STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XXXIII

Coordonatori

CLAUDIU BACIU, TINCA PRUNEA-BRETONNET, ION TĂNĂSESCU

STUDIES IN THE HISTORY OF WORLD PHILOSOPHY

XXXIII

Editors

CLAUDIU BACIU, TINCA PRUNEA-BRETONNET, ION TĂNĂSESCU

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XXXIII

SINE, RAŢIUNE, ABSOLUT ÎN TRADIŢIA FILOSOFICĂ EUROPEANĂ

Coordonatori

CLAUDIU BACIU, TINCA PRUNEA-BRETONNET, ION TĂNĂSESCU

Editor invitat

ADRIAN NIŢĂ

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2025

Copyright © Editura Academiei Române, 2025.
Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, Bucureşti, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
E-mail: edacad@ear.ro, periodice@ear.ro
Adresa web: http://www.ear.ro

Referenţi: CS I Marius DOBRE
CS II Ştefan-Dominic GEORGESCU

ISBN: 978-973-27-4041-5

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Ana-Maria VELCEA
Coperta: Mariana MOCANU

Bun de tipar: 17.11.2025. Format: 16/70×100
Coli de tipar: 17

CUPRINS

ADRIAN CIOCIOMAN, **Hermeneutica sinuciderii: o istorie a ideilor filosofice privind sinuciderea în Antichitate** 9

LAURA MIHAELA MANCĂ-PĂTRAȘCU, ***Continuumul discontinuu* al devenirii: de la magie la metodă, o treaptă către modernitate** 29

ADRIAN NIȚĂ, **Posibilitate și continuitate la Leibniz** 53

MARIUS DUMITRESCU, **Conceptul de *conatus* ca principiu al conservării energiei în filosofia lui Leibniz și cea a lui Spinoza** 67

ADRIANA NEACȘU, **Rațiune și credință în viziunea lui Leibniz** 79

GRIGORE VIDA, **„Argumentul ce i-a nedumerit nespus pe cartezieni" și ontologia spațiului și timpului a lui Samuel Clarke** 93

VICTORIA CHIRICA, **Proiectul autenticității la Rousseau: între plenitudinea existenței și viața golită de sens** 111

RODICA CROITORU, **De ce este dublă metafizica naturii a lui Kant?** 131

DRAGOȘ GRUSEA, **Studiile platoniciene ale tânărului Schelling. De la *mania* la intuiția intelectuală** 141

ELENA RUSEI, **Tragedia greacă și problema in-diferenței în *Filosofia artei* a lui Schelling** 151

VLAD BILEVSKY, **Conceptul de experiență în *Fenomenologia spiritului* de G.W.F. Hegel** 159

VLAD MUREȘAN, **Ce este cunoașterea absolută?** 175

BOGDAN RUSU, **Whitehead, Berkeley, and Realism** 193

ALEXANDRU MEDEȘAN, **Decreația și forța – Metafizica Simonei Weil** 211

POMPILIU ALEXANDRU, **Despre suferință și forme ale nonsensului ei la Cioran** 229

HORIA VINCENȚIU PĂTRAȘCU, **„Ca și cum" nu am muri. Schema cognitiv-afectivă a speranței** 243

IONUȚ RĂDUICĂ, **Emoții și sentimente la Robert C. Solomon** 257

CONTENTS

ADRIAN CIOCIOMAN, **The Hermeneutics of Suicide: The History of Philosophical Ideas about Suicide in Antiquity** 9

LAURA MIHAELA MANCĂ-PĂTRAȘCU, ***The Discontinuous Continuum* of Becoming: From Magic to Method, a Step toward Modernity** 29

ADRIAN NIȚĂ, **Possibility and Continuity in Leibniz** 53

MARIUS DUMITRESCU, **The Concept of *Conatus* as a Principle of Energy Conservation in the Philosophies of Leibniz and Spinoza** 67

ADRIANA NEACȘU, **Reason and Faith in Leibniz's View** 79

GRIGORE VIDA, **"The Argument the Cartesians have been greatly perplexed with" and Samuel Clarke's Ontology of Space and Time** 93

VICTORIA CHIRICA, **Rousseau's Project of Authenticity: Between the Fullness of Existence and the Emptiness of Life** 111

RODICA CROITORU, **Why Is Kant's Metaphysics of Nature Double?** 131

DRAGOȘ GRUSEA, **The Young Schelling's Platonic Studies: From *Mania* to Intellectual Intuition** 141

ELENA RUSEI, **Greek Tragedy and the Problem of In-difference in Schelling's *Philosophy of Art*** 151

VLAD BILEVSKY, **The Concept of Experience in Hegel's *Phenomenology of Spirit*** 159

VLAD MUREȘAN, **What Is Absolute Knowledge?** 175

BOGDAN RUSU, **Whitehead, Berkeley, and Realism** 193

ALEXANDRU MEDEȘAN, **Decreation and Force – The Metaphysics of Simone Weil** 211

POMPILIU ALEXANDRU, **On Suffering and the Forms of Its Nonsense in Cioran** 229

HORIA VINCENȚIU PĂTRAȘCU, **"As If" We Did Not Die: The Cognitive-Affective Scheme of Hope** 243

IONUȚ RĂDUICĂ, **Emotions and Feelings in Robert C. Solomon** 257

DOI: 10.59277/SIFU.2025.01

HERMENEUTICA SINUCIDERII: O ISTORIE A IDEILOR FILOSOFICE PRIVIND SINUCIDEREA ÎN ANTICHITATE

ADRIAN CIOCIOMAN

Abstract: In this study, I examine the problem of suicide and the ways in which it is articulated as a freely chosen death within ancient philosophy. Beginning with contemporary debates on the topic, I turn to Plato's account, in which life is not at our disposal and suicide is regarded as an immoral act that offends the gods. I then reconsider the hedonistic perspective, according to which Epicurus allows suicide when the self is deprived of pleasure and overwhelmed by pain. Epictetus's Stoic ethics is treated here as a radical moral stance, wherein suicide appears as a necessity in the absence of a good life. Finally, I analyze Seneca's hermeneutical construction of the concept of suicide, understood as a "noble" or "beautiful" death.

Keywords: suicide, death, reduction, radicalization, self, metaphysical positioning.

INTRODUCERE

Problema sinuciderii a fost prea puțin dezbătută în filosofie. Chiar dacă Albert Camus atenționa că ea este *cea mai importantă și cea mai apăsătoare problemă a gândirii umane*[1], pe care noi am ascuns-o sub preș, nu s-a încumetat încă nimeni să cerceteze istoria gândirii și să scoată la lumină cele mai pregnante perspective asupra sinuciderii. Cu atât mai puțin a urmărit cineva maniera în care s-au formulat aceste idei despre sinucidere. Astăzi, această problemă devine apăsătoare. Societățile în care trăim acceptă relativ ușor despărțirea de un seamăn, iar era tehnologiei vine la pachet cu invenții noi ce țin seama și de moartea voluntară. Bunăoară, o companie elvețiană a creat recent o capsulă care te poate ajuta să mori în câteva minute. Chiar și sinuciderea a ajuns astfel un lucru la îndemâna oricui. Până deunăzi, am lăsat pe mâna sociologilor consemnarea istoriei sinuciderii, iar psihologii s-au ocupat de descoperirea cauzelor și de ameliorarea lor. Însă în istoria gândirii umane, reflecția asupra sinuciderii este o temă frecventă.

În Antichitate, gânditorii s-au preocupat de problema sinuciderii. Diogenes Laertius scrie despre un anume Hegesias ce îndemna la sinucidere, motiv pentru care a fost expulzat din Alexandria. Din păcate, nu ne-a mai rămas niciun text semnat de acest filosof și nu cunoaștem, astăzi, înțelesul pe care-l atribuia el sinuciderii. La fel se întâmplă și cu cirenaicii, cu cinicii. Chiar dacă avem câteva însemnări și unele mențiuni cu privire la sinucidere, ne este foarte greu să deducem cum anume s-a formulat acel concept de sinucidere. Pe de altă parte, ne-au rămas și texte integrale sau parțiale în care vedem menționată problema sinuciderii și despre care ne putem pronunța. Cât timp avem acces la maniera în care un filosof își

[1] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, trad. Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 13.

construiește metafizica, putem urmări și cum se constituie viziunea sa despre sinucidere.

În dialogul *Phaidon*, această idee e exprimată ca situare metafizică a sinelui. Gândul sinuciderii este, de fiecare dată, raportat la acela care ține viața în mâinile sale, iar acesta este zeul. Noi suntem inferiori ontologic zeului. Nu ne-am dat singuri viața și în consecință nu ne-o putem lua după bunul plac, doar cel care a dat viața poate să facă acest lucru, căci ea îi aparține numai lui. Sinuciderea devine astfel un act interzis din punct de vedere moral. Maniera în care se formulează viziunea platoniciană despre sinucidere poate fi foarte ușor ilustrată prin cazul morții lui Socrate, căci, în scrierile sale, Platon nu acceptă că Socrate s-a sinucis, ci susține că a fost condamnat la moarte.

Pentru Epicur, sinuciderea este un act îngăduit atunci când sinele își pierde sensul pentru care trăiește. Acest sens este, bineînțeles, plăcerea în toate formele sale. Cât timp sinele trăiește în orizontul plăcerii, sinuciderea rămâne un act irațional și de neconceput, însă când sinele este privat de plăcere și apare durerea, sinuciderea devine un act permis. Astfel, sinuciderea este gândită în raport cu plăcerea, sinele însuși fiind redus mai mult sau mai puțin la această plăcere, iar când ea dispare, decizia de a muri din proprie alegere este îngăduită.

Situarea metafizică a sinelui determină și perspectiva radicală asupra sinuciderii ce-i aparține lui Epictet. Această perspectivă raportează sinele și sensul său la ideea de viață bună. Chestiunea sinuciderii se pune atunci când o asemenea viață bună este umbrită de plăceri și maculări ale sufletului. De această dată, sinuciderea nu ni se prezintă doar ca act îngăduit, ci chiar ca act necesar pentru eliberarea sufletului de corpul care a devenit un prizonier al plăcerilor. Și aici perspectiva asupra sinuciderii se împletește cu orizontul moral al sinelui.

Pentru Seneca, sinuciderea apare ca soluția individului de a scăpa de suferință. Această perspectivă asupra sinuciderii derivă și ea din situarea metafizică a sinelui asociată cu atitudinea sa în fața morții. Premisa curajului în fața morții și a vieții bune determină momentul când sinuciderea poate avea loc. Ca pentru Epictet, ea este acceptabilă atunci când sinele nu mai reușește să aibă o viața bună.

Exercițiul hermeneutic legat de aceste patru perspective asupra sinuciderii face parte dintr-un proiect în care îmi propun să recuperez cele mai importante viziuni privind *moartea liber aleasă*. Pentru problemele cu care se confruntă lumea contemporană, aceste perspective asupra sinuciderii continuă să fie relevante, fapt care arată că rămânem tributari unor astfel de viziuni. De aici și necesitatea readucerii lor în actualitate.

ACTUL DE DONARE A VIEŢII

Discursul despre sinucidere apare ca un discurs legat de situarea metafizică a sinelui. La Platon, bunăoară, această situare ține de actul de donare a vieții. Această donare se opune abandonării a ceea ce deținem. Cum poate fi acceptată sinuciderea din moment ce singurul bun aflat în posesia noastră, care este viața, nu-mi aparține de fapt? Cum aș putea suprima ceea ce stă doar în puterea și voința zeului să suprime? *Viața mea stă în mâna zeului, el este stăpân asupra mea și asupra vieții*

mele, el este cel ce zămislește viața și o suprimă după bunul său plac. Orice încercare de a-mi suprima viața este, în fond, o lipsă de recunoaștere a zeului, adevărata putere tutelară a vieții[2]. Eu sunt stăpân asupra deciziilor mele *morale*, dar nu sunt cel care decide asupra nașterii și nici asupra morții. Din moment ce zeul este cel ce zămislește viața, el este singurul care poate decide și asupra morții. Moartea ni se întâmplă, la fel ca viața. Din moment ce acceptăm că viața nu ne aparține, din moment ce atribuim s*uflarea* (Ψυχή) ei zeului și nu unei contingențe, suntem siliți să acceptăm că viața noastră e un dar. Ea nu mai poate fi privită ca bun al nostru, singurul bun la îndemână, ci ca bun care stă în mâinile *zeului* (θεός**)**. Totuși, Platon acceptă că ne stă în putere să ne luăm viața, că acest bun care nu stă, sub nicio formă, în mâinile noastre, poate fi suprimat și fără ajutorul zeului. O frânghie ateniană sau o sticluță de cucută ne pot fi părtașe într-un astfel de zaiafet. Zeul nu se poate împotrivi, el nu poate suspenda voința liberă a sinelui. O astfel de suprimare a vieții este, în fond, o nerecunoaștere a darului primit de la zei, un gest de nesupunere ce atrage după sine pedeapsa morală. Îți poți suprima viața, te poți răzvrăti împotriva zeului, dar suporți mânia acestuia, pedeapsa necesară. N-ar fi o nebunie să-l nesocotești pe zeu și să-i stârnești mânia? N-ar fi o nebunie să pierzi promisiunea unei vieți veșnice alături de Socrate și toți cei asemenea lui? Ce folos ar avea toate acestea? Ce poate fi mai rău decât pierderea acestei promisiuni? Nu s-ar putea face niciun raționament care să ne permită să evadăm din această *închisoare* (σώμα). Totul este săvârșit în vederea morții, spune Platon. Însă această *moarte* (θανατου) apare ca o poartă ce conduce către ceea ce este vizat din timpul vieții – nemurirea. Orice acțiune ce ne abate de la acest țel este una irațională. Pe scurt, sinele își pierde sensul propriu dacă-și urmărește suprimarea, în loc să-și poarte cu adevărat de grijă (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ).

Maniera în care Platon se raportează la problema sinuciderii decurge în mod necesar din *ontologia sa morală*. Viața e trăită în vederea morții și a nemuririi, adică în vederea unei treceri la un nivel superior al ființării. *Cumpătarea* (σωφροσύνη) și *grija față de sin*e sunt o continuă *pregătire pentru moarte* (μελέτη θανατου); pentru aici și acum aceste comportamente morale sunt rodul unei vieți bine îngrijite. Problema sinuciderii apare astfel în sfera unei asemenea poziționări în care orizontul moral al sinelui se împletește cu statutul ontologic al ființării. Platon operează cu grade ontologice diferite ale ființăriilor. Omul își are viața în mâinile zeului la fel cum viața animalului din ogradă stă în mâinile stăpânului său. Astfel, orizontul moral al sinelui este determinat de statutul ontologic. Un act precum sinuciderea este, din capul locului, condamnabil și de neconceput. Un astfel de act este similar unei suprimări ontice a ființării. Omul se află în orizontul unei reduceri a sinelui propriu din moment ce-și lasă viața în mâinile zeului, căci libertatea sa de a făptui se reduce la voința zeului, în timp ce *rațiunea* (λόγος) sa este redusă la ceea ce este sau nu în concordanță cu gradul ontologic. Reducerea sinelui circumscrie statutul ontologic al omului, statut în care el nu-și poate depăși condiția ființării sub tutela zeului și nu-și poate suprima viața pentru că ea nu este a lui, ci îi este donată de la bun început. Libertatea de a ne sinucide n-ar însemna o încercare de a elibera *sufletul din închisoarea trupului* (σῶμα σῆμα), ci o suprimare

[2] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 61c-63d.

ontică. Actul sinuciderii este văzut ca nebunie. Un sine ce-și decide singur suprimarea ontică nu poate fi, din perspectiva lui Platon, decât un sine nebun sau imoral. Cel ce se sinucide este condamnat pentru actul său de către zei, la fel cum în unele state europene ale secolului nostru unui suicidar i se întocmește dosar penal pentru decizia liberă de a-și lua viața. În ambele cazuri, cel păgubit nu este sinele ce decide asupra propriei vieți, ci zeul sau statul. În ambele cazuri, actul de a te sinucide este văzut ca nebunesc, ieșit din comun, irațional și de neacceptat.

Poziția lui Platon cu privire la sinucidere nu privește atât orizontul unei decizii cu valențe morale, cât orizontul unei situări metafizice a sinelui prestabilită și arbitrară. Cum să fie posibilă *moartea liber aleasă*[3] când viața și moartea nu se află în propriile mâini, când cel păgubit e zeul, nu sinele liber să aleagă?

Povestea morții lui Socrate, relatată de Platon, ne-ar putea lămuri cu privire la această poziționare față de sinucidere[4]. Nu pot ignora această poveste complicată și nici nu e cu putință să nu iau în considerare ipoteza sinuciderii lui Socrate. Această poveste devine cu atât mai problematică dacă ne întrebăm: ce putem înțelege prin sinucidere și ce acțiune poate fi considerată drept un act de suprimare a vieții? Din capul locului, Socrate nu s-a opus condamnării sale la moarte, el a acceptat temnița, lanțurile și, într-un final, cucuta. Nici discipolii săi nu l-au putut convinge *să părăsească Atena*[5], nici *țipetele Xantipei*[6]. Cucuta a băut-o singur. Oare această poveste sumbră clarifică faptul dacă Socrate a fost ucis în urma condamnării sale sau și-a luat singur viața, refuzând să plece din Atena? Oare apărarea sa a fost formulată în vederea salvării proprii sau în vederea salvării Atenei? Și dacă a fost în vederea salvării Atenei, nu este oare și martiriul un act sinucigaș? O să încerc să răspund la aceste întrebări riscante pentru a urmări cum se formulează poziția lui Platon privind sinuciderea.

În *Apologia lui Socrate*, apărarea se elaborează ca respingere a tezei potrivit căreia atitudinea lui Socrate cu privire la educația tinerilor și cu privire la credințe este indezirabilă. Nu pare, cel puțin în primă instanță, că Socrate încearcă să se apere pe sine, ci, mai cu seamă, că dorește să pună în lumină ignoranța detractorilor. Adică să pună în lumină răul ce provine din ignoranță și să înlăture eroarea privind atingerea unui bine suprem. Socrate *urmărește doar adevărul*[7], iar nu salvarea proprie. El pune binele cetății înaintea binelui său atunci când refuză să fugă din Atena. Se detașează de sine pentru a asculta mai bine *cuvintele zeului*[8]. Apărarea lui se formulează, mai cu seamă, ca un discurs despre bine și adevăr, nu ca încercare de a scăpa de cucută. În cursul apărării, Socrate se așează

[3] Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. Alexandru Al. Șahighian, București, Editura Humanitas, 2012, max. 36, p. 105.

[4] Povestea morții lui Socrate este folosită în interes metodologic. Nu am în vedere nici adevărul istoric și nicio relatare a sa din alte perspective, ci numai utilizarea sa în vederea reliefării principiului metodologic avut în vedere.

[5] Platon, *Criton*, *Opere* I, trad. Marta Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 49e.

[6] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 60a.

[7] Platon, *Apologia lui Socrate*, trad. Francisca Băltăceanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 18d-20d.

[8] *Ibidem*, 21b.

pe sine în mâinile zeului, i se oferă acestuia. Nu e important ce se întâmplă cu mine, Socrate din Atena, pare a spune el, de asemenea, ci ce se întâmplă cu binele comun, adevărul și frumosul; viața aparține zeului și doar el decide când o poate suprima, iar dacă această suprimare se face în vederea apărării adevărului, a binelui și a frumosului, atunci e cu atât mai onorabil faptul că zeul m-a ales pe mine.

Adoptând o asemenea perspectivă asupra morții lui Socrate, nu putem spune că el și-a suprimat viața, că moartea sa a ținut de voința sa ori a atenienilor, ci că moartea sa a ținut de voința zeilor. El, ca urmare a reducerii sinelui propriu la voința zeilor și ca urmare a faptului de a-și oferi viața acestora, devine un instrument al dezvăluirii ignoranței și minciunii. El, în această privință, devine irelevant pentru sine. Moartea lui valorează cu atât mai puțin pentru sine, cu cât e mai valoroasă pentru adevăr, bine și frumos. Având în vedere acest prinos al sinelui și reducere a sa, se poate spune că Socrate nu s-a sinucis, că el nu și-a luat viața în mod liber, ci și-a lăsat viața în mâinile zeului.

Dacă l-am compara pe Socrate cu Iisus[9] și am considera, într-un mod arbitrar, rupt de adevărul istoric și în scop metodologic, că el a fost un martir și că a murit pentru credințele lui, pentru cetate și pentru binele suprem? Oare este martirul un sinucigaș? Oare alege liber martirul atunci când optează pentru cucută, cruce, rug sau funie? În primă instanță, martirul pare că alege moartea în detrimentul ruperii sale de propriile credințe și că ar fi gata să se arunce de pe o stâncă dacă cineva i-ar cere, fie și în glumă, să renunțe la adevărurile sale. Reducerea sinelui la acțiunile ce derivă din propriile credințe coroborată cu actul de donare a vieții n-ar face din martir un sinucigaș. El nu se mai are pe sine în stăpânire, viața lui nu-i aparține, sinele său nu voiește decât ceea ce *se* voiește. Martirul ar putea fi un sinucigaș doar dacă voința sa are resorturi subiective, doar dacă el s-ar sinucide de dragul de a se sinucide și nu de dragul cetății, al binelui suprem sau al oricărei alte credințe. La Platon, sinuciderea nu poate fi asimilată decât dorinței de a-ți lua viața împotriva voinței zeilor. Un martir își lasă viața în mâna zeilor, el este, dacă putem spune astfel, un actor ce joacă în piesa scrisă de zei, pe scena creată de zei, cu publicul trimis de zei. De altfel, martirul nu-și poate lua viața, el și-o dă sau, mai degrabă, și-a dat-o deja. El nu poate suprima ceea ce nu-i stă în putere. Socrate nu-și poate lua viața, căci viața lui este în mâinile zeului. Nici Iisus nu se poate lăsa crucificat numai ca urmare a unei opțiuni personale. Viața lor nu ține, sub nici o formă, nici de voința lor, nici de contingență, ea este decisă deja de voința zeului. Perspectiva platoniciană asupra sinuciderii se conturează în orizontul acestei voințe. Chiar dacă Socrate înghite singur cucuta, el nu se sinucide, căci acest act nu ține, sub nici o formă, de voința lui. Nici martirul nu și-ar da viața dacă ar putea convinge omenirea altfel că ceea ce crede reprezintă adevărul absolut. Sinucigașul își suprimă în mod voit viața, iar suicidarul își subminează metafizic sinele trăind în orizontul morții[10].

---

[9] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, București, Editura Trei, 2020, p. 42.

[10] Jean Améry, *Despre sinucidere, Discurs asupra morții liber alese*, trad. Corina Bernic, București, Editura Art, 2012, p. 12.

Cu privire la această trăire în orizontul morții putem insista hermeneutic mai mult asupra argumentului împotriva sinuciderii lui Platon. Căci acesta se formulează, în primă instanță, ca argument al unei perspective de sorginte ontologică. Iar ceea ce este vizat prin această viață trăită în orizontul morții nu este moartea în sine, ci viața de după moarte. Moartea rămâne doar un intermediar, o punte ce duce către tărâmul lui Hades. În cazul sinuciderii, însă, această moarte devine scop în sine. Din acest motiv, sinuciderea la Platon este, mai cu seamă, o suprimare ontologică și nu un act liber ales ce poate intra în sfera unui calcul moral. O viață trăită în orizontul morții este, până la urmă, o viață trăită așa cum *se* trăiește. Tot ceea ce iese din sfera acestui *se* impersonal intră în orizontul unei vieți pierdute, ca scop și obiect vizat. Cazul lui Socrate este cu atât mai relevant pentru clarificarea acestei vieți trăite cum *se* trăiește, căci el nu pierde din vedere tocmai acest orizont al morții. Și tocmai aceasta arată că avem de-a face cu o ucidere a lui Socrate și nu cu sinuciderea lui. El își dă viața și astfel își păstrează ființarea în orizontul morții fără a avea voința de a se sinucide. Având în vedere acest orizont al donării, precum și miza reducerii sinelui, putem concluziona cu privire la acțiunea lui Socrate în sensul că el nu s-a sinucis de vreme ce și-a lăsat viața în mâna zeului.

Această interpretare a morții lui Socrate se bazează pe perspectiva lui Platon asupra sinuciderii. Platon discută rareori în opera sa chestiunea sinuciderii și a consecințelor sale. Printr-o raportare generală la morala și ontologia platoniciană, am încercat să scot la lumină înțelesul pe care el îl atribuie sinuciderii. Abordând metodologic istorisirea morții lui Socrate, a ieșit la lumină ce nu este sinuciderea și faptul că Platon tratează moartea lui Socrate ca pe una care urmează porunca zeilor și nu ca pe o moarte liber aleasă. Concluzia este că sinuciderea implică voința de a-ți suprima viața, fără însă a fi o donare a ei. Astfel, sinuciderea se formulează, în perspectiva lui Platon, ca manieră liberă a voinței de a-ți suprima propria viață și de a nesocoti voința zeilor. Sinuciderea este *moarte liber aleasă* și nimic altceva.

REDUCȚIA SINELUI CA SITUARE METAFIZICĂ ÎN RAPORT CU PLĂCEREA

Gândul legat de sinucidere apare în filosofia lui Epicur, neformulat explicit, ca manieră a sinelui de a se lepăda de ceea ce nu mai este propriu vieții. Acest propriu, ca element impersonal ce se impune fiecărui sine, se exprimă ca senzualitate[11]. Orice nu este propriu acestei senzualități, tot ceea ce scapă puterii acestui impersonal ce vine peste fiecare sine este, din capul locului, ceva ce nu îi este propriu vieții. Altfel spus, tot ceea ce nu intră în sfera unei senzualități oarecare se află în orizontul morții, căci *moartea se manifestă ca lipsă a senzației*[12].

[11] Prin senzualitate mă refer la cele trei puncte de cunoaștere ale lui Epicur: senzație, anticipație, afect. Vezi Epicur, *Scrisoare către Herodotos*, frag. 62–68, p. 327–328, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, com. Frag. p. 572.

[12] Epicur, *Scrisoare către Herodotos*, frag. 64–65, p. 43–44, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999.

Această lipsă a senzației nu trebuie privită ca stare inertă a sinelui, ci ca poziționare în raport cu *cele două stări pasive ale sufletului: plăcerea* (ἡδονή) *și durerea* (λύπη)[13]. *Senzația* este acea parte a cunoașterii ce le pune laolaltă pe cele două. Altfel spus, plăcerea și durerea nu sunt doar manifestări ale sufletului (Ψυχή) ca stări, ci manifestări prin care sinele își constituie o formă de cunoaștere. Aceasta capătă valențe morale atunci când cele două stări ale sufletului intră sub incidența afectului și sunt valorizate ca dezirabile și indezirabile. Plăcerea[14], ceea ce e dezirabil, devine maniera prin care sinele își afirmă viața. Imediat ce această afirmare a vieții este anulată de ceea ce este indezirabil, *moartea poate fi considerată legitimă ca evadare a sinelui dintr-o condiție lipsită de plăcere*[15]. Gândul privind sinuciderea nu se formulează ca îndemn și nici ca explicare a ceea ce decurge în mod necesar din lipsa plăcerii, ci ca derogare ce rezultă în urma pierderii *sensului vieții*[16]. Altfel spus, din moment ce sufletul nu-și mai poate urma înclinația firească spre plăcere și este extrem de chinuit de durere și de ceea ce este indezirabil, evadarea prin moarte este permisă. *Morala plăcerii pe care o formulează Epicur presupune o înțelegere specifică a condiției umane*[17]. Tot ceea ce nu este propriu acestei condiții umane nu este propriu nici vieții ca atare. Sinuciderea este legată de condiția umană și ea are un caracter moral, căci ceea ce nu este propriu vieții nu este doar contrar naturii umane, este contrar și moralității prin care sinele își afirmă viața. Plecând de la această înțelegere a condiției umane ce se exprimă prin înțelesul sinuciderii ca act moral, un anume Hegesias formulează chiar o filosofie ce *îndeamnă la sinucidere*[18]. Din descrierile doxografului Diogenes Laertius – căci nu ne-a rămas nimic de la acest Hegesias – rezultă că sinuciderea era pentru el o formă de abandonare a vieții recomandată în cazul absenței plăcerii. Această înțelegere a sinuciderii nu este prezentă la Epicur, care nu prezintă sinuciderea ca formă necesară de acțiune în absența plăcerii, ci admite că sinuciderea poate fi permisă în astfel de circumstanțe, cu toate că, pentru Epicur, *viața în sine* este o sursă inepuizabilă de plăcere.

În raport cu această plăcere prin care se definește înțelegerea condiției umane, putem determina și situarea metafizică a sinelui. Aceasta din urmă apare ca reducere a sinelui la plăcere, căci plăcerea reprezintă sensul pe care sinele și-l atribuie, dar și menirea ce rezultă deja din însăși condiția umană. Trebuie menționat că această plăcere nu este doar o calitate ce poate lipsi unui om, la fel cum, în mod excepțional, îi pot lipsi văzul sau vorbitul, ci este ceva indispensabil condiției umane, dă sens vieții și afirmă viața prin faptul mișcării prezent în ea. *Pe lângă Hegesias, cel menționat mai sus, care s-a sinucis fiind nemulțumit de viață și care, anterior, a fost alungat din Alexandria întrucât chema la sinucidere, au mai fost și alți filosofi în Grecia antică, precum Zenon sau Cleante*, *care s-au sinucis disprețuind*

[13] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXIII, p. 321.

[14] Plăcerea, în concepția lui Epicur, este o stare de mișcare, activă, ci nu pasivă așa cum se regăsește la cirenaici. Vezi Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVIII, p. 342.

[15] Gheorghe Vlăduțescu, *Etica lui Epicur*, București, Editura Științifică, 1972, p. 41.

[16] *Ibidem*, p. 39.

[17] *Ibidem*, p. 40.

[18] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, VII, P. 113, vezi și com. notă, p. 381.

viața[19]. În toate aceste cazuri avem de a face cu o situare metafizică a sinelui în raport cu plăcerea. Chiar și Socrate este elocvent aici. El a renunțat la viață ca toți ceilalți, chiar dacă această renunțare nu apare ca privare a plăcerii și urmărește alte principii. Totuși, Socrate amintește vârsta sa înaintată și faptul că nu mai are rost să fugă, căci oricum moartea sa este aproape[20]. Și pentru el plăcerea de a trăi este umbrită de vârstă și de scăderea capacității de a se bucura, de a simți plăcere. Chiar dacă Epicur este de acord cu Platon în privința lui Socrate și a morții lui atunci când afirmă că „ei i-au ucis pe cei mai credincioși dintre oameni, ca Socrate”[21], perspectiva sa privind sinuciderea poate îngădui și interpretarea potrivit căreia Socrate s-a sinucis datorită absenței plăcerii sau, mai cu seamă, ca urmare a privării de plăcere prin apariția durerii. Acest raport dintre plăcere și durere, pe care-l întâlnim și la Platon, ne permite o privire suplimentară legată de îngăduința de a ne pune capăt vieții. Plăcerea și durerea (τὸ λυπηρόν) nu pot sta niciodată împreună[22], fie simțim plăcere – și aceasta se manifestă ca atare în faptul senzualității noastre –, fie simțim durere și atunci suntem privați în mod necesar de plăcere. De vreme ce ele nu pot sta niciodată laolată, se poate înțelege că, atunci când durerea este atotprezentă, sinele pierde sensul propriei vieți, în el nu se mai poate afirma viața și astfel sinuciderea devine un mod de a ieși din ea. Fie plăcere, fie nimic sau, pentru a reformula spusa unui gânditor medieval, mai bine nimicul decât lipsa plăcerii.

Cu privire la renunțarea la viață ca urmare a vârstei înaintate putem lua în considerare moartea lui Zenon. După Diogenes Laertius, Zenon, aflat la o vârstă înaintată, a căzut, și-a rupt degetul și „muri pe loc, înăbușindu-se singur”[23]. Alte surse citate de doxograf menționează faptul că el n-a mai vrut să mănânce. Pentru Zenon, vârsta înaintată este o condiție a sinelui în care acesta nu-și mai poate afirma viața. Apariția durerii (ἀλγηδών), ruperea degetului, alungă prezența plăcerii, iar sensul vieții se pierde. În acest caz, renunțarea la viață se face în urma unei dureri fizice ce zădărnicește plăcerea și anulează sensul originar al vieții. Actul sinuciderii se produce ca renunțare la ceva ce nu mai este în conformitate cu condiția umană. Stoic sau nu, Zenon s-a raportat la viață prin prisma raportului dintre durere și plăcere și a ales moartea atunci când prima a învins-o pe cea din urmă.

Tot de la Diogenes Laertius, aflăm povestea morții lui Cleante, discipol al lui Zenon, poreclit și „măgarul” sau „cel ce udă noaptea grădinile”. Despre Cleante se spune că ar fi fost un om harnic care ar fi venit în Atena cu patru drahme. Pentru a se întreține, uda noaptea grădinile, iar ziua filosofa alături de mentorul său Zenon. Ajunge la o vârstă înaintată și suferă o infecție la gingii. Doctorii îi interzic să

[19] Georges Minois, *Istoria Sinuciderii Socieatatea occidentală în fața morții voluntare*, trad. Mircea Ionescu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 51.

[20] Platon, *Criton*, *Opere* I, trad. Marta Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, 53 e.

[21] Diogenes din Oinoanda, *Despre natura lucrurilor, Inscripția din Oinoada*, frag. 11, col. I, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 135.

[22] Platon, *Phaidon (Φαίδων)*, trad. Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, 60 c.

[23] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVI, p. 225.

manânce două zile. După trecerea celor două zile, doctorii îi permit să mănânce din nou, dar Cleante refuză, invocând vârsta înaintată și faptul că a trăit deja destul. Astfel, Cleante se sinucide prin înfometare la o vârstă similară celei a mentorului său Zenon[24]. Aidoma lui Zenon, Cleante renunță la viață în momentul în care durerea ia loc plăcerii. El preferă să moară decât să trăiască o bătrânețe dureroasă.

Jocul dintre durere și plăcere pe care-l menționează Platon legat de posibila fugă a lui Socrate, și care apare apoi la Epicur sub forma raportului dintre stările pasive ale sufletului, ne apropie de înțelesul pe care Epicur îl dă sinuciderii.

În acest context, trebuie să lămurim, în prelabil, conceptul de plăcere, căci în funcție de înțelegerea sa putem lămuri, ulterior, ce putem înțelege prin sinucidere. La Epicur, plăcerea este considerată, pe de o parte, un atribut esențial al condiției umane, iar, pe de altă parte, ca fiind ceea ce dă sens vieții, ca o manieră de afirmare a vieții. Spre deosebire de cirenaici, Epicur gândește *plăcerea ca o formă de mișcare*, ca acțiune, ca ceva aflat în act, și nu ca o formă de pasivitate (πάθος), ca ceva care i se întâmplă sinelui. Introducerea conceptului de mișcare, de punere în act, face necesară și introducerea conceptului de alegere, căci „lipsa de tulburare și lipsa de suferință sunt plăceri în stare de repaus; bucuria și veselia se învederează în activitate, în mișcare”[25]. Altfel spus, bucuria și plăcerea sunt alegeri ale sinelui, și nu ceva pe care el doar le suferă. Plecând de la această înțelegere a plăcerii ca alegere, putem determina ce se poate înțelege prin sinucidere. Am menționat anterior că gândul sinuciderii apare ca posibilitate, ca renunțare la viață în lipsa plăcerii. Această renunțare nu este însă un îndemn ce survine în mod necesar din lipsa plăcerii, ci o simplă posibilitate, ceva ce stă în puterea sinelui. O asemenea posibilitate se actualizează prin alegere, căci numai prin ea sinele se poate anihila atunci când e părăsit de plăcere. Sinuciderea este, din această perspectivă, o alegere a sinelui părăsit de plăcere, este o *moarte liber aleasă*, iar nu o formă de obiectivare a sinelui sau o formă de evoluție necesară. Moartea prin înfometare a lui Cleante a fost rezultatul propriei sale alegeri; el se vindecase de infecția la gingii. Degetul lui Zenon s-ar fi vindecat dacă el n-ar fi murit prin autoînfometare, până și Socrate ar fi scăpat de cucută dacă ar fi fugit din cetate așa cum îi propusese Criton. Toate au fost morți liber alese, din perspectiva filosofiei lui Epicur. Acești filosofi au ales posibilitatea de a renunța la sine atunci când plăcerea nu a mai putut face față durerii.

A rămas nelămurit aspectul impersonal, cel care susține logic această perspectivă asupra sinuciderii. Acest element *impersonal* se referă, pe de o parte, la faptul că noi nu mai suntem prezenți atunci când murim, căci „moartea, cel mai înfricosător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atâta vreme cât existăm, moartea nu există, iar când vine, noi nu mai suntem”[26], iar, pe de altă parte, la

[24] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, VII, p. 257.

[25] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997, XXVIII, p. 342.

[26] Epicur, *Scrisoare către Menoikeus*, XXVII, în Epicurea, *Epicur, Trei scrisori, Maximele fundamentale, Gnomologicum Vaticanum, Diogenes, Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 84.

maniera în care ne trăim viața, căci trebuie să „trăiești cum se cuvine și să mori cum se cuvine”[27]. Impersonalul indică absența sinelui din ecuația vieții, a morții și a plăcerii. Cel ce iubește plăcerea o iubește pentru că aceasta e natura lui. E fără putință detașarea de ea sau măcar să dorești acest lucru. Plăcerea e înclinația naturală a sinelui. A trăi cum se cuvine nu înseamnă decât o consimțire (*consensus*)[28] la propria-mi condiție. A nu consimți la condiția umană înseamnă să te împotrivești vieții, un act imoral, căci el nu afirmă viața, ci o siluiește. Elementul impersonal poate avea un caracter normativ ce nu poate fi ignorat dacă ai în vedere afirmarea vieții. El reprezintă ceea ce îi este propriu vieții. A nu consimți la acest dat impersonal este echivalent unui act de asceză, de împotrivire față de natura autentică a sinelui. A nu consimți la propria ta condiție e similar faptului de a nu consimți să-ți trăiești propria viață. La Epicur, derogarea privind sinuciderea are în vedere un astfel de caz în care nu mai poți accepta viața pentru că nu-ți mai poți urma condiția și sensul. Dacă nu accepți acest element impersonal, le pierzi pe cele două din capul locului. Elementul impersonal admite sinuciderea ca pe o formă de a nu mai putea accepta viața, căci, din această perspectivă, a nu mai putea aproba cerințele acelui element impersonal este similar cu a trăi degeaba, „a umbla neîngropat”. De aceea moartea nu are nicio legătură cu noi, ea ni se impune din afară, devenim incapabili să mai consimțim la ceva și astfel sinele dispare și apare moartea. Fie că e fizică sau nu, ea apare. Derogarea privind sinuciderea exprimă faptul că oricum trăim degeaba din moment ce nu mai putem consimți la acele aspecte impersonale. Din acest motiv, ea nu este nici îndemn, nici evoluție necesară, e alegere: alegerea de a trăi ca un mort-viu sau de a muri în momentul în care nu mai poți consimți, în momentul în care plăcerea dispare și face loc durerii.

