – perspective – limite*, coord. Mircea Flonta, București, Editura Politică (Materialismul dialectic și științele moderne, vol. XVI), 1975, pp. 73-96.

Petre Bieltz, *Asupra controverselor terțului exclus*, în: *Probleme de logică*, vol. VII, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977, pp. 169-182.

Petre Bieltz, *Logica alegerii și decizia socială*, în: *Probleme de logică*, vol. VIII, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1981, pp. 217-239.

Petre I. Bieltz (P. I. B.), *În ce măsură pot fi consecvente argumentele referitoare la existența lui Dumnezeu? și Ce se poate spune despre atributul divinității de a fi atotcunoscătoare?*, în: *Întrebări și răspunsuri la probleme de educație ateistă a tineretului*, vol. III, București, Editura Politică, 1982, pp. 111-115, respectiv 115-118.

Petre Bieltz, *Rationality and morality*, în: *Works of the First International Conference of APLR*, București, Editura APLR, 1993. *

Petre Bieltz, *The mentalities reconstruction from the standpoint of logical and psychological education*, în: *Proceedings of the II-nd International Conference of APLR*, București, Editura APLR, 1994. *

Petre Bieltz and Mihai Dan Bîrliba, *Some remarks concerning the principle of excluded middle*, în: *Rumänische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hrsg. von Niels Offenberger und Alexandru Surdu, Hildesheim – Zürich - New York, Georg Olms Verlag (Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik, Band IX), 2004, pp. 283-293.

IV. Studii și articole în reviste de specialitate:

R. Stoichiță, G. Öffenberger, P. Bieltz, *Cu privire la unele proprietăți ale operatorilor logici în calculul propozițional*, în „Cercetări filosofice”, anul X, nr. 2, 1963, pp. 349-368.

Radu Stoichiță și Petre Bieltz, *Douăzeci de ani de dezvoltare a logicii în țara noastră*, în „Revista de filosofie”, tomul XI, nr. 4, 1964, pp. 521-527.

P. Bieltz, *Esențial, neesențial, accidental*, în „Gazeta Învățământului”, anul XVII, nr. 802, 1965, pp. 1-6.

Iuliu Petre, Ion Ciocan, *Logica expunerii*, în „Gazeta Învățământului”, anul XVII, nr. 803, 1965, pp. 4-5.

Sunt indicii care ne fac să credem că „Iuliu Petre” este, în acest caz, un pseudonim al lui Petre I[uliu] Bieltz.

Radu Stoichiță et Petre Bieltz, *Les principes de la pensée dans le calcul des propositions AN, CN*, în „Analele Universității din București. Seria Acta Logica”, anul VII-VIII, nr. 7-8, 1964-1965, pp. 189-192.

Petre Bieltz, *The logical square of duality*, în „Analele Universității din București. Seria Acta Logica”, anul XI, nr. 11, 1968, pp. 141-149.

Petre Bieltz, *La logique mathématique*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique”, tome XIII, no. 3, 1969, pp. 289-293.

Petre Bieltz and Mihai Dan Bîrliba, *Some remarks concerning the principle of excluded middle*, în „Analele Universității din București. Seria Acta Logica”, anul XIII, nr. 13, 1970, pp. 39-47.

Petre Bieltz și Dan Mihai Bîrliba, *Logica în perspectiva Caietelor filosofice ale lui V. I. Lenin*, în „Revista de filosofie”, tomul XXI, nr. 1, 1974, pp. 93-98.

Petre Bieltz, *Some remarks regarding the principle of duality in formal logic*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique”, tome XIX, no. 1, 1975, pp. 63-75.

Petre Bieltz, *Excluded middle and many-valued logics*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique”, tome XX, no. 2, 1976, pp. 181-189.

Petre Bieltz, *Logical foundation of social decision*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique”, tome XXI, no. 3, 1977, pp. 265-73.

Petre Bieltz, *Proprietăți generale ale sistemului axiomatic*, în „Analele Universității din București. Filosofie”, anul XXVII, 1978, pp. 81-98.

Petre Bieltz, *Was W. Ockham the founder of a three-valued logic?*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de Philosophie et Logique”, tome XXIII, no. 3-4, 1979, pp. 449-460.