RADICALIZAREA HERMENEUTICII SINELUI

Perspectiva lui Epictet asupra sinuciderii este opusă față de cea a lui Platon și este, în cele din urmă, cea mai răspândită viziune din perioada antică cu privire la un pretins drept de a-ți suprima viața. Conform acestei perspective, care nu pune, totuși, în centrul său conceptul de sinucidere, vieții îi este indispensabilă o trăire bună. Această bună trăire a vieții se referă la o îngrijire a sufletului în detrimentul corpului: „mai urgentă este îndreptarea sufletului decât a corpului, căci e mai bună moartea decât viața urâtă”[29]. Sinuciderea apare ca un mod de a scăpa de ceea ce nu mai este în conformitate cu o *viață bună* (ἀγαθὴ ζωή). Totuși, ea nu este o formă de renunțare, precum în filosofia lui Epicur, ci o manieră de asumare a alegerilor. Epictet consideră că „înțelepciunea se arată prin rezistența la plăceri, prostia prin

[27] Epicur, *Scrisoare către Menoikeus*, XXVII, în *Epicurea: Epicur. Trei scrisori. Maximele fundamentale. Gnomologicum Vaticanum. Diogenes. Inscripția de la Oinoada*, trad. Constantin Balmuș și Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1999, p. 85.

[28] Termen folosit de Abelard pentru a explica maniera în care ne dedăm păcatului. Vezi Petrus Abelardus, *Etica*, trad. Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1994.

[29] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 91, p. 57.

sclavia absolută față de dânsele”[30]. Astfel, sinuciderea reprezintă sfârșitul probabil ce rezultă dintr-o înlănțuire de alegeri nefericite. Alegerea *plăcerii* (ἡδονή) în detrimentul *grijii față de sine* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) este o astfel de alegere ce te poate conduce către ceea ce este preferabil în cazul unei vieți urâte, moartea. Nu numai că te poate conduce, Epictet spune chiar că e preferabilă moartea în lipsa unei vieți bune. Și astfel acest îndemn la sinucidere capătă și o tentă moralizatoare. În măsura în care alegi ceea ce este respingător pentru sufletul tău și optezi pentru plăcere și pentru înclinațiile corpului, e mai bine să mori decât să trăiești o viață desfrânată și lipsită de cumpătare. Din acest punct de vedere, Epictet transformă sinuciderea într-un act moral, el asociază un *Bine* (ἀγαθόν) morții de bună voie a unui sine ce nu a aderat la o viață bună. Altfel spus, mai bine să mori decât să trăiești cum nu trebuie trăit; astfel poți lua o decizie mai bună pentru sufletul tău decât alegând plăcerea și poftele trupului. De-a dreptul radicală și operând cu o reducție absolută, această perspectivă este des întâlnită în gândirea antică. Hegesias opera cu o radicalizare asemănătoare în raport cu plăcerea, Pitagora a murit pentru a nu încălca principiile unei vieți bune, până și Socrate a băut cucută în numele dreptății și adevărului. Întâlnim aici o radicalizare a moralei cumpătării și a grijii față de sine îndreptată, de această dată, către sinucidere. Această radicalizare transformă pretinsul drept de a te sinucide în obligația morală de a te sinucide.

În acest cadru al radicalizării moralei cumpătării se conturează ideea de sinucidere a lui Epictet. Cum anume ar trebui să ne raportăm la o astfel de cumpătare și ce înseamnă ea în fapt? Cât de relativă este ea și care este criteriul ei de delimitare? Nu știm. La fel ca la Platon, ne putem întreba oricând ce ar putea însemna o astfel de *cumpătare* (σωφροσύνη) cu privire la băutul vinului sau la mâncatul cărnii de oaie sau la cantitatea de miere din vin. Căci dacă această cumpătare se referă la pondere sau gramaj, atunci ar trebui să-i găsim un criteriu clar de delimitare, iar dacă se referă la abstinență, atunci ea nu mai este cumpătare, ci asceză. În oricare dintre aceste cazuri avem de a face cu o radicalizare. Ni se prescrie o rețetă pe care trebuie să o urmăm întocmai, o normă de la care nu ne putem sustrage și pe care nu o putem contesta. În caz contrar, moartea e preferabilă. Aici sinele este redus la cumpătare, la o viață bună prescrisă de Epictet, căci o „viață frumoasă este condiționată de moderație”[31]. În altă ordine de idei, Epictet descrie această cumpătare ca o continuă *pregătire pentru moarte* (μελέτη θανατου), ea *se practică în vederea așteptării morții și a celor mai cumplite suferințe*[32]. Acea *viață frumoasă se formulează doar ca raport între ceea ce poți să faci și ceea ce nu ține, sub nicio formă, de tine*[33]. Cumpătarea ține de maniera în care sinele se raportează la el însuși atunci când este expus înclinațiilor trupului. Ea este, în fond, o îngrijire a sufletului în vederea morții, mai mult decât un mod de viață benefic pentru *aici* și *acum.* Tocmai din acest motiv, cumpătarea, laolaltă cu îngrijirea

[30] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 111, p. 60.

[31] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, Frag. 27, p. 102

[32] Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață*, Pitești, Editura Paralela 45, 2010, p. 74.

[33] *Ibidem*, p. 77.

sufletului, sunt preferabile în raport cu plăcerea sau desfrânarea, căci sunt utilizate pentru un *după* categoric și nu pentru un *acum* trecător. Dacă sinele urmează calea lui *acum*, a plăcerii și a desfrânării, atunci moartea e preferabilă, căci *acum*-ul chinuie sufletul, iar moartea ar fi modul prin care sufletul este eliberat din chinul plăcerii trupești. Printr-un asemenea argument, Epictet reușește radicalizarea moralei stoice. Această radicalizare oferă însă și o perspectivă asupra vieții ca atare. Ea fie este bună și trăită în cumpătare și cu grijă față de suflet, fie nu este deloc. Viața indezirabilă, lipsită de valoare, pierde teren în fața morții ce devine preferabilă, dezirabilă, eliberatoare. În formularea acestei perspective nu se operează cu nici un criteriu clar de delimitare a vieții bune de viața rea. Nu este foarte clar de ce viața își pierde valoarea intrinsecă atunci când nu este trăită conform normei, la fel cum nu ne este foarte clar de ce este preferabilă moartea. Epictet ne propune cumpătarea și operează cu o radicalizare. Un hedonist este captivul răului absolut, în cazul său doar moartea e preferabilă. Dar cum e cu putință așa ceva?

Epictet face disticția între *ceea ce îmi stă în putere, ceea ce pot controla și ceea ce nu-mi stă în putere și nu se află sub controlul sau alegerea mea*[34]. Fiind o parte centrală a gândirii filosofului stoic, această distincție ridică totuși câteva semne de întrebare cu privire la atitudinea lui Epictet privind sinuciderea. Nu este foarte clar dacă o trăire bună, o viață bună țin în mod absolut de propriul sine sau nu, căci dacă ele țin în mod absolut de propriul sine, atunci nu se iau în vedere cazurile unui destin tragic, iar dacă nu țin în totalitate de propriul sine, atunci morala pentru o viață bună este perimată și viața bună, ca urmare a propriilor alegeri, se transformă în șansă sau contingență. Când punem gândul sinuciderii în raport cu această distincție, vom întâmpina o nouă serie de dificultăți. Pentru primul caz în care viața bine trăită ține în mod absolut de propriul sine, tensiunea dintre alegere și ceea ce nu ține de noi, ceea ce este accidental, predestinat sau urmează o rațiune ultimă a naturii nu este sesizată. Ce viață trăită bine poate avea Bobi, un bărbat trecut de treizeci de ani care nu a putut umbla niciodată, care nu a putut formula niciodată o propoziție și nu s-a putut niciodată dezlipi de scaunul său cu rotile, de butelia de oxigen și de prosopelul său? Viața lui nu a depins niciodată de alegerile lui, el a fost condamnat să nu poată controla nimic în ceea ce-l privește, să nu poată alege nimic cu privire la niciun lucru. Are o viață rea, de netrăit și n-a avut nici șansa cea mai mică de a opta pentru o viață bună. Oare ar trebui să se sinucidă mâine sau trebuia să o facă de ieri? Nici măcar asta nu poate alege. Din perspectiva lui Epictet, ar fi preferabilă moartea. Dar alegerea morții sau a vieții nu ține de Bobi nici măcar acum. În cazul unei astfel de sorți tragice, tensiunea dintre alegerea unei vieți bune și cazul tragic în care nu ai acces la alegere sunt evidente. Pe scurt, dacă urmăm linia trasată de filosoful stoic, Bobi n-ar avea dreptul la viață pentru că nu poate avea o viață trăită bine. Iată radicalizarea moralei stoice a lui Epictet. În cel din urmă caz, în care viața bună nu ține în totalitate de propriile noastre alegeri și este condiționată și de ceea ce nu ne stă în putere iese la lumină aceeași tensiune. Bunăoară, dacă trăiesc o viață cumpătată

[34] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 1, p. 73.

și-mi îngrijesc sufletul și mă îmbolnăvesc de diabet, având o predispoziție genetică, sau de orice boală necruțătoare sau sunt chinuit de o iubire neîmpărtășită precum Werther[35], oare mai e cu putință să am o viață bună? N-ar fi și în această situație preferabilă moartea în lipsa unei vieți bune? Pesemne că această radicalizare a moralei stoice nu numai că pune morala în fața valorii vieții ca atare, dar operează și cu o tensiune pronunțată între ceea ce îmi stă în putere și ceea ce nu depinde de mine. Pentru a aceentua această tensiune, ne putem gândi la faptul că Epictet ne îndeamnă să murim înaintea oricărui inconvenient ce ne împiedică să trăim bine.

Pentru a limpezi apele și a lămuri cum se constituie acest raport dintre faptul de a renunța la viață și trăirea bună, trebuie să cercetăm problema suferinței, căci, din cele spuse mai sus, se poate înțelege că Epictet nu acceptă suferința în interiorul vieții. În primă instanță, modelul hermeneutic al lui Epictet propune distincția dintre *ceea ce îmi stă în putere și ceea ce nu depinde sub nicio formă de mine*.[36] Ceea ce îmi stă în putere, maniera în care mă raportez la cutare sau cutare lucru, este cea care poate provoca suferința, căci *suferința sălășluiește numai în mine, nu în lucruri, la fel și binele sau răul, după caz*.[37] Altfel spus, ceea ce provoacă suferință poate fi doar propriul *sine* (ἑαυτοῦ), nu un altul, nici întâmplarea sau ceea ce nu îmi stă în putere. Similară cu maxima nietzscheeană „nu există acțiune morală, există doar interpretarea unei acțiuni ca fiind morală”[38], maxima filosofului stoic nu propune o valorizare nemărginită a lucrurilor ca fiind în cutare sau cutare fel, ci, mai cu seamă, urmărește maniera în care raportul dintre noi și lucruri ne provoacă suferință sau bucurie. Cu alte cuvinte, Epictet ne propune să nu cădem în dependențe sau, mai cu seamă, să rămânem imuni față de cele ce nu țin de noi. Această perspectivă nu înlătură *suferința* (πάθος) din viață, este, mai cu seamă, o manieră de escamotare a ei. Dacă rămân insensibil în fața unei tragedii pentru că aceasta nu a depins de puterile mele, dacă-mi moare copilul, precum lui Augustin, și nu a depins de mine supraviețuirea lui, atunci acest lucru ar trebui să nu mă întristeze, căci nu a depins de mine. Mai departe, dacă mă îmbolnăvesc grav sau dacă sunt exilat, n-ar trebui să mă întristez, căci aceste lucruri nu stau în puterea mea. Așa iese la lumină această escamotare a suferinței.

Suferința este o stare la care te aștepți, cumpătarea și îngrijirea sufletului sunt necesare în așteptarea unui astfel de moment. Nu este foarte clar care este raportul dintre această suferință și sinele ce tânjește după o viață bună. Suferința la care te aștepți se formulează ca o încercare de a ascunde sinele de durerile ei și tocmai o astfel de escamotare ne conduce la o încercare de eliminare din viață a suferinței. Nefiind niciodată prezentă, ci fiind ceva așteptat, ea face parte doar din sfera posibilului, iar când este aici, ea ne indică deja că moartea este preferabilă prezența

[35] Vezi J. W. Goethe, *Suferințele tânărului Werther*, trad. Alexandru Philippide, București, Editura Rao, 1995.

[36] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 1, p. 73.

[37] Epictet, *Manualul și fragmente*, trad. C. Fedeleș și D. Burtea, pref. Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Visual, 2002, max. 10, p. 76.

[38] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, trad. Victor Scoradeț, pref. Vasile Muscă, București, Editura Ideea Europeană, 2016, p. 106.

sale. Gândul privind sinuciderea se articulează în orizontul acestei prezențe a suferinței în interiorul vieții. Atât timp cât suferința e așteptată, viața bună are grijă de suflet, când suferința e aici, trăirea bună se transformă în chin, iar moartea e preferabilă.

Fără îndoială, pentru Epictet sinuciderea nu apare ca alegere liberă sau contingentă, ci ca alegere necesară în scopul *purificării* (καθαρισμός). Aici nu este vorba despre un concept al sinuciderii pentru insul nihilist sau pentru cel ce nu are parte de dragoste, ci despre o pedeapsă morală. Din moment ce moartea devine preferabilă atunci când viața este rea și nu se mai află în orizontul normelor care definesc o viață bună, iar viața își pierde valoarea intrinsecă doar pentru că nu este în cutare sau cutare fel, atunci acest concept al sinuciderii nu poate fi formulat în afara pedepsei morale. Spus mai clar: fie trăiești o viață bună și te îngrijești de sufletul tău și de darul zeilor, fie mori, căci moartea e preferabilă unei condiții de ocară a sufletului. O asemenea moarte nu survine ca pedeapsă a zeilor, nici ca urmare a hedonismului, ci ca manieră de purificare. Ea trebuie să fie alegerea menită salvării propriului suflet. Iată cum moartea e și pedeapsă morală și salvare a sufletului. Astfel, ne raportăm la sinucidere ca la o *moarte liber aleasă*, ca la o alegere.

Conceptul sinuciderii formulat de Epictet a devenit influent tocmai prin ambiguitatea sa, prin aporie și inconsistență. El exprimă, fără îndoială, o manieră periculoasă de a ne raporta la *moartea liber aleasă* și la modul în care ar trebui să trăim. Acest concept impune și o normă morală în afara căreia viața își pierde valoarea intrinsecă. Însă fie că e vorba despre o moarte liber aleasă sau nu, această perspectivă trebuie tratată cu deosebită prudență, căci, îndată ce ai îmbrățișat-o, vei fi prins într-un joc nesfârșit al argumentelor pro și contra *morții liber alese*.

MOARTEA FRUMOASĂ CA SITUARE METAFIZICĂ ÎN RAPORT CU TRĂIREA

Urmând linia trasată de filosofia stoică, putem spune că asocierea înțelegerii sinuciderii cu orizontul etic al sinelui se constituie ca formă de estetizare a existenței. La Seneca, această estetizare se formulează nu numai cu privire la o trăire bună, ci și cu privire la o moarte frumoasă, lipsită de durere și eliberatoare. Această moarte nu mai este o salvare a sufletului, precum gândea Epictet sinuciderea, decât în măsura în care vine laolaltă cu suprimarea unei suferințe. Atât timp cât moartea nu se manifestă ca suprimare a suferinței, ea rămâne în orizontul unei estetizări a vieții ce nu se desfășoară în afara sensului pe care sinele și-l asumă, ci, dimpotrivă, cel mai adesea, dă sens acelui sine ce deja nu mai este. Primul exemplu pentru o astfel de estetizare a existenței în raport cu moartea este sfârșitul lui Socrate, exemplu utilizat și de Seneca[39]. Moartea lui Socrate nu este nici eliberatoare, nici tragică, din acest punct de vedere. Este frumoasă, căci ea dă

[39] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu, introducere și tabel cronologic de Dionisie Pîrvuloiu, București, Editura Humanitas, 2020, scrisoarea LXX, p. 223.

sens existenței lui Socrate, chiar dacă acest sens vine atunci când Socrate nu mai este. Până la urmă, acest paradox în care sinele capătă sens atunci când el nu mai este vădește estetizarea existenței, căci o moarte frumoasă este prinsă într-un orizont al eliberării, al lipsei de durere și al interogației fără răspuns. În cazul lui Socrate, moartea dobândește un sens în măsura în care ea e suferită (πάθος/passio) în vederea a ceva. Socrate nu moare în lanțuri și nici nu este *aruncat într-o groapă și lăsat acolo în beznă fără hrană până la epuizare*[40], el moare pentru legi, dreptate și binele suprem. Cu atât mai mult, atenianul Socrate moare fără suferință și fără strigăte ce semnalează sfârșitul său. Moartea lui este frumoasă întrucât apare ca situare metafizică a sinelui său în raport cu trăirea bună. Pentru acest atenian, nu exista nimic mai urât decât fuga din cetatea sa, lașitatea și nerespectarea legii, așa încât el a preferat moartea, căci „a muri frumos înseamnă a scăpa de primejdia de a trăi urât (*bene autem mori est effugere male vivendi periculum*)"[41]. Și iată că Socrate a scăpat de această primejdie, a trăit frumos și a murit frumos. La fel a *murit și sclavul german ce urma să intre în luptă cu fiarele și și-a luat viața numaidecât înghițind bureți îmbibați în mizerie umană și astfel s-a sufocat*[42]. În final, moartea frumoasă, așa cum ne este ea prezentată de Seneca, nu este altceva decât o moarte ce ne scapă de căderea în ghearele urâtului, este cea ce estetizează existența când noi nu mai suntem deja acolo, căci să „mori mai devreme sau mai târziu n-are importanță. Importanță are dacă mori frumos sau mori urât."[43]

Socrate a avut curajul de a muri, a așteptat moartea ca pe o binefacere; la fel și sclavul german, care a preferat să moară de mâna sa și pentru care au fost preferabile mizeriile umane și asfixierea față de fiarele sălbatice ce urmau să-l sfâșie spre amuzamentul publicului. Acest curaj de a muri este o încercare de a ascunde sinele în raport cu o viață urâtă. Moartea frumoasă e dezirabilă chiar și atunci când ea este provocată de propriile mâini. Iar Seneca formulează o rațiune a morții plecând de la acest curaj de a muri. *Putem trăi în felurite moduri, dar ce ne strânge pe toți laolaltă este moartea*[44]. Curajul (*virtus*) în fața acestei morți este oglindirea unei vieți bine trăite. Cât timp optezi pentru o viață bună, o să preferi o moarte frumoasă, căci „ este urât lucru să furi ca să trăiești, dar este frumos lucru să pui mâna pe orice, ca să mori"[45]. Tot astfel, *moartea se exprimă ca o ultimă suferință*[46]. Ea rămâne în orizontul dezirabilului atât timp cât nu mai există suferință după aceasta. Curajul în fața morții este, mai cu seamă, curajul față de suferința morții trăite. Curajul lui Socrate constă în puterea de a rezista în temniță și de a bea de bună voie cucuta, curajul sclavului în a-și lua viața cu propriile mâini înainte de a muri la fel ca toți ceilalți asemenea lui. În cele din urmă, *nu există o rațiunea pentru a muri, ci doar certitudinea că vei muri și că, în mod inevitabil, natura noastră ne conduce către moarte*[47]. Curajul constă în a avea o moarte conformă

[40] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[41] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[42] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 226.
[43] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 223.
[44] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.
[45] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.
[46] *Ibidem*, scrisoarea XXX, p. 117.
[47] *Ibidem*, scrisoarea LXX, p. 227.

unei vieți bune, adică o moarte frumoasă. Să ne reamintim de moartea lui Cleante, stoicul grec ce a refuzat să mai mănânce după o infecție a gingiilor. El n-a așteptat să se stingă în suferință și neputință, a ales moartea, căci acea moarte era în conformitate cu viața bună pe care o avusese. Chiar și în momentul în care se afla în proximitatea acesteia, după ce n-a mâncat două zile ca să-i treacă infecția gingiilor, el a decis să continue să refuze mâncarea și să moară întrucât că a ales și nu silit de cursul naturii.

Alegerea faptului de a muri (*suicidium*) se formulează, la Seneca, ca manieră de a te elibera de ceea ce nu mai este în conformitate cu o viață bună. Bunăoară, *atunci când suferi de o boală incurabilă sau ești mutilat, le vei face un serviciu prietenilor și celor apropiați dacă vei alege să mori rezonabil*[48]. Nu ne este foarte clar ce înseamnă a muri rezonabil sau a muri frumos. Nu avem, până acum, niciun criteriu de delimitare a morții frumoase de moartea urâtă în afara raportului cu viața bună și a curajului trezit în fața morții. Oare sclavul german, despre care ne vorbea Seneca, a avut o moarte frumoasă? Nu era mai preferabil să moară ca un martir la fel ca toți cei asemenea lui sacrificați în arenă pentru bunul plac al stăpânilor? Nu știm în cele din urmă cum ne construim o moarte frumoasă, nici măcar o viață frumoasă. Cert este că, la Seneca, indicatorul principal pentru a muri frumos este timpul. Trebuie *să murim la timp*[49]. Această moarte prinsă în orizontul timpului le cuprinde pe toate celelalte. Când vine acest timp și cum îl putem identifica n-avem de unde să știm. Cert este că moartea la timp însoțită de curaj și conformă vieții bune reprezintă moartea frumoasă. Pentru sclavul german, a muri la timp înseamnă a muri înainte de a fi aruncat în arenă, iar pentru Socrate, a aștepta în temniță până în ziua când este silit să bea cucută. Acest „a muri la timp" se formulează mai degrabă ca o reflecție a sinelui asupra a ceea ce a fost și urmează să fie decât ca un calcul utilitarist de tipul celui al lui Bentham. Timpul morții ține mai degrabă de alegerea sinelui de a muri în raport cu viața bună, decât de un raționament ultim și bine cumpănit. Din acest punct de vedere, a muri la timp înseamnă a dori propria moarte cu orice preț. Ca pe o *ultimă suferință ce ne scapă de toate celelalte*[50] și ca pe o formă de curaj ce ne permite să ne desprindem de viață. În opoziție cu aceste formulări stă cazul lui Bobi, menționat mai sus. Bobi nu a murit la timp și nici nu-și poate alege să moară, nu-și poate face singur acest bine despre care Seneca ne spune că este cuprins în moartea frumoasă. El este prins în urâtul lui, în scaunul cu rotile, prins de tubul de oxigen ce zace atârnat de acel scaun și prins în incapacitatea sa de a putea să formuleze un „vreau să mor" definitiv. Oare cum ar putea Bobi muri la timp dacă nici măcar timpul nu-i aparține, cu atât mai puțin alegerea sau curajul, iar raportul cu viața bună ar fi o glumă? Într-un asfel de caz, ies la lumină limitele viziunii lui Seneca despre

[48] *The stoics reader, Selected Writings and Testimonia*, translated, wich Introduction by Brad Inwood and Lloyd P. Gerson, The Account Preserved by Stobaeus, Inc. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2008, p. 124.

[49] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei. Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 191.

[50] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gheorghe Guțu, introducere și tabel cronologic de Dionisie Pîrvuloiu, București, Editura Humanitas, 2020, scrisoarea XXX, p. 117.

moartea liber aleasă. Atunci când nici nu poți alege și nici nu ai un binefăcător oare mai poți muri frumos?

Teoria lui Seneca despre sinucidere nu se află în orizontul unei radicalizări așa cum se întâmplă cu gândul privind *moartea liber aleasă* la Epictet. Pentru Seneca, dreptul de a renunța la viață nu suportă o constrângere, nu este asociat cu o normă de la care nu ne putem abate, căci există acest timp al morții de bunăvoie ce ne aparține. La Epictet, moartea se impune de îndată ce se sesizează lipsa unei vieți bune, la Seneca moartea apare atunci când sinele decide că i-a venit timpul. Această alegere a morții face ca teoria lui Seneca despre sinucidere să se contureze, la drept vorbind, ca una privind o moarte liber aleasă ce nu suportă nici criterii coercitive, nici norme morale; ea ține, de fiecare dată, de sinele ce alege când și cum să moară. Pentru sclavul german care urmează a fi sfâșiat de fiare sau pentru gladiatorul ce refuză să trăiască în sclavia arenei după bunul plac al stăpânului, această moarte aleasă de bunăvoie este o formă de căutare a ceea ce e preferabil unei vieți în asemenea condiții. Moartea devine preferabilă, iar viața un bun ce poate fi dat din mână devreme ce oricum era în mâna altcuiva. *Mai mult decât o renunțare la viață în lipsa unei vieți bune, cel ce alege să-și curme viața o ia în propriile-i mâini*[51]. E o formă de recâștigare a sinelui ce nu mai e deja acolo, când el își aparține sieși, în sfârșit. Tocmai această recâștigare se exprimă ca estetizare a existenței; prin ea are loc moartea frumoasă, iar curajul se manifestă ca recâștigare a unui sine ce nu mai e deja acolo, ce se recâștigă cu prețul vieții.

Cu privire la teoria despre sinucidere a lui Seneca s-a spus multă vreme că ea este un îndemn la moarte. Creștinii, bunăoară, n-ar accepta nicicând un drept de suprimare a propriei vieții. Mergând pe drumul trasat de Platon, moartea ar trebui să aștepte voința divinității care ne cârmuiește viața. Este inevitabilă această tensiune între viața ce ne aparține și o putem suprima oricând și viața ce nu ne este, în niciun fel, în stăpânire. La limită, această tensiune se transformă într-o dilemă morală al cărui răspuns l-am aflat deja. Ce faci dacă viața proprie nu stă în puterea ta și ești pus să ucizi, să furi sau să vatămi altă ființare? Ce faci când nu poți alege dacă să urmezi calea unei vieți bune sau nu și drumul tău e un infern care se desfășoară în zăngănit de lanțuri? Seneca răspunde limpede: te sinucizi! Iar acest răspuns nu este un îndemn la suprimarea vieții, ci, mai cu seamă, o soluție rezonabilă de a pune capăt suferinței. Este o derogare, o modalitate de a scăpa de ceea ce este ireparabil și de neputința de a alege cum să trăiești. Dacă creștinismul pune valoarea vieții deasupra tuturor valorilor și o așează în mâinile zeului, stoicismul lui Seneca pune demnitatea de a trăi după propria voință pe primul loc. Din moment ce o anumită formă de viață nu-mi aparține, din moment ce suferința umbrește orice fel de trăire sau acțiunile mele sunt sub controlul altcuiva, se cade să mor, căci moartea mă redă mie însumi și este ultima suferință. Astfel, teoria lui Seneca cu privire la sinucidere nu este un îndemn pentru suprimarea vieții, ci o soluție ultimă ce recuperează sinele atunci când el deja nu mai este.

[51] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei, Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 191.

Sinuciderea n-a fost pentru Seneca doar o teorie filosofică, ci chiar o practică, o soluție de scăpare pe care el însuși a folosit-o atunci când a fost acuzat de complot împotriva împăratului Nero. De la Tacit știm că Seneca a decis să-și ia viața imediat ce a aflat că va fi acuzat de trădare. *Și-a tăiat venele, vorbind în același timp cu cei din jur despre subiecte filosofice; apoi a băut otravă ca Socrate și s-a lăsat dus într-o baie de aburi unde a murit asfixiat*[52]. Precum sclavul german ce a preferat să moară înecat cu bureți îmbibați de mizerii umane, Seneca a preferat să moară din propria sa alegere, a ales să moară la timp. Putea să fie judecat și decapitat, spânzurat sau ars pe rug, înecat sau pus să-și sape groapa și îngropat de viu[53]. A ales să moară la timp, să-și reducă suferința la fel ca acel sclav ce a ales să nu fie sfâșiat de fiare, suferința ca urmare a unei asfixieri era preferabilă, fie ea și cu bureți îmbibați în fecale. Seneca a preferat *moartea liber aleasă* pentru a se recâștiga pe sine atunci când el nu mai era deja acolo.

IPOTEZA SINUCIDERII CA FORMĂ DE OBIECTIVARE A SINELUI

Perspectivele antice asupra sinuciderii au ca punct central sinele care alege dacă și cum vrea să moară, indiferent dacă e vorba de sinele care se răzvrătește în fața zeului și reușește să-i stârnească mânia, de sinele care preferă moartea atunci când nu mai găsește deloc plăcere, de cel ce vrea să-și salveze sufletul chinuit de viciile trupului sau de cel ce decide că a venit timpul să moară demn, să moară frumos. Toate trimit către o *moarte liber aleasă*. Cu toate că aceste perspective asupra sinuciderii se formulează metafizic, ele nu alterează sinele. Moartea voluntară rămâne la îndemâna lui. Și atunci cum e cu putință ca astăzi *moartea liber aleasă* să fie doar un simptom al sinelui ce nu mai este el însuși? În psihologie, actul sinuciderii apare doar atunci când sinele este alienat în raport cu el însuși; în sociologie se caută factori determinanți. Sinele nu mai este cel care alege să moară, ci cel care este determinat să moară. Astfel, actul sinuciderii nu-i mai aparține, în niciun fel. Sinele este obiectivat, funcționează sub dicteu automat. Dacă încercăm să analizăm morțile lui Cleante sau Seneca o să le găsim o multitudine de factori ce au condus la ele, ca și cum moartea lor voluntară era inevitabilă, ca și cum erau predeterminați să moară de mâna lor. Unde s-a pierdut sinele? Pe ce poteci întunecoase bâjbâie el după alegere? Când vorbim despre sinucidere, astăzi, avem impresia că sinele nu mai este acolo, că dezbatem o idee atât de abstractă încât un sine nu mai are loc lângă ea. În loc să vorbim despre moartea lui cutare, vorbim despre depresia lui sau despre condițiile sociale ce au determinat sinuciderea. Obiectivăm sinele, îi răpim ceea ce a recâștigat prin sinucidere, răpim din acel act subiectul însuși, pe cel care a ales moartea. Această perspectivă a sinelui obiectivat

[52] Dana Jalobeanu, *Spectacolul Filosofiei. Cum citim scrisorile lui Seneca?*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 189, notă de subsol în care autoarea citează din J. Ker, *The Deaths of Seneca*, cap. 8.

[53] Acestea erau metodele uzuale prin care cei condamnați la moarte erau executați.

se reflectă foarte bine în societățile noastre și în legile lor. Cele mai multe state occidentale interzic actul sinuciderii prin lege.

Prin prezentarea perspectivelor antice asupra sinuciderii am vrut să readuc în actualitate acel sine nealterat ce decide când dorește să moară. De asemenea, ar fi necesară continuarea acestei cercetări și parcurgerea și celorlalte perioade istorice. Scopul este acela de a înțelege cum anume am ajuns să obiectivăm sinele și să facem din sinuciderea autentică un act ce nu ne mai este la îndemână.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.02

CONTINUUMUL DISCONTINUU AL DEVENIRII: DE LA MAGIE LA METODĂ, O TREAPTĂ CĂTRE MODERNITATE

LAURA MIHAELA MANCĂ-PĂTRAŞCU[1]

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

Abstract: This paper examines the conditions that enabled the emergence of Modernity and its distinctive mode of thought. It offers a nuanced perspective by tracing the interconnections between ethical, spiritual, cognitive, and institutional transformations, understanding Modernity neither as a radical break nor as a simple continuity, but as a discontinuous continuum of becoming.

An important aspect to this process is the cultivation of inner discipline by the *Devotio Moderna* movement, which fostered a methodical approach to knowledge and the responsible development of self. The study also considers the role of early collaborative networks “brotherhoods”, “associations”, and the first “academies” devoted to the secrets of nature in shaping nascent forms of institutional research.

Spiritual, hermeneutic, and institutional dimensions are explored, with examples drawn from *Devotio Moderna* and natural-philosophy academies (*Academia Segreti, Academia dei Segreti, Academia dei Lincei*), their observational methods, and the gradual transition from magic, through method, to *scientia*.

Modernity is interpreted as a stratified process of becoming, structured by syncopations and overlapping temporalities that enable the emergence of a new rationality.

Keywords: Books of Secrets tradition, natural magic, early modernity, *devotio moderna*, the discontinuous continuum, institutionalization of knowledge.

I. INTRODUCERE

Nenumăratele cercetări asupra Modernității Timpurii scot în evidență schimbarea și chiar redefinirea profundă a rolului filosofiei și al cunoașterii. Perioada medievală era marcată de căutarea pentru salvarea sufletului, iar observarea stelelor era considerată o piedică posibilă în calea studierii și a înțelegerii Scripturii[2]. Cu toate acestea, istoria filosofiei științei ne arată cum, pornind de la observarea cerului și a modului în care se mișcă astrele, poate fi o cale, după cum spune della Porta, de a descoperi tainele ascunse ale naturii[3].

[1] Doctorand, Școala Doctorală de Științe Socio-Umane – Filosofie.

[2] Stephen Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 79. (În cuprinsul lucrării, dacă nu se specifică altfel, traducerile îmi aparțin; ele sunt libere și, în anumite cazuri, adaptate pentru claritate.)

[3] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *Natural magick in XX Bookes*, Londra, Printed for Thomas Young, and Samuel Speed, and are to be sold at the three Pigeons..., 1658, cartea I, cap. II, p. 2.

Aceste schimbări au fost considerate uneori rupturi, alteori continuități. De aceea, în această lucrare intenționez să argumentez că Modernitatea timpurie nu reprezintă nicio ruptură radicală de trecut, nicio simplă continuitate a acestuia, ci este vorba, mai degrabă, despre un *continuum discontinuu* al devenirii. Prin această formulare, mă refer la un proces prin care tradițiile vechi sunt transformate și (*re*)semnificate. Astfel, se creează o tensiune din care se activează noi forme de gândire și cunoaștere. Prin prisma acestei teze, susțin că trecerea de la magia naturală la metoda experimentală urmează tocmai această logică a transformării. Mai mult, cele două nu reprezintă, de fapt, opoziții ireconciliabile, ci sunt trepte către devenirea Modernității. Pornind de la scrierile pline de „secrete" ale lui Abioso și Ruscelli, la Academia lui della Porta și apoi la *Academia dei Lincei*, apoi (ca subiect pentru o lucrare ulterioară) putem să mergem mai departe la alte „academii" timpurii, după care la programul imaginat de Bacon și la înființarea *Royal Society*. Așa putem urmări convertirea treptată a miracolului imaginat, la observația sistematică, metoda de cercetare și colaborarea dintre cercetători.

Tot acest parcurs este unul destul de complex, iar în explicarea lui voi introduce conceptul *multi (re).* Prin acesta, vreau să sugerez că pluralitatea nivelurilor de cunoaștere și înțelegere a realității se configurează și se întrepătrund reciproc. În această perspectivă, *continumul discontinuu* se referă la modul în care se desfășoară transformările, în timp ce *multi (re)*-ul descrie cum transformările și schimbările pot să existe în același timp și cum se influențează reciproc chiar dacă se manifestă în planuri diferite. Acum, se poate pune întrebarea dacă, pe baza acestei construcții teoretice, poate fi explicată schimbarea de direcție a gândirii și trecerea la Modernitate. Pornind de la această interogație, voi încerca să arat că Modernitatea timpurie poate fi explicată și prin interacțiunea dintre dimensiuni: cea spirituală și disciplinară (*Devotio Moderna*) ce se reflectă în cea a interpretării „secretelor" (hermeneutică) care, la rândul ei, o influențează pe cea a observației și verificării prin experimentare, iar apoi aceasta se manifestă în dimensiunea colectivă a colaborării ce duce, în cele din urmă, la nivelul instituțional al academiilor științifice. Această perspectivă ne ajută să depășim stadiul de a le vedea ca simple opoziții și să putem surprinde o imagine mai complexă a unor influențe reciproc transformatoare.

Tot acest cadru s-a construit în funcție de întrebările care au apărut pe parcursul cercetării. Printre acestea se numără: (1) dacă și cum tradițiile spirituale transformate, precum *Devotio Moderna*, au contribuit la apariția noii atitudini, mai raționale și mai orientate către sistematizare și metodă și (2) dacă există vreun rol al disciplinei și al responsabilizării sinelui în formarea noului spirit al Modernității Timpurii.

Pe această schelă conceptuală au apărut și ipotezele pe care se construiește argumentația prezentei lucrări. Astfel, consider că disciplina spirituală și accentul pus pe introspecție de către mișcarea *Devotio Moderna* au creat o dispoziție (*habitus*) interioară către rigoare, autoexaminare și sistematizare ce s-au extins apoi la nivelul general al cunoașterii. Asta a favorizat apariția unei atitudini critice și metodice față de natură, dar a cultivat și o maturizare responsabilă a sinelui prin exercițiul introspecției, al autoexaminării morale și al asumării personale a adevărului divin (după cum este înțeles individual din Scriptură). Mai departe, această înclinație va

dezvolta o alta, aceea a observației, verificării și a rigorii prin care acestea vor fi strânse și clasificate. Se dezvoltă astfel o logică a colecționării, clasării și a transmiterii informațiilor. Așa ia avânt practica strângerii, interpretării și recompilării textelor, ceea ce reprezintă încă un pas către dezvoltarea unor metode științifice mai sistematice. Prin exemplele date (Abioso, Ruscelli, della Porta) am intenționat să surprind tocmai acest moment; în special prin cel al lui della Porta care, prin scrierea sa *Magia Naturalis*, ne prezintă clar un discurs nou, proto-științific, pregătit anterior de Abioso și Ruscelli. Prin acesta, se depășesc explicațiile oculte date „secretelor". În noua abordare, miracolul este *(re)*interpretat și este văzut ca un rezultat al unei influențe reciproce între elementele și proprietățile naturale ce pot fi accesibile prin observație și verificate prin experiment (cercetare). Ce ne demonstrează acest lucru? Că, în continuitatea a ceea ce era numit *magie*, apare acest moment de discontinuitate productivă. În acest punct, pentru eficacitatea strângerii și a experimentării „secretelor" apare nevoia de colaborare, de formare a unor colectivități care, într-un fel pot fi numite „frății" ale oamenilor dedicați cercetării. În acest moment, practica izolată a experimentului se extinde și devine ceva reglementat și partajat, ceea ce marchează trecerea de la *magie naturală* la *știință reglementată* și urcarea pe o treaptă nouă pe drumul ce va duce la noua paradigmă a Modernității.

În altă ordine de idei, în Modernitate au loc reconfigurări ale cunoașterii; revelația este înlocuită cu proceduri/metode bazate pe verificare, replicare și acceptare. Pe parcursul acestei tranziții se produce o „mutație" a gândirii și chiar o maturizare a sinelui. Sinele devine acum mai responsabil (cred că putem vorbi de o *maturitate responsabilă a sinelui*) și, totodată, se dezvoltă și o conștiință normativ-rațională la nivel colectiv (conștiința individual-morală generează o conștiință colectivă a cunoașterii raționale). Un exemplu ar fi comunitățile *Devotio Moderna* care conturează o matrice umanist religioasă a unei conștiințe colective. Printre elementele acesteia putem să amintim de accentul pus pe interiorizare, disciplină și cooperare. Această matriță va imprima un anumit tipar rațiunii/rațiunilor, ceea ce va fi regăsit în gândirea ce va urma. Însă este nevoie de un moment de tranziție între interiorizarea și formarea noii înțelegeri religioase a lumii și cel în care se trece la observarea și explorarea lumii naturale. Unele dintre aceste momente sunt constituite de către „asociațiile" numite și „academii" ale „profesorilor de secrete".

Prin *maturitatea responsabilă a sinelui* mă refer la acea capacitate a individului de a-și direcționa propriile reflecții și acțiuni și de a-și asuma responsabilitatea impactului acestora asupra dezvoltării personale și comunitare. Totodată, aceasta constituie și premisa dezvoltării unei *conștiințe colective a cunoașterii raționale* (epistemic-colective). Astfel, pe măsură ce individul își asumă conștient și experiența, și libertatea de alegere, și responsabilitatea socială, el devine un contributor activ și conștient la formarea unei comunități ce are capacitatea de a coordona cunoașterea, de a valida informațiile și astfel de a genera un progres al cunoașterii științifice la nivel colectiv. În acest sens, conștiința colectivă a cunoașterii raționale poate fi definită ca fiind capacitatea unei comunități de a coordona atât cunoașterea, cât și acțiunile după norme și scopuri comune, dar și de a genera, organiza și valida

cunoștințele prin colaborare și de a transforma experiențele individuale în material de cunoaștere.

Primul obiectiv al cercetării este acela de a identifica formele de metamorfoză (elementele de continuitate și ruptură) prin care comunități cu înclinații exclusiv spirituale (ca cele formate în spiritul *Devotio Moderna*) au pregătit apariția celor cu specific științific. Apoi (al doilea obiectiv) voi urmări cum se transformă ethosul cunoașterii și cum subiectul pios, ce cunoaște prin revelație, se convertește în cel care cunoaște prin observație și teoretizează la nivel general ceea ce relevă experiența și examinarea. Un al treilea obiectiv este acela de a analiza formele instituționale și idealurile care le-au fundamentat.

Astfel, îmi propun să pun sub observație valorile acestor comunități cu intenția de a evidenția legătura și elementele comune ale acestora, anume: accentul pe primatul adevărului și pe emergența unei conștiințe epistemic-colectivă prin care se împărtășesc aceleași reguli, se împarte aceeași misiune și se depune un efort comun.

Prezența și unirea acestor „momente" reprezintă o încercare de a înțelege la un nivel mai complex tranzițiile (fie la nivel epistemic, fie la cel religios sau la cel social) ce, în cele din urmă, aveau să definească Modernitatea Timpurie. Aceasta va aduce, pe lângă o reconfigurare a raportului dintre rațiune și credință, la o schimbare epistemică majoră. Sinele ajunge la un fel de maturitate și devine nu numai conștient de sine, de rolul și de libertatea sa în lume, ci și responsabil; în plan colectiv, se dezvoltă o conștiință normativ-rațională, iar conștiința individual-morală dezvoltă o raționalitate colectiv reflexivă. Aceste tendințe au fost, într-o formă sau alta, mai mult sau mai puțin articulate în mai multe „proiecte" ce schimbă transcendența și revelația cu proceduri bazate pe verificare, replicare și acceptare și înlocuiesc Biserica cu instituții ale științei(lor).

Firul argumentativ ce determină structura acestei lucrări pornește de la faptul că mișcarea *Devotio Moderna* dezvoltă disciplina interioară, meditația și introspecția prin practici inițial ancorate în religia și morala creștină. Aici este sursa impulsului ce va determina tiparul raționalității modern-europene. Așa se activează apetitul pentru căutarea și acumularea de „secrete" (*Academia dei Segreti* – della Porta). Apoi apare și nevoia de a clasifica, centraliza și verifica datele acumulate, dar și de a produce cu ajutorul acestora alte date noi. Fiecare moment determină strângerea în comunități a indivizilor care împărtășesc aceleași idealuri, dintre care unele devin formalizate în instituții. Astfel, miza lucrării de față este de a surprinde momentele de preschimbare: de la mișcarea *Devotio Moderna* care, cu toate că pune accent pe cunoașterea morală și religioasă bazată pe interiorizare, nu provoacă, după cum am tinde să credem, o retragere din lume. De fapt, deschide calea către cunoașterea acesteia și a sinelui prin sine și va da un impuls poftei de a cunoaște liber tot ceea ce se poate. Însă tot acest proces de cunoaștere, pentru a fi eficient, presupune discuții și critică civilizată și liberă; colaborarea intelectuală. S-au încercat, în timp, diverse forme de materializare ale acestor idealuri, s-au format comunități. Acestea nu au reușit să depășească statutul de, să-i zicem, „nod" local.

II. *CONTINUUMUL DISCONTINUU* AL GÂNDIRII[4]

Modernitatea este văzută ca un moment de emancipare a gândirii, iar acum cunoașterea începe să iasă de sub influența religioasă. În decursul timpului, mai mulți gânditori au argumentat că tendințele acestei perioade au rădăcini adânci ce ajung până în Grecia Antică. De exemplu, Pierre Vernant susține că scânteia ce a produs o schimbare de gândire în antichitatea grecească a fost dată de conjuncturile istorice ce au determinat o izolare a celor din Pylos și Mycene. Așa dispare și influența „regelui divin" și legătura cu sistemul palațial ce avea caracter „de împrumut"[5]. Asta a determinat modificări în „universul spiritual al omului grec"[6] și, totodată, nevoia de auto-organizare; erau liberi să-și (*re*)organizeze lumea după propria lor înțelegere și trebuință. Prin urmare, a fost necesară o ruptură dramatică de centrul de coordonare și normare a unei comunități pentru a se produce și (*re*)formarea cognitivă a acesteia. Acesta poate fi interpretat ca un moment de traumă a acelor oameni și care, parafrazându-l pe Foucault, reconsideră „lumea ca loc al ființelor"[7]; se repoziționează în ea, o reinterpretează și și-o reprezintă mental în noul context, astfel încât s-o înțeleagă și să se descurce aici.

Acestea sunt unele dintre condițiile din care se naște o gândire mai întâi morală și politică ce va defini „o primă formă a înțelepciunii"[8] europene. Dar această *sophia* nu va avea, de la început, ca obiect universul ca *physis*. În centrul preocupărilor se afla „lumea oamenilor", iar eforturile erau direcționate către încercarea de a-i desluși atât elementele și forțele ce provoacă discordie interioară, cât și căile prin care să le armonizeze și să determine ordinea „de esență umană"[9], folosind datele asimilate până atunci. Mărturie stau *Iliada* și *Odiseea* lui Homer. Acestea nu sunt doar literatură, ci sunt atât surse în care ne sunt prezentate idealuri eroice și educative (*paideia*), cât și expunere de norme morale adaptate la specificul vremii. În acest context, noua formă de gândire apare ca o consecință inevitabilă. În orice caz, după cum susține Vernant, filosofii au trebuit, în acest context, să elaboreze un limbaj, să (*re*)construiască concepte și o nouă logică, să dezvolte o raționalitate proprie[10] bazată pe rămășițele vechiului și a noului așa cum este perceput și, prin aceasta, să formeze „o nouă dimensiune a istoriei gândirii omenești"[11]. Tot în linia discursivă a lui Vernant se înscriu și argumentele lui Rovelli. Acesta consideră că

---

[4] Prin această formulare vreau să spun că, deși în istorie apar anumite evenimente ce par să marcheze rupturi sau discontinuități de gândire, de fapt, fiecare formă nouă se dezvoltă pe fondul unor elemente din formele anterioare. Astfel, ceea ce considerăm a fi cu totul nou este de fapt o reorganizare și recompunere a elementelor ce o formează; o restructurare prin eliminare, reconfigurare/ readaptare a ceea ce rămâne, dar și adăugare a ceea ce este considerat lipsă pentru coerență și adecvare la noul context.

[5] Zoe Petre, „Postfață", în Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, trad. Florina Bechet și Dan Stanciu, București, Symposion, 1995, p. 176.

[6] Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecesti*, trad. Florica Bechet și Dan Stanciu, Symposion, 1995, p. 26.

[7] Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, editor studiu introductiv – Mircea Martin, trad. M. Vasilescu și B. Ghiu, București, Rao, 2008, p. 224.

[8] Zoe Petre, *op. cit*, p. 177.

[9] *Ibidem*.

[10] Jean-Pierre Vernant, *op. cit*, p. 167.

[11] *Ibidem*.

structura politică unică a comunităților din spațiul Miletului (prin care căutau ordinea și stabilitatea) au creat condițiile propice apariției noului tip de gândire, că tocmai „această fragmentare e germenul extraordinarului dinamism cultural”[12].

Argumente pentru nașterea, pe meleagurile Miletului, a unei gândiri de tip nou, științific, aduce și Bruno Snell. El consideră că un element esențial pentru dezvoltarea acestei gândiri îl aflăm tocmai în limba vorbită și care a fost nou constituită. Snell identifică acest element ca fiind articolul gramatical. Explicația din spatele acestei ipoteze este aceea că articolul poate identifica și defini ceea ce în absența lui ar fi non-concret; astfel, articolul aduce un substantiv la o formă concretă și, totodată, îl ajută să primească și caracterul de universal[13].

SCURTĂ CRITICĂ LA TEORIA DISCONTINUITĂŢII

În teoriile lor, unii filosofi afirmă prezența unor rupturi, chiar dacă nu totale, ale gândirii. Un exemplu este teoria *epistemelor* și a rupturilor dintre ele pe care o formulează Foucault. Aici, el vorbește despre discontinuități ce mută centrul de greutate al cunoașterii. El consideră că începutul secolului al XVII-lea este un astfel de moment în care se produce o despărțire de gândirea Renașterii[14]. Cauza unor astfel de evenimente, susține Foucault, sunt „mutațiile” epistemice. Acestea fac ca lucrurile „să nu mai fie percepute, descrise, enunțate, caracterizate, clasificate și cunoscute în același fel”[15]. Prin urmare, aceste „mutații” produc o schimbare în modul (și chiar dimensiunea) în care sunt înțelese lucrurile. El consideră că avem de-a face cu un fel de rupturi ale continuităților. Un astfel de „eveniment radical, repartizat pe toată suprafața vizibilă a cunoașterii”[16], nu poate primi o explicație și nici nu poate fi conceptualizat prin sintetizare într-un „termen unic” a ceea ce este/presupune acesta. Foucault vorbește despre rupturi în sensul de schimbare radicală de a vedea și ordona lumea, adică de a o percepe, descrie și clasifică elementele din interiorul ei. Aceste rupturi, consideră Foucault, reprezintă, de fapt, salturile de la o *epistemă* la alta. Astfel, are loc o (*re*)organizare radicală a categoriilor fundamentale prin care se (*re*)organizează gândirea și prin care însuși „adevărul” se schimbă. Ceea ce înseamnă că nu provoacă doar o schimbare de semnificație, ci chiar unele transformări structurale profunde ale rațiunii. Prin urmare, nu putem afirma o trecere graduală între *episteme*, ci schimbare majoră ce împiedică suprapunerea semnificării conceptuale dintre ele. Foucault, deși nu neagă prezența unor continuități subtile între ele, pare că le ignoră sau le subapreciază.

O altă poziție teoretică este cea a lui Thomas Kuhn. El nu desconsideră continuitățile și apreciază că schimbările de paradigmă sunt cauzate de către o criză în care ajunge vechiul cadru de semnificare și explicare, ceea ce forțează apariția

[12] Carlo Rovelli, *Anaximandru din Milet sau nașterea gândirii științifice*, traducere de Patricia Apostol, București, Editura Humanitas, 2023, p. 36.

[13] Bruno Snell, *The dicovery of the mind*, trad. de T.G Rosenmeyer, Oxford, Basil Blackwell, 1953, p. 231.

[14] Michel Foucault, *op. cit.*, p. 301.

[15] *Ibidem*, p. 302.

[16] *Ibidem*.

unuia nou. El crede că, cel puțin în domeniul științelor, „experiențele anomalice”[17] generează crizele ce „pregătesc terenul pentru o nouă teorie”[18]. Prin urmare, deși cadrul (limbaj și concepte) se schimbă, există continuități între cele vechi și cele noi. El socotește că, deși astfel de deplasări de paradigmă determină o schimbare în modul de a vedea lumea[19] (adică se schimbă din punct de vedere conceptual și perceptiv), ea rămâne ca obiect (și din punct de vedere fizic, dar și ca fundament științific) aceeași; altfel spus, noua paradigmă crește din cea anterioară, chiar dacă aceasta (*re*)interpretează și (*re*)configurează imaginea lumii: se privește lumea printr-o lentilă nouă care este inventată și construită din cunoașterea, instrumentele și metodele vechiului. Această lentilă creează o nouă imagine care fie aduce ceva nou cunoașterii, fie o deconstruiește și o (*re*)configurează. Kuhn consideră că, pentru oamenii de știință, „schimbarea trebuie să rezide fie în relația lor față de paradigmă, fie în rezultatele lor concrete”[20].

PROCESUL ŞI ANALIZA *MULTI (RE)*

Punctul meu de vedere este ușor diferit, prin comparație, eu apreciez că ceea ce Foucault vede ca rupturi radicale între *episteme* sunt schimbări de accent; iar ceea ce Kuhn numește a fi „experiență anomalică” ce fotează schimbarea, eu o consider a fi (*re*)adaptare la noua conjunctură prin cercetarea și (*re*)organizarea datelor ce apar ca evidente la un anumit moment; adică sunt niște *continuități conjuncturale*.

Astfel, ceea ce se înfățișează cunoașterii doar pare să fie altceva, iar asta din cauza unei alte lumini și a altui unghi din care acestea sunt privite, înțelese și definite. Adică, cu toate că la un moment *t* întreruperea devine vizibilă prin comparație cu momentul $t_{\text{anterior depărtat}}$, acesta este continuarea a unor momente $t_{\text{anterior apropiate.}}$ Prin urmare, printr-un *proces* continuu de adăugare transformare și *analiză multi (re)*: evaluare, semnificare, organizare, formare, adică (*re*)actualizare face ca ceea ce era la momentul $t_{\text{anterior depărtat}}$, printr-o succesiune de momente $t_{\text{anterior apropiate}}$, să apară diferit de ce este la momentul *t*. În tot acest proces și succesiune de momente, apare noul. În acest context, apreciez că doar în aparență aceste evenimente pot fi interpretate ca o „ruptură” sau o discontinuitate în gândire; de fapt, socotesc că ele produc o transformare, mai mult sau mai puțin rapidă sau brutală, în funcție de condiții și necesitățile impuse de acestea.

Prin *procesul și analiza multi (re)* mă refer la procesul prin care tradițiile, conceptele și formulele culturale se supun unei dinamici prin care se acumulează și se transformă prin (*re*)semnificare, *(re)*organizare și *(re)*formare. Astfel, noul nu apare *ex nihilo*, ci printr-un proces continuu de interacțiune și stratificare de *momente t anterioare*. Astfel, prin acest *multi (re)* încerc să exprim ideea de continuitate (nu simplă) prin transformare, iar asta înseamnă că ceea ce este la momentul *t* să fie de fapt rezultatul unui lung proces de încărcare cu potențialități latente ce sunt stocate

[17] Thomas S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, trad. Radu. J Bogdan, București, Humanitas, 2008, p. 211.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*, p. 176.

[20] *Ibidem*, p. 195.

în structurile lingvistice, simbolice, instituționale și chiar conceptuale. Dintre acestea, sub presiunea contextului, devin active doar cele potrivite.

Desigur, în mod firesc, pot apărea interogații vizavi de felul în care sunt selectate aceste potențialități, de cum sunt triate de necesitățile și presiunile conjuncturale. Adică, atunci când apar tensiuni și mișcări ce împing către schimbări sociale, tehnologice, religioase, politice și chiar epistemice și care, din necesitate, impune adecvarea vechiului la noul cadru de realitate. În tot acest proces se (*re*)interpretează funcțional realitatea și se (*re*)semnifică conceptele astfel încât să creeze o imagine coerentă a noii realități. Aceste adecvări pot fi privite pe mai multe planuri: cognitiv-social și instituțional.

De exemplu, conceptul de „lege naturală" este un concept care astăzi, în sens general, poate fi interpretat și ca: principiu/principii al/ale naturii, adică în sensul fizic de legi guvernatoare ale naturii. Acesta este un sens construit pe baza observațiilor și experimentelor. Un alt sens asimilat este acela de drept natural al omului prin care se face referire la acele drepturi și principii morale ce sunt considerate a fi inerente ființei, adică universale. Acest sens moral-juridic a fost adăugat în timp și rezultat din îndelungi raționamente privitoare la om și la drepturile și principiile morale ale acestuia în relație cu ceilalți; este un exemplu ce privește planul cognitiv. Însă planul cognitiv este strâns legat de cel comunitar, social, în interiorul cărora conceptele circulă și primesc sens. În procesul de acordare cu noua realitate sunt selectate acele forme simbolice și discursive care dau coerență, organizează și chiar legitimează noi raporturi de putere sau colaborare. Istoria abundă de evenimente ce pot fi explicate astfel. Un exemplu este apariția Reformei Religioase. Aceasta apare ca reacție la acțiunile ce erau socotite corecte de către cei ce conduceau Biserica, dar erau considerate abuzuri de către ceilalți; ca reacție la interpretarea diferită a Scripturii și prin urmare apare ca firească asumarea responsabilității individuale a înțelegerii textului sacru și, implicit, a acțiunii conform cu aceasta. De fapt, această (*Re*)formare religioasă este o (*re*)actualizare a unor idei cu mult înainte afirmate de primii apologeți creștini, ca Tertulian sau Lactantius. Pledoariile acestora din urmă s-au construit pe argumente ce preiau idei acceptate în vreme și au constituit baza pe care s-a clădit Biserica Creștină. Însă istoria păstrează mărturie cum s-au perpetuat aceste argumente, cum s-au transformat și au dus în impas Biserica. Acesta este momentul în care (*re*)forma devine necesară pentru stingerea tensiunii și adecvarea la noua realitate și la nivelul de înțelegere.

Două dintre aceste argumente ar fi: unul de tradiție ebraică care susține că lui Dumnezeu îi este pe plac închinăciunea liberă și venită din interiorul individului, adică simțită și bine înțeleasă, nu dictată de rânduiala impusă sau preluată de la alți oameni[21]. Un alt argument pe care își construiesc primii apologeți creștini discursul îl găsim prezent și în tragediile grecești, ca *Antigona* lui Sofocle; aici este vorba despre pietatea sinceră ce ar trebui să fie respectată chiar și de către autoritățile politice[22]. Acesta este un argument ce poate fi găsit frecvent în Modernitate și

[21] Isaia, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 698 (29:13).

[22] Timothy Samuel Shah, „The Root of Religious Freedom in Early Christian Thought", în (ed.) A.D., & Shah, T.S. Hertzke, *Christianity and freedom*, 33–61, New York, Cambridge University Press, 2016.

folosit chiar pentru despărțirea politicului de Biserică. Această despărțire și tratare separată a planurilor va constitui una dintre caracteristicile raționalității moderne și va constitui o treaptă majoră în dezvoltarea gândirii și sociale. În orice caz, după cum chiar regulile retoricii o cer, discursul trebuie adecvat la public, astfel încât să poată fi înțeles mesajul, iar scopul pledoariei să poată fi atins.

Și nivelul instituțional își are rolul bine stabilit în tot acest sistem bazat pe interdependență. Acest palier se dezvoltă în timp cu scopul de a strânge, produce și transmite cunoaștere. Fie că vorbim de Școlile de filosofie grecești (ca *Academia* lui Platon, *Lycheum*-ul lui Aristotel sau *Grădina* lui Epicur), fie de instituțiile scolastice medievale sau Instituțiile de tip academic din Modernitate, toate au crescut din inovațiile crescânde, producând la rândul lor altele, strângând laolaltă mințile cele mai luminate ale vremii sau aflate la cel mai înalt nivel de gândire; ele au constituit o rotiță importantă în tot acest angrenaj din care rezultă noul.

Aceste schimbări structurale „arheologice" (în limbajul lui Foucault) transformă profund modul în care se preschimbă și se articulează cunoașterea. Cu toate acestea, nu putem spune că aceste forme noi nu păstrează nimic din elementele vechii gândiri; acestea sunt *(re)*interpretate, dar nu anulate. Prin urmare, ceea ce pare să fie discontinuitate este de fapt o transformare internă, nu o ruptură absolută. De aceea, cred că putem să vorbim mai degrabă de sincope ale înțelegerii, nu de o discontinuitate a ei. Cu toate că apar niște rupturi de ritm și măsură sau „mutații" de formă, ceea ce marchează, într-adevăr, o schimbare, cauza acestora este o necesitate din interiorul unei continuități; de unde și formularea de *continuum discontinuu al gândirii*. Altfel spus, pentru a surprinde și diferența de nuanță după cum o înțeleg eu, discontinuitatea marchează o ruptură radicală de ceva, pe când prin sincopă înțeleg o pauză necesară pentru reconfigurare și schimbare (de ritm, măsură sau formă). Cred că putem vorbi și de o intermitență a gândirii (cu sensul de mod de a gândi) prin care anumite structuri, teme sau idei tind să dispară sau să revină actuale în funcție de context. Această intermitență poate fi un argument solid care să susțină ideea unei continuități, a unei ciclicități, altfel ar fi doar o reinventare a acestora.

III. DE LA POLIS LA PIETATEA INTERIOARĂ: GERMENII RAŢIONALITĂŢII MODERNE

GRECIA ANTICĂ: RAŢIONALITATEA POLITICĂ ŞI LINGVISTICĂ – O PREMISĂ FONDATOARE

În perioada arhaică a Greciei Antice, apar condițiile favorabile înfăptuirii unei revoluții intelectuale ce avea să constituie fundamentul gândirii europene. Unii cercetători, ca Rovelli sau Vernant, consideră că prima treaptă a acesteia a fost o gândire și o organizare politică și socială de tip nou, diferită de tot ce era până atunci. Aflați în impas, oamenii de pe meleagurile Miletului rup ordinea și schimbă tendința. Ei nu urmăresc construirea de imperii sau regate, ci comunități mici și independente ce le permit cetățenilor să formeze legături unii cu alții, iar aceste relații să fie bazate pe „egalitate, simetrie și reciprocitate, alcătuind împreună un

cosmos unit [...] un univers omogen în care nu există ierarhie, stratificare, diferențieri”[23], iar suveranitatea să treacă, după cum spune Vernant:

> de la un grup la altul, astfel încât a porunci și a te supune nu mai sunt două lucruri diametral opuse, ci devin cei doi termeni inseparabili ai aceluiași raport reversibil. Guvernat de legea isonomiei[24], universul social capătă forma unui cosmos circular și centrat, în care fiecare cetățean – fiind asemenea tuturor celorlalți – va avea de parcurs întregul circuit, ocupând și cedând succesiv, în conformitate cu scurgerea ordonată a timpului, toate pozițiile simetrice care compun spațiul civic.[25]

Așa apar polisurile și structurile lor interne ce vor deveni „germenul extraordinarului dinamism cultural”[26]. Totodată, acestea vor constitui mediul propice în care „rațiunea s-a exprimat, s-a constituit și s-a format”[27]; experiența socială devine obiect de reflecție pozitivă, iar ordinea mediului comunitar își caută o nouă definiție și regulă, una ce va fi transpusă de înțelepți „în formule accesibile înțelegerii”[28] umane.

Noile condiții favorizează apariția momentului în care oamenii încep să se depărteze de divin și îngrădirile mitice, să opereze o delimitare riguroasă între planurile realității inițiind o nouă ordine a lumii[29]. Bruno Snell susține că, în perioadele timpurii și clasice, grecii foloseau adesea termenul de „om” ce avea atributul de a fi muritor, în opoziție cu cel de „divinitate” căreia îi este specifică starea de nemurire (*Athanatos* – Ἀθάνατος). Însă înțelegerea apare pe cale rațională, iar expresia logică a ei este posibilă doar prin existența limbajului care furnizează conținutul gândirii. Însă, după cum asumă și Bruno Snell, tipul de gândire este determinat de categoriile gramaticale ale limbii ce manipulează cuvintele[30] și flexiunile acestora pentru a determina și organiza sensul.

Pe fondul unei limbi noi, a unei noi percepții asupra lumii, a unei noi poziționări în ea și a noii organizări a acesteia, apare gândirea științifică. Însă să nu ne închipuim că formularea termenilor tehnici și a conceptelor științifice a fost ușoară, dimpotrivă, aceștia au apărut anevoios din cauza limitelor stabilite de vorbire, de gradul de dezvoltare al acesteia[31]. Însă schemele logice și generale de înțelegere a lumii ce au fost construite pe baza acestor noi concepte și-au dovedit eficiența tocmai prin formarea unei gândiri de tip nou, unice atunci.

Thales a fost considerat a fi primul dintre fizicienii ai școlii din Milet[32] și, totodată, a fost și un cunoscut om politic al vremii. El avea să postuleze existența

---

[23] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 130.
[24] Dreptul de a fi egal în fața legii și de a exprima liber opiniile indiferent de statut social sau avere.
[25] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 130–131.
[26] Carlo Rovelli, *op. cit.*, p. 36
[27] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 166.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 57.
[30] Bruno Snell, *op. cit*., p. 237.
[31] *Ibidem*, p. 244.
[32] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p.15.

unui singur element comun al tuturor lucrurilor. Pentru el, era apa. Ideea apei ca principiu primordial al existenței tuturor lucrurilor putea fi găsită anterior în *Iliada* lui Homer[33]. Acesta considera că Oceanul (Ὠκεανός) este tatăl zeilor, sursă cosmică și divină a vieții. Ideea apei primordiale o putem regăsi ca ipoteză și în teoria supei primordiale a lui Oparin și Heldane, dar aici este privită ca mediu din care emerge viața (la începutul secolului XX)[34]. Numai din acest exemplu putem vedea cum evoluează însăși gândirea și felul de a vedea și cunoaște lumea. Ideea unui element comun și necesar existenței lucrurilor avea să exercite o influență majoră în teoretizările ulterioare, chiar dacă speculative. Acestea, în cele din urmă, aveau să constituie ceea ce se va numi *filosofie naturală*.

Mulți filosofi din diferite timpuri aveau să încerce să strângă, în istorii, fapte și evenimente de filosofie naturală: avem ca exemplu preocuparea lui Aristotel și scrierile sale fundamentale pentru filosofia naturală unde ne oferă observații empirice, clasificări, principii generale ale naturii sau cadre ontologice și conceptuale[35]; dar avem și *Naturalis Historia* a lui Pliniu cel Bătrân în care ne este prezentată ca o compilație, mai puțin teoretică, a cunoștințelor de până atunci despre natură, animale, minerale sau plante; sau *Magia Naturalis* a lui Della Porta, în care sunt strânse considerații despre proprietăți ascunse ale naturii (numite „secrete") și diferite experimente. Acestea aveau să fie o sursă importantă și pentru observațiile și experimentele ulterioare ale lui Bacon[36] ce se vor regăsi în *Sylva Sylvarum* și care au un rol în dezvoltarea metodei experimentale pentru înțelegerea naturii (colectarea, înregistrarea, organizarea și folosirea datelor pe care Bacon o va propune în *Novum Organum* – inducția). Odată cu Bacon, schimbarea paradigmei gândirii devine inevitabilă.

Nu am intenția de a dezvolta aici o cercetare despre gândirea științifică antică, dar vreau să accentuez ipoteza, de altfel, meticulos argumentată de alții, că aici se află germenele gândirii științifice (așa cum o cunoaștem astăzi) și al raționalității europene. Această gândire se dezvoltă lent, iar cercetătorii au privit în mod diferit simptomele unei noi judecăți. De exemplu, Bruno Snell consideră că abia discursul lui Democrit (460–370 î. Hr)[37] se apropie de ceea ce numim gândire științifică, cu toate că anterior Anaximene (585–525 î. Hr) are primele intuiții despre rarefiere și densificare[38]. Este adevărat că primele idei clare despre acestea aveau să apară prin

---

[33] Homer. *Iliada*, trad. Radu Hâncu, București, Mondero, 1999, p. 166; sau Homer, *Iliada.* PDF, ediție modernă, trad. George Murnu (traducere în metru original), fără date publicate, p. 569 sau 285 PDF; Cântul XIV, 300–305.

[34] John Hands, *Cosmo sapiens: evoluția omului de la originea universului*, trad. de Carmen Strungaru și Doru Căstăian, București, Humanitas, 2019, p. 273.

[35] De exemplu: *de Caelo, de Generatione et Corruptione, de Partibus Animalium*, *Historia Animalium*, *Physica* or *Naturales Auscultationes sau Metaphysica.*

[36] Dana Jalobeanu, „Sylva Sylvarum: retorica „noii științe" și pedagogia experimentului", în Francis Bacon, *Sylva Sylvarum sau O istorie naturală în zece centurii*, ed. Dana Jalobeanu, trad. Dana Jalobeanu, Claudia Dumitru, Doina-Cristina Rusu, Oana Matei și Grigore Vida, 11–52, București, Humanitas, 2017, p. 31.

[37] Despre Democrit, della Porta spunea că este, alături de Pitagora, Empedocle și Platon, unul dintre cei mai extraordinari oameni de știință din câți au existat și care au căutat să dobândească cunoașterea naturii (della Porta 1658) – cartea 1, Cap. 2, p. 2.

[38] Bruno Snell*, op. cit*., p. 238.

Epoca Modernă Timpurie (începutul secolului al XVII-lea) odată cu începerea studiilor asupra gazelor; adică odată cu cercetările lui Evangelista Toricelli, Blaise Pascal, Robert Boyle și a asistentul acestuia, Robert Hooke; ultimii doi sunt direct legați de un alt „moment" important pentru gândirea științifică, *Royal Society*.

Carlo Rovelli consideră că „prima și cea mai importantă revoluție științifică din toate timpurile"[39] a fost produsă de Anaximandru și a avut ca impuls în căutarea cunoașterii atât o „revoltă împotriva evidențelor"[40], cât și o tendință de „eliberare de iluzii prin rațiune"[41]. El intuiește spațiul deschis al cosmosului și gândește că lumea noastră are o formă sferică și se află undeva în adâncimea cerului[42]. Rovelli consideră că abia Copernic mai reușește o a doua revoluție prin care se va ajusta gândirea și perspectiva asupra lumii.

Deși, dintr-un anumit unghi, Rovelli are dreptate, perspectiva din care privesc eu oferă un unghi mai larg. De aceea, susțin că în formarea gândirii științifice așa cum o știm astăzi au mai fost „momente" care au contribuit la schimbarea majoră a direcției de gândire europeană. Unul dintre ele este creștinismul (nu va fi tratat în această lucrare). Altul este apariția mișcării *Devotio moderna* ce va influența pe mulți dintre umaniști (umanismul), dar va influența și gândirea lui Luther. Acesta va declanșa *Reforma religioasă* ce va schimba perspectiva asupra lumii și raportarea la divin a omului. În noul context, individul răspunde direct pentru faptele sale și pentru înțelegerea cuvântului lui Dumnezeu ce este prezent în Scriptură și în Cartea Naturii. Un alt moment important este dat de instituționalizarea cercetării. În cele ce urmează, voi dezvolta mai mult problema nevoii de cooperare și instituționalizare a cunoașterii științifice.

DEVOTIO MODERNA: DISCIPLINA INTERIOARĂ CA ARHITECT AL GÂNDIRII NOI

Mișcarea *Devotio Moderna* apare, la sfârșitul secolului al XIV-lea, în Țările de Jos. Inițiatorii, Gerhard Groote[43] (1340–1384) și discipolul său Florens Radewyns (1350–1400). Pe fondul frământărilor și lamentațiilor vremii despre decăderea lumii[44], apare nevoia de alternative la formalismul religios medieval, iar mișcarea se profilează ca una dintre ele. Soluția propusă de aceștia apare conturată, la scară mică, în adunările, deopotrivă comune și private, organizate în spiritul primilor creștini[45]. Acestea au fost dezvoltate în societăți cu intrarea sau ieșirea benevolă

[39] Carlo Rovelli, *op. cit.*, p. 70.
[40] *Ibidem*, p. 10.
[41] *Ibidem*, p. 68.
[42] *Ibidem*, pp. 68–69.
[43] Este preot și educator din Țările de Jos. Critică spiritualitatea speculativă și visa la o reformă morală a Bisericii. Prin acțiunile lui, se străduiește să reînvie credința și morala laică și acordă o importanță deosebită modestiei, chiar a sărăciei apostolice și a vieții comune. Preocupat de schisma occidentală, el susținea o unitate invizibilă a Bisericii. Pentru mai multe detalii, se poate consulta: Van Zijl, T. P. „Groote, Gerard", *New Catholic Encyclopedia.* Encyclopedia.com.; https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/groote-gerard (accesat Iunie 30, 2023).
[44] Regnerus Richardus Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*, Ediție digitală: DBNL, 2022. Vol. 3. Leiden: Brill, 1968, p. 555.
[45] John H.Van Engen, *Sisters and brothers of the common life: The Devotio Moderna and the world of the later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press., 2008, p. 163.

(neîngrădită de jurăminte), care au gospodărie comună: „o mică republică”[46]. Van Engen explică această practică ca invenție a unei forme de gospodărire comună. Eu cred că putem interpreta această „noutate” și ca pe o (*re*)interpretare a ideii platonice a trăirii în comun, o *(re*)actualizare a acesteia într-o formulă practică. În orice caz, această formă de comunitate devine obiect de reflecție ce alimentează apetitul pentru utopie din acea perioadă. Acest ideal de organizare îl vedem transpus și în conceptul de *respublica litteraria* (dezvoltat de Erasmus), și în *Utopia* lui Thomas Morus, și în *Cetatea Soarelui* a lui Campanella, și chiar în *Noua Atlantida* a lui Bacon (desigur, lista poate continua).

Practica *Devotio moderna* nu mai pune accentul pe respectarea formalităților de cult, ci pe pietatea sincer trăită și înțeleasă, interioară[47]. Preocuparea principală era aceea de intensificare a devoțiunii interioare prin meditație și reflectare[48]. Prin urmare, comportamentul susținut de suflul acestei mișcări era cel bazat pe rațiune, iar sursa morala era bazată pe cunoaștere de sine, pe responsabilitate și pe datorie. Huizinga afirmă faptul că mișcarea nu avea o doctrină definită și ceea ce propuneau ei erau mai mult chestiuni de sentiment și practică[49]. Acestea aveau să crească interesul și atenția pentru puterile volitive ale ființei umane[50] și, totodată, i-a asigurat flexibilitatea necesară de a se dezvolta și infiltra în cât mai multe sfere culturale și sociale.

Comunitățile dezvoltate pe aceste principii au fost *casele*: *Frații și Surorile Vieții Comune* și congregația mănăstirii Windesheim a ordinului augustinian. În *case*, adepții trăiau împreună, dar nu se izolau de lume. R.R Post susține că, la început, *Frații și Surorile Vieții Comune* se ocupau doar să asigure cazare și masă băieților de la școlile pe lângă care se aflau și se ocupau de revizuirea lecțiilor primite de aceștia la școlile din oraș. La început își dedicau timpul copierii de texte. Apoi, după apariția tiparului, unele dintre case s-au ocupat chiar de tipărire.

În ceea ce privește rolul cultural, părerile sunt împărțite. Există cercetători ce consideră că această activitate a fost una dintre cele care a constituit, mai mult sau mai puțin direct, o sursă ce a hrănit umanismul. Unii, ca R.R. Post[51], afirmă caracterul moral și educativ al mișcării, dar minimalizează contribuția directă a acestuia. Alții, ca Huizinga, scot în evidență impactul cultural mai larg pe care l-au avut, pe lângă principiile ce invitau la reflecție și introspecție, prin extinderea accesului la educație. Eu consider că nu poate fi negat rolul acestor *Case* și al școlilor pe care le-au dezvoltat ulterior în transmiterea și cultivarea înțelegerii prin intermediul scrierilor, chiar dacă preponderent religioase. Prin aceste activități, ei reușesc să lărgească sfera maselor cultivate. Sub influența lor s-au format nume mari ale timpului, personaje ce aveau să influențeze puternic gândirea vremii și chiar să determine schimbări majore. Astfel, prin învățăturile ei religioase și

[46] *Ibidem*, p. 199.

[47] Carlos. M. N. Eire, *War against the idols: The reformation of worship from Erasmus to Calvin*, ediție digitală, Cambridge Univ. Press, 2003, p. 21.

[48] Regnerus Richardus Post, *op. cit*., p. 554.

[49] Johan Huizinga, *Erasmus.* trad. F. Hopman of Leyden, USA, Charles Scribner’s Sons, 1924, p. 4.

[50] Ronald G. Witt, *In the footsteps of the Ancients: The origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000, p. 245.

[51] Desigur, sunt și cercetători, precum R.R. Post, care susțin că acestea nu au avut vreo contribuție la educația sau răspândirea culturii umaniste.

promovarea scrierilor umaniste, mișcarea *Devotio Moderna* reușește să deschidă calea către o nouă direcție, aceea a disciplinei interioare, a (*re*)semnificării, a (*re*)înțelegerii lumii și a poziției individuale în aceasta; va contribui la apariția noilor direcții (prin ramificațiile sale) de gândire. Propun o (*re*)gândire a relației dintre individ, Dumnezeu și instituțiile religioase și pun accentul pe însuși dreptul de a înțelege liber; acestea vor constitui o parte importantă din mediul care avea să fie potrivit devenirii gândirii moderne europene.