Petre Bieltz, *A fost W. Ockham fondatorul unei logici trivalente?*, în „Revista de filosofie”, tomul XXVII, nr. 3, 1980, pp. 327-333.

Petre Bieltz, *Sisteme axiomatice pur-implicaționale*, în „Analele Universității din București. Filosofie”, anul XXXVII, 1988, pp. 46-55.

Petre Bieltz, *Sisteme axiomatice cu constante propoziționale și variabile functoriale*, în „Analele Universității din București. Filosofie”, anul XXXIX, 1990, pp. 70-89.

Petre Bieltz, *Cu privire la predarea logicii în liceu*, în „Revista de pedagogie”, anul XXXIX (serie nouă), nr. 3, 1990, pp. 27-30.

Petre Bieltz, *Premise întru corecta delimitare a locului și rolului logicii în învățământ (I)*, în „Tribuna Învățământului”, anul I, nr. 25, 1990, p. 5; (II), anul I, nr. 26, pp. 4, 8; (III), anul I, nr. 27, p. 5; (IV), anul I, nr. 28, p. 5; (V), anul I, nr. 29, p. 3; (VI), anul I, nr. 30, p. 5; (VII), anul I, nr. 35, p. 5.

Petre Bieltz, *Deducția naturală în logica predicatelor*, în „Analele Universității din București. Filosofie”, anul XL, 1991, pp. 79-89.

Petre Bieltz, *Logică și etică*, în „Revista Psyche”, nr. 1, 1995. *

Petre Bieltz, *Analiza logică a relațiilor de putere*, în „Revista de filosofie”, tomul XLVI, nr. 1-2, 1999, pp. 3-15.

Petre Bieltz, *Logică și psihologie*, în „Analele Universității Titu Maiorescu. Seria Psihologie”, anul I, 2003, pp. 21-28.

Petre Bieltz, *Despre gândirea critică*, în „Revista de filosofie”, tomul LX, nr. 4, 2013, pp. 419-426.

V. Terminologie și articole de dicționar:

[P. Bieltz], *Indice terminologic al Organonului*, în: Aristotel, *Organon*, vol. IV: *Topica, Respingerile sofistice*, București, Editura Științifică, 1963, pp. 379-398.

Am menționat această contribuție după o mărturie a autorului.

Petre Bieltz a elaborat toți termenii de logică și articolele despre logicienii români și străini din:

Dicționar enciclopedic român, vol. IV: Q – Z, București, Editura Politică, 1966;
Mic dicționar enciclopedic, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972. [Reed.: 1978, 1986];

Mic dicționar filozofic, București, Editura Politică, 1969. [Ed. a 2-a: 1973];
Dicționar de filozofie, București, Editura Politică, 1978.

VI. Opinii despre cărți și recenzii:

Petre Bieltz, *Logos și Ethos: ordinea gândurilor și împlinirea Țelurilor umanului*, în „*Revista de filosofie*”, tomul XV, nr. 6, 1968, pp. 757-761. [Despre: Athanase Joja, *Logos și ethos*, București, Editura Politică (Biblioteca de filozofie și sociologie), 1967].

P. Bieltz, [G. Hasenjaeger, *Introduction to the Basic Concepts and Problems of Modern Logic*, D. Reidel Publishing Company/ Dordrecht-Holland, 1972, pp. 180], în „*Analele Universității București. Filosofie-Istorie-Drept*”, anul XXIII, 1974, pp. 67-68.

P. Bieltz, *Logica – instrument indispensabil al cunoașterii și acțiunii*, în „*Revista de filosofie*”, tomul XXXVIII, nr. 4, 1981, pp. 471-477. [Despre: Gh. Enescu, *Fundamentele gândirii logice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, 320 p.].

Petre Bieltz, *Două cărți remarcabile de filosofia matematicii*, în „*Revista de filosofie*”, tomul XLV, nr. 5, 1998, pp. 621-624. [Despre: Marin Țurlea, *Existență și adevăr în matematică*, Editura Universității din București, 1996 și: Marin Țurlea, *L. Wittgenstein, antifilosof al matematicii?*, Editura Universității din București, 1996].

Petre Bieltz, [Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, Editura Trei, București, 2008, 142 p], în „*Revista de filosofie*”, tomul LVI, nr. 5-6, 2009, pp. 712-714.

Titus Lates