Această mișcarea laică de reînnoire spirituală, *Devotio Moderna*, centrată pe pietatea interioară, disciplina morală și asumare individuală, a reușit să cultive un ethos al interiorizării și al responsabilității. A influențat umanismul și a dat erudiției un accent religios mai pronunțat decât în sud[52] și va avea un rol major în formarea ideilor despre reformă a lui Luther. În aceste școli se vor forma multe figuri importante ale vremii[53]. Dintre acestea, se remarcă și Jean Standonk[54] (1454–1504). Acesta avea să reformeze *Colegiul Montaigu*[55] și, implicit, putem să spunem că a influențat sistemul educațional din Franța. Regulile sale erau asemănătoare cu cele promovate de mișcarea lui Groote: erau severe și impuneau o viață austeră și studiu intens al gramaticii, logicii, teologiei morale puternic orientată către pietatea interioară și moralitatea practică, dar aveau să supraviețuiască timpului[56].

Colegiul Montaigu poate fi considerat un exemplu de transfer cultural și pedagogic al spiritului/ethosului *Devotio Moderna*: pe deoparte transferul la un nivel superior de educație[57], pe de alta, într-un alt spațiu cultural (Sorbona, Paris). Aici au studiat Erasmus, dar și Jean Calvin[58] sau, chiar dacă pentru scurt timp, Ignatius de Loyola. În acest context, cred că putem să afirmăm că atât școlile sub influența *Devotio Moderna*, cât și *Colegiul Monitagu* au avut un rol în formarea unui nou nucleu de conștiință colectivă, una bazată pe educație și în care, deopotrivă, *pietas* și *scientias* coexistau și formau un *habitus* moral și intelectual ce avea să ajute la pregătirea terenului pentru o cultură a rigorii și a metodei de tip științific

În cele din urmă putem să spunem că această mișcare apare în interiorul creștinismului ca o nevoie de *(re)*semnificare a tradiției acestuia. De aceea, colectivitățile formate de adepții acestei mișcări vor avea un rol important pentru societățile în care se dezvoltă și care formează noi nuclee de gândire. În jurul acestora va înflori o cultură a disciplinei și a îndatoririi responsabile bazate pe înțelegere, iar asta va genera transformări majore în plan social și cognitiv.

---

[52] Ronald G. Witt, *op. cit*., p.v505.

[53] Regnerus Richardus Post, *op. cit*., p. 10.

[54] Își va extinde activitatea în mai multe locuri, printre care: Cambrai, Malines, Louvain, Valenciennes. În toate aceste locuri va înființa case/„hostel" asemănătoare celor ale Fraților. Pentru mai multe detalii, se poate consulta John H.Van Engen, *op. cit*., p.v317–318.

[55] Fondat în 1314.

[56] John H.Van Engen, *op. cit*., p.v318.

[57] Colegiul Montaigu era o instituție de învățământ superior, în timp ce școlile *Fraților* se ocupau cu pregătirea elevilor pentru a deveni studenți.

[58] În centrul viziunii lui Calvin se află pietatea. Despre asta, unii spun că este, de fapt, un ecou din neoclasicismul latin, alții că ar avea ca origine educația pariziană de la colegiul Montaigu. Cu toate acestea, tonul din *Institutele* sale pare să fie unul evident devoționist. Pentru mai multe detalii, se poate consulta John H.Van Engen, *op. cit*., p. 319.

IV. PIONIERII CERCETĂRII: ACADEMIILE DE „SECRETE" ŞI NAŞTEREA ŞTIINŢEI INSTITUŢIONALIZATE

Lumea intelectuală europeană devine din ce în ce mai efervescentă. Din această stare avea să se nască revoluția științifică ale cărei noi idei nu apar în substratul superior. Adesea acestea apar la granița dintre permis și nepermis, dintre acceptare și neacceptare; se ivește pe baza unei (*re*)configurări a „științului" la care se adaugă noi evidențe sau intuiții ce-și caută confirmarea sau infirmarea; apare dincolo de granița a ceea ce se știe și se acceptă la un anumit moment. Din această lume obscură se fac remarcate multe figuri, dar unele dintre ele vor rămâne de referință. Una dintre acestea este Giambattista della Porta. El avea să se implice intelectual și în lumea lucrurilor, și în cea a meșteșugurilor, și în cea a substanțelor chimice.

CERCURI DE CERCETARE ŞI COLABORARE ŞI TRECEREA CĂTRE GÂNDIREA ŞTIINŢIFICĂ A MODERNITĂŢII

Giambattista della Porta este una dintre personalitățile ce au rolul de a face tranziția. Dar au existat și alții care au avut un rol important în devenirea sa. Văzut de către contemporanii săi ca o persoană cu „aripile rapide ale minții"[59] și ca „cel mai sârguincios cercetător al secretelor naturii"[60], el va rămâne cunoscut pentru teoria sa despre știința experimentală și pentru aportul[61] său în mai multe domenii științifice[62], alchimice și literare[63]; va avea un rol deosebit în dezvoltarea tehnologiei

[59] L.Crasso, *Elogii d'Huomini Letterati*, Tomo II. Venetia, Combi, and La Noù, 1666, p. 170, *Apud*: Mauro Gargano, „Della Porta, Colonna, and Fontana: the role of neapolitan scientists at the beginning of the telescope era", *Journal of Astronomical History and Heritage,* 22, nr. 1 (2019): 45–59.

[60] William Eamon, *Science and the secrets of nature: Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton*,* Princeton University Press, 1994, p. 196.

[61] A abordat teme legate de filosofia naturală ce, la vremea aceea, erau asociate cu unele curente alternative celor aristotelice.

[62] Publică tratate despre Agricultură, despre matematică, vid și ridicarea lichidelor, despre arme și fortificații, despre memorie și fizionomia umană (acest tratat va fi interzis de către inchiziția venețiană, dar va fi ulterior publicat sub pseudonimul de Giovanni Rosa), despre optică, geometrie, criptografie, pneumatică și va traduce și prima parte a cărții lui Ptolemeu – *Almagest.* Pagina de început a *Magia Naturalis* (ediția 1658), ce poate fi considerată o enciclopedie a celor ce pot fi experimentate, ne spune multe despre gândirea și preocupările lui: *Despre cauzele lucrurilor minunate; Despre generarea animalelor; Despre producerea de plante noi; Despre creșterea bunurilor casnice; Despre schimbarea metalelor; Despre falsificarea aurului; Despre minunile magnetului; Despre leacuri ciudate; Despre înfrumusețarea femeilor; Despre distilare; Despre parfumare; Despre focurile artificiale; Despre călirea oțelului; Despre gătit; Despre pescuit, vânătoare de păsări, vânătoare,...; Despre scrierea invizibilă; Despre sticle ciudate; Despre experimente statice; Despre experimente pneumatice; Despre Haos*. Astfel, della Porta aduce la un loc experimentele cu tradiția clasificării după elemente; încearcă să aducă știința experimentală în rândul științelor naturale, ca parte integrantă a acestora. Dacă ne uităm la frontispiciul acestei cărți, ar putea fi interpretat ca rezumat. În prefața ediției a doua a *Magia Naturalis*, della Porta spune că a organizat „secretele" în câteva clase, astfel încât fiecare om să găsească ceea ce dorește (della Porta 1658, 3). Astfel, în interpretarea mea, frontispiciul transmite că în acea carte vom găsi o formă de organizare a Haosului din perspectiva lui della Porta. Această clasificare poate porni de la două categorii, anume natura și artele/meșteșugurile, care, la rândul lor, pot fi împărțite în clase în funcție mediu de existență, adică după elementele

primelor dispozitive optice din care avea să derive telescopul[64].

GIOVAN ABIOSO

Interesul pentru *magia naturală* a fost o consecință a mediului în care s-a format Giambattista della Porta. Aici era prezent idealul de reformă morală, religioasă și medicală[65]. Din acest cadru, Giovan Abioso avea să aibă o mare influență asupra lui della Porta. El este cel care a scris numeroase pronosticuri despre „Conjuncturile" astrologice care preconizau, pentru anul 1524, catastrofe. Acestea, alimentate de cele despre luteranism, invazia franceză sau alegerea lui Carol al V-lea ca împărat al Sfântului Imperiu Roman[66], au stârnit nenumărate dezbateri. Giovan Abioso credea în imanența unei reforme[67] sociale și a unei restaurări a dominației umane asupra materialelor. Considera că o astfel de *instauratio* majoră (*magna*) poate fi înfăptuită, pe deoparte, prin reîntoarcere către scrierile antice din care să se „vâneze" secretele ascunse în acestea, pe de alta, prin observarea comportamentului animalelor pentru a învăța cum să folosim natura în beneficiul omului. De asemenea, credea în puterea alchimiei de a extrage, prin distilare[68], substanța primordială, chintesența materiei care va putea vindeca bolile și restabili vitalitatea umană[69]. Eamon afirmă că Abioso propune chiar un program de cercetare pentru descoperirea de *venari nova naturae secret* (noi secrete ale naturii) și-și leagă explicit știința experimentală de programul de reformă socială și religioasă al lui Erasmus[70]. Ideile acestuia par să fi avut un rol important în atragerea lui Campanella în cercul lui dellla Porta. De altfel, diversitatea de idei și ambițiile politice au găsit loc pentru dezbatere în multele academii[71] literare și filosofice existente în Napoli la acea vreme[72]. Multe

primare (Foc, aer, pământ și apă). Cu toate acestea, interesantă este reprezentarea Naturii. Aceasta este reprezentată ca femeie (nimic nefiresc), adică simbolul fertilității și al continuității vieții, al transformării, dar care dezvăluie șase sâni; în interpretarea mea, aceștia semnifică faptul că natura hrănește și haosul, și înțelepciunea, și toate cele ce-și găsesc existența în și din cele patru elemente; că susține deopotrivă viața, miracolul și rațiunea, dar, în același timp, oferă materia primă pentru magie, artă și știință.

[63] Mauro Gargano, „Della Porta, Colonna, and Fontana: the role of neapolitan scientists at the beginning of the telescope era.", *Journal of Astronomical History and Heritage*, 22, nr. 1 (2019): 45–59.

[64] Va disputa paternitatea telescopului cu Galilei (1609). Deși mulți recunosc, inclusiv della Porta, meritul îmbunătățirilor aduse de Galilei, îi este recunoscut lui della Porta meritul primelor invenții, cercetări și intuiții (descrise în cartea a XVII-a, cap. X din *Magia Naturalis* (a doua ediție) ce au dus la apariția telescopului; printre aceștia: Academia dei Lincei, Crasso, Kepler, Johan Faber în poemul introductiv la *Il Sagiatore* (1623) a lui Galilei.

[65] William Eamon, *op. cit*., p. 197.

[66] *Ibidem*, p. 158.

[67] Conjunctura astrologică ce îi făcea pe mulți să creadă că va produce catastrofe, pentru el era o prevestire a unor schimbări radicale.

[68] Considerat procedeu alchimic.

[69] William Eamon, *op. cit*., p. 197–198.

[70] *Ibidem*, p. 158.

[71] Acestea aveau să fie închise în 1547 de către viceregele spaniol.

[72] William Eamon, *op. cit.*, p. 198.

dintre ideile acestuia despre *instauratio* le vom regăsi și în gândirea lui della Porta, dar vom auzi ecourile ei și în concepțiile lui Bacon[73].

RUSCELLI ŞI ACADEMIA SEGRETA

Însă o altă influență este și Ruscelli. Acesta este cunoscut mai mult ca umanist al vremii. De fapt ca umaniști au început toți academicienii Renașterii[74]. El va înființa o academie, *Academia Segreta* ce pare să fi fost modelul pentru cea care va fi recunoscută ca prima societate științifică, *Academia dei Segreti* a lui della Porta[75]. Cele două sunt izbitor de asemănătoare, chiar dacă cea a lui Ruscelli apare cu două zeci de ani înainte.

Asemănarea nu este numai în ceea ce privește numele. Ian F. McNeely consideră că ambele se numesc așa pe deoparte pentru că sunt preocupate de „secretele naturii" și cercetarea acestora, pe de alta, că funcționau „ascuns"[76]. Cred, totuși, că nuanțele diferite ale denumirii nu sunt întâmplătoare: cea a lui Ruscelli pune accentul pe calitatea de a fi o „academie" secretă, cum, de altfel spune și în prefața de la *Secrets*[77], pe când cea a lui della Porta pune accentul pe preocupare, adică o academie a secretelor[78]. Scopul de a susține cercetările experimentale este comun. Dar asemănările nu se opresc aici. Cartea sa, *Magiae Naturalis*, se aseamănă atât cu *Secreti Novi*[79] a lui Ruscelli, dar și cu *Secreti* semnată Alesio Piemontese[80], pseudonimul lui Ruscelli[81]. Din cercetarea lui Eamon, înțeleg că, deși nu există evidențe directe ale legăturii dintre della Porta și Ruscelli, există unele circumstanțiale care pot sugera că della Porta nu era străin de activitățile din *Academia Segreta*[82].

---

[73] Importanța lui Abioso în cunoașterea științifică și influența acestuia în Modernitatea Timpurie ar putea constitui un subiect important de cercetare.

[74] Ian. F. McNeely, „The Renaissance Academies between Science and the Humanities", *Configurations* 17, nr. 3 (2009): 227–258.

[75] William Eamon, Francoise Paheau, „The Accademia Segreta of Girolamo Ruscelli: A Sixteenth-Century Italian Scientific Society", *Isis*, 1984: 327–342.

[76] Ian. F. McNeely, *op. cit*.

[77] Girolamo Ruscelli, *Secreti Nuovi*, Proem of Girolamo Ruscelli to his Work on Secrets, Apud: Eamon, William, Francoise Paheau, „The Accademia Segreta of Girolamo Ruscelli: A Sixteenth-Century Italian Scientific Society", *Isis*, 1984: 327–342; pentru varianta în limba italiană: https://www.summagallicana.it/lessico/r/Ruscelli%20Girolamo.htm.

[78] Alessio Piemontese este pseudonimul sub care a publicat Ruscelli.

[79] În partea de început a scrierii *Secreti,* Ruscelli (alias Alessio Piemontese) vorbește despre educația deosebită pe care a primit-o și, odată cu aceasta, pasiunea și plăcerea găsită în filosofie și secretele naturii. Pentru a-și urma pasiunea și a se familiariza cu secretele naturii, el a călătorit mult și a învățat multe nu numai de la învățați, ci și de la oameni de tot felul. Della Porta urmărește același tipar.

[80] Girolamo Ruscelli, *Secreti Nuovi*, Proem of Girolamo Ruscelli to his Work on Secrets-Apud: Eamon, W., & Paheau, F. „The Accademia Segreta of Girolamo Ruscelli: A Sixteenth-Century Italian Scientific Society", *Isis*, 1984: 327–342, p. 340; pentru varianta în italiană, se poate consulta sursa: https://www.summagallicana.it/lessico/r/Ruscelli%20Girolamo.htm.

[81] William Eamon, *Science and the secrets of nature: Books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton*,* Princeton University Press, 1994, p. 199.

[82] *Ibidem*.

În orice caz, important pentru coerența prezentei lucrări este trăsătura care atunci avea caracter de noutate și pe care *Academia Segreta* l-a avut. Este vorba despre colaborarea dintre cercetători și meșteșugarii ce au avut un rol activ în realizarea experimentelor. Acesta avea să fie un model important în declanșarea Revoluției științifice[83].

DELLA PORTA – *ACADEMIA SECRETORUM NATURAE* SAU *ACADEMIA DEI SEGRETI*

Despre *Academia dei Segreti* se știe că a existat până în 1578[84] când a fost închisă de către Inchiziție. Academia a funcționat în casa lui della Porta; fapt confirmat de el însuși în prefața de la *Magiae Naturalis*[85]. Însă informația o găsim și din alte surse; de exemplu, Eamon, în cercetarea sa, ne prezintă spusele lui Pompeo Sarneli[86] prin care afirmă despre *Academie* că are la bază impulsul lui della Porta de a discuta cu alți oameni învățați despre opiniile sale și împreună să sporească cercetările și descoperirile. Potrivit aceluiași studiu, și Giovani Imperiali susține că *Academia* funcționa în casa lui della Porta și, pentru a fi admis aici, trebuia să facă dovada vreunui „secret" al naturii nou descoperit[87]. În orice caz, este interesant că unele evidențe arheologice atestă faptul că existau săli pentru întâlniri chiar în subteranul casei lui della Porta[88].

În orice caz, atât scrierile lui Ruscelli, cât și cea a lui della Porta sunt, în mare măsură, manifeste pentru o nouă metodologie. Accentul este pus de acestea pe observație, experimentare și validare. Della Porta, în prefața ediției a doua de la *Magiae Naturalis*, ne vorbește deschis despre asta. Aici, el spune în primul rând că trebuie observat ceea ce predecesorii au spus, iar apoi, prin propriile experimente și invenții, să le fie verificată validitatea: „Într-o singură metodă voi observa/ nota ceea ce au spus strămoșii noștri. Apoi, prin propria experiență, voi arăta dacă sunt adevărate sau false, iar la final inovațiile/descoperirile mele. Astfel, învățații să poată înțelege cât de mult a fost depășită Antichitatea"[89].

Practic, el propune următorii pași: strângerea materialului, apoi verificarea pe baza experiențelor/experimentelor, apoi dezvoltarea propriilor observații/inovații. Astfel, Antichitatea a fost depășită printr-un proces de corectare și completare.

---

[83] William Eamon, Francoise Paheau, „The Accademia Segreta of Girolamo Ruscelli: A Sixteenth-Century Italian Scientific Society", *Isis*, 1984: 327–342.

[84] Ian. F. McNeely, *op. cit.*

[85] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *Natural magick in XX Bookes*, Londra, Printed for Thomas Young, and Samuel Speed, and are to be sold at the three Pigeons..., 1658, pp. 1–2.

[86] Deținătorul cărților lui della Porta.

[87] William Eamon, Francoise Paheau, *op. cit*.

[88] Sergius Kodera, „Giambattista della Porta", în (ed.) Edward N. Zalta and Uri Nodelman, *The {Stanford} Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2025, https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/della-porta/, accesat: August 2025.

[89] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *op. cit*., p. 2; text în engleză: „In one Method shall observe what our Ancestors have said Then I shall shew by my own Experience, whither they be true or false and last of all my own Inventions, That Learned Men may see how exceedingly this later Age hath surpassed Antiquity".

Cu toate acestea, el aduce o critică celor ce i-au precedat pe antici pentru multele erori provocate din dorința de a veni cu ceva nou și prin preluarea de informații fără a le verifica în vreun fel, perpetuându-le. În acest context, transmiterea necritică a alterat informația inițială. Se înțelege că nu anticii sunt responsabili de erori, ci, dimpotrivă, moștenirea lor constituie o sursă valoroasă de „secrete". Della Porta spune:

> Mulți oameni au scris despre ceea ce nu au văzut niciodată și nici nu cunoșteau Simplele[90], care erau Ingredientele, ci le-au notat după tradițiile altora, dintr-o dorință înnăscută și stăruitoare de a adăuga ceva; astfel erorile se propagă prin succesiune și în cele din urmă cresc la infinit, încât nu mai rămân nici măcar urmele celor dintâi[91].

În orice caz, el consideră că putem afla multe răspunsuri doar prin observarea Naturii, dacă urmărim cursul lucrurilor, cum acestea intră sau nu în dezacord unele cu altele, vom ști cum să le clasificăm, să le aducem sau, dimpotrivă, să nu le punem împreună, să le adecvăm unele la altele și astfel să se realizeze lucruri uimitoare[92].

De asemenea, tot aici, della Porta vorbește și despre Academia oamenilor curioși care-și aduc aportul și financiar, dar și intelectual atât de necesar în sporirea experimentelor. El spune:

> De asemenea, nu mi-a lipsit niciodată la mine acasă o Academie de oameni curioși, care, pentru încercarea acestor experimente, au cheltuit cu bucurie banii lor și și-au depus toate eforturile pentru a mă ajuta să compilez și să măresc acest volum, pe care îl pregătisem cu mult timp înainte, cu atâtea eforturi, muncă și studiu.[93]

Se observă aici o altă formă timpurie de acord colectiv prin care membrii unei comunități participă și financiar, dar și practic la dezvoltarea comunității; aceștia împărtășesc între ei resurse, verifică experimente și împart munca. Dar

---

[90] *Cu sensul de părțile constituente.*

[91] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *op. cit*., p. 2; text în engleză: „Many men have written what they never saw, nor did they know the Simples that were the Ingredients, but they set them down from other mens traditions, by an inbred and importunate desire to add something, so Errors are propagated by succession, and at last grow infinite, that not so much as Prints of the former remain".

[92] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *op. cit*., Cartea I, Cap. 2, p. 2; text în engleză: „it openeth unto us the properties and qualities of hidden things, and the knowledge of the whole course of Nature; and it teacheth us by the agreement and the disagreement of things, either so to funder them, or else to lay them so together by the mutual and fit applying of one thing to another, as thereby we do strange works, such as the vulgar fort call miracles, and such as men can neither Well conceive, nor sufficiently admire".

[93] Giambattista della Porta (John Baptist Porta), *op. cit*., pp. 1–2; text în engleză: „I never Wanted also at my House an Academy of curious Men, who for the trying of these Experiments, cheerfully disbursed there Moneys, and employed their utmost Endeavours, in afiling me to Compile and Enlarge this Volume, which with so great Charge, Labours and Study, I had long before provided".

Academia dei Segreti a lui della Porta nu este o instituție formală, ci, mai degrabă, o comunitate de colaboratori angajați în sporirea cunoașterii, ceea ce pregătește terenul pentru instituții formale cum ar fi *Academia dei Lincei* sau, ceva mai târziu, *Royal Society*.

În orice caz, cuvântul „magie" ne duce cu gândul la chestiuni ce nu țin de natură, dar pentru della Porta semnificația era alta. În cartea întâi, capitolul doi al scrierii *Magia Naturalis*, explică că există două feluri de magie: una infamă, detestată de oamenii învățați și incapabilă de a oferi rațiunii vreun adevăr al naturii. Cealaltă, numită *Magia Naturalis*, îmbrățișată, venerată și bine cugetată de către învățați. Aceasta oferă cunoașterea atât de căutată de marii filosofi[94] încă din Antichitate. El consideră că este „studiul întregului curs al naturii", o „artă plină de virtute" și „multe mistere ascunse" ce pot fi înțelese dacă suntem atenți la Natură, pentru că ea ne dezvăluie atât proprietățile și calitățile lucrurilor ascunse, dar și legile ei. Găsim în Natură lecții despre acordul și dezacordul lucrurilor, dacă să le unim sau nu, dar și cum să le adecvăm, prin aplicarea reciprocă și potrivită, unele la altele. Așa ajungem să realizăm lucruri care, pentru oamenii care nu le înțeleg, să pară miracole. Numită și „partea practică" a *Filosofiei Naturale* își determină rezultatele „prin aplicarea reciprocă și adecvată a unui lucru natural la altul"[95].

Se observă cum se încarcă semantic cuvântul „magie". Acesta păstrează și sensul de inexplicabil natural, dar și cel de neînțeles pentru omul de rând, fără pregătire. Mai mult, este vizibilă intenția unei sistematizări a fenomenelor ce se bazează pe analiză și manipularea proprietăților naturale, prin separare și combinare. Acesta reprezintă un pas mai aproape de *filosofia naturală experimentală* a secolului al XVII-lea. Della Porta ne prezintă o descriere a unui mecanism bazat pe acordul sau dezacordul lucrurilor; putem vorbi despre o gândire relațională/cauzală bazată pe interacțiunea dintre lucruri și combinații ale acestora. În acest fel, „magia" nu are o cauză supranaturală, ci este produsă prin observarea și explorarea proprietăților naturale. Astfel, pe de o parte, este păstrată continuitatea cu tradiția magică, pe de alta, se produce o schimbare (discontinuitate) făcând un pas mai aproape către știință și introducând ideile noi despre metodologii de cercetare a naturii.

ACADEMIA DEI LINCEI

Tânărul nobil, Federico Cesi, angajat în dezbateri științifice prezenta un interes deosebit pentru căutarea și descifrarea secretelor naturii; voia să afle ce mecanisme stau în spatele ordinii din natură. El credea că astfel de descoperiri pot fi aflate prin colaborarea dintre savanți și prin înființarea unor comunități științifice adevărate. Se asociază cu: Anastasio de Filiis[96], Francesco Stelluti și Johannes van

[94] Aici, della Porta face referire la Pitagora, Empedocle, Democrit și Platon.

[95] Giambattista della Porta(John Baptist Porta), *op. cit*., Cartea I, Cap. 2, p. 2; text în engleză: „Others have named it the practical part of natural Philofophy, which produceth her effects by the mutual and fit application of one natural thing unto another".

[96] Cu toate că era considerat expertul în istorie a academiei, va construi, la cererea lui Cesi, un Astrolab care prezintă configurații astrale și după sistemul modern de filosofie, dar și după cel antic. Sursa: http://www.lincei-celebrazioni.it/ide_filiis.html

Heeck (Eck), originar din Țările de Jos și instruit în spirit umanist, dar care va ajunge medic. Medicina practicată de el era una avangardistă pentru acele timpuri în care granițele erau incerte între medicină, magie și vrăjitorie[97]. Din această alianță, în 1603, va lua naștere *Academia dei Lincei*, pe când Federico Cesi avea doar optsprezece ani. Deși pasionat de Astrologie, el avea mintea deschisă către cunoașterea obiectivă a naturii. El considera că obiectivitatea cunoștințelor poate fi atinsă doar dacă ochiul vigilent de linx (de unde și numele de Lincei) nu este orbit de dogme metafizice. Această poziție a lui va fi atrăgătoare pentru cei ce aveau să fie și primii „inițiați". Aceștia erau, în mare parte, veniți din Nordul Europei.

În enciclopedia sa, Applebaum Wilbur spune că în *Lynceographum* (niciodată publicat) este anunțat atât scopul și programul academiei, regulile de admitere ale noilor membri, dar și sancțiunile încălcării angajamentului. Pe baza acestui acord se cerea cultivarea disciplinelor științifice, o viață dedicată studiului, colaborarea în cercetare și prezentarea rezultatelor[98]. Cu toate acestea, scopul nu era studiul în sine, ci beneficiile practice la care se poate ajunge pe această cale. De aceea, păstrarea autonomiei și libertății cercetării era deosebit de importantă[99], iar asta justifică și refuzul de a recunoaște autoritatea lui Aristotel.

În 1610, alături de Stelutti[100], Cesi se duce la Napoli unde îi întâlnește pe Imperato și pe della Porta care aveau „propiul muzeu plin cu piese de istorie naturală, instrumente și cărți"[101]. În academie vor fi atrași della Porta în 1610, dar și Galilei în 1611[102].

A fost considerată prima Academie a Renașterii de practică a investigației naturale. Era un loc în care domina respectul pentru maeștri și principiile fondatoare[103], iar Ian McNeely consideră că *Academia dei Lincei* a îmbrățișat noua știință cu „fervoarea iezuită"[104]. În orice caz, ea marchează un pas decisiv în tranziția de la grupurile informale ale „profesorilor" și ale celor pasionați de secretele naturii la instituția cu reguli și obiective bine definite. Aici se pune accentul pe un mod de lucru disciplinat, pe observație riguroasă și pe prezentarea constantă a rezultatelor. În acest fel, cunoașterea devine un bun comun și este supusă unei verificări colective. Odată cu aceasta, regulile cooperării sunt formalizate, iar adevărul din secretele naturii este căutat prin proceduri transparente.

Aceste prime instituții, formale sau nu, își găsesc continuarea firească în apariția *Royal Society*, în 1660, la Londra. Spiritul cooperării și accentul pus pe cercetarea și experimentarea practică se păstrează. Din studiul lui Michael Hunter aflăm că, spre deosebire de celelalte organizații care au precedat-o și erau dedicate cercetării, *Royal Society* nu avea patroni susținători. De aceea, încă de la început,

---

[97] https://www.treccani.it/enciclopedia/joannes-eck_(Dizionario-Biografico)/

[98] Wilbur Applebaum, *Encyclopedia of the scientific revolution: From Copernicus to Newton*, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, p. 12.

[99] Wilbur Applebaum, *op. cit*., p. 13.

[100] Sursa: https://brunelleschi.imss.fi.it/itineraries/biography/FrancescoStelluti.html

[101] Wilbur Applebaum, *op. cit*., p. 12.

[102] William Eamon, Francoise Paheau, *op. cit*.

[103] Wilbur Applebaum, *op. cit*., p. 13.

[104] Ian. F. McNeely, *op. cit.*

ea are statutul de societate publică[105]. Dar asta a făcut-o vulnerabilă, iar criticii s-au concentrat mai mult pe chestiunile discutabile, cum ar fi acea de a accepta în cadrul societății, fără alte criterii, pe oricine este mai sus de titlul de baron. Cu toate acestea, entuziasmul voluntarilor a fost sursa de energie care a asigurat continuitatea instituțională[106]. *Royal Society* este prima instituție britanică dedicată științei moderne[107].

V. ECOURI ŞI PROIECŢII: RAŢIONALITATEA MODERNĂ ÎNTRE TRADIŢIE ŞI INOVAŢIE: CONCLUZII

După cum am văzut, unele teorii susțin că gândirea grecească a antichității a fost determinată, dincolo de circumstanțele istorice, de apariția unor noi structuri lingvistice. Acestea au produs schimbări de viziune asupra lumii; vorbim despre o deplasare sau variație de sens, ori de o preschimbare de semnificație, ceea ce atrage atenția că, în percepție, lumea devine alta. Această gândire grecească devine fundamentul gândirii europene. Esența ei, chiar dacă o perioadă rămâne latentă, se păstrează și (*re*)devine activă în Modernitate.

Pe parcursul lucrării am încercat să susțin că raționalitatea modernă nu apare ca rezultat al unui progres liniar, ci ca produs al unor sincope și intermitențe care activează unele potențialități. Deși acestea pot părea discontinuități, ele sunt transformări interne de tip *multi (re)*. Reforma religioasă poate fi un exemplu elocvent. Ea nu apare ca o ruptură, ci mai degrabă ca un proces de (*re*)semnificare și *(re)*organizare a experienței spirituale și a cadrelor instituționale. Pentru a construi explicația, am propus două concepte: *continuumul discontinuu* și *multi (re)*-ul. Cu ajutorul acestora, am încercat să explic apariția Modernității ca rezultat al unui proces de devenire stratificat și gradual, nu ca o apariție instantă.

Responsabilitatea spirituală și maturizarea sinelui, cultivate în mod deosebit de mișcarea *Devotio Moderna*, conturează atât un nou cadru etic și disciplinar, dar și o nouă atitudine față de adevăr. Un alt mediu propice a fost creat de dezvoltarea apetitului pentru strângerea de „secrete" și care a reprezentat o formă nouă de acumulare și de transmitere a cunoașterii. La început, „secretele" erau considerate „miracole" sau „magie" pentru că păreau evenimente ce nu puteau primi o explicație. Treptat, ele devin explicabile ca efecte ale proprietăților naturale accesibile prin observație. „Momentul" de trecere către *filosofia naturală experimentală* este bine marcat de *Magia Naturalis* a lui della Porta. El transmite că *magia naturală* nu trebuie pusă în opoziție cu *scientia.* Se observă că ambele sunt trepte ale aceluiași proces de devenire.

Următoarea etapă o constituie înțelegerea faptului că strângerea, observarea și verificarea sunt mai rodnice dacă sunt realizate prin colaborare. Așa apar „asociațiile" ce devin apoi „academii". Acestea adună laolaltă cercetători din domenii diverse și

[105] Michael Hunter, *The Royal Society and its fellows: 1660–1700; Science, the morphology of an early scientific institution*, British Society for the History of Science, 1994, p. 15.

[106] *Ibidem*, pp. 53–54.

[107] *Ibidem*, p. 54.

chiar meșteșugari care, într-un efort comun, colectează „secrete", le observă și le verifică, ceea ce duce la sporirea cunoașterii Naturii. La început informale, aceste comunități devin instituții formale, adevărate „cetăți ale științei" (*scientia polis*), care stabilesc normele colaborării, verificării și diseminării rezultatelor cercetărilor.

Prin toate acestea se configurează un nou mod de a gândi, de a observa și înțelege natura și lumea în general, ceea ce va constitui fundația pe care se va clădi modernitatea. Din această perspectivă, *Modernitatea* se întemeiază pe o (*re*)configurare a cunoașterii: revelația este înlocuită cu observația, procedurile și metodologii pentru verificare, replicare și acceptare; ceea ce face ca un adevăr ce părea ascuns să fie adus în fața publicului și supus dezbaterilor.

În cele din urmă, putem să spunem că *Modernitatea* timpurie, ca de altfel multe dintre ceea ce numim schimbări de paradigmă, nu sunt, la nivel profund, ca o ruptură radicală, ci ca un proces de transformare graduală, un *continuum discontinu*.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.03

POSIBILITATE ŞI CONTINUITATE LA LEIBNIZ

ADRIAN NIŢĂ

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

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

Abstract. The labyrinth of the composition of the continuum constitutes a genuine thread of Ariadne through the labyrinth of Leibnizian thought: just like the thread of Ariadne, the solution to the labyrinth has two ends: one lies in the principle of continuity, the other in the theory of possibility; departing from the problematic theory of continuity, one can reach the bright zone of possibility. The two main ideas resulting from solving the paradox of composition are based on the part-whole relationship, respectively the confusion of what is actual with what is possible. The first idea will lead to the affirmation of plenitude and to a new type of relationship between part and whole, and the second to a new conception of possibility, radically different from alternative theories and, above all, to a surprising modernity.

Keywords: possible, continuity, early modern philosophy, Leibniz, metaphysics, philosophy of science, epistemology, dynamics.

1. TEORIA POSIBILITĂŢII

1.1. CONCEPTUL DINAMIC AL POSIBILITĂŢII

Substanța leibniziană este concepută în mod primordial drept ceea ce este înzestrat cu forță, ceea ce conduce la implicații majore în întregul sistem metafizic, teoria forței fiind în strâns raport cu toate părțile filosofiei leibniziene[1], deși relațiile dintre metafizică și dinamică sunt controversate în ceea ce priveste rolul lor și, mai ales, întâietatea uneia sau a alteia. În mod complet edificator, Leibniz scrie: „în noțiunea forțelor, mai degrabă decât în aceea a extensiunii, își poate găsi gândirea noastră împlinirea și se poate odihni; pentru potență sau forță însă nu trebuie să căutăm altă noțiune decât cea potrivit căreia forța este atributul din care rezultă schimbarea, atribut al cărui subiect este substanța însăși”[2].

Monada sau substanța simplă este indivizibilă, fără părți, fără ferestre, acționează în virtutea unui principiu intern, fiecare monadă fiind propriul izvor al acțiunilor sale. Substanța simplă este activă, spre deosebire de substanța finită, care este pasivă[3]. Facând distincție între forța activă și forța pasivă, Leibniz concepe pe prima ca fiind forța elastică, producând mișcarea, dar nu rezistenta la mișcare, în

[1] B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Paris, Alcan, 1908, p. 39.

[2] Leibniz, *Opere filosofice*, trad. Constantin Floru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972, p. 372; vezi, de asemenea, p. 390.

[3] Leibniz, *Monadologie*, 13.

vreme ce forța pasivă furnizează rezistența, dar nu și mișcarea[4]. Substanța simplă apare astfel drept *forța primitivă*, ce este permanentă și este legea seriei, spre deosebire de *forța derivativă*, care este o modificare a forței primitive și este determinarea ce asociază un termen particular al seriei, este starea prezentă, care tinde spre (și implică) starea următoare[5].

Legătura dintre forța primitivă ca lege a seriei și forța derivativă ca termen al ei[6] duce la ideea negării acțiunii la distanță, care îi apare lui Leibniz ca încalcând principiul continuității. Raționamentul său este următorul. Fiecare corp se mișcă în virtutea unei forțe; la terminarea forței el înceteaza mișcarea; este imposibilă mișcarea corpului după terminarea forței. Trebuie subliniat faptul că Leibniz nu respinge explicit atracția gravitațională, care este de fapt altceva decât o acțiune la distanță. Ceea ce vrea să spună de fapt marele gânditor este că mișcarea nu se poate face altfel decât în mod continuu; adică pentru a se face o trecere de la o stare la alta a mișcării este nevoie atât de continuitatea forței, cât și de continuitatea spațiului prin care se face mișcarea. Or, adepții legilor carteziene, dar și Newton considerau că mișcarea are loc și într-un spațiu vid. Leibniz nu este de acord cu existență spațiului vid și deci nici cu transmiterea acțiunii printr-un spațiu vid, care îi apare astfel ca o încălcare a principiului continuității. În acest fel, acțiunea la distanță îi pare a fi o acțiune printr-un spațiu vid și de aceea o respinge. În realitate însă el respinge numai acțiunea la distanță printr-un spațiu vid[7].

1.2. POSIBILITATEA *DE RE*

Teoria leibniziană a posibilității, aparută ca o reacție la concepția tradițională, aristotelică, dominantă un mileniu și aflată, pe de altă parte, în strânsă legătură cu sistemul armoniei prestabilite, este prin afirmațiile sale explicite, dar și prin implicațiile sale, de o modernitate surprinzătoare.

Posibilitatea este concepută ca fiind ceea ce nu implică o contradicție, astfel, un lucru, eveniment ori propoziție sunt posibile dacă nu au în sine o contradicție sau dacă nu sunt contradictorii cu alte lucruri, evenimente ori propoziții[8]. Aristotel, prezentând potența în cadrul corelației *dynamis-energeia*, scrie că în ceea ce privește lucrurile ce sunt zise a fi în potență același lucru este susceptibil de ambele contrarii[9]. Aristotel prezintă actul ca fiind anterior potenței în ceea ce priveste noțiunea sa și substanța sa, iar în ceea ce privește timpul, într-un fel este anterior, într-un fel nu este anterior[10].

---

[4] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, (hrsg.) C.I.Gerhardt, vol. 4, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875, p. 395; presc.; G.4.395.

[5] M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Aubier-Montigne, Paris, 1969, ediția a doua, cap. VI.

[6] Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., p. 403.

[7] Pentru această interpretare, vezi de asemenea Kurt Huber, *Leibniz: der Philosoph der universalen Harmonie*, 1951 (reimpr Hamburg, Severus, 2014), pp. 216–217.

[8] „Tot ceea ce implică o contradicție este imposibil și tot ceea ce nu implică deloc contradicție este posibil" (*Teodiceea*, 173).

[9] Aristotel, *Metafizica*, 105la.

[10] *Ibid*., 1049b.

La Leibniz posibilitatea este anterioară, dintr-o infinitate de posibili, urmând a se actualiza cei care îndeplinesc trei condiții indispensabile: necontradicția, compozibilitatea și perfecția. În acest fel, domeniul posibilității este mai extins decât cel al actualității, posibilul înglobând actualul, spre deosebire de Aristotel la care actualul este mai larg, realul primând asupra posibilului[11]. Dar deosebirea cea mai însemnată este dată de statutul posibilității (potențialității). La Aristotel, potența este ceea ce se poate numi neființă[12], deoarece nu are existență propriu-zisă, după el existând doar ceea ce este în act, iar lucrurile aflate în potență sunt de fapt neexistente. Ontologia leibniziană prezintă monadele, ce sunt potențialități, ca fiind adevăratele existențe. Ființa aparține acestui domeniu, iar nu lucrurilor actuale, fenomenale. Vorbind riguros, spune Leibniz, doar monadele există, lucrurile fenomenale, ce sunt agregate monadice, sunt doar modul de apariție al monadelor, sunt *fainomena*.[13]

1.3. POSIBILITATE ŞI LIBERTATE

Dacă teoria aristotelică a posibilității a apărut ca o reacție la filosofia megaricilor, ce au negat posibilitatea și contingența – și, prin urmare devenirea – prezentând o concepție absolutistă a necesității și a adevărurilor eterne, concepția leibniziană apare de asemenea pentru apărarea contingenței și libertății, căci „fără posibili totul ar fi necesar”[14], dar în strânsă legatură cu concepția sa teologică[15].

În încercarea de a demonstra libertatea umană, Leibniz face mai întâi o lămurire a acestui concept fundamental. Astfel, o primă definiție prezintă libertatea ca pe puterea (*puissance*) unui om de a gândi sau de a nu gândi, de a se mișca sau de a nu se mișca în conformitate cu preferința ori cu alegerea sa proprie[16]. Dar cum această definiție prezintă libertatea destul de ambiguu, Leibniz face distincție între libertatea de drept (raportul om liber și sclav) și libertatea de fapt, între libertatea de a face și libertatea de voință, aceasta din urmă cu două sensuri diferite. În primul rând, libertatea de voință se poate opune imperfecțiunii sau folosirii spiritului ca o constrângere internă. Astfel, apare sensul în care considerau stoicii că numai înțeleptul este liber, căci el, fiind eliberat de pasiuni, poate să voiască în mod liber, iar în acest sens, cu adevărat liber (perfect liber) este doar Dumnezeu. În al doilea sens, libertatea se opune necesității, astfel încât libertatea vizează voința, ca distinctă de ceea ce ține de intelect, iar acest sens este de fapt sensul vizat de ceea ce se

[11] *Ibid.*, 1051a.
[12] *Ibid*., 1089b.
[13] Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., p. 388.
[14] *Teodiceea*, III, 158.
[15] Despre rolul teologiei în gândirea lui Leibniz, vezi: Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz on the Trinity and Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 2007; Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz: an Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Antognazza, Maria Rosa, *Philosophical Theology and Christian Doctrines*, in *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, Online Publication, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199744725.013.45.
[16] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’entendement*, II, XXI, 8.

numește „liberul arbitru” și constă în faptul de a vrea ca cele mai puternice rațiuni pe care intelectul le prezintă voinței să nu împiedice actul voinței și a nu-i da o necesitate absolută, metafizică. În acest fel, intelectul poate să determine voința, dar o „înclină fără a necesita”, nefiind deci o încălcare a libertății voinței.

Libertatea, ca putere (*puissance*) ce aparține agenților, este distinsă de puterea atribuită unor agenți neînsuflețiți. De exemplu, chiar și căldura ori alte calități sunt considerate uneori ca având putere, dar nu se poate spune despre ele că sunt libere. Această observație, împreună cu cea referitoare la o acțiune ce poate fi voluntară fără a fi liberă, duce la o alta definiție: libertatea este puterea pe care o are un om de a face sau de a nu face unele acțiuni în conformitate cu voința sa[17]. Astfel, necesitatea în sens de fatalitate nu este decât morală, neinteresând libertatea[18], căci opusa libertății este necesitatea metafizică[19]. Leibniz face observația că libertatea vizează independența voinței, asfel încât un om poate acționa în mod liber, adică independent, chiar dacă Dumnezeu știa dinainte (precunoștea) faptele sale, căci prestiința și providența nu împiedică libertatea omului[20], chiar dacă aceste fapte erau incluse în noțiunea sa individuală.

Înțeleasă în acest fel, libertatea dă seama de faptele omului și de responsabilitate. Răul nu aparține lui Dumnezeu, ci oamenilor, care apar astfel răspunzători de ceea ce fac; răul nu este produs de creator, ci de om prin acțiunea sa liberă. Pe de alta parte, afirmarea libertății omului, care apare ca un mic Dumnezeu în lumea sa[21], nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune libertatea creatorului de a alege în mod liber posibilii care se actualizează[22].

1.4. POSIBILITATE ŞI NECESITATE

Am menționat anterior două sensuri ale necesității, necesitatea metafizică și necesitatea morală, dar Leibniz mai folosește o specie a acesteia, necesitatea ipotetică, ce este necesitatea ce rezultă dintr-o premisă contigentă[23].

Analiza (și critica) leibniziană a modalităților vizează trei feluri de teorii: 1. teoriile deterministe, după care totul este necesar. Un lucru, eveniment sau stare, în virtutea faptului că există în mod actual, înseamnă că nu ar putea fi altfel. Deci există doar posibilii care se actualizează, iar ceea ce ce nu s-a întâmplat, nu a fost nici măcar posibil; 2. teoriile deterministe care își datorează necesitatea intervenției divine. Astfel, datorită faptului că Dumnezeu alege și înfăptuiește, el transmite lucrurilor create un caracter de necesitate. Leibniz precizează că aici este doar o dezbatere de termeni, căci se face confuzie între necesitatea morală și necesitatea metafizică; 3. teoriile după care Dumnezeu ar fi putut face mai bine decât a făcut.

[17] *Ibid*., II, XXI, 8.
[18] *Ibid*., II, XXI, 15.
[19] *Teodiceea*, III, 231.
[20] *Ibid.*, III, 237.
[21] *Ibid*., III, 387; de asemenea, III, 365, 369.
[22] *Ibid.*, III, 167.
[23] B. Russell, *op. cit*., cap. 31.

Să considerăm propoziția P1: „Marele Mogul va merge mâine la vânătoare" și propozitia P2: „Marele Mogul nu va merge mâine la vânătoare". Fiind două propozitii contradictorii, doar una dintre ele este adevărată. Problema este dacă poate fi azi deja determinat care este adevărată și care este falsă. La această întrebare, Epicur și Aristotel, încercând să evite necesitatea absolută a viitorilor contingenți, au răspuns că este nedeterminată valoarea sa de adevăr. Mai mult decât atât, după Epicur și Aristotel, ambele evenimente sunt posibile, adică atât să meargă la vânătoare, cât și să nu meargă la vânătoare.

Leibniz va răspunde prin distincția dintre necesitate și determinare[24], aratând că necesitatea nu se opune determinării, ci contingenței și, deși raporturile dintre posibil și contingent sunt destul de neclare la marele gânditor din Hanovra, înclinăm să credem că răspunsul său vizează faptul că o propoziție are valoare de adevăr, adică este determinată. Astfel, propozitia P1 este fie adevărată, fie falsă[25].

În ceea ce privește lucrurile care nu există deloc, doctrina stoico-megarică urmărește a ști dacă printre lucrurile care nu au fost niciodată și care nu vor fi niciodată se află unele posibile sau dacă tot ceea ce nu este, tot ceea ce nu a fost vreodată, tot ceea ce nu va fi niciodată ar fi imposibil. La această problemă, Diodor va răspunde negativ la prima parte și afirmativ la a doua, iar Chrysippos îl va combate.

Hobbes și Spinoza consideră că ceea ce se întâmplă este singurul posibil; și trebuie să fie printr-o necesitate metafizică, iar ceea ce nu se întâmplă deloc este imposibil. Afirmând o necesitate nelimitată, Spinoza refuză binele și perfecția creatorului, acestea nefiind decât cu privire la oameni. În plus, creaturile nu sunt opera bunătății divinității, ci există prin necesitatea naturii divine, fără ca Dumnezeu să facă vreo alegere.

Răspunsul lui Leibniz vizează chiar natura posibilului și imposibilului, el aratând că „Tot ceea ce implică o contradicție este imposibil și tot ceea ce nu implică deloc contradicție este posibil"[26]. În acest fel, față de vechile teorii, Leibniz afirmă existența mai multor posibili și din care se aleg cei care sunt composibili și care au cea mai mare cantitate de perfecție. Distincția dintre puterea și voința divine explică de ce, pe de o parte, creatorul are putere absolută, iar pe de altă parte, el acționează și voiește doar o parte din aceasta, în conformitate cu principiul celui mai mare bine. Dintre mai multe posibile, el nu vrea decât ceea ce găsește că este cel mai bun[27]. Toate posibilele sunt obiecte ale puterii sale, el decizând pe care să le actualizeze și care să rămână în pură posibilitate, căci Dumnezeu poate totul, dar vrea doar ceea ce este cel mai bine[28]. Prestiința ori providența divină nu impiedică bunătatea sa ori libertatea omului și nici nu transmite un caracter necesar faptelor umane ori evenimentelor.

La întrebarea dacă se poate face altceva decât se face în mod actual, ori mai bine decât acesta, Abelard a răspuns că există numai posibilul pe care l-a făcut creatorul real. Dumnezeu nu poate face decât ceea ce face în mod actual. Cum Dumnezeu face ceea ce vrea, nu poate să vrea să facă alt lucru decât ceea ce face în mod actual, pentru

[24] *Nouveaux Essais sur l'entendement*, II, XX1, 13.
[25] *Teodiceea*, III, 169.
[26] *Ibid*., 173.
[27] *Ibid.*, 171.
[28] *Ibid*., 183.

că este necesar ca el să vrea ceea ce este convenabil; deci, tot ceea ce nu face nu este convenabil și deci nu există.

Critica leibniziană a celui de-al treilea fel de teorii pleacă de la faptul că nu se poate face în mod actual altfel decât ceea ce se face[29], dar asta în virtutea principiului perfecției. Lumea actuală este lumea cea mai bună dintre toate lumile posibile și, deși sunt lumi în care o faptă, acțiune ori eveniment sunt mai bune decât cele din lumea actuală, totuși este realizată cea actuală în virtutea cantității mai mari de bine din lumea actuală luată ca întreg, în care binele depășește răul și de asemenea răul servește la creșterea binelui[30]. Problema care apare aici este că Leibniz neagă o faptă sau acțiune care nu sunt bune. Răspunsul este că, în sens metafizic, s-ar putea alege ori s-ar putea face ceea ce nu este cel mai bine, dar acest lucru nu se poate face în sensul necesității morale[31].

1.5. POSIBILITATE ŞI TEMPORALITATE

La întrebarea dacă trecutul are caracter necesar, dat fiind faptul că posibilitatea lui s-a actualizat, și care este legătura sa cu viitorul care este doar posibil, răspunsul intuitiv ar fi că trecutul este necesar pentru că nu se mai poate schimba în vreme ce viitorul apare ca fiind de domeniul contingentului, căci nu doar că nu poate fi cunoscut, dar chiar și prevăzut un eveniment poate fi schimbat în opusul său. Asupra viitorului s-ar putea acționa într-un fel sau altul și se poate determina o acțiune sau alta să se producă. Acest răspuns a fost dat încă din Antichitate de către Cleante, dar i se poate ridica o obiecție, și anume faptul că trecutul are de fapt necesitate doar prin ipoteză. Înțelegând prin necesitate ipotetică necesitatea unei concluzii ce urmează cu necesitate metafizică dintr-o premisă contingentă[32], Leibniz vrea să spună faptul că necesitatea trecutului se bazează pe caracterul nenecesar al unor fapte ori evenimente, căci în lumea existentă nu domnește necesitatea metafizică.

Cu toate acestea există o serioasă diferență între trecut și viitor. Să considerăm propoziția P1: „Marele Mogul a mers ieri la vânătoare” și propozitia P2: „Marele Mogul va merge mâine la vânătoare”. Determinând în mod precis momentele de timp la care se referă cele două propoziții, se poate ușor observa că propoziția P1 are o anumită valoare de adevăr, în funcție de faptul real al existenței ori al inexistenței prezenței Marelui Mogul la vânătoare, pe când propoziția P2 este ori adevărată, ori falsă, are deci valoare de adevăr, dar noi nu putem ști această valoare înainte de desfășurarea acestei acțiuni[33]. Prin sistemul armoniei prestabilite, Leibniz afirmă că P2 se va înfăptui în funcție de primul decret liber, că va avea deci necesitate, dar aceasta este o necesitate morală.

Dacă în *Teodicee* Leibniz înclină spre un statut egal din punctul de vedere al necesității, afirmând aceeași necesitate ipotetică și pentru propozițiile despre trecut

[29] *Ibid.*, 341.
[30] *Ibid.*, 216..
[31] *Ibid.*, 234.
[32] B. Russell, *op. cit*., cap. 31.
[33] *Teodiceea*, III, 169.

și despre cele despre viitor, un răspuns în acord cu spiritul metafizicii leibniziene se găsește în *Disertatia metafizică* XIII, fiind cunoscută teorie a noțiunii individuale. Asffel „noțiunea unei substanțe individuale conține în ea, odată pentru totdeauna tot ce i se poate întâmpla vreodată, și că din considerarea acestei noțiuni se poate vedea tot ce se va putea enunța în mod adevărat despre ea”[34].

Astfel, în natura substanței individuale sau în noțiunea sa individuală sunt cuprinse atributele sale, care se vor actualiza fără vreo deosebire de statut între acestea, căci toate atributele au un statut egal, neexistând după Leibniz atribute necesare și atribute accidentale. Actualizarea atributelor se va face în conformitate cu primul decret liber al lui Dumnezeu, acela de a face întotdeauna ceea ce este mai perfect și în conformitate cu decretul privitor la natura umană, potrivit căruia omul va face întotdeauna, în mod liber ceea ce îi va părea a fi mai bun[35].

În felul acesta, schimbarea care se constată în filosofia leibniziană cu privire la temporalitate nu vizează doar relația trecut – viitor, ci mai ales relația prezent – viitor: prezentul conține în el în mod virtual viitorul[36].

2. POSIBILITATE ŞI CONTINUITATE

2.1. DESFIINŢAREA RAPORTULUI PARTE – ÎNTREG

Abia acum, în urma acestei treceri prin filosofia leibniziană, ghidați de principiul continuității, ca de un fir al Ariadnei, putem să înțelegem ceea ce a vrut să spună Leibniz într-o scrisoare din anul 1687 către matematicianul francez Pierre Varignon (1654–1722): „Principiul continuității este așadar deasupra oricărei îndoieli, pentru mine, și el ar putea servi la stabilirea mai multor adevăruri importante, în adevărata filosofie, filosofie care, ridicându-se deasupra simțurilor și imaginației, caută originea fenomenelor în regiunile intelectuale. Îmi place să cred că posed câteva din ideile acestei filosofii, dar secolul nostru nu este făcut să le primească.”[37]

Într-adevăr, ideile care se degajă din filosofia lui Leibniz sunt nu doar noi pentru sec. al XVII-lea – începutul sec. al XVIII-lea, ci sunt cu adevărat revoluționare și, ceea ce este mai interesant și cu atât mai valoros, ele sunt în spiritul secolului nostru, în spiritul, în special al fizicii secolului nostru[38].

Soluția labirintului compoziției continuului, acest veritabil fir al Ariadnei prin labirintul textelor leibniziene, are două capete, întocmai ca și firul mitologic: unul în teoria continuității, materializată în principiul continuității, și altul în teoria posibilității (ca nume generic, căci aici sunt cuprinse, cum am încercat să arătăm, sensul logic al posibilității, sensul ontologic, teoria lumilor posibile, dar și, sau mai ales, înțelesul dinamic).

---

[34] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 81.

[35] *Ibid*., p. 83.

[36] *Monadologie*, 22.

[37] Leibniz, *Mathematische Schriften*, (hrsg.) C.I.Gerhardt, vol. 6, Hildesheim, Georg Olms Verlag, New York, 1971 (presc.: M.6.135).

[38] Vezi, de exemplu, Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München, Piper Verlag, 1969.

Principiul continuității duce la schimbarea raportului dintre parte și întreg, una dintre temele metafizice fundamentale, cu o istorie bogată și, mai ales, disputată sau, mai precis, duce la desființarea acestui raport. Rătăcirea rațiunii se datorează confuziei dintre părțile ideale cu părțile actuale ale lucrurilor, deoarece, spune Leibniz, entitățile ideale au părți ideale, iar entitățile actuale au părți actuale, ori prin confuzia unora cu altele, precum și încercarea de a găsi părți actuale acolo unde nu sunt decât părți ideale, sau părți ideale acolo unde nu sunt decât părți actuale, se ajunge la rătăcirea rațiunii prin labirintul compoziției continuului[39]. În entitățile ideale, părțile sunt potențiale, pe când în lucrurile actuale părțile sunt actuale, și doar întregul actual poate fi divizat la infinit[40]. În acest fel, raportul parte – întreg se prezintă în felul următor: în ideale întregul este anterior părților, așa cum unitatea aritmetică este anterioară fracției, iar în actuale partea este anterioară întregului.

Aceste considerații trebuie însă văzute doar ca fiind simple distincții, căci Leibniz afirmă implicit, dar și explicit existența unității lumii, afirmă nu dualitatea acesteia, într-o parte ideală și o parte actuală, ori că ar fi compusă dintr-o parte ideală și una actuală, ci afirmă unitatea sa absolută, de la cele mai mici niveluri și până la stele și galaxii, deoarece, așa cum am arătăt, unitățile substanțiale nu sunt părțile lumii, nu compun lumea, ci sunt temeiul lumii[41].

Abia acum putem înțelege afirmația, aparent contradictorie din debutul *Monadologiei*, afirmație care se constituie de fapt în chiar fundamentul acestei lucrări leibniziene: „1. Monada, despre care vorbim aici, nu este altceva decât o substanța simplă, care intră în tot ceea ce e compus; simplă, adică fără părți. 2. Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un agregat al celor simple”[42].

Problema este deci următoarea: monada, care este substanță simplă, intră în alcătuirea substanței compuse. Deci, substanța compusă ar fi compusă din substanțe simple și astfel analiza s-ar opri aici. Sau substanța compusă este compusă din alte substanțe compuse, așa cum arată argumentul divizibilității ei actuale la infinit, iar în acest caz s-ar elimina substanța simplă, care nu ar mai fi necesară pentru a intra „în tot ceea ce e compus”.

În urma considerațiilor de mai sus, se poate rezolva această dilemă nu prin înțelegerea substanței simple ca fiind ceva analog atomilor, în care, este adevărat, Leibniz a crezut într-o perioadă[43] și care a păcălit pe mulți comentatori (între care R.B. Miller, care scrie că este mai mult o inerție intelectuală credința în existența substanței simple, decât un argument, deoarece Leibniz a crezut că există două feluri de entități, atomii și sufletele, iar abia prin reflecțiile sale asupra dinamicii va fi condus la respingerea credinței în atomi). Leibniz susține că substanța simplă este fundamentul substanței compuse, iar nu partea sa; substanța compusă nu este compusă propriu-zis din substanțe simple, ci este compusă din alte substanțe compuse.

[39] G.4.490–493.

[40] G.3.622.

[41] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 409.

[42] *Monadologie*, 1,2.

[43] „La început după ce mă eliberasem de jugul lui Aristotel, îmbrățișasem vidul și atomii, căci acestea satisfac mai bine imaginația” (*Opere filosofice*, ed. cit., p. 324).

Ajunși aici se poate observa că întrebarea despre necesitatea existenței „părților" nu a primit încă un răspuns. De ce mai este nevoie de a apela la părți, câtă vreme se desființează raportul propriu-zis dintre parte și întreg? Înclinăm să credem că nevoia de parțitie, de împărțire și deci de discretizare vine din necesități cognitive. Este nevoie, în general, de cunoașterea doar a unei părți a universului și, pentru aceasta, ne rezumăm să cunoaștem doar partea dorită, făcând abstracție de întregul din care este extras. De exemplu, pentru a cunoaște un creion, avem nevoie doar de câteva cunoștințe oferite de chimie, fără a face apel la alte cunoștințe mai aprofundate despre acestea care ar trimite la rândul lor la altele și așa la infinit. Pe de altă parte însă, se poate ușor observa faptul că pentru cunoașterea unei părți a universului este nevoie să cunoaștem de fapt întregul univers. Un bun exemplu este oferit de necesitatea cunoașterii acestei părți uimitoare a Universului care este omul și care presupune cunoștințe oferite de biologie și medicină. Dar putem afirma acum că știm ce este omul, prin aceste cunoștințe? Se face apel mai departe la cunoștințe oferite de chimie, de fizică, de psihologie, psihanaliză, sociologie, istorie, artă, cultură etc. și, până la urmă, este nevoie de chiar cunoașterea întregului univers.

Ceea ce vrem să subliniem este că partea nu are rolul cel mai important, după Leibniz, căci este posterioară întregului, nici în cunoaștere, odată cu desființarea raportului parte – întreg. Partea este cunoscută prin cunoașterea întregului, partea este luminată de către întreg, printr-un fel de scoatere în evidență a ei, printr-o situare a ei în centrul vederii.

Abia acum ne putem explica pasajele în care Leibniz vorbește despre discreție ori despre necontinuitate. Discreția nu este aparentă, cum au prezentat-o unii comentatori[44], ci este introdusă de către oameni, din necesități cognitive.

O obiecție poate fi dată de constantele Panck: știința actuală nu poate înainta mai mult de dimensiunile date de constantele Planck, în spațiu și în timp. Ne propunem să abordăm această temă venerabilă în alt studiu, punând disputa Leibniz – Newton cu privire la natura spațiului și timpului în contextul fizicii contemporane, adică al teoriei relativității (Einstein) și mecanicii cuantice (Bohr și alții).

2.2. PRINCIPIUL CONTINUITĂŢII ŞI PRINCIPIUL PLENITUDINII

Afirmarea unității lumii, lume care este simplă, fără părți și în mod primordial continuă, ne conduce la ideea afirmării acesteia ca fiind un plin. Lumea nu este alcătuită din plinuri și goluri, după Leibniz, sau nu este caracterizată de existență plinurilor și golurilor, ci este în mod primordial un plin. În acest fel, înțelegem principiul continuității, ca fiind de fapt (sau ducând la) principiul plenitudinii, spre deosebire de Rescher, care consideră principiul plenitudinii derivat din principiul perfecției și exprimând o maximizare a existenței (*existence-*

[44] J.E. McGuire, *„Labyrinthus continui": Leibniz on substance, activity and matter*, in V. Chappell (ed.), *Essays on early modern Philosophers*, vol. 12, *Leibniz*, the second part, New York, Garland Publ Inc., 1992, pp. 35–36.

maximization)[45] (deși ar putea fi doar o dispută terminologică, s-ar ajunge și în acest caz tot la o înțelegere diferită a principiului plenitudinii).

Principiul continuității înțeles ca principiu al plenitudinii afirmă faptul că totul este plin, că întregul este plin, că ceea ce este în acest întreg (pentru a nu mai folosi termenul de părți) este legat și aflat în interdependență și, astfel, vor fi în contact nu doar lucrurile alăturate, învecinate, ci și cele situate la distanță, iar mișcarea se va transmite în mod continuu de la unele la altele sau, atât la unele, cât și la altele, fără a se face vreun salt. Va exista astfel o trecere continuă, din aproape în aproape, care se va difuza în întreaga masă a plinului.

Aceasta este imaginea pe care credem că a avut-o Leibniz în vedere atunci când a respins acțiunea la distanță, care nu poate exista în lipsa unui suport al mișcării, nu poate să existe dacă se află o „distanță" între corpuri. Un fragment revelator pentru această interpretare este următorul: „corpurile compuse au analogie în această privință cu substanțele simple. Într-adevăr, fiindcă totul este plin – ceea ce face ca materia întreagă să fie legată –, orice mișcare în acest plin produce un efect oarecare asupra lucrurilor distante, pe măsura distanței la care se găsesc; în felul acesta, fiecare corp e afectat nu numai de corpurile care îl ating, resimțindu-se de tot ce se întâmplă acestora, ci prin mijlocirea lor e afectat și de cele în contact cu cele dintâi, care îl ating nemijlocit. Urmează de aici ca această comunicație se întinde până la orice distanță. Așadar, fiece corp se resimte de tot ce se petrece în Univers (...)"[46]

Plenitudinea a fost afirmată de către Leibniz încă din cele mai timpurii scrieri ale sale. Într-o scrisoare din 1687 către matematicianul Pierre Varignon, el scrie: „Continuitatea fiind așadar un *requisitum* necesar, un caracter distinctiv al adevăratelor legi ale comunicării mișcării, putem pune oare la îndoială faptul că toate fenomenele îi sunt supuse, că ele nu sunt adică explicate în mod inteligibil decât prin mijlocirea adevăratelor legi ale comunicării mișcării? Dar așa cum, după mine, în ordinea fenomenelor succesive domnește o deplină continuitate, tot astfel, în ordinea celor simultane domnește aceeași continuitate – ceea ce dovedește că realitatea este plină – și alungă spațiile goale în regiunile imaginare."[47]

2.3. ATOMII SUBSTANŢIALI

Substanța leibniziană, deși nu are părți și nu este compusă, ar putea fi totuși înțeleasă mai ușor prin analogia cu această imagine: substanța nu constă din atomi materiali, ci din atomi substanțiali; nu constă din atomi materiali (fizici), ci din atomi formali: „Dar multitudinea nu-și poate deține realitatea decât de la unități adevărate, care au altă proveniență și sunt cu totul altceva decât punctele matematice, din care continuul cu siguranță nu poate fi alcătuit; pentru a găsi aceste unități reale, am fost așadar constrâns să recurg la un atom formal, de vreme ce o existență materială nu poate fi, în același timp, materială și perfect indivizibilă, adică dotată cu unitate veritabilă. Trebuie așadar să rechem și oarecum să reabilitez formele

[45] N. Rescher, *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 62.
[46] *Monadologie*, 61.
[47] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 57.

substanțiale, așa de compromise astăzi, însă într-un chip care să le facă inteligibile și să separe uzul ce trebuie făcut de abuzul care s-a făcut de ele."[48]

Atomii substanțiali dau astfel o altă înțelegere și o altă imagine a lumii, care nu mai poate apare ca fiind constituită din părți, din elemente care să fie elemente ultime. „Părțile" substanței se comportă ca și întregul sau, cu alte cuvinte, fiecare parte poate fi considerată întregul însuși. În exemplul dat mai sus, creionul apare ca parte a lumii văzută ca întreg doar când încercăm să-l distingem, să-l scoatem din locul sau din cadrul plinului pentru a-l cerceta. Dar, în același timp, pentru aceasta este nevoie de cunoașterea întregii lumi; întreaga lume este prezentă în el. Cel mai bun exemplu în acest context este, desigur, exemplul omului – nici nu mai este nevoie de a fi detaliat, căci este evident de la sine.

Schimbarea relației parte – întreg, ce conduce de fapt la desființarea sa, sugerează situația *hologramei*. Ceea ce a spus Leibniz este foarte asemănător, dacă nu cumva este chiar întocmai, cu ceea ce se întâmplă în cazul imaginii obținute prin holografie, în care partea reproduce în mod fidel întregul sau este chiar întregul, dar văzut la o altă scară: este întregul văzut de la o altă distanță.

Atomii substanțiali, numiți ulterior de Leibniz monade, sunt unitățile reale și absolut lipsite de părți, „sunt izvoarele acțiunilor și primele principii absolute ale compoziției lucrurilor, oarecum elementele ultime în analiza substanțelor"[49]. În substanța simplă există fundamentul forțelor sau al acțiunilor, dat de un principiu intrinsec substanței, în lipsa căruia nu ar exista nicio schimbare naturală a lucrurilor, respectiv, în lipsa căruia nu ar exista devenire. Dacă principiul schimbărilor ar fi exterior substanței simple, el nu s-ar afla nicăieri și ar trebui recurs pentru aceasta la Dumnezeu ca agent unic, așa cum fac ocazionaliștii[50].

2.4. ATOMII SUBSTANŢIALI CA NUCLEU DE POTENŢIALITATE

Monada leibniziană apare ca fiind în mod primordial potențialitate, apare nu atât ca fiind dotată cu potențialitate, cât mai ales ca fiind în mod primordial potențialitate. Am găsit astfel capătul celălalt al firului Ariadnei, al cărui prim capăt era principiul continuității. Dacă un capăt al firului, aflat în labirintul rațiunii, ne arată lumea ca fiind în mod primordial un plin, celălalt capăt al firului nu ne va arăta o altă lume, ci aceeași lume, dar văzută într-un alt fel. Sau, pentru a face o analogie cu holograma, dacă în primul caz lumea era văzută ca într-un fragment mai mic, acum aceeași lume va fi văzută – mai bine – în fragmentul mai mare din care primul a fost desprins.

Ajunși la capătul acestui fir, vom putea răspunde la întrebarea dacă există ceva între monade și fenomene, deoarece în virtutea legii continuității trecerea de la monade la fenomene ar trebui să se facă în mod continuu. Sau, cu alte cuvinte,

[48] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 324.
[49] *Ibid*., p. 329.
[50] *Ibid*., p. 413.

problema este următoarea: dacă atât monadele, cât și fenomenele sunt caracterizate de continuitate, înseamnă că mai există altceva între ele, că mai există o infinitate de entități între ele.

Din caracterizarea monadei ca nucleu de potențialitate, rezultă că monada este generatoare a stărilor și acțiunilor sale. Având principiul de acțiune și de schimbare în sine, monada produce în mod continuu, natural și treptat toate stările sale. Monada, ca unitate constitutivă, este generatoare a întregului care rezultă, căci, scrie Leibniz, „materia nu este alcătuită din unități constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decât un fenomen care își are temeiul în lucruri – așa cum este curcubeul sau parheliul –, toată realitatea aparținând doar unităților”[51].

Ceea ce generează este de aceeași natură cu ceea ce este generat și, în felul acesta, continuitatea substanței simple exclude în sens propriu împărțirea în monade și fenomene, având în vedere că substanța este una singură: „Substanța care succede este socotită aceeași cu cea căreia ea îi succede, de vreme ce prezintă aceeași lege a seriei, adică a unei tranziții continue simple, ceea ce face să se nască în noi gândul unui aceluiași subiect în schimbare, adică ideea monadei. Faptul că există o lege anumită permanentă, care implică în sine stările viitoare a ceea ce concepem drept același, iată ce constitute după mine o aceeași substanță.”[52]

Principiul continuității face ca generarea substanței compuse de către substanța simplă să fie un proces continuu, constant, care duce la trecerea unora din atributele și caracteristicile substanței simple în substanța compusă, ajungându-se până la trecerea completă a acestora[53], dar, scrie Leibniz, în funcție de „capacitatea de recepție”[54] a materiei.

Generarea se face prin „fulgurații continue”[55], printr-un fel de emanație[56] înțeleasă de Leibniz prin analogie cu producerea gândurilor de către om, în felul în care, scrie Leibniz, sufletul „ideează”[57].

Aici apare o problemă legată tocmai de asemănarea și diferența dintre substanța simplă și substanța compusă. Dacă își produce stările, înseamnă că acestea vor fi exact la fel cum este monada generatoare. Dacă sunt exact la fel, înseamnă că nu va mai fi nicio diferență între ele, nemaiputând fi discriminate. Dacă sunt diferite, cum se explică diferența și până unde merge aceasta? Înclinăm să credem că diferențele care există între substanța simplă și substanțele compuse sunt date doar de coordonatele spațio-temporale, așa cum în cazul hologramei partea este o entitate mai mică decât întregul din care a fost desprinsă, dar care, privită dintr-un alt punct de vedere, este chiar întregul.

---

[51] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 409.
[52] *Ibid*., p. 406.
[53] *Monadologie*, 13.
[54] *Ibid*., 47.
[55] *Ibid*., 47.
[56] *Disertatia metafizică*, în *Opere filosofice*, ed. cit., p. 84.
[57] *Opere filosofice*, ed. cit., p. 377.

CONCLUZII

Continuitatea fiind un *requisitum* necesar, ce caracterizează întregul domeniu al existenței, a dus la afirmarea plenitudinii. Aceasta nu afirmă doar inexistența atomilor, a elementelor componente ultime ale lucrurilor, ci afirmă în contextul filosofiei leibniziene ceva mai mult decât aceasta primă constatare, și anume afirmă unitatea sau unicitatea a ceea ce există. Întregul care este lumea sau, cu alte cuvinte, lumea ca întreg nu este ceva compus, nu are părți, nu este nici măcar dual, așa cum apare conform receptării obișnuite a metafizicii leibniziene, în monade și fenomene – dacă venim dinspre Kant. Această imagine a metafizicii leibniziene, după care lumea se împarte într-o lume a monadelor și o lume a fenomenelor rezultă dintr-o greșită punere – și rezolvare – a problemei[58]. Deoarece, pe de o parte, fenomenele nu pot fi compuse din monade, iar pe de altă parte, monadele nu pot compune un întreg fenomenal.

Substanța simplă, fiind în mod fundamental una, fiind *unum per se* și răspunzând astfel criteriului tradițional al ființei, are existență autentică, este *ens*. Leibniz urmează o îndelungată tradiție filosofică în care se pune semnul egalității între unu și ființă, intens folosită în perioada medievală, dar având originea în gândirea greacă. Problema unului a marcat o trecere de la problema principiului la problema ființei, fiind astfel al treilea reper pe drumul gândirii metafizice grecești.

Substanța simplă generează în mod continuu stările sale, generarea fiind naturală și nu supranaturală, intrinsecă și nu extrinsecă, uniformă și nu în salturi, și ducând la prezența substanței simple peste tot în întregul care rezultă. Ceea ce vrem să spunem este că substanța simplă nu se împuținează, nu-și pierde propria ființă prin generare, nici măcar nu se diluează, ci rămâne în continuare una. Analogia cu lumina este credem mai grăitoare și aici. Lumina are aceeași „proprietate", de ea având parte toate lucrurile luminate, dar prin această luminare lumina nu-și pierde propria ființă. Pe de alta parte, deși nu se poate spune că lucrurile luminate sunt făcute din lumină, se poate totuși spune ca la o analiză amănunțită a acestora se va găsi structura inițială a matricei ce a generat aceste lucruri.

În acest fel, substanța simplă nu se împarte, nu duce la o parțitie sau o discretizare a ființei sale în părți ce ar trece astfel în întregul care rezultă (imagine sugerată de teodiceea tradițională), ci ea ramâne mereu întreagă, ramâne mereu una, deși se distribuie la fiecare dintre elementele care rezultă prin generare.

Regăsim aici criteriul ființei din *Devenirea întru ființă*, criteriul distribuirii indivize, despre care Noica spunea că dacă toate cele scrise în lucrarea sa nu ar fi valabile, ramâne doar criteriul finței[59]. Aplicat substanței leibniziene, criteriul nicasian al ființei își dovedește nu doar valabilitatea, ci și deschiderea metafizică.

Toate ideile derivate din principiul continuității sau aflate în legătură cu acesta sunt cu adevărat foarte noi pentru secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea, și de o actualitate surprinzătoare în condițiile științei secolului al XX-lea,

---

[58] Această imagine este prezentă la G. Martin, *Leibniz: Logic and Metaphysics*, New York, Barnes and Noble, 1967, pp. 177–180, care precizează că Leibniz încearcă o rezolvare prin intermediul conceptului forței, dar nedecis, căci s-ar ajunge la afirmarea unei pluralități de ființe.

[59] C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 390.

ele putând oferi, după părerea noastră, o bună bază pentru o interpretare adecvată (ori pentru o reinterpretare) a fizicii contemporane și, în special, pentru rezolvarea implicațiilor contradictorii dintre teoria relativității și mecanica cuantică[60].

Deși nu a avut continuatori direcți, Leibniz a influențat într-o măsură foarte mare gândirea lui Kant, care a preluat întregul sistem metafizic leibnizian, căruia i-a dat o altă formă, iar prin aceasta și-a pus amprenta asupra întregii filosofii ulterioare[61]. Dintre marile sisteme metafizice contemporane, gândirea leibiziană este foarte apropiată în special de Whitehead, la care potențialitatea ocupă un foarte însemnat rol, teoria sa a potentialității având multe puncte comune cu cea leibniziană[62]. Dar cea mai mare influență a lui Leibniz asupra filosofiei secolului nostru se constată, cum am arătat, prin teoria posibilității, prezența ei fiind constatată în aproape toate disciplinele filosofice. Cercetând natura posibilului, Leibniz ajunge la concluzia că posibilul este ceea ce nu implică o contradicție, astfel posibilul este o condiție pentru afirmarea contingenței și libertății, în lipsa căruia totul ar fi necesar. Teoria posibilității oferă o bună fundare a adevărului și cunoașterii, dar și o bază temeinică pentru o nouă teodicee în cadrul sistemului armoniei prestabilite. Prin intermediul *ars inveniendi*, oamenii pot calcula probabilitatea cea mai mare a posibililor care se pot actualiza și, în acest fel, ei se apropie de puterea divină, Leibniz făcând dovada unui nou umanism fundat științific, dar deopotrivă și filosofic. Aici apare o problemă greu solubilă legată de infinitatea combinațiilor care se pot forma și care ar necesita astfel un calcul de asemenea infinit pentru aflarea combinației cu probabilitatea cea mai mare. Apelul la concepția leibniziană despre infinit, absolut necesar în acest moment al analizei, nu lămurește, din păcate, suficient această problemă, ci mai mult o amplifică.

Rămasă deschisă după momentul leibnizian, teoria posibilității marchează cu acesta, poate, momentul sau cel mai important, căci, pe de o parte, concepția aristotelică a arătat o imagine aproape diametral opusă, conducând la afirmarea potențialității ca fiind mai degrabă neființă. Pe de altă parte, la Kant posibilitatea este o categorie a modalității, fiind schimbată din modalitate *de re* (așa cum era la Aristotel și Leibniz), în modalitate *de cogito* devenind așadar modalitate epistemică. În filosofia analitică, tema posibilității s-a mutat spre abordarea logico-lingvistică, devenind modalitate *de dicto*, deși este adevărat că acum s-a deschis spre abordarea semantică, teoria lumilor posibile oferind, până la un punct, bune baze pentru o explicație adecvată. Dar în același timp, teoria lumilor posibile, ca forma contemporană a posibilității, s-a îndepărtat de idealul clasic urmărit de Leibniz (și Aristotel). Teoria leibniziană a posibilității, marcând un moment foarte important, inovator pentru secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea, și foarte actual până în zilele noastre (sau mai ales în zilele noastre) este totodată un moment deschis în istoria unui concept deschis.

---

[60] Vezi, de exemplu, Lee Smolin, *Timpul renăscut. De la criza fizicii la viitorul universului* (2013), trad Walter Fotescu, București, Humanitas, 2022.

[61] Despre relația Leibniz – Kant în: K. Huber, *op. cit*., pp. 290–294; G. Martin, *op. cit*., pp. 46–51; L. McCullough, *Leibniz and Traditional Philosophy*, în *Studia Leibnitiana*, 10 (1978) s.a.

[62] Vezi, de exemplu, Pierfrancesco Basile, *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*, Palgrave Macmillan, 2009.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.04

CONCEPTUL DE *CONATUS* CA PRINCIPIU AL CONSERVĂRII ENERGIEI ÎN FILOSOFIA LUI LEIBNIZ ŞI CEA A LUI SPINOZA

MARIUS DUMITRESCU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași

Abstract: In this paper, we aim to capture the common elements, but also those that differentiate the conceptions of Baruch Spinoza (1632–1677) and Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) related to the concept of *conatus* and the way in which, starting from this concept, the relationship between man and God can be understood.
The term *conatus*, although it has medieval origins that are recalled from the scholastic tradition, reaches its full meanings only in the modern era, especially in the work of Spinoza and Leibniz, where it takes on anthropological and metaphysical openings. We will demonstrate that, for both Spinoza and Leibniz, this concept had an important role in overcoming the methodological impasse marked by Cartesian dualism, which led to an essential blockage regarding the possibility of communicating substances. The idea of *conatus* will largely solve this problem. However, notable differences can be found between the visions of these two post-Cartesian thinkers.
Given these starting points, we will try to capture the way in which the essence of the idea of man is seen both in Spinoza's philosophy and in Leibniz's thought, seeking to identify their common elements, but especially those that distinguish them, especially when it comes to the relationship of the human being to the Creator of the world.

Keywords: *conatus*, aspiration, dualism, substance, *Monas Monadorum*, pre-established harmony.

INTRODUCERE

În această lucrare ne propunem să surprindem elementele comune, dar și pe acelea care diferențiază concepțiile lui Baruch Spinoza (1632–1677) și ale lui Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) legate de conceptul de *conatus* și de modul în care, pornind de la acest concept, poate fi înțeles raportul omului cu Dumnezeu.

Cercetătorul Rodolfo Garau afirma că termenul latin de *conatus* își află originea în textele scolastice și aparține lexiconului universităților din Evul Mediu. În limba română, sensul scolastic cel mai potrivit este cel tradus prin „străduință", dobândind astfel conotații antropologice sau psihologice. În aceste texte medievale de factură ptolemaică, conceptul de *conatus* era o parte centrală a teoriei despre gravitație și a fost interpretat ca o *străduință* a unui corp ceresc de a se deplasa către locul natural al poziției sale cosmice; altfel spus, *efortul* unui corp de a se mișca conform tendinței sale motrice intrinseci. Este important de reținut că termenul de *conatus* nu a fost înțeles de gânditorii scolastici ca semnificând o

mișcare propriu-zisă, ci pur și simplu ca o străduință de a se mișca[1]. Termenul apare și în fizica lui Descartes, mai ales cu referire la teoria mișcării. Filosoful francez afirmă că a doua dintre cele trei Legi ale Naturii enunțate în Cartea a II-a a *Principiilor filosofiei*, intitulată *Principiile lumii materiale*, demonstrează că „fiecare parte a materiei [...] nu are niciodată tendința de a-și continua mișcarea după linii curbe, ci urmând linii drepte"[2]. Participant la Războiul de Treizeci de Ani, Descartes studiase fizica mișcării și observase că orice mișcare este în sine rectilinie și orice corp care se mișcă într-un cerc tinde să se îndepărteze de centrul cercului pe care îl descrie, fapt dovedit de mișcarea unei pietre care se rotește mai întâi într-o praștie și, odată eliberată din praștie, aceasta tinde să se miște centrifugal de-a lungul tangentei fiecărui punct descris de un cerc[3]. Analizând acest text cartesian, cercetătorul Rodolfo Garau susține că se poate vorbi de c*onatus* atunci când tendința intrinsecă a unui corp la mișcare rectilinie este împiedicată de o constrângere externă.[4]

Termenul de *conatus* va fi preluat și de către Thomas Hobbes (1588–1679), care îl va utiliza în prima parte a ediției revizuite a *Leviatanului*, publicată în limba latină la Amsterdam în anul 1668. Autorul folosește termenul tot în sensul cartesian de „contra-forță", de forță care se opune altei forțe, ce acționează asupra acesteia din exterior, dar, de această dată, filosoful englez va face referire la mișcările inimii care realizează „contrapressio […], sive *conatus*"[5] [„contrapresiune, ... sau efort"], mutând astfel semnificația *conatus*-ului din domeniul mecanic în domeniul biologiei, pentru ca ulterior să îl folosească și în domeniul social.

Atunci când a lecturat *Meditațiile* lui Descartes, Hobbes a hotărât că nu va accepta dualismul cartesian și l-a înlocuit cu o nouă filosofie monistă în care oferea realitate lumii sensibile. Spiritul, în schimb, era considerat că ar avea un anume fel de energie, un *conatus* interior, care căuta obiectivare în sensibilitate prin acțiunea umană[6].

În *Tratatul teologico-politic*, publicat tot la Amsterdam, la scurt timp după apariția ediției în latină a *Leviatanului* hobbesian, Baruch Spinoza lansează ideea de *conatus,* identificat ca energie vitală, ca forţă care menține un lucru pe cursul său firesc de existență. Prin urmare, putem specula o anumită filiație cu textul hobbesian al *Leviatanului*, în care conceptul de *conatus* apare în total de unsprezece ori, în diferite contexte, pe tot parcursul cărții. Conceptul va deveni însă cu adevărat important în *Etica, demonstrată în ordine geometrică*, avându-l ca autor pe Baruch Spinoza, deoarece pe termenul de *conatus* se structurează întreaga viziune antropologică a filosofului olandez.

---

[1] Rodolfo Garau, „Late-scholastic and Cartesian conatus", *Intellectual History Review*, vol. 24, nr. 4, 2014, pp. 479–494.

[2] René Descartes, *Principiile filosofiei*, București, Editura IRI, 2000, p. 144.

[3] *Ibidem.*

[4] Rodolfo Garau, „Late-scholastic and Cartesian conatus", pp. 479–494.

[5] Thomas Hobbes, *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Amsterdam, Joan Blaeu, 1668, p. 3.

[6] Marius Dumitrescu, „Truth and Error in the Dispute between Hobbes and Descartes on Meditations on First Philosophy", în: Camelia Ignatescu, Antonio Sandu & Tomita Ciulei (eds.), *Rethinking Social Action. Core Values in Practice*, Suceava, LUMEN Proceedings, 2017, pp. 220–229.

Gottfried Wilhelm von Leibniz va folosi și el termenul de *conatus,* înțeles ca forță, ca energie, dar pe care îl va corela cu ideea de monadă, văzută ca o concentrare maximă de energie într-un punct metafizic. Devenind doar simple fenomene, forme de manifestare ale energiei conatice, sufletul și corpul își pierd caracterul de substanță. Astfel că, pentru Leibniz, principiul realității devine *Monada Monadelor* sau Dumnezeu, fiind dotată cu apercepție și, corelat cu aceasta, monadele-spirit își găsesc un echivalent în ceea ce Descartes identifica ca fiind Eul cugetător.

Atât Spinoza, cât și Leibniz au urmărit să depășească limitele metodologice ale dualismului cartesian care aducea un blocaj de esență în ceea ce privește posibilitatea comunicării substanțelor. Ideea de *conatus* va rezolva această problemă. Totuși, între cele două viziuni ale gânditorilor postcartesieni există și diferențe notabile.

Având în vedere aceste puncte de plecare, vom încerca să surprindem modul în care este văzută esența ideii de om atât în filosofia lui Spinoza, cât și în gândirea lui Leibniz, căutând să identificăm elementele lor comune, dar mai ales pe acelea care îi deosebesc, mai ales atunci când este vorba de raportarea la Creatorul lumii.

CONATUS: DINAMICA VIEŢII ÎN UNIVERSUL LUI SPINOZA

Considerăm că în gândirea lui Hobbes s-a produs deja acea mutație în care conceptul de *conatus* nu se mai afla doar baza filosofiei naturale, ci fundamenta și filosofia sa socială. Cercetătorul japonez Kazuyuki Ikko Takahashi consideră că, pornind de la teoria *conatus*-ului, se poate explica viziunea antropologică hobbesiană ca fiind dominată de puterea pasiunilor și, mai ales, starea de competiție și război ce caracterizează societatea umană[7]. Astfel, în *Leviatan*, în care filosoful propune teoria contractului social, există câteva referințe la *conatus*:

> Aceste mici începuturi ale mișcării din interiorul corpului omenesc, înainte să apară în mers, vorbit, lovit și alte acțiuni vizibile, sunt îndeobște numite EFORT [lat. *Conatus*]. [...] Când este îndreptat spre ceva care îl cauzează, acest efort [*conatus*] este numit APETIT sau DORINȚĂ, ultimul nume fiind cel general, iar celălalt fiind de multe ori restrâns pentru a însemna dorința de hrană, adică *foame* și *sete*. Iar când efortul [*conatus*] este de îndepărtare de un anumit lucru, îl numim AVERSIUNE[8].

Această trecere a înțelesului termenului de *conatus* dinspre semnificația lui din fizică, așa cum îl gândeau scolasticii și chiar Descartes, spre sensul antropologic și cel metafizic, așa cum apare în opera hobbesiană, se poate constata și la Spinoza.

---

[7] Kazuyuki Ikko Takahashi, „What Drives The Systems? From Conatus to Dynamics – Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, and Kant", *Proceedings of the 61st Annual Meeting of the ISSS – 2017 Vienna, Austria*, 2017. Retrieved from https://journals.isss.org/index.php/proceedings61st/article/view/3209

[8] Thomas Hobbes, *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, p. 40.

Inițial, în gândirea spinozistă a existat o înțelegere a ideii de *conatus* prin prisma fizicii, căci era împrumutată de la Descartes, cel care considera acest *conatus* mai mult un principiu al inerției rectilinii. *Conatus* se referă la tendința unui corp în mișcare de a rămâne în mișcare și a unui corp în repaus de a rămâne în repaus. Acest lucru ar fi în concordanță cu afirmația lui Spinoza din *Principiile filosofiei carteziene* conform căreia termenul de *conatus* se referă în primul rând la „*conatus* de mișcare”[9], care vizează o parte a materiei astfel situată și mișcată pentru a merge într-o anumită direcție atunci când nu ar fi împiedicată de nicio cauză externă. Dacă acest lucru este adevărat, atunci *conatus*-ul corpului ar fi principiul inerției corpului.

În arhitectura gândirii spinoziene, ideea de *conatus* se regăsește în cel puțin două din lucrările sale ceea ce dovedește că reprezintă un concept esențial în filosofia sa. Se pare că Spinoza a folosit termenul de *conatus* și în *Tratatul teologico-politic*, unde îl concepe ca pe un fel de energie vitală sau ca o forță care asigură existența unui lucru. În acest context, în *Tratat*, autorul a subliniat faptul că dreptul natural, pe care îl are orice om prin naştere şi care îi oferă libertate absolută în actele sale, se identifică cu această putere vitală numită *conatus*. Filosoful constată că acest drept natural este însă diferit de cerințele raţiunii, fiind mai aproape de *poftă şi putere*[10].

Conceptul de *conatus* își va revela însă adevăratele lui sensuri abia în *Etica*, unde se structurează întreaga viziune antropologică a filosofului olandez. Spinoza folosește pentru prima dată în Partea a II-a a *Eticii* termenul „*vis*”, un cuvânt din limba latină care semnifică ideea unei forţe, a unei energii sau a unei puteri[11], ce contribuie la conservarea formei sau structurii unui lucru. Prin acest concept, se consideră că fiecare lucru persistă în existența sa: „*vis tamen qua unaquæque in existendo perseverat*”[12]. Abia în Partea a III-a a *Eticii* Spinoza va folosi pentru această forță sau energie termenul de *conatus*[13], căruia îi oferă și o primă definiție: „*Năzuinţa* prin care orice lucru tinde să-şi menţină existenţa nu este nimic în afară de esenţa în act a lucrului însăşi”[14] [„*Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam*”][15]. Textul devine mult mai explicit în *Propoziţia XX* din Partea a IV-a a *Eticii,* când autorul afirmă: „*Năzuinţa de a se menţine pe sine este însăşi esenţa lucrului*”[16] [„*Conatus*

[9] Sean Winkler, „The Conatus of the Body in Spinoza’s Physics”, *Society and Politics*, vol. 10, nr. 2, 2016, pp. 95–114.

[10] Baruch Spinoza, *Tratatul Teologico-Politic*, trad. I. Firu, București, Editura Științifică, 1960, p. 231.

[11] Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 1683.

[12] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*, *Pars Secunda, Propositio XLV, Scholium*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[13] Semnifică „strădania sau efortul” (cf. Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 367), sau „năzuință” (cf. trad. lui Alexandru Posescu în cartea: Baruch Spinoza, *Etica*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981).

[14] Baruch Spinoza, *Etica*, *Partea a III-a, Propoziţia VII, Notă*, trad. Alexandru Posescu, București, Editura Științifică, 1981, p. 111.

[15] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta, Pars tertia, Propositio VII, Scholium*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[16] Baruch Spinoza, *Etica*, *Partea a IV-a, Propoziţia XXII, Demonstraţie*, p. 192.

sese conservandi est ipsa rei essentia"][17]. Importanţa *conatus*-ului rezidă din formularea: „*Orice lucru năzuieşte, atât cât depinde de el, să-şi menţină existenţa*"[18] [„*Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*"][19]. Pentru că această energie (*conatus*) ne menţine existenţa, ea este „*întâia şi singura bază a virtuţii, căci nu se poate concepe nici un principiu anterior acestei năzuinţe şi fără ea nu se poate concepe nici o virtute*"[20] [„*Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (per propositionem præcedentem) et absque ipso nulla virtus potest concipi*"][21].

Pentru Spinoza, *conatus*-ul este prioritar în cazul omului deoarece această energie îi conservă existența și abia apoi, în mod secundar, ca un produs derivat, vine și raţiunea. *Conatus*-ul individual își găsește sursa în Dumnezeu, de unde emană toată energia cosmică. Acestă emanație energetică dinspre un principiu unic generativ îl conduce pe Spinoza la celebra echivalare pe care o face, în prima parte din *Etica*, între Dumnezeu și Natură (*Deus sive Natura*). Mai precis, la *Demonstrația Propoziției XXIX* filosoful va face următoarea afirmație: „De aceea toate sunt determinate din necesitatea naturii divine"[22]. Dar din această energie primordială ce acționează cu necesitate în lucruri derivă nu numai pasiunile comune omenești, ci şi dorinţele, corelate cu o cunoaştere raţională universală, – întrucât există o năzuinţă de a cunoaşte [*intelligendi conatus*][23] –, ce este împlinită în chip desăvârșit prin suprema emoţie umană a lui *amor Dei intellectualis*[24], prin care de fapt Dumnezeu se iubește pe sine nu întrucât este infinit, ci întrucât se poate explica prin esenţa sufletului omenesc, considerată sub aspectul veşniciei[25]. Adevărata cunoaştere elimină, în parte, graniţele dintre om şi Dumnezeu. Prin urmare, „Dumnezeu, întrucât se iubeşte pe sine însuşi, îi iubeşte pe oameni şi … iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni şi iubirea intelectuală a sufletului faţă de Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru"[26]. Numai întrucât sufletul nostru este etern, îl putem cunoaşte pe Dumnezeu.[27] Postulatul spinozist asupra eternităţii sufletului apare astfel ca o necesitate de neînlăturat.

Această viziune spinozistă asupra raportului dintre Dumnezeu și om prin intermediul *conatus*-ului este apropiată de concepția psihanaliștilor din secolul XX deoarece, urmându-l pe Sigmund Freud (1856–1939), ei au dezvoltat o teorie

---

[17] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta, Pars quarta, Propositio XXII, Demonstratio*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[18] Baruch Spinoza, *Etica*, *Partea a II-a, Propoziţia VI*, p. 110.

[19] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*, *Pars tertia, Propositio VI*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[20] Baruch Spinoza, *Etica*, *Partea a IV-a, Propoziţia XXII, corolar*, p. 192.

[21] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*, *Pars quarta, Propositio XXII, Corollarium*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[22] Baruch Spinoza, *Etica, Partea a III-a, Propoziţia VII*, p. 33.

[23] *Spinozae Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et In Quinque Partes Distincta*, *Pars quarta, Propositio XXVI, Demonstratio*, http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica2.html

[24] Marius Dumitrescu, *Profeţiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, Iași, Editura Sedcom Libris, 2020, p. 267.

[25] *Ibidem*, p. 278.

[26] Baruch Spinoza, *Etica*, *Partea a V-a, Propoziţia XXXVI, Corolar*, p. 271.

[27] I. Brucăr, *Spinoza. Viaţa şi filosofia*, Bucureşti, Editura Hasefer, 1998, p. 104.

complexă a *libidoului* și a inconștientului. Considerăm că există o mare asemănare între ceea ce înțelegea mai ales Carl Gustav Jung (1875–1961) prin ideea de *libido* în calitate de energie vitală, generativă de arhetipuri ale inconștientului colectiv, cu ceea ce reprezintă la Spinoza conceptul de *conatus* și predeterminarea necesară a tuturor lucrurilor de către Dumnezeu, întrucât pentru filosoful olandez sufletul și corpul sunt doar două atribute ale aceleiași esențe. Prin urmare, această forță, pe care psihanaliști o numeau *libido* pentru a desemna unitatea dintre suflet și corp, pare să își aibă originea în ceea ce înțelegea Spinoza prin ideea de *conatus*.

Amintind de ideea de *conatus* în cartea sa *În căutarea lui Spinoza. Cum explică știința sentimentele*, neurocercetătorul portughez Antonio Damasio (1944 –) a pus accentul pe faptul că acest concept este esențial în filosofia gânditorului olandez în vederea depășirii dualismului cartesian, care lăsa oarecum ambiguă tema comunicării substanțelor. *Conatus*-ul este reflectat de faptul că toate organismele se străduiesc cu necesitate, în mod natural, să-și mențină propria existență. Acest aspect, consideră Damasio, răzbate din *Etica* lui Spinoza. Mai mult, organismele se nasc cu capacitatea de a-și regla viața, ceea ce le permite să supraviețuiască[28]. Pentru Antonio Damasio, ideea de *conatus*, așa cum apare aceasta în *Etica* lui Spinoza, poate fi tradusă prin trei concepte ce ar surprinde cel mai adecvat natura intimă a termenului latin, respectiv: năzuință, efort și tendință[29]. În plus, *conatus*-ul asigură continuitatea și identitatea unui lucru pe tot parcursul existenței sale căci: „în pofida transformărilor prin care trebuie să treacă un corp pe măsură ce se dezvoltă, își reînnoiește părțile constituente și îmbătrânește, *conatus*-ul continuă să formeze același individ și să respecte același program”[30]. Damasio surprinde astfel în mod corect o conexiune în ceea ce privește acele elemente în care Spinoza a întrezărit o arhitectură a reglării vieții prin *conatus* și ideile urmate mai târziu de fiziologul francez Claude Bernard (1813–1878), psihologul american William James (1842–1910), neuropsihiatrul și psihanalistul vienez Sigmund Freud (1856–1939), la care poate fi adăugat mai ales psihiatrul elvețian Carl Gustav Jung (1875–1961).[31]

La toate acestea am putea adăuga faptul că există și o formă mistică de *conatus,* cu referire la conservarea unui spațiu moral expus pericolelor degradării și în final ale distrugerii. Sfântul Pavel, în epistolarul său, folosește termenul de *Katechon* pentru a desemna această forță, energie a Binelui ce se opune fărădelegii, care acționează ca o *forță centrifugă* pentru un anumit spațiu moral, pe care îl poate duce spre risipire și chiar dezintegrare. Apostolul Pavel dezvăluie pașii sau etapele *parousiei* legate de faptul că venirea Antichristului este amânată de „cel care o oprește acum” [*Katechon*] și că „*taina fărădelegii*” este împiedicată de acesta să se manifeste[32]. *Katechon*, cel care amână o eventuală Apocalipsă, reprezintă o forță

[28] Antonio Damasio, *În căutarea lui Spinoza, Cum explică știința sentimentele*, București, Humanitas, 2010, p. 17.

[29] *Ibidem*, p. 38.

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem*, p. 17.

[32] *Biblia sau Sfânta Scriptură*. *Epistola A Doua către* Tesaloniceni *a Sfântului Apostol Pavel*, 2:7, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2019, p. 1474.

care domină și reține manifestarea deplină a Răului.[33] În viziunea Sfântului Pavel, sfârșitul timpurilor se va produce atunci când *Katekhon*-unul „va fi dat de o parte" și va coincide cu o disoluție a statului, dar și a bisericii ca instituție terestră.

DESPRE PIERDEREA *CONATUS*-ULUI

C*onatus*-ul este substratul energetic care asigură persistenţa calităţilor unui lucru. În aceste condiții, ne întrebăm ce se întâmplă dacă acest *conatus* este pierdut sau epuizat într-un lucru? Răspunsul îl aflăm dintr-o observație banală: dacă avem o rană, ea se va cicatriza refăcând organismul la structura inițială. Prin urmare, ființele vii posedă *conatus* în măsura în care există o energie care le conservă. *Conatus*-ul este forța ascunsă care așează lucrurile la locurile lor, reflectând puterea interioară ce reface unitatea întregului[34].

Propoziţia XX din Partea a IV-a a *Eticii* surprinde esenţa virtuţii umane care constă tocmai în a conserva cât mai bine *conatus*-ul:

> Cu cât cineva se sileşte mai mult să caute folosul propriu, adică să-şi menţină fiinţa şi cu cât izbuteşte să facă aceasta mai bine, cu atât este mai înzestrat cu virtute; dimpotrivă cu cât cineva îşi neglijează folosul propriu, adică menţinerea fiinţei sale, cu atât este mai neputincios... Virtutea este însăşi puterea omului[35].

Dorinţa (*cupiditas*) de a trăi fericit este de fapt chiar esenţa omului, adică năzuinţa (*conatus*) prin care oricine se sileşte să-şi menţină existenţa.

Există o formă predeterminată de *conatus* în toate lucrurile vii, iar moartea unei ființe coincide cu pierderea acestei energii. Teoria *conatus*-ului ne dezvăluie faptul că „sufletul uman năzuieşte să-şi menţină existenţa pe o durată nedeterminată şi este conştient de năzuinţa sa"[36]; prin urmare, este imposibil ca sufletul să se gândească la sinucidere: „ideea care neagă existenţa corpului nostru nu poate exista în sufletul nostru, ci este contrară acestuia"[37].

Spinoza va explica sinuciderea doar prin cauze externe:

> Nimeni deci nu nesocoteşte să poftească ceea ce îi este folositor sau să-şi menţină existenţa decât dacă este învins de cauze externe şi contrare naturii sale. Cu alte cuvinte, numai când cineva este constrâns de cauze externe şi nu de necesitatea propriei naturi, respinge alimentele sau se sinucide, ceea ce se poate face în multe feluri. Într-adevăr cineva se sinucide constrâns de un altul care-l face să întoarcă mâna în care avea din întâmplare o spadă şi-l sileşte să o îndrepte spre inima sa; sau pentru că este constrâns printr-un ordin al tiranului,

[33] Marius Dumitrescu, „A Psychoanalytic Perspective on the Idea of Katechon in the Second Epistle to the Thessalonians", *Revista Românească pentru Educație Multidimensională*, vol. 15, nr. 3, 2023, pp. 72–82.

[34] Marius Dumitrescu, *Profeţiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, p. 16.

[35] Baruch Spinoza, *Etica, Partea a IV-a, Propoziţia XX*, p. 191.

[36] *Ibidem*, *Partea a III-a, Propoziţia IX*, p. 112.

[37] *Ibidem*, *Propoziţia IX*, p. 112.

> precum a fost Seneca, să-şi deschidă venele, adică el doreşte să înlăture printr-un rău mai mic unul mai mare, caz în care sinuciderea este de preferat, pentru că astfel se evită dezonoarea.[38]

Totuşi, Spinoza este ferm atunci când arată că „nu se poate concepe nici o virtute care să fie anterioară acesteia" [adică năzuinţei (*conatus*) de a-şi menţine existenţa]"[39], întrucât autoconservarea este văzută ca fundament al fiinţei umane.

În ceea ce privește raportul dintre Dumnezeu şi om, Spinoza se dovedește mai aproape de Aristotel (384 î.Chr. – 322 î.Chr.), deoarece filosoful antic, în cartea *Despre suflet*, lăsa să se înțeleagă că *intelectul pasiv*, ce ține de memoria indivizilor, este muritor în pofida faptului că *intelectul activ*, respectiv disponibilitatea eternă de a fi în proximitatea Ființei, este etern. *Conatus*-ul particular al omului este asemenea *intelectului pasiv*, fiind limitat și în dependență de eternul Intelect Divin, al cărui *conatus* nu se epuizează niciodată, chiar dacă se împarte fără să se dividă în toate *conatus*-urile și intelectele pasive existente în dependență de El.

CONCEPTUL DE *CONATUS* ÎN FILOSOFIA LEIBNIZIANĂ

Leibniz va folosi și el termenul de *conatus* înțeles ca forță, ca energie. În anul 1686, Leibniz îi trimite teologului și filosofului francez Antoine Arnauld (1612–1694) rezumatul lucrării sale intitulate *Disertația metafizică*, în care autorul își anunța ideile filosofice cele mai importante[40]. Privit în contextul general al operei filosofului din Hanovra, acest mic tratat poate fi considerat, pe bună dreptate, un veritabil moment de cotitură ce marchează cristalizarea definitivă a concepției leibniziene asupra raportului dintre Dumnezeu și lume. În această lucrare, el va declara că existența este constituită din substanțe individuale, iar în fiecare din aceste substanțe lumea se poate exprima în diverse moduri pe care le-a conceput ca posibilitate Gândirea divină. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu, există o cunoaștere *a priori* asupra a tot ceea ce i se va întâmpla vreodată unui lucru sau unei persoane, Creația nefiind altceva decât o emanație continuă a Creatorului, a forței*, a conatus*-ului divin. Întinderea, corporabilitatea, cu toate formele ei particulare sensibile, cât și mișcarea nu sunt decât fenomene, aparențe ale *conatus*-ului, ale forței. Forța singură – și nu mișcarea – este aceea care subzistă ca substrat al întregii Creații. *Conatus*-ul, forța, este ultima realitate a lumii[41].

Monadele nu sunt puncte fizice, pentru că acestea sunt divizibile. Nu sunt nici puncte matematice pentru că acestea sunt simple abstracţii. Indivizibile, dar reale *ca unităţi de forţă* (*conatus*), *monadele sunt puncte metafizice*[42]. Dacă în filosofia spinozistă *conatus*-ul este reprezentat de energia ce conservă forma unui

---

[38] *Ibidem*, *Partea a IV-a, Propoziţia XX, Notă*, p. 191.

[39] *Ibidem*, *Propoziţia XXII*, p. 192.

[40] Marius Dumitrescu, *Profeţiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, p. 418.

[41] Herald Höffding, *Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, Editura Librarie Félix Alcan, 1924, p. 359.

[42] Marius Dumitrescu, *Profeţiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, p. 474.

lucru ca parte intrinsecă a Programului Divin, pentru Leibniz *conatus*-ul este întruchipat mai ales de acea energie sau forță ce asigură permanența armoniei prestabilite. Într-o perspectivă mult mai legată de tradiția creștină, mântuirea, pentru Leibniz, nu este doar o consecință a unui *amor Dei intelectualis*, a unei apropieri raționale de Dumnezeu, cum teoretiza Spinoza, ci o chestiune de asumare a *armoniei prestabilite*, evitând abaterile născute din egoismul *monadei-spirit*. Fiind dotată cu apercepție, considerăm că *monada-spirit* este acea parte din om care și-a asumat păcatul și a intrat în zona unui exces de libertate, putând lua decizii ce pot fi contrare ordinii divine, identificată cu *armonia prestabilită*.

Încercând să îmbine ideea de predestinare cu aceea de liber arbitru, filosoful de la Hanovra dezvoltă, în *Eseuri de teodicee*, o teorie conform căreia omul este constrâns de foarte mulți factori exteriori și chiar interiori, ce țin de natura sa particulară, în a lua decizii, dar, în ultimă instanță, niciunul dintre acești factori nu determină în chip necesar decizia. Leibniz plasează decizia la nivelul Eului metafizic, urmând drumul cartesian al priorității nivelului lui *res cogitans*, a Eului cugetător pur, eliberat prin îndoiala de tip hiperbolă de orice fel de condiționare empirică. Astfel, dualismul devine cheia pentru înțelegerea naturii liberului arbitru. Dacă Eul ar fi fost doar unul psihologic, legat strict de lumea sensibilă prin simțuri și imaginație, nu am fi putut vorbi de liber arbitru, ci de o existență extatică în fața naturii, asemenea celorlalte viețuitoare[43].

AUTONOMIA MONADEI SPIRIT ŞI LIMITELE CONSERVĂRII *CONATUS*-ULUI

Dacă în filosofia spinozistă sinuciderea este imposibilă deoarece omul este o expresie, o manifestare a lui Dumnezeu, în cazul filosofiei leibniziene se constată că *monada-spirit*, în calitate de Eu al unui subiect, este totalmente autonomă prin însăși natura sa și poate lua această decizie. Chiar dacă Dumnezeu înclină omul în anumite direcții, cum ar fi, *in extremis*, faptul că trebuie să mănânce sau să bea apă, El nu îl și obligă, iar privarea asumată prin proprie voință de hrană este totuși posibilă.

Înțelegerea valorii *intelectului* în raport cu *pasiunile* îl va conduce pe Leibniz la distincția dintre *voință* și *dorință*[44]. Dorința este legată întotdeauna de imediat, de încercarea de a obține o satisfacție sau de a scăpa de o neplăcere. Voința, al cărei punct de plecare este dorința, implică acțiunea intelectului, care estimează prioritățile și modul ferm în care trebuie acționat în vederea autoconservării.[45] Prin aceasta, Leibniz este consecvent cu ideea de *conatus*, ce constituie miezul doctrinei

[43] Marius Dumitrescu, „Continous Creation Theme in Leibnizian Essays of Theodicy", Logos, Universality, Mentality, Education, Novelty, Section Philosophy and Humanistic Sciences, vol. 1, nr. 1, 2012, pp. 49–66.

[44] G.W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, trad. Alexandru Boboc, Mihaela Pop și Delia Șerbescu, Note, comentarii și anexe de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2003, p. 133.

[45] Marius Dumitrescu, *Profețiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, p. 515.

sale și subordonează ideile de plăcere și durere autoconservării, care reprezintă adevăratul Bine, spre care tind toate ființele raționale, așa cum demonstrase acest lucru și Spinoza în *Etica* sa.

Fericirea este corelată cu posibilitatea creșterii continue a stării de plăcere fără să afecteze *conatus*-ul unui lucru. Numai că, inevitabil, creșterea nepermis de mare a gradului de plăcere va conduce în final la degradarea echilibrului ce asigură conservarea unui lucru. În această situație, rațiunea și voința sunt acelea care ne călăuzesc, în definitiv, spre fericire, iar trăirile și senzațiile lipsite de controlul primelor facultăți nu conduc decât spre plăcere oarbă, autodistructivă, precum cea a alcoolicului care nu se mai poate desprinde de băutură[46]. Adicțiile sunt semnul pierderii *conatus*-ului, a risipirii energiei vitale în zonele patronate de *Thanatos*, cum ar spune Freud.

RAPORTUL DINTRE SUFLET ŞI TRUP ÎN GÂNDIREA LUI LEIBNIZ

Dând dreptate lui Descartes, Leibniz considera că universul înclinațiilor, format din pasiuni, plăceri și dureri, aparține domeniului sufletului, dar, în același timp, el nu poate să nu recunoască că există și gânduri confuze ce vin de la corp, având tocmai rolul de a crea aceste stări sufletești; cu alte cuvinte, pasiunile sunt ale sufletului, dar nu pot exista în lipsa corpului[47].

Corpul este atașat sufletului precum o curte regală de regele său. Acolo unde este regele trebuie să fie și curtea sa care îl însoțește în permanență. Acesta nu înseamnă că regele nu ar putea exista fără curtea sa, la fel cum monada spirit dotată cu apercepție poate exista și în lipsa celorlalte monade care îi alcătuiesc corpul sau „curtea", dar această stare ar fi una lipsită de adevărata putere de care acesta este capabilă. Corpul este rezervorul cu energie, sursa de alimentare cu *conatus* a sufletului, care, prin această relație, își împlinește potența. Așa cum un rege trebuie să-și gestioneze bine raportul cu curtea sa, tot astfel și sufletul trebuie să aibă o bună relație cu trupul ce-i aparține. Însă, atunci când această relație este afectată, regele ajunge doar sclavul sau prizonierul propriei sale curți și situația sa devine una jalnică. La fel se poate găsi și sufletul – prizonier sau sclav al pasiunilor –, într-o lume a materiei ce îi anihilează natura sa superioară. Desprinderea de trup, chiar și prin sinucidere, nu poate fi acceptată de Leibniz ca o rupere totală a monadei-spirit, cu rol regal, de toate celelalte monade care îi sunt, datorită principiului *armoniei prestabilite*, aferente.

Astfel ne putem gândi, cu toate că filosoful din Hanovra nu prezintă explicit această idee, că, după moartea fizică, omul ar putea exista ca un fel de *fantomă extrem de subtilă*, într-un univers al monadelor de cea mai înaltă calitate (subtilitate), care ar continua să păstreze un anumit tip de agregat, diferit însă de cel perceput în universul pe care îl numim material.

---

[46] G.W. Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului uman*, p. 140.
[47] Marius Dumitrescu, *Profețiile lui Descartes şi mirabila Pace Westfalică*, p. 516.

Esența *monadei-spirit* în raport cu celelalte monade constă tocmai în calitatea acesteia de a fi dominantă în raport cu acestea. Astfel că, după moartea omului, raportul dintre spiritul său aperceptiv, reprezentat de *monada-spirit*, și corpul său trebuie oarecum să se păstreze. Acest lucru impune o anumită metamorfoză a corpului, care poate deveni mult mai subtil. Epistolele Sfântului Pavel sunt de altfel în consonanță cu această idee a unui alt tip de corp, ce este dobândit după Înviere, și care se dovedește a fi un corp diferit, dar legat oarecum de corpul de carne, avut inițial de la naștere[48].

Ideea metamorfozei, asemenea metaforei fluturelui apărut din omidă, devine dominantă și în gândirea leibniziană, fiind în conformitate cu teoria perfectibilităţii fiinţei și mai ales cu aceea a noului trup pe care omul îl va primi la Judecata de apoi.

O CONTROVERSĂ PE TEMA PASIUNII ŞI A LIBERULUI ARBITRU

Perspectivele deschise de dualismul cartesian pot fi comparate mai bine în lumina filosofiilor postcarteziene. Pentru Spinoza, sinuciderea nu poate fi rezultatul unei decizii a rațiunii individuale ce reflectă o inadecvare a raportului dintre suflet și trup, ci o chestiune ce aparține în exclusivitate forțelor externe ce înăbușă *conatus*-ul individual. Orice moarte, indiferent de modul în care survine, reflectă un destin implacabil, o epuizare a *conatus*-ului. Nu poate fi vorba de o alegere, ci doar de o acceptare a unei stări de fapt, pe care, chiar și în cele mai disperate momente, înțeleptul nu o poate privi decât cu seninătatea unui *amor Dei intelectualis*.

Pentru Leibniz, al cărui drum spiritual este legat de credința creștină, dacă ar fi să păstrăm în atenție metafora regelui și a curții sale, sinuciderea nu înseamnă altceva decât o formă de abandon a regelui, care, din diverse motive, decide să-și părăsească curtea, să fugă în lume, renunțând la toate avantajele pe care aceasta i le poate oferi. La fel, monada-spirit poate decide să se desprindă unilateral de celelalte monade ce se află ierarhic în subordinea ei, părăsind toate avantajele și confortul unei astfel de situări.

În pofida faptului că a preluat conceptul de *conatus* în filosofia sa, Leibniz rămâne totuși fidel ideii de *Eu* substanțial, așa cum o teoretizase Descartes, pe care îl identifică însă cu o realitate de natură energetică, pe care o numește *monada-spirit*, dotată cu apercepție și putere de alegere.

CONCLUZIE

Pentru Descartes, poate mai aproape de spiritul scolastic, Dumnezeu era mai mult o condiție de inteligibilitate şi perfecțiune de care lumea are nevoie. În universul lui Spinoza, datele problemei se schimbă, iar Dumnezeu devine coprezent lumii, un generator de *conatus*, de energie vitală ce se manifestă în tot Universul. Spinoza aduce astfel la un nivel metafizic, nemaiîntâlnit până la el,

[48] *Biblia sau Sfânta Scriptură. Întâia Epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, *15:42-49*, p. 1426.

formula lui Giordano Bruno „*Natura est Deus in rebus*" [„Natura este Dumnezeu în lucruri"][49], construind, prin ideea de *conatus*, un panteism vitalist.

Pentru Leibniz, adept al teoriei *conatus*-ului, Dumnezeu patronează lumea *acestor energii*, fiind garanția pentru *armonia prestabilită* prin simpla sa prezență în calitate de *axis mundi*, de centru al lumii, de monadă a monadelor, ce face cu putință existența spațiului și a timpului și a tuturor reperelor raționale din lume. Dumnezeu sau *Monada Monadelor*, prin prezența sa în lume, stabilește ordinea, *armonia prestabilită*, la care trebuie să se supună chiar și *monadele-spirit* sau ceea ce putem numi sufletele umane.

Cu toate acestea, *monadele-spirit* au ceva special. Ele sunt alcătuite după modelul *Monadei Monadelor* [*Monas Monadorum*], având apercepție, respectiv conștiință de sine, și, prin aceasta, o oarecare doză de libertate. Astfel că Dumnezeu, cu siguranță, poate să încline voința omului într-o anumită direcție și o înclină prin multe aspecte, de la puterea astrelor și până la nevoile vitale pe care omul trebuie să și le împlinească pentru a supraviețui. Totuși, El nu are și puterea de a-l obliga pe om, a cărui esență este monada aperceptivă sau spirit, spre o anumită acțiune.

Fiind după chipul și asemănarea Creatorului său, între om și Dumnezeu se stabilește un raport, cu totul și cu totul special, fondat în ultimă instanță pe principiul libertății, al iertării și al unei mari taine, care este aceea a nemuririi.

[49] Giordano Bruno, *Alungarea bestiei triumfătoare*, București, Humanitas, 2004, p. 182.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.05

RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ ÎN VIZIUNEA LUI LEIBNIZ

ADRIANA NEACŞU

Universitatea din Craiova

Abstract: Engaging in the dispute regarding the possibility of using philosophy in theology, Leibniz pleads for the appeal to philosophy, and therefore, to reason, although within certain limits. Understanding by reason the "inviolable chaining of truths", he admits the concordance of principle between reason and faith, combating the thesis of the Averroist origin of the double truth. On the other hand, Leibniz distinguishes between metaphysical necessity – which is strictly logical, which no truth of faith can contradict – and physical necessity, based strictly on our experience, which can be overcome by the mysteries of faith. Therefore, from his perspective, there are truths of faith that we cannot understand, and faith goes beyond the intellect, encompassing both the heart and the will of man.

Keywords: reason, faith, philosophy, theology, metaphysical necessity, physical necessity, universal truths, truths of faith.

I. RAPORTUL CREDINŢĂ – RAŢIUNE, TEMĂ PERENĂ A TEOLOGIEI

În lupta lor împotriva spiritualității antice, pe care o calificau drept păgână, Apologeții creștini și, ulterior, Părinții Bisericii, majoritatea dintre ei cu o formație filosofică solidă obținută în diversele școli de filosofie greacă care funcționau în Imperiul Roman în primele secole ale erei noastre, încercau să impună în conștiința intelectualilor vremii convingerea potrivit căreia creștinismul nu reprezintă doar adevărata religie, ci și adevărata filosofie, adică deopotrivă un mod de viață și de gândire care exprimă Adevărul, fiind în deplină conformitate cu singura înțelepciune autentică, revelată oamenilor de către Dumnezeu mai întâi în cadrul Vechiului Testament, iar apoi prin nașterea lui Iisus Hristos și apariția Noului Testament.

Un exemplu în acest sens ni-l oferă chiar primul apologet de limbă greacă și, totodată, primul neoplatonic creștin, Justin Martirul și Filosoful, pentru care filosofia greacă nu reprezenta decât o parte a acestui Adevăr, ceva foarte vag și foarte trunchiat, la care filosofii greci, inclusiv Platon, au putut ajunge folosindu-se de înțelepciunea naturală sădită de Dumnezeu în mințile oamenilor, dar și pentru că s-au inspirat din vechile cărți ale evreilor. Spre deosebire, însă, de adevărurile filosofiei grecești,

> [...] cele ale noastre, depășesc orice altă învățătură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofii și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul. Dar,

> deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, Care este Hristos, ei au spus de multe ori și lucruri contrare, [iar asta pentru că] altceva este a poseda o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care vine de la El.[1]

Poziția lui Justin Martirul și Filosoful a fost pe larg adoptată de către teoreticienii noii religii, dar atitudinea acestora nu a fost unitară în ceea ce privește posibilitatea de integrare a raționamentul filosofic în discursul creștin. Astfel, pentru cei mai favorabili dintre ei față de filosofie, el reprezenta un instrument indispensabil în dezbaterea asupra diverselor adevăruri creștine, iar în acest sens, Clement Alexandrinul, deși admitea că, pentru a fi mântuiți, oamenii nu au nevoie decât de simpla credință, considera că numai prin folosirea gândirii raționale, de tip filosofic, aceștia vor putea pătrunde în profunzimea tainelor divinității, lucru prin care ei vor atinge treapta spirituală de „gnostici creștini" și se vor „îndumnezeii". Așadar,

> Sufletele gnostice, prin măreția contemplației lor, depășesc viețuirea oricărei ierarhii sfinte; și, potrivit acestei viețuiri, moștenesc lăcașurile destinate dumnezeilor; sufletele lor sunt socotite sfinte între sfinți; și, fiind mutate dintr-un loc în altul, ajung în locurile acelea, care sunt mai bune decât cele bune, unde nu se mai bucură de contemplația dumnezeiască, așa, ca în oglindă și prin oglindă, ci se desfătează mai ales, atât cât este cu putință, de o priveliște cu adevărat curată, de care nu se mai pot sătura sufletele care sunt cuprinse de dragostea cea mai presus de fire; au parte pentru vecie de o veselie necontenită pentru veacurile cele fără de sfârșit și rămân încărcate de cinste prin identificarea lor cu cea mai înaltă treaptă de sfințenie.[2]

La polul opus se manifesta, însă, o neîncredere mai mult sau mai puțin ostilă în filosofie și filosofi, ceea ce l-a făcut pe Tertulian să-i califice pe aceștia din urmă drept „patriarhi ai ereticilor"[3]. Asistăm, astfel, fie la o respingere explicită a filosofiei în general, fie, în orice caz, la combaterea vehementă a diverselor concepții filosofice aflate în dezacord cu poziția creștină. De exemplu, același Tertulian a criticat foarte aspru viziunea platoniciană asupra sufletului, despre care considera că le oferă argumete puternice, deși false, ereticilor, și a făcut asta în ciuda prețuirii pe care i-o acorda lui Platon, precum și a faptului că recunoștea el însuși apropierea tangențială a gândirii filosofice de cea creștină.

---

[1] Sfântul Justin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creștinilor*, trad. și note Pr. Prof. Olimp M. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1980, pp. 84, 87.

[2] Clement Alexandrinul, *Stromata a VII-a*, în Clement Alexandrinul, *Scrieri, Partea a doua, Stromatele*, trad., cuvânt înainte, note și indici Pr. D Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1982, pp. 482–483.

[3] Tertulian, *Despre suflet*, în *Apologeți de limbă latină*, trad. Prof. Nicolae Chirițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu, introducere, note și indici Prof. Nicolae Chirițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1981, p. 264.

> În mod sincer îmi pare rău că Platon a devenit stimulentul tuturor ereticilor. Căci el a spus în *Fedon* că sufletele plecând de aici sunt acolo şi de acolo aici, în *Timeu* că Dumnezeu a trimis creaţiile sale ca seminţe ale celor muritoare, că sufletul nemuritor a luat naştere după ce s-a înconjurat de corp muritor şi că lumea aceasta este imagine a altei lumi. [...] că venind de acolo aici sufletele uită de cele ce au fost mai înainte şi că apoi din cele vizibile îşi amintesc de cele învăţate. Fiindcă în afirmaţii de acest fel ereticii pretind că au luat din Platon ideile lor, voi respinge cu putere loviturile ereticilor, dacă voi combate afirmaţia lui Platon.[4]

Disputa pentru sau împotriva filosofiei şi, deci, implicit, a raţiunii nu a fost tranşată de către teologii creştini nici atunci, la începuturile creştinismului, nici mai târziu, astfel încât ea s-a prelungit de-a lungul întregului Ev Mediu, fiind abordată deopotrivă de către filosofi chiar şi în epoca modernă, iar la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, Leibniz o considera, în continuare, o temă de cea mai mare actualitate.

II. CONTURAREA TEMEI DE CĂTRE LEIBNIZ

Prin urmare, filosoful nostru o abordează în diverse lucrări, ca, de exemplu, într-un mic capitol din *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*[5], precum şi în cadrul amplei corespondenţe pe care a purtat-o cu personalităţi ale vremii sale[6]. Importanţa pe care i-o acordă raportului dintre filosofie şi teologie, care, într-un sens mai larg, vizează raportul dintre raţiune şi credinţă, este evidenţiată şi de faptul că el o ia în discuţie şi îi consacră o secţiune consistentă din *Eseurile de teodicee*[7], în calitate de preambul, sau, mai degrabă, de temă pregătitoare pentru ele.

În aceste *Eseuri*, propunându-şi să abordeze chestiuni sensibile precum cea a răului, în ciuda bunătăţii absolute a lui Dumnezeu, şi cea a libertăţii umane, în condiţiile atotputerniciei celui dintâi, Leibniz consideră că trebuie să clarifice mai întâi dacă şi în ce măsură îi putem acorda credit raţiunii în abordarea adevărurilor de credinţă. Lămurirea acestei chestiuni i se părea cu atât mai necesară cu cât, în ciuda faptului că noi, „ascultând de raţiune, îndeplinim ordinele supremei raţiuni”[8], adică Dumnezeu, constatăm că raţiunea se înşeală adesea tocmai în cercetarea problemelor evidenţiate mai sus, care sunt esenţiale pentru viaţa practică a omului şi înţelegerea raporturilor sale concrete cu divinitatea.

---

[4] *Ibidem*, pp. 290–291.

[5] Gottfried Wilhelm Leibniz, „Despre credinţă şi despre raţiune şi despre limitele lor distincte”, în Gottfried Wilhelm Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, trad. Marius Tianu, control ştiinţific şi note Adrian Niţă, prefaţă Mircea Flonta, Bucureşti, ALL Educaţional, 2003, pp. 380–386.

[6] G.W. Leibniz, *Scrieri filosofice*, trad., studiu introductiv, notiţe introductive şi note Adrian Niţă, Bucureşti, BIC ALL, 2001; G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, Vol. I, trad. Constantin Floru, studiu introductiv Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.

[7] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee. Asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului*, trad. Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, Iaşi, Polirom, 1997.

[8] *Ibidem*, p. 27.

> Există două labirinturi faimoase în care raţiunea se rătăceşte de foarte multe ori: primul se referă la marea chestiune a liberului şi a necesarului, mai ales în legătură cu producerea şi originea răului; celălalt se manifestă cu prilejul discuţiei în jurul continuului şi al indivizibililor, ce îi apar ca elemente, şi unde trebuie să intre analiza infinitului. Primul îi încurcă aproape pe toţi oamenii, celălalt îi pune la încercare doar pe filosofi. [...] Dacă cunoaşterea continuului este importantă pentru speculaţie, cea a necesităţii este astfel pentru practică [date fiind] aspectele ce i se a sociază, şi anume libertatea omului şi dreptatea lui Dumnezeu.[9]

De altfel, departe de a ignora istoria controverselor privind raportul dintre rațiune și credință, Leibniz ne dovedește că este familiarizat cu aceasta și o punctează în elementele ei esențiale. El subliniază aprecierea deosebită acordată filosofiei grecești de către marile figuri ale Părinților Bisericii și ale scolasticii, considerând că acest lucru a contribuit în mod decisiv la „transformarea teologiei în formele ştiinţei”[10]. Numai că tendința dominantă de apropiere dintre teologie și filosofie s-a dovedit a fi deficitară, în condițiile în care ambele erau grevate de importante imperfecțiuni, ceea ce a și determinat o reacție de respingere a ei, venită de data asta din tabăra filosofilor.

Astfel, așa-numiții averroiști, adepți ai ideii, contrare dogmelor creștine, că doar sufletul universal este nemuritor, în vreme ce acela individual este muritor – idee promovată de filosoful arab Averroes în cadrul interpretărilor sale privind concepția lui Aristotel –, admiteau autonomia credinței și a filosofiei, susținând că fiecare dintre ele ar fi la fel de îndreptățită să accepte propriile adevăruri, chiar dacă aceste adevăruri s-ar contrazice între ele. Leibniz sintetizează în felul următor raționamentul lui Averroes:

> După Aristotel, speţa umană este eternă; prin urmare, dacă trebuie să ne întoarcem la metempsihoza respinsă de acest filosof, sufletele individuale nu pier. Sau, dacă există totuşi sufletele noi, trebuie să admitem infinitatea acestor suflete conservate din veşnicie; însă după doctrina aristotelică, infinitatea actuală este imposibilă. În consecinţă, trebuie să conchidem că sufletele – adică formele corpurilor organice – sau măcar intelectul pasiv aparţinând în mod propriu fiecăruia urmează să dispară o dată cu acele corpuri. Astfel încât nu mai rămâne decât intelectul activ, comun tuturor oamenilor, despre care Aristotel spunea că vine din exterior şi care trebuie să lucreze peste tot unde sunt dispuse organe, aşa cum un jet de aer produce un soi de muzică atunci când este împins în ţevile de orgă bine ajustate.[11]

O altă direcție de negare a concordanței dintre rațiune și credință s-a constituit în cadrul teologiei protestante, sub forma unei atitudini ostile față de filosofie, astfel încât Leibniz evidențiază în Olanda, de exemplu, o tabără de „teologi raționali”, care accepta că raţiunea ne-ar putea da explicații valabile în chestiunile de credință,

[9] *Ibidem*, pp. 28–29.
[10] *Ibidem*, p. 48.
[11] *Ibidem*, p. 49.

și alta, cea a „teologilor non-raționali", care nu admitea acest lucru. „Dar se pare că nu au fost încă enunţate regulile precise conform cărora şi unii, şi ceilalţi se pun sau nu de acord asupra întrebuinţării raţiunii în explicarea Sfintei Scripturi."[12]

Mergând până la capăt pe direcția respingerii competenței rațiunii în explicația dogmelor religioase, au existat teologi care s-au axat pe incompatibilitatea dintre rațiune și dogme, sugerând faptul că acestea din urmă ar fi cu atât mai adevărate și mai credibile cu cât sfidează mai mult rațiunea. Deci, tocmai pentru că sunt iraționale, ele ar fi, în mod indiscutabil, adevărate, ceea ce, desigur, nu era deloc o luare de poziție în avantajul rațiunii și al filosofiei, dimpotrivă, iar acest lucru nu a rămas în plan strict teoretic, ci a avut efecte și în viața reală. Astfel,

> Câţiva profesori în arte de la Universitatea din Leipzig [...] au stăruit asupra studiului Scripturilor şi a practicării pietăţii mult mai mult decât obişnuiau confraţii lor. [...] Or, întrucât câţiva dintre auditorii acestor magiştri s-au remarcat printr-o comportare apreciată drept şocantă, de pildă, prin dispreţul pentru filosofie, obiect la care, după cum se spune, îşi ardeau caietele, s-a crezut că profesorii lor respingeau şi ei filosofia.[13]

În Franța, cu a cărei viață intelectuală Leibniz era extrem de conectat, un punct de vedere oarecum asemănător, deși mult mai puțin radical, a părut să-l promoveze abatele Pierre Bayle, în celebrul său *Dictionnaire historique et critique*, publicat în 1697, care i-a influențat semnificativ pe iluminiștii secolului al XVIII-lea și a prefigurat celebra *Enciclopedie franceză*, editată între 1751–1772, în principal sub direcția lui Denis Diderot. În acest sens, Pierre Bayle afirmă că rațiunea este capabilă să ridice împotriva credinței obiecții care nu pot fi soluționate, deși el susține, în același timp, că acest lucru nu trebuie să ne slăbească deloc forța credinței, ci, dimpotrivă, ar fi de natură să arunce o umbră asupra rațiunii însăși. Așadar, această poziție este clar exprimată în

> [...] excelentul dicţionar al dlui Bayle, unde religia şi raţiunea apar drept rivale şi unde dl Bayle vrea să reducă raţiunea la tăcere, după ce a lăsat-o să vorbească prea mult; ceea ce el numeşte triumful credinţei. [Aici] dl Bayle crede că raţiunea e un principiu al distrugerii, şi nu al edificării (Dicţ., p. 2026, col. 2), că e o alergătoare care nu mai ştie unde să se oprească şi că, asemenea unei alte Penelope, îşi nimiceşte singură propria-i lucrare.[14]

Chiar dacă, așa după cum rezultă în urma analizei făcute de Leibniz, Pierre Bayle pare să nu fi fost foarte ferm în susținerea poziției sale, pe care și-a nuanțat-o în lucrări ulterioare[15], ea avea suficientă forță de convingere și ocupa un loc important în disputele vremii privind raportul dintre rațiune și credință.

---

[12] *Ibidem*, p. 53.
[13] *Ibidem*, pp. 53–54.
[14] *Ibidem*, pp. 36, 68.
[15] *Ibidem*, pp. 47, 60, 87.

III. POZIŢIA LUI LEIBNIZ

Leibniz nu este, însă, de acord cu niciuna dintre tezele care, într-un fel sau altul, avansează divorțul dintre rațiune și credință, susținând că, de vreme ce „raţiunea este şi ea, asemenea credinţei, un dar de la Dumnezeu, lupta lor l-ar ridica pe Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu”[16]. Prin urmare, poziția lui fermă se raliază celor care susțin armonia dintre acestea două. Dar, în același timp, nu acceptă nici atitudinea celor care consideră că, în cadrul acestei armonii, rațiunea și, implicit, filosofia ar ocupa un loc secund, inferior, subordonate fiind în totalitate credinței.

Din punctul său de vedere, rațiunea nu este un simplu instrument al credinței, oarecum neglijabil, pe care-l poți utiliza fără probleme atâta vreme cât ți se pare de folos, dar pe care-l poți abandona sau pune la colț în momentul în care te stingherește. Scopul lui este să demonstreze forța deosebită a rațiunii și demnitatea ei, precum și faptul că aceste caracteristici ale sale nu afectează în niciun fel credința, ci, dimpotrivă, se repercutează într-un mod benefic asupra ei. Prin urmare,

> Nu avem nevoie nici să renunţăm la raţiune ca să ascultăm credinţa, nici să ne scoatem ochii ca să vedem limpede, cum spunea regina Christina; e suficient să respingem aparenţele obişnuite atunci când ele se opun tainelor, ceea ce nu contravine deloc raţiunii, întrucât chiar şi-n lucrurile naturale nu ne mai lăsăm înşelaţi de amăgiri ivite datorită experienţei sau unor raţiuni superioare. [...] Aşa încât am putea spune că triumful raţiunii celei adevărate, luminate prin graţia divină, este în acelaşi timp un triumf al credinţei şi al iubirii.[17]

Pentru a-și atinge scopul, Leibniz începe prin a clarifica înțelesul conceptului de „rațiune”. Lucrul acesta i se pare absolut necesar, de vreme ce a constatat că, de regulă, oamenii, chiar și cei mai pregătiți, îl folosesc în moduri diferite, ceea ce contribuie esențial la neînțelegerile dintre ei.

III.1. SENSURILE CONCEPTULUI DE „RAŢIUNE”

De exemplu, un mod de a înțelege rațiunea este acela care vede în ea concordanța cu experiența noastră comună, care se bazează pe legile naturii, legi create de Dumnezeu și care exprimă voința lui. Toate legile naturii, ca și acelea care derivă din ele, sau depind de acestea, sunt adevăruri ale rațiunii, iar Leibniz le numește „adevăruri pozitive”, pe care

> [...] noi le învăţăm fie prin experienţă – adică *a posteriori* –, fie prin raţiune şi *a priori* – adică prin consideraţii despre *convenientia* care a dus la alegerea lor. Această *convenientia* <exprimă> alegerea liberă a lui Dumnezeu, nicidecum vreo necesitate geometrică, [...] care preferă ceea ce este convenient şi-l aduce în existenţă.[18]

[16] *Ibidem*, p. 66.
[17] *Ibidem*, pp. 65, 68.
[18] *Ibidem*, p. 46.

Cu alte cuvinte, *convenientia* acestor adevăruri ne spune că ele exprimă o necesitate fizică, dar care se întemeiază, la rândul ei, pe o necesitate morală, care nu este altceva decât marea înțelepciune a lui Dumnezeu – care ține cont de valoarea binelui, precum și de stabilitatea ordinii instituite în cadrul creației de către el –, nicidecum o voință a lui pur arbitrară.

Totuși, Dumnezeu, prin minunile sale, pe care el le înfăptuiește manifestându-și în aceeași măsură voința proprie, dar în numele unor „raţiuni mai înalte, aparţinând unei ordini superioare”[19], poate încălca legile naturii și, în felul acesta, trece dincolo de rațiunea obișnuită, care exprimă aceste legi și în interiorul cărora se manifestă. În consecință, atunci când luăm în discuție minunile lui Dumnezeu, precum și tainele divine, care și ele sunt tot adevăruri, dar care se opun aparențelor bazate pe experiență, rațiunea noastră este, de regulă, depășită, nu mai este capabilă să ne ofere explicații pe deplin mulțumitoare asupra lor, ceea ce, desigur, reprezintă o limită a ei. În mod analog, „campioana” rațiunii, adică filosofia, își va arăta și ea limitele în raportarea sa față de teologie și, implicit, în întrebuințarea ei în teologie, deși Leibniz recunoaște că „o dată ce s-a intrat în amănunte, cu greu s-a ajuns la o înţelegere asupra limitelor acestei întrebuinţări”[20].

Dar sensul pe care am convenit anterior să i-l acordăm rațiunii, deși perfect valabil, i se pare lui Leibniz, totuși, unul mai slab. Ca urmare, el evidențiază un sens „tare” al rațiunii, și anume acela de „înlănțuirea adevărurilor, mai ales (atunci când e comparată cu credinţa) a celor pe care spiritul uman le poate atinge în mod natural, fără a fi ajutat de lumina credinţei”[21], un sens, deci, care o identifică adevărului, ceea ce face din ea, prin excelență, o „*raţiune dreaptă şi adevărată*”[22]. Această rațiune poate să se refere la experiență și să o cuprindă, dar, alteori, nu, astfel încât „raţiunea pură și nudă, deosebită de experienţă, nu are de-a face decât cu adevăruri independente de simţuri”[23]. Datorită acestei independențe, respectivele adevăruri au o valabilitate universală, nu depind de condiții conjuncturale și relative, deci sunt eterne și „absolut necesare, astfel încât opusul lor atrage după sine contradicţia”[24], iar asta înseamnă că ele sunt adevăruri „a căror necesitate e de ordin logic, metafizic ori geometric şi care n-ar putea fi negate fără a ajunge în mod obligatoriu la absurdități”[25].

Acestui ultim tip de adevăruri ale rațiunii Leibniz îi acordă o demnitate superioară, mergând până la a spune că, în vreme ce „tainele religiei sunt contrare aparențelor”[26], „adevărurile eterne [...] sunt absolut indispensabile, iar credinţa nu li s-ar putea împotrivi”[27]. În virtutea specificului său, filosofia pune în acțiune rațiunea la toate nivelurile sale și, prin urmare, lucrează cu ambele tipuri de adevăruri. De aceea,

[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 54.
[21] *Ibidem*, p. 45.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, pp. 45–46.
[26] *Ibidem*, p. 47.
[27] *Ibidem*, p. 46.

ea este capabilă să analizeze și să decidă, atunci când s-ar putea să existe anumite dubii, dacă adevărurile credinței sunt în acord sau nu cu aceste adevăruri universale, metafizice sau logice.

III.2. ACORDUL DINTRE ADEVĂRURILE RELIGIEI ŞI CELE ALE RAŢIUNII

Leibniz insistă însă, de la început, și, de altfel, tot timpul, asupra faptului că este absolut necesar ca adevărurile de religie să fie în acord cu adevărurile universale, logice. Asta înseamnă că adevărurile religiei nu trebuie să fie marcate de contradicții logice, fiindcă, dacă lucrurile ar sta așa, am avea de-a face cu două sau mai multe adevăruri indubitabile care s-ar opune reciproc, ceea ce ar fi absurd. Concluzia lui întărește ideea că nu suntem deloc îndreptățiți să vorbim de existența vreunei lupte autentice, efective, între rațiune, în sensul de înlănțuire a adevărurilor, și credință.

> Căci tot ceea ce se spune împotriva raţiunii nu loveşte de fapt decât într-o pretinsă raţiune, coruptă şi înşelată de falsele aparenţe. [...] Aşa încât noţiunile simple, adevărurile necesare şi consecinţele demonstrative ale filosofiei nu au cum să se opună revelaţiei. Şi atunci când teologia respinge unele postulate filosofice, înseamnă că ele nu au decât o necesitate fizică sau morală care nu mărturiseşte decât despre ceea ce se întâmplă în mod obişnuit şi prin urmare se întemeiază pe aparenţe, dar care ar putea foarte bine lipsi dacă Dumnezeu ar crede de cuviinţă.[28]

Pentru a ne convinge de faptul că, în mod real, niciun adevăr al religiei nu se opune vreunui adevăr logic, universal, Leibniz apelează, doar pentru a-l cotracara, la exemplul acelora care susțin că un foarte „important principiu conform căruia dacă două lucruri sunt identice cu un al treilea, atunci sunt identice între ele”[29], nu se respectă în cazul Sfintei Treimi, de vreme ce aici fiecare dintre cele trei persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, reprezintă același Dumnezeu, cu toate că persoanele sunt distincte între ele. Din punctul de vedere a lui Leibniz însă, această contradicție logică este una doar aparentă, iar ea se rezolvă extrem de ușor, datorită faptului că termenul Dumnezeu este luat, în acest caz, cu două semnificații distincte: pe de o parte, ca persoană divină, pe de alta, ca substanță divină, iar astfel sunt intercalate două planuri separate de raportare a gândirii noastre la divin.

Bazându-se pe acest exemplu, care i se pare complet revelator, concluzia filosofului nostru este că „în general, putem spune că trebuie să fim atenţi să nu abandonăm vreodată adevărurile necesare şi eterne pentru a susţine tainele, de teamă ca nu cumva duşmanii religiei să-şi ia dreptul de a discredita şi religia, şi tainele ei”[30].

---

[28] *Ibidem*, p. 47.
[29] *Ibidem*, p. 57.
[30] *Ibidem*, p. 58.

Prin urmare, Leibniz este ferm convins că filosofia nu poate niciodată formula obiecţii valabile, „de necombătut”, adică imposibil de respins în mod raţional, împotriva unui adevăr de credinţă, considerând că, întotdeauna, aceste obiecţii se sprijină doar pe simple aparenţe, care nu ating profunzimea realităţii lucrurilor, sau, cel mult, pe verosimilităţi, adică pe necesităţi strict fizice sau morale, lipsite de valabilitate în sine, de vreme ce acestea pot fi ignorate sau contrazise fără probleme de voinţa punctuală şi legitimă (deşi mai puţin evidentă pentru noi) a lui Dumnezeu.

Îndemnul lui ferm este, însă, ca niciodată să nu ignorăm sau să subestimăm vreo obiecţie care s-ar putea ridica împotriva unui adevăr de credinţă, ci să ne străduim, de fiecare dată, să demonstrăm, cu ajutorul raţiunii, că ea are o valabilitate restrânsă, obţinută doar din perspectiva experienţei comune, punând, în acelaşi timp, în evidenţă necesitatea metafizică sau logică, absolută, căreia adevărul în cauză îi corespunde. Această atitudine i se pare pe deplin justificată, de vreme ce „obiecţiile specioase pe care le putem opune adevărului sunt foarte utile şi pot sluji la a-l confirma şi lumina, dând unor persoane inteligente ocazia de a găsi noi deschideri sau de a le pune mai bine în valoare pe cele vechi”[31].

Prin urmare, departe de a fi rivală credinţei, raţiunea este un instrument indispensabil al acesteia, cu incontestabilă autonomie şi autoritate.

III.3. IMPLICAREA ŞTIINŢEI ÎN JUSTIFICAREA ADEVĂRURILOR DE CREDINŢĂ

Leibniz susţine că, în demersul său obligatoriu de analiză a obiecţiilor faţă de adevărurile de credinţă, raţiunea nu trebuie să neglijeze nici ştiinţa, care, de multe ori, îi poate oferi argumente şi dovezi suficient de puternice în vederea demonstrării inconsistenţei lor şi, deci, înlăturării acestora, subliniind faptul că „savanţii s-au străduit să separe ceea ce este necesar şi indispensabil în adevărurile naturale sau filosofice de ceea ce nu este deloc astfel”[32].

Totuşi, deşi el însuşi era foarte preocupat de chestiunile ştiinţifice, Leibniz este departe de a-i acorda ştiinţei o autoritate incontestabilă, tocmai fiindcă, din punctul său de vedere, ea se ocupă de acele adevăruri strict fizice, pe care le dobândim *a posteriori*, iar din această cauză sunt inferioare în raport cu adevărurile la care putem ajunge *a priori*, prin raţiune pură – adevăruri fizice care, aşa după cum am văzut, pot fi contrazise oricând, în principiu, de către voinţa divină.

În acest sens, în ciuda preţuirii pe care el i-o acordă lui Newton, demonstraţia ştiinţifică a acestuia privind posibilitatea acţiunii de la distanţă a unui corp asupra altuia (cu alte cuvinte, legea gravitaţiei, care juca un rol esenţial în înţelegerea raţională a tainei euharistiei, prin justificarea posibilităţii unui corp – în cazul de faţă, al lui Iisus Hristos – de a fi, în acelaşi timp, în mai multe locuri – adică în pâine şi vin) i se pare inconsistentă în raport cu opinia speculativă contrară, a unora

[31] *Ibidem*, pp. 65–66.
[32] *Ibidem*, p. 55.

dintre filosofi, căreia îi acordă creditul său deplin. Iar asta în ciuda faptului că este pe deplin conștient de faptul că un filosof precum „celebrul John Locke" a fost pe deplin cucerit de demonstrația lui Newton. Astfel,

> [...] se observă că dogma împărtășaniei reale şi substanţiale se poate susține [...] printr-o analogie bine înţeleasă între *acţiune imediată şi prezenţă*. [...] E drept că de-o vreme încoace filosofii moderni au respins acţiunea naturală imediată a unui corp asupra unui alt corp îndepărtat, şi mărturisesc că eu însumi le împărtășesc părerea. Cu toate acestea, acțiunea de la distanță a fost de curând reabilitată în Anglia de către extraordinarul Newton, care afirmă că ţine de natura corpurilor ca ele să se atragă şi să se influenţeze reciproc în funcție de masa fiecăruia şi de distanţele dintre ele[33].

Asta nu înseamnă că Leibniz ar respinge taina euharistiei, dimpotrivă, dar el ne atrage atenția că, în cazul ei, explicația nu ne-o poate oferi știința sau rațiunea, ci voința și omnipotența lui Dumnezeu, capacitatea sa de a face minuni.

III.4. IMPORTANŢA RAŢIUNII PENTRU CREDINŢĂ

Revenind la necesitatea respingerii logice a obiecțiilor față de dogmele credinței, Leibniz insistă asupra ei și susține că acest lucru trebuie să se întâmple cu atât mai mult în cazul celor mai des întâlnite dintre aceste obiecții, pentru a nu le lăsa să strecoare îndoiala în inimile credincioșilor, mai ales că există „mulţi oameni a căror credinţă e destul de slabă şi puţin înrădăcinată pentru a susţine dovezi periculoase de felul acesta"[34]. Însă, pe de altă parte, dacă vreunul din articolele de credință nu ar putea rezista tirului susținut al unor obiecții raționale, făcute din perspectiva necesității logice, iar aceste obiecții ar fi, într-adevăr, irezolvabile, înseamnă că el nu își merită statutul, că nu se i mai poate acorda niciun fel de credibilitate și că trebuie să fie definitiv abandonat, căci:

> [...] acest pretins articol va fi fals şi nonrevelat: o himeră a spiritului omenesc, iar triumful acestei credinţe poate fi comparat cu focurile victoriei pe care le-am aprinde după ce-am fost înfrânţi. Aşa este doctrina damnării copiilor nebotezaţi, pe care dl Nicole vrea s-o prezinte drept o urmare a păcatului originar; aşa ar fi condamnarea eternă a adulţilor lipsiţi de calităţile necesare pentru a obţine mântuirea.[35]

Procedând în felul acesta, adică acordând atenție și supunând unei analize de maximă rigoare orice obiecție care se poate formula față de adevărurile de credință, rațiunea este de un ajutor neprețuit pentru înlăturarea anumitor teze de credință neautentice, care nu rezistă în urma unui examen exigent, și, astfel, pentru a se

[33] *Ibidem*, pp. 55–56.
[34] *Ibidem*, p. 66.
[35] *Ibidem*, p. 66.

putea constitui „adevărata teologie”[36], care, din punctul său de vedere, poate fi pusă în acord perfect cu filosofia în expresia veritabilă a acesteia, de exemplu „cu ceea ce este solid în Platon şi Aristotel”[37].

În acest context, Leibniz consideră total greșită atitudinea celor care încearcă să înlăture din start orice obiecții prin plasarea rațiunii și, implicit, a filosofiei, pe un plan inferior teologiei, susținând „că filosofia trebuia considerată slujitoare, nu stăpână în raport cu teologia”[38], pentru că, din punctul său de vedere, rațiunea, înțeleasă în sensul precizat mai sus, de înlănțuire a adevărurilor „eterne”, pe baza unei necesități logice, metafizice, este în deplin acord cu credința, fiind capabilă să demonstreze adevărurile religiei și să pătrundă în tainele divinității.

III.5. LIMITELE RAŢIUNII ÎN RAPORT CU CREDINŢA

Dar în cazul acestora din urmă intervin anumite nuanțe extrem de importante, care introduc limitări în privința competențelor rațiunii. Mai precis, filosoful face distincție între diversele niveluri de exercițiu al acesteia vizavi de obiectele sale, precum „*explicaţia, înţelegerea, demonstrarea, susţinerea*”[39], considerând că ea nu și le poate manifesta pe toate și, mai ales, într-o manieră exhaustivă în raport cu tainele divinității. De altfel, acest lucru nici nu i se pare lui Lebniz absolut obligatoriu, deoarece:

> Tainele pot fi *explicate* doar atât cât e necesar pentru a le crede; dar nu am putea nici să le *înţelegem* şi nici să pricepem cum de se ivesc. Astfel că până şi-n fizică explicăm o serie de calităţi sensibile până la un anumit punct, dar într-o manieră imperfectă, căci nu le înţelegem. Nu ne stă în putinţă nici să *demonstrăm* tainele prin raţiune, căci tot ceea ce poate fi demonstrat *a priori* sau prin raţiunea pură poate fi şi înţeles. Aşadar, tot ceea ce ne rămâne, după ce am dat crezare tainelor pe baza demonstraţiilor adevărului religiei (numite *motive de credibilitate*), este să le putem *susţine* împotriva obiecţiilor. Altfel n-am avea niciun motiv să credem în ele, pentru că tot ceea ce se poate respinge cu argumente solide nu poate fi decât fals.[40]

Prin aceasta, Leibniz ne atrage atenția că tainele divinității, precum cea a „Trinităţii, a Întrupării, a Sfintei Cine”[41], trec dincolo nu numai de necesitatea fizică, care nu ne poate explica apariția lor, ci chiar și de cea metafizică, deoarece conținutul acestora nu poate fi demonstrat rațional. Doar că încrederea noastră în adevărul lor indubitabil, deci credința în ele, se întemeiază pe capacitatea rațiunii de a demonstra, pe baza necesității logice, în sine, toate celelalte adevăruri de

[36] *Ibidem*, p. 52.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 54.
[39] *Ibidem*, p. 47.
[40] *Ibidem*, pp. 47–48.
[41] *Ibidem*, p. 54.

credință, care constituie premise și argumente solide (motive de credință sau de „credibilitate") deopotrivă pentru acceptarea tainelor și respingerea eventualelor obiecții care le pot fi aduse acestora. Astfel, chiar dacă nu pot fi pe deplin, sau măcar suficient, înțelese, aceste taine reprezintă și ele, în mod indubitabil, adevăruri care sunt în concordanță cu rațiunea concepută în sensul ei tare. Prin urmare,

> Constând în înlănţuirea adevărurilor, raţiunea are dreptate să lege laolaltă şi pe cele furnizate de experienţă, pentru a trage astfel concluzii mixte; [...] credinţa (în ceea ce priveşte motivele ce o însufleţesc) depinde de experienţa celor care au văzut minunile ce stau la baza revelaţiei, precum şi de tradiţia demnă de încredere care le-a făcut să răzbată până la noi, fie prin Scripturi, fie prin relatările celor care le-au conservat; cam la fel se întâmplă şi cu noi atunci când ne bazăm pe experienţa celor ce au văzut China şi pe credibilitatea relatărilor lor, nouă rămânându-ne doar să dăm crezare minunăţiilor care ne sunt povestite despre îndepărtata ţară.[42]

Leibniz recunoaște că aici intervine o limită importantă în privința recursului la rațiune în chestiunile de credință și, implicit, o restrângere a posibilității de intervenție a filosofiei în dezbaterile teologice. Dar nu consideră că, în felul acesta, credința ar avea, cumva, de suferit, fiindcă ea nu se întemeiază doar pe rațiune, ci, în aceeași măsură sau, poate, în primul rând, pe revelația intimă, subiectivă a omului, care reprezintă un fel de iluminare, cu alte cuvinte, pe „mişcarea interioară a Sfântului Duh care pune stăpânire pe suflete, le convinge şi le poartă spre bine – adică spre credinţă şi caritate – fără a avea întotdeauna nevoie de motive"[43].

De aceea, din perspectiva lui Leibniz, credința are o sferă mai largă decât cea a rațiunii, fiindcă ea este capabilă să treacă dincolo de intelect, cuprinzând, în afara acestuia, inima și voința omului. Acest lucru însă nu știrbește cu nimic demnitatea rațiunii și, deci, a filosofiei, care au un rol extrem de important în susținerea adevărurilor de credință.

IV. CONCLUZII

Conștient de importanța și complexitatea problemei privind raportul dintre rațiune și credință, care a generat de-a lungul timpului numeroase controverse, cărora dezbaterile din vremea sa erau departe de a le pune capăt, Leibniz s-a încumetat să o abordeze, în mod explicit, pe cont propriu, pentru că de modul ei de soluționare depindea răspunsul la numeroase alte chestiuni, nu doar teoretice, ci și eminamente practice, dar care angajau, în esență, viziunea asupra lumii și a locului omului în cadrul acesteia. Iar după cum era de așteptat, dată fiind epoca istorică, în conturarea oricăruia dintre cele două aspecte enunțate mai sus, divinitatea și relația omului cu aceasta jucau un rol esențial.

---

[42] *Ibidem*, p. 45.
[43] *Ibidem*.

Încă de la început, Leibniz respinge soluţiile radicale, care fie opun raţiunea şi credinţa, socotindu-le independente una faţă de cealaltă, fiecare promovându-şi, în sfera sa, cu aceeaşi îndreptăţire, adevărurile proprii, chiar dacă ele ar fi contradictorii cu cele valabile în cealaltă sferă, fie cele care reduc raţiunea la un apendice al credinţei, folositoare doar atâta timp cât îi poate justifica adevărurile, dar ignorată în momentul în care este contrazisă de către aceasta în principiile sau în regulile ei de funcţionare. Ca atare, poziţia lui Leibniz se doreşte a fi una moderată, pe care se străduieşte să o nuanţeze cât mai mult.

În acest sens, postulatul de la care porneşte este cel al deplinei concordanţe dintre raţiune şi credinţă, el negând faptul că raţiunea pură, în calitate de înlănţuire a adevărurilor, care exprimă necesitatea pur logică sau metafizică, ar veni vreodată în contradicţie cu adevărurile de credinţă. Faptul că putem găsi destule exemple în care un adevăr de credinţă contrazice modul nostru obişnuit de a raţiona este justificat de Leibniz prin aceea că respectiva contradicţie ar fi doar aparentă şi că ea ar dispărea în momentul în care, analizând raţiunea implicată în ea, ne dăm seama că este una neautentică, bazată pe simple aparenţe, pe verosimilităţi sau chiar pe prejudecăţi, adică, în general, pe experienţa noastră cu lumea, care nu ne poate oferi nicio certitudine autentică.

Până şi legile naturii, care exprimă voinţa divinităţii şi care ne-ar putea furniza argumente în favoarea valabilităţii unei contradicţii sau alteia, nu reprezintă decât o necesitate fizică, inferioară necesităţii metafizice, manifestată în cadrul raţiunii pure, singura care are absolută autoritate în analiza şi stabilirea adevărului. Acesta este şi motivul pentru care, deşi preţuieşte ştiinţa şi face apel la ea, fiind la curent cu cercetările şi teoriile oamenilor de ştiinţă din vremea lui, Leibniz nu îi acordă acesteia decât un credit limitat, socotindu-i rezultatele inferioare în raport cu cele obţinute prin demersurile raţiunii pure.

Avansând acest punct de vedere, Leibniz nu admite posibilitatea ca raţiunea, oricare ar fi ea, să poată formula obiecţii imposibil de combătut faţă de vreun adevăr de credinţă, aşa cum susţineau destui dintre cei care acceptau divorţul de principiu dintre cele două. El insistă asupra faptului că raţiunea autentică este capabilă să detecteze falsitatea sau invaliditatea acestor aşa-zise obiecţii şi să le respingă, precum şi să evidenţieze temeiurile profunde, imbatabile ale respectivelor adevăruri. Acesta este un aspect esenţial al poziţiei lui Leibniz, menit să sublinieze demnitatea raţiunii. De altfel, filosoful nostru nu se opreşte aici; el merge şi mai departe în demersul său de valorizare a raţiunii, considerând că raţiunea pură este suverană în stabilirea adevărului, astfel încât, dacă un adevăr de credinţă nu corespunde exigenţelor acesteia, deci dacă ea poate să ridice obiecţii de nerezolvat împotriva lui, el se descalifică din postura de adevăr şi trebuie respins ca fiind ceva fals.

În felul acesta, Leibniz pare să îi acorde întâietate raţiunii în raport cu credinţa, dar, în realitate, lucrurile nu stau aşa, căci el introduce aici accente semnificative, menite să restabilească un anume echilibru, care, în fond, acordă câştig de cauză credinţei. Pentru asta se foloseşte distincţia dintre a fi „*împotriva raţiunii*” şi a fi „*deasupra raţiunii*”, pe care, de altfel, o apropie, cumva, de distincţia dintre necesitatea fizică (care, uneori, se bazează pe o necesitate morală) şi necesitatea

metafizică, logică sau geometrică, „întrucât ceea ce este împotriva raţiunii este şi împotriva adevărurilor absolut certe şi indispensabile, iar ceea ce este deasupra raţiunii contrazice doar ceea ce experimentăm sau înţelegem îndeobşte”[44].

Pe scurt, niciodată raţiunea, oricare ar fi ea, nu poate fi în dezacord *real* cu credința, deci *împotriva* ei, însă credința se poate ridica *deasupra* raţiunii, în sensul că raţiunea, chiar și aceea pură, nu este mereu capabilă să ne explice lucrurile în așa fel încât noi să putem înțelege pe deplin adevărurile de credință. Prin urmare, ea trebuie să se mulțumească, cel puțin în unele cazuri, doar cu explicații parțiale, cu argumentații credibile, dar, în niciun caz, cu demonstrații, care implică rigurozitate, fermitate și totală claritate.

Asta nu înseamnă că raţiunea nu poate să respingă obiecțiile care se pot ridica împotriva acestor adevăruri de credință cu totul speciale, dar respingerea obiecțiilor nu conduce la înțelegerea decât, cel mult, parțială a adevărurilor. De altfel, Leibniz consideră că temeiurile raționale pe care raţiunea însăși ni le oferă pentru a putea acorda credit justificat adevărurilor de credință rezultă nu doar în urma analizei lor exclusive, cu mijloacele sale specifice, ci și din perspectiva întregului corp de adevăruri de credință pe care raţiunea, de data asta, le poate explica, dar și a faptului istoric al revelației, precum și a tradiției Bisericii, care nu sunt deloc incompatibile cu acele adevăruri speciale, aflate *deasupra raţiunii*.

Printr-o asemenea poziție, de conciliere extrem de nuanțată a raţiunii și credinței, Leibniz urmărește să profite din plin de virtuțile raţiunii, deschizându-i larg sfera credinței și afirmând posibilitatea exercițiului ei specific în toate chestiunile ridicate de aceasta. Dar, fiindcă nu putea nega evidența faptului că anumite adevăruri de credință par să contrazică modul de funcționare al raţiunii, pentru a nu leza în niciun fel autoritatea credinței, Leibniz îi impune, totuși, anumite limite raţiunii, admițând că, în principiu, ea poate fi depășită oricând de credință, rămânând în anticamera celor mai complexe taine ale divinității, pentru care nu ne poate oferi clarificări exhaustive, ci doar explicații parțiale și argumente persuasive.

[44] *Ibidem*, p. 58.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.06

„ARGUMENTUL CE I-A NEDUMERIT NESPUS PE CARTEZIENI" ŞI ONTOLOGIA SPAŢIULUI ŞI TIMPULUI A LUI SAMUEL CLARKE*

GRIGORE VIDA

Academia Română, Secția de Filosofie, teologie, psihologie și pedagogie

Abstract: I am interested in the role played in Clarke's philosophical evolution by an argument which concerns the impossibility to remove space and time from our thought. Clarke thinks that this argument caused "great perplexity" to the Cartesians, and he uses it to argue that the Cartesian position leads to atheism. As I will try to show, the argument which Clarke sought to turn against the Cartesians will ultimately turn against himself when he will shift to the view in which space and time are not God's properties or attributes anymore, but "modes" of God's existence. By tracing the genealogy of some of Clarke's arguments, I offer a fresh perspective on classical topics like Clarke's debt to Newton, as well as a more nuanced understanding of Clarke's relation to Descartes and Cartesianism.

Keywords: Samuel Clarke, Pierre-Sylvain Régis, Isaac Newton, space, time, ontological argument.

1. INTRODUCERE

În centrul ontologiei spațiului și timpului a lui Samuel Clarke se află o tensiune între modurile în care acesta concepe relația dintre Dumnezeu și spațiu și timp: adesea, el afirmă că spațiul și timpul sunt proprietăți ale lui Dumnezeu, alteori însă vorbește despre spațiu și timp drept consecințe ale existenței lui Dumnezeu; în sfârșit, ceea ce pare să fie ultimul său cuvânt este că spațiul și timpul sunt „moduri" ale existenței lui Dumnezeu mai degrabă decât proprietăți în înțelesul obișnuit. Unii interpreți au susținut că avem de-a face cu o inconsistență, alții, că este vorba de o simplă schimbare de opinie[1]. În ce mă privește, mă număr printre cei care văd aici o evoluție a gândirii lui Clarke, nu o inconsistență, iar ceea

* Studiul de față este o versiune în română, revăzută, a capitolului „The Argument «the Cartesians have been greatly perplexed with» and Samuel Clarke's Ontology of Space and Time", publicat în Mihnea Dobre, Rodolfo Garau, Pietro Daniel Omodeo (ed.), *Cartesian Physics and Their Receptions: Scientific and Learned Cultures*, Leiden, Brill, 2025.

[1] Pentru primul punct de vedere, vezi James P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and Its Critics*, New York, Vantage Press, 1974, pp. 35–36, 98–99; Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke: A Study of Their Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 27; Ezio Vailati, „Introduction", în Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. xvii. Pentru cea de-a doua, Emily Thomas, *Absolute Time: Rifts in Early Modern British Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2018, cap. 9.

ce mă interesează este rolul pe care îl joacă în această evoluție un argument căruia Clarke îi atribuie o mare importanță și despre care socotește că le-a provocat cartezienilor „o mare nedumerire". Din această investigație va reieși o înțelegere mai precisă a relației lui Clarke cu Descartes și cartezianismul, o relație care, în literatura de specialitate, nu merge îndeobște dincolo de atribuirea unei adeziuni vagi la dualismul cartezian[2].

2. UN ARGUMENT AL LUI RÉGIS ÎN ADNOTĂRILE LUI CLARKE LA ROHAULT

Cariera filosofică a lui Samuel Clarke a debutat într-un mediu cartezian. Atunci când intra, în 1691, la Colegiul Gonville and Caius din Cambridge, „filosofia lui *Des Cartes* era *filosofia consfințită* a acelei *universități*, iar sistemul naturii cu greu putea fi explicat altfel decât prin principiile *sale*"[3]. Profesorul lui Clarke, John Ellis, era un cartezian, și el a fost cel care i-a cerut lui Clarke să facă o nouă traducere a lucrării lui Jacques Rohault *Traité de Physique*[4]; probabil tot el a fost cel care i-a pus lui Clarke în mâini cărțile lui Newton[5]. După cum se știe, adnotările lui Clarke la traducerea lui din Rohault au crescut cu fiecare nouă ediție și au devenit tot mai newtoniene[6]; se prea poate că, în versiunea inițială a proiectului, aceste adnotări trebuiau să aducă actualizări și dinspre autorii cartezieni[7]. În orice caz, adnotările lui Clarke din prima ediție a traducerii (1697) arată că era un bun

[2] Vezi James P. Ferguson, *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*, Kineton, Roundwood Press, 1976, p. 39; E. Vailati, „Introduction", p. xiii. Adeziunea la dualismul minte – corp apare cel mai limpede în corespondența lui Clarke cu Anthony Collins.

[3] Benjamin Hoadley, „The Preface, Giving some Account of the Life, Writings, and Character, of the Author", în Samuel Clarke, *Sermons by Samuel Clarke, D. D. Late Rector of St James's Westminster*, Published from the Author's Manuscript by John Clarke, D. D. Dean of Sarum, 10 vol., London, William Botham for James and John Knapton, 1730, vol. I, p. ii. Textul prefeței a fost republicat în primul volum din seria *The Works of Samuel Clarke*, 4 vol., London, James and John Knapton, 1738 (ediție anastatică: New York, Garland, 1978), aici vol. I, p. i.

[4] William Whiston, *Historical Memoirs of the Life of Samuel Clarke. Being a Supplement to Dr. Syke's and Bishop Hoadley's Accounts*, London, Fletcher Gyles and J. Roberts, 1730, p. 4.

[5] Vezi John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment: Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 143–144.

[6] În prima ediție a traducerii lui Clarke, numele lui Newton nu apare pe prima pagină; apare începând cu a doua ediție (1702). Cu privire la adnotările lui Clarke, vezi George Sarton, „The Study of Early Scientific Textbooks", *Isis*, vol. 38, nr. 3–4, 1948, pp. 137–148; Michael Hoskin, „«Mining All Within»: Clarke's Notes to Rohault's *Traité de Physique*", *The Thomist*, vol. 24, nr. 2, 1961, pp. 353–363; Volkmar Schüller, „Samuel Clarke's Annotations in Jacques Rohault's *Traité de Physique*, and How They Contributed to Popularising Newton's Physics", în Wolfgang Lefèvre (ed.), *Between Leibniz, Newton, and Kant: Philosophy and Science in the Eighteenth Century*, Dordrecht, Springer, 2001, pp. 95–110 (ediția a II-a: Cham, Springer, 2023, pp. 139–156).

[7] Vezi Jacques Rohault, *Preface to the Traité de Physique: A Critical Edition and Commentary of Four Early Modern Versions of Rohault's Preface*, ed. Mihnea Dobre, Ovidiu Babeș, Ioana Bujor, Grigore Vida, *Society and Politics*, vol. 15, nr. 1, 2021, pp. xvii–xviii.

cunoscător nu numai al lui Descartes, ci și al lui Pierre-Sylvain Régis, Nicolas Malebranche și Claude Perrault.

Asupra unui argument al lui Régis invocat de Clarke vreau să atrag atenția. Acesta apare chiar în prima adnotare a lui Clarke la *Traité de Physique*. Rohault scrisese:

> știm […] că judecățile nu ne încredințează cu privire la existența niciunei ființe; rezultă că raționamentele noastre nu stabilesc mai mult decât posibilitatea lucrurilor diferite de noi[8].

Clarke notează că Régis pretinde în *Metafizica* sa (cartea I, partea I, cap. 3[9]) că obține din ideea de corp faptul că corpul există cu adevărat:

> Domnul Régis susține că din ideea de corp se poate obține, prin raționament, faptul că corpul există cu adevărat. În linii mari, argumentul se desfășoară după cum urmează: avem ideea unei naturi întinse în lungime, lățime și adâncime; această idee nu poate proveni de la noi înșine, căci ideea sufletului nu conține ideea de întindere; prin urmare, trebuie să provină de altundeva, de la o cauză care conține în mod formal, cum se spune, toate proprietățile pe care această idee le reprezintă; căci nu se poate ca un spirit, oricât de excelent ar fi, să trezească această idee în suflet, pentru că atunci ar fi o idee a nimicului; prin urmare, o natură întinsă în lungime, lățime și adâncime există cu adevărat[10].

Pentru Clarke însă, tot ceea ce poate fi obținut din ideea de întindere este fie că un lucru întins există, fie că există o altă natură care conține toate proprietățile unui lucru întins într-un mod „eminent” (ceea ce este o întoarcere, după cum se va vedea imediat, la poziția carteziană ortodoxă). Astfel încât Clarke se situează de partea lui Rohault atunci când acesta susține că raționamentele nu pot dovedi decât că natura corporală *poate* exista.

În cele ce urmează, voi încerca să deslușesc argumentul așa cum este dezvoltat de Régis însuși.

---

[8] Jacques Rohault, *Traité de Physique*, Paris, Veuve de Charles Savreux, 1671, p. 7. Pentru traducerea în latină a lui Clarke, vezi Jacques Rohault, *Physica*. Latinè vertit, & annotatiunculis quibusdam illustravit S. Clarke, Londini, impensis Jacobi Knapton, 1697, p. 4. O versiune în engleză după traducerea latină a lui Clarke a fost realizată de fratele său John: Jacques Rohault, *System of Natural Philosophy, Illustrated with D^r. Samuel Clarke's Notes Taken Mostly out of S^r. Isaac Newton's Philosophy*. With Additions. Done into English by John Clarke, 2 vol., London, James Knapton, 1723 (ediție anastatică cu o introducere de L. L. Laudan: New York, Johnson Reprint, 1969); ediția a II-a, cu aceeași paginație: London, James and John Knapton, 1728–1729 (ediție anastatică: New York, Garland, 1987), aici vol. I, p. 5 (partea I, cap. ii, 12).

[9] Pierre-Silvain Régis, *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique, la Physique, et la Morale*, 3 vol., Paris, Denys Thierry, 1690, vol. I, pp. 74–76. Lucrarea a fost retipărită în anul următor sub titlul *Cours entier de Philosophie ou Système general selon les Principes de M. Descartes, contenant la Logique, la Métaphysique, la Physique, et la Morale*, 3 vol., Amsterdam, Huguetan, 1691 (ediție anastatică: New York, Johnson Reprint, 1970).

[10] J. Rohault, *Physica* (1697), p. 185.

2.1. RÉGIS DESPRE EXISTENŢA CORPURILOR

În *Meditația a șasea*, Descartes apelează la un Dumnezeu care nu ne înșală pentru a obține certitudinea existenței corpurilor. Pentru Régis, un astfel de apel nu este necesar; el pretinde că existența întinderii (adică a corpurilor) poate fi dovedită pur și simplu din ideea de întindere. Cum ar fi de făcut un asemenea pas îndrăzneț? Mai întâi, recunoaștem că găsim în noi o idee care reprezintă întinderea în lungime, lățime și adâncime; dar care este cauza care face ca ideea noastră să aibă acest conținut specific, și nu altceva? (căci proprietatea de a reprezenta întinderea în lungime, lățime și adâncime trebuie să aibă o cauză, fiindcă Régis a stabilit ca axiomă că „Toate efectele presupun o cauză"). Această cauză este fie mintea, fie întinderea; nu poate fi însă mintea, deoarece cauza ideii de întindere trebuie să conțină în mod formal toate proprietățile reprezentate de această idee; cu alte cuvinte, mintea ar trebui să fie în mod actual întinsă, ceea ce nu este. Astfel, întinderea este cauza proprietății pe care o are ideea de a reprezenta întinderea; dar întinderea nu ar putea fi cauza dacă nu ar exista (prin axioma lui Régis conform căreia „Toate proprietățile aparțin ființei" sau, ceea ce înseamnă același lucru, „Nimicul nu are proprietăți"). Prin urmare, întinderea există, *q.e.d.*[11]

Acest tip de raționament seamănă cu dovada existenței lui Dumnezeu pe care o înaintează Descartes în *Meditația a treia*; există, totuși, câteva diferențe importante. Să ne amintim că, pentru Descartes, „este evident prin lumina naturală că trebuie să fie cel puțin la fel de multă realitate în cauza eficientă și totală pe cât este în efectul acelei cauze. […] Rezultă de aici nu doar că ceva nu poate apărea din nimic, ci și că ceea ce este mai perfect […] nu poate apărea din ceea ce este mai puțin perfect"[12]. La Régis, ordinea este oarecum inversată, și anume el are ca axioma 1 că „Nimicul nu are proprietăți", din care deduce mai întâi că „Toate efectele presupun o cauză" (axioma 2), iar apoi că un efect trebuie să-și aibă toate perfecțiunile din cauza sa totală, altminteri o perfecțiune ar fi primită din nimic, ceea ce rezultă în axioma 3: „Un efect nu poate avea mai multă perfecțiune decât a primit din cauza sa totală"[13].

Următorul pas al lui Descartes este să afirme că același lucru este valabil și pentru idei, mai precis pentru obiecte în măsura în care sunt reprezentate de idei (realitatea lor obiectivă):

> Pentru ca o idee să conțină o anumită realitate obiectivă mai degrabă decât alta, ea trebuie cu siguranță s-o aibă de la o cauză care conține cel puțin la fel de multă realitate formală pe cât este realitate obiectivă în acea idee. Căci dacă presupunem că o idee conține ceva care nu a fost în cauza ei, ea trebuie să fi

[11] P.-S. Régis, *Système*, vol. I, pp. 74–75.

[12] René Descartes, *Œuvres*, 11 vol., ed. Charles Adam, Paul Tannery, ediție revăzută de Bernard Rochot, Joseph Beaude, Pierre Costabel, Alan Gabbey, Paris, J. Vrin [AT în continuare], vol. VII, pp. 40–41 (latină), vol. IX-1, p. 32 (franceză).

[13] P.-S. Régis, *Système*, vol. I, p. 69.

> obținut acel ceva din nimic; totuși, […] modul de a fi prin care un lucru există obiectiv [sau reprezentativ] în intelect prin intermediul unei idei cu siguranță nu este nimic și, deci, nu poate proveni din nimic[14].

Dacă realitatea obiectivă a unei idei se va dovedi a fi atât de mare încât mintea nu o poate conține în mod formal sau eminent, adică într-un grad superior, atunci trebuie să existe o cauză exterioară minții care să o conțină într-unul dintre aceste moduri. Astfel este ideea de Dumnezeu, drept care Dumnezeu există în chip necesar. În schimb, corpurile în măsura în care sunt reprezentate de o idee nu necesită o sursă externă, de vreme ce mintea, deși nu poate conține în mod formal întinderea, o poate conține în mod eminent[15].

La Régis, pe de altă parte, nu există conținere eminentă; astfel, faptul că mintea nu conține în mod formal întinderea este îndeajuns pentru a o elimina drept candidat pentru a fi cauza ideii de întindere. Observați însă că Régis începe prin a întreba care este cauza proprietății pe care o are ideea de a reprezenta întinderea mai degrabă decât altceva, iar acum glisează la cauza ideii înseși: „Cauza ideii de întindere – o știu prin lumina naturală – trebuie să conțină în mod formal toate proprietățile pe care această idee le reprezintă”[16]. Am putea vedea aici un indiciu că Régis nu este pe deplin hotărât cu privire la o altă abatere importantă față de Descartes. Ceea ce vrea Régis să introducă este „cauza exemplară” a unei idei, diferită de cauza ei eficientă (care se împarte în cauza primară – Dumnezeu – și cea secundară) și cea materială (sufletul care o primește)[17]. În fapt, cauza exemplară privește strict conținutul reprezentațional al unei idei și este o cauză în sensul că este modelul pentru acel conținut (precum modelul pentru o pictură). Aici este locul unde Régis vrea să facă trecerea de la realitatea obiectivă la realitatea formală. Pentru Descartes, cauza realității obiective, cea care o cuprinde în mod formal sau eminent, era o cauză „eficientă și totală”; în cazul lui Régis, la nivelul conținutului reprezentațional nu avem de-a face cu o cauzare eficientă, ci „exemplară”. Această cauză exemplară face o idee să reprezinte un anumit lucru mai degrabă decât altceva, iar ea trebuie să conțină în mod formal ceea ce este reprezentat de către idee. Formulând ceva mai schematic argumentul pentru existența corpurilor, Régis scrie:

> Știu din experiență că am ideea unei substanțe întinse. Prin urmare, substanța întinsă există.

---

[14] AT, vol. VII, p. 41 (latină), vol. IX-1, pp. 32–33 (franceză); între paranteze drepte este redată o adăugire a versiunii franceze. Am urmat aici unele opțiuni de traducere din René Descartes, *The Philosophical Writings*, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1984–1985, vol. II, pp. 28–29.

[15] Vezi AT, vol. VII, pp. 42–45 (latină), vol. IX-1, pp. 33–36 (franceză).

[16] Régis, *Système*, vol. I, p. 74.

[17] Vezi *ibidem*, vol. I, pp. 169–170, și Pierre-Silvain Régis, *L'Usage de la Raison et de la Foy, ou L'Accord de la Foy et de la Raison*, Paris, Jean Cusson, 1704, pp. 22–25. Vezi și discuția din Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 113–114, 143–145.

> Ideea pe care o am despre substanța întinsă presupune o cauză exemplară, iar această cauză trebuie să conțină în mod formal toate proprietățile pe care această idee le reprezintă.
> Numai substanța întinsă conține în mod formal toate aceste proprietăți.
> Așadar, numai substanța întinsă poate fi cauza exemplară a ideii mele care reprezintă întinderea.
> Dar substanța întinsă nu poate fi această cauză exemplară fără să existe.
> Deci, substanța întinsă există[18].

Dacă nu ar exista o cauză exemplară a ideii de întindere, ideea ar fi o reprezentare a nimicului. De acest „nimic" se va lega Clarke în argumentele pe care le va dezvolta în următoarele sale scrieri.

3. „ARGUMENTUL CE I-A NEDUMERIT NESPUS PE CARTEZIENI"

În cea de-a doua ediție a traducerii din Rohault (1702), prima adnotare a lui Clarke, referitoare la demonstrația lui Régis a existenței corpurilor din ideea de corp, cade cu totul. În schimb, Clarke păstrează o adnotare în care trimite la Malebranche pentru a susține că este imposibil să se demonstreze în mod strict existența corpurilor[19].

Argumentul lui Régis reapare însă într-o notă din prima Prelegere Boyle a lui Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, susținută în 1704 și publicată în 1705. În primele două secțiuni ale lucrării, Clarke oferă o versiune a argumentului cosmologic, stabilind că o ființă neschimbătoare și independentă a existat dintru eternitate. În cea de-a treia secțiune își propune să demonstreze că această ființă neschimbătoare și independentă trebuie să existe prin sine și – ceea ce este esențial – că existența prin sine este totuna cu existența necesară. Pentru Clarke, a exista prin sine nu înseamnă a fi produs de către sine, ci „*a exista printr-o necesitate absolută în natura lucrului însuși*. Iar această necesitate trebuie să fie *antecedentă*; nu în timp, față de existența acelei ființe […], ci trebuie să fie *antecedentă* în ordinea naturală a ideilor noastre, față de presupunerea noastră a ființei sale"[20]. Această antecedență a necesității absolute îl va atrage pe Clarke în multe dispute, căci el ar vrea ca ea să fie și „temeiul sau fundamentul" existenței lui Dumnezeu, ceea ce ar face-o, într-un sens, anterioară din punct de vedere ontologic

[18] Régis, *Système*, vol. I, p. 98.

[19] Vezi Jacques Rohault, *Physica*. Latinè vertit, recensuit, & uberioribus jam Adnotationibus, ex illustrissimi Isaaci Newtoni Philosophiâ maximam partem haustis, amplificavit & ornavit Samuel Clarke, Londini, impensis Jacobi Knapton, 1702, p. 2 („Annotata" au paginație separată în această ediție); adnotarea este la partea I, cap. 2, 35. Referința este la '*Malbranch. Annot. ad cap. 10. lib. 1. de Inquir. Verit.*', adică la Elucidarea a șasea din *De la Recherche de la Verité*; se prea poate ca S. Clarke să fi folosit traducerea latină, tipărită la Geneva în mai multe ediții (1685, 1689, 1691). Această adnotare va rămâne în toate edițiile ulterioare.

[20] Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers*, London, William Botham for James Knapton, 1705, p. 28.

lui Dumnezeu. Rămânând pentru moment la nivelul epistemologic, ideea este că nu presupunem mai întâi ființa independentă și apoi necesitatea ei, ci necesitatea „se impune *în mod antecedent* asupra noastră, fie că vrem sau nu, chiar și atunci când ne străduim să presupunem că o asemenea ființă nu există”[21]. În fapt, această necesitate precedă orice presupunere pe care o putem face, fiind astfel „absolută”.

Ceea ce este remarcabil este modul în care Clarke vrea să demonstreze că necesitatea ni se impune *nolens volens*. Rolul principal îl joacă imposibilitatea de a elimina din mintea noastră ideile de infinitate și eternitate:

> Căci atunci când încercăm să presupunem că nicio ființă din univers nu există în mod necesar, găsim întotdeauna în mințile noastre […] unele idei, cum ar fi cele de infinitate și eternitate, pe care a le elimina, adică a presupune că nu există nicio ființă în univers în care aceste atribute să fie inerente în mod necesar, este o contradicție în termeni[22].

Sub diferite forme, acest argument cu privire la imposibilitatea de a elimina spațiul din gândirea noastră (sau, așa-zicând, de a „dezimagina” spațiul) i-a ispitit pe mulți autori. El apare în *Divine Dialogues* ale lui Henry More, precum și în „Estetica transcendentală” a lui Kant[23]. Un argument asemănător în linii mari poate fi de asemenea găsit la Pierre Gassendi și Isaac Newton[24]. Fiecare l-a folosit însă într-un mod diferit. În cazul lui Clarke, merită reținut cât de important este pentru el să păstreze relația tradițională dintre atribute și substanța (ființa) căreia îi aparțin; acesta este probabil și motivul pentru care nu vorbește despre spațiu și timp, ci despre „infinitate și eternitate”, așa încât să accentueze statutul lor de atribute. Nu putem scăpa de prezența lor în gândirea noastră – iar acest lucru este stabilit aproape empiric –, dar, dacă ele nu ar fi atribute sau proprietăți, argumentul și-ar rata ținta, căci spațiul și timpul ar dobândi statut de ființe necesare.

Clarke reia argumentul la scurt timp după aceea. De data aceasta, „contradicția” vine sub forma imaginării unui etern și infinit „nimic”:

> Cine presupune că s-ar putea să nu existe nicio ființă *eternă* și *infinită* în univers presupune tot o contradicție, iar asta reiese limpede […] din faptul că, după ce a făcut tot ce i-a stat în putință ca să-și imagineze că nicio astfel de

[21] *Ibidem*, p. 29.

[22] *Ibidem*, pp. 29–30.

[23] Henry More, *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes and Providence of God*, London, James Flesher, 1668, pp. 104–107; Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, A 24 / B 38 (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Hamburg, Felix Meiner, 1998, p. 98). Vezi John Tull Baker, „Henry More and Kant: A Note to the Second Argument on Space in the Transcendental Aesthetic”, *The Philosophical Review*, vol. 46, nr. 3, 1937, pp. 298–306; Jasper Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 127.

[24] J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, p. 127, referindu-se la Gassendi, *Syntagma philosophicum*, partea a II-a, secțiunea I, cartea 2, cap. 1, și Newton, *De gravitatione*; vezi Pierre Gassendi, *Opera omnia*, 6 vol., Lugduni [Lyon], sumptibus Laurentii Anisson, Ioan. Bapt. Devenet, 1658 (ediție anastatică cu o introducere de Tullio Gregory: Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964), vol. I, p. 182, și Isaac Newton, *Philosophical Writings*, ed. Andrew Janiak, ediție revizuită, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 41.

> ființă nu există, nu poate evita să-și imagineze un etern și infinit nimic; adică, își va imagina că eternitatea și imensitatea sunt eliminate din univers, dar, în același timp, ele continuă să existe[25].

Pasul este important, deoarece ambiguitatea termenului „nimic" îi va permite lui Clarke să pună în legătură acest argument cu demonstrația lui Régis a existenței corpurilor, care, după cum am văzut, făcea apel la imposibilitatea unei reprezentări a „nimicului". Lucrul se petrece în cadrul încercării lui Clarke de a-i face pe cartezieni să susțină că materia este o ființă necesară. De vreme ce spațiul nu poate fi eliminat din gândire, fiind astfel necesar, iar cartezienii identifică materia cu spațiul, atunci poziția lor trebuie să fie că materia are existență necesară:

> Acest argument i-a nedumerit nespus pe *cartezieni*, care au presupus că ideea de *imensitate* este pur și simplu ideea de *materie*. Căci (oricât de mult s-au contrazis în *termeni*, totuși în *realitate*) le-a fost mai lesne să fie împinși chiar și până la cea mai intolerabilă absurditate, aceea de a afirma că *materia* este în fapt o ființă necesară, decât să fie în stare să-și elimine din minte ideea de *imensitate*, ca existând în mod necesar și inseparabil de eternitate. În ce privește ideea de *imensitate*, absurditatea lor dovedește că *ea* este într-adevăr necesară și imposibil de eliminat; dar, în ce privește *materia*, este doar o aplicare nefericită a unei idei asupra unui obiect căruia nu îi aparține nicidecum[26].

Desigur, Clarke trebuie să arate că într-adevăr cartezienii s-au confruntat cu argumentul privind imposibilitatea de a elimina spațiul din gândire și o face adăugând o notă în care traduce pasajul din „Metafizica" lui Régis în care existența întinderii este demonstrată din ideea de întindere[27]. În fond însă, cele două argumente au puțin de-a face unul cu celălalt; de fapt, ceea ce au în comun este doar referința la „nimic", care nu poate fi imaginat, în primul caz, și reprezentat, în cel de-al doilea[28]. Dar, pentru Clarke, acest lucru ar trebui să demonstreze necesitatea spațiului, în timp ce la Régis este invocat ca un argument în favoarea unei cauze exemplare.

Acuzația adusă cartezienilor este oarecum neașteptată. Desigur, ținta finală este Spinoza, „cel mai celebru patron al ateismului din epoca noastră"[29]; dar a afirma despre cartezieni că acordă existență necesară materiei pare peste măsură de nedrept, căci înseamnă a le atribui o consecință a unei concepții care nu le aparține. Probabil că primul care a formulat această acuzație a fost Henry More în prefața la

[25] S. Clarke, *A Demonstration* (1705), pp. 32–33.

[26] *Ibidem*, pp. 33–35.

[27] Clarke citează în franceză începutul pasajului din Régis, *Système*, vol. I, p. 75 („*Mais peut etre que je raisonne mal*, &c."), apoi îl traduce.

[28] Traduc în română versiunea engleză pe care o dă Clarke pasajului din Régis: „niciun spirit [*sau ființă*], oricât de excelent ar fi, nu poate face ca ideea de întindere pe care o am să-mi reprezinte întinderea mai degrabă decât altceva, dacă întinderea nu există în mod actual; pentru că, dacă ar face aceasta, ideea de întindere pe care aș avea-o atunci nu ar fi o reprezentare a întinderii, ci o reprezentare a nimicului; ceea ce este imposibil"; vezi S. Clarke, *A Demonstration* (1705), p. 34.

[29] S. Clarke, *A Demonstration* (1705), p. 50.

Divine Dialogues[30]. Într-o formă mai asemănătoare cu cea a lui Clarke, acuzația este prezentă și în *De gravitatione*, lucrarea nepublicată a lui Newton[31], și cred că este posibil ca ea să-i fi fost sugerată lui Clarke de către Newton însuși[32]. Nu știm prea multe despre începutul colaborării lor, iar ceea ce propun aici nu poate fi decât o speculație. S-ar putea ca Samuel Clarke să-i fi cerut sfatul lui Newton în vederea Prelegerilor Boyle, la fel cum făcuse Richard Bentley mai înainte; și, de vreme ce Clarke trebuie să fi fost pe atunci încă foarte impregnat de idei carteziene, Newton i-ar fi putut oferi câteva argumente împotriva lui Descartes din *De gravitatione*[33].

În orice caz, nedreptatea acuzației lui Clarke la adresa cartezienilor a fost rapid sesizată de William Carroll în lucrarea sa *Remarks upon Mr. Clarke's Sermons*, publicată în același an cu *A Demonstration*. Împotriva afirmației lui Clarke potrivit căreia cartezienii nu-și pot elimina din gândire ideea de imensitate, Carroll susține că „într-adevăr, ei nu-și pot elimina din minte ceva ce nu s-a aflat niciodată în mintea lor”[34]. Cât despre presupusa absurditate carteziană de a atribui existență necesară materiei, Carroll are dreptate când scrie că:

> Sunt încredințat că acest autor nu poate înfățișa *niciunul*, nici măcar *un singur cartezian* care să fi făcut vreodată din *materie o ființă existentă în mod necesar*, care să se fi *contrazis* vreodată în *termeni cu* privire la acest subiect, care să fi fost vreodată nedumerit, *nespus*, sau *mai puțin*, ori deloc, de ceea ce Domnul C[larke] numește *argumentul* său; nici măcar să fi auzit vreodată de ceea el numește *argumentul* său. De ce sunt ei *răstălmăciți* astfel?[35]

Clarke a dat un răspuns iritat în prefața la *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, a doua sa Prelegere Boyle, publicată în 1706, susținând că era îndeajuns pentru acuzația sa să arate că din „ipoteza carteziană” rezultă consecința că materia are existență necesară, chiar dacă cei învinuiți, cartezienii, nu erau conștienți de aceasta. Totuși, el insista că pasajul pe care l-a citat din Régis ar indica faptul că francezul „și-a dat seama și a acceptat” consecința menționată. Clarke s-a decis însă să accepte provocarea lui

---

[30] H. More, *Divine Dialogues*, sig. A8r; vezi și p. 111.

[31] „Dacă spunem împreună cu Descartes că întinderea este corpul, nu oferim în mod vădit o cale spre ateism, atât pentru că întinderea nu este creată, ci a existat etern, cât și pentru că avem o idee despre ea fără nicio relație cu Dumnezeu, iar astfel ar fi posibil, în anumite circumstanțe, să concepem întinderea în timp ce presupunem că Dumnezeu nu există?” (I. Newton, *Philosophical Writings*, pp. 45–46). Pentru originalul latin, vezi Isaac Newton, *Unpublished Scientific Papers*, ed. A. Rupert Hall, Marie Boas Hall, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 109.

[32] Că Newton putea împărtăși prietenilor săi idei din *De gravitatione* reiese limpede din episodul bine cunoscut relatat de Pierre Coste, traducătorul în franceză al *Eseului* lui Locke, în care Newton expune întocmai „povestea creației” din *De gravitatione*; vezi John Locke, *Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, ediția a treia, Amsterdam, Pierre Mortier, 1735, p. 521.

[33] Recent, Dmitri Levitin a argumentat pentru o influență inversă, de la Clarke la Newton; vezi Dmitri Levitin, *The Kingdom of Darkness: Bayle, Newton, and the Emancipation of the European Mind from Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 664–667. Cred că nu putem greși prea mult dacă spunem că a existat o colaborare între ei, fiecare fiind „influențat” de către celălalt.

[34] William Carroll, *Remarks upon Mr. Clarke's Sermons, Preached at St. Paul's against Hobbs, Spinoza, and other Athiests*, London, Jonathan Robinson, 1705, p. 14.

[35] *Ibidem*, p. 15.

Carroll și să aducă dovezi suplimentare, de data aceasta de la „un *cartezian* de neegalat, și anume de la *Descartes* însuși”[36]. Citatele pe care le oferă sunt din corespondența lui Descartes cu Henry More și Antoine Arnauld[37]. În scrisoarea sa din 5 martie 1649, More îl întrebase pe Descartes „dacă s-ar fi putut întâmpla, fie că Dumnezeu a statornicit așa, fie în vreun alt mod, ca lumea să fie finită”[38]; la care Descartes a răspuns la 15 aprilie 1649 că „[s]e împotrivește gândirii mele sau, ceea ce este același lucru, socotesc că implică contradicție ca lumea să fie finită”[39]. Cât despre Arnauld, acesta mărturisise că nu se poate obișnui să creadă că există o asemenea înlănțuire între lucrurile corporale încât Dumnezeu nu poate nici să creeze lumea fără ca ea să fie infinită, nici să anihileze un corp fără să creeze în același timp un altul de aceeași dimensiune[40]. La care Descartes a răspuns că nu îndrăznește să spună că Dumnezeu nu poate crea ceva, ci doar că implică o contradicție în gândirea sa („*meo conceptu*”)[41].

Începând cu cea de-a doua ediție din *A Demonstration* (1706), citatul din scrisoarea lui Descartes către More din 15 aprilie 1649 („*puto implicare contradictionem, ut Mundus sit finitus*”) va apărea în toate edițiile lucrării, adăugat pasajului din Régis[42]. Și va apărea aproape de fiecare dată când Clarke va critica concepția carteziană despre materie, ca de exemplu în răspunsul la a cincea scrisoare a lui Joseph Butler[43] sau în Răspunsul al cincilea pentru Leibniz[44]. Cu toate acestea, cu

---

[36] Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Cristian Revelation*, London, William Botham for James Knapton, 1706, sig. A6r–v. Începând cu 1711, cele două Prelegeri Boyle au fost publicate împreună, sub titlul *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Cristian Revelation*.

[37] Referințele date de Clarke vădesc că folosea (ca și Newton în *De gravitatione*) primele două volume ale ediției latine a scrisorilor lui Descartes: *Epistolae, partim ab Auctore Latino sermone conscriptae, partim ex Gallico translatae*, 2 vol., Amstelodami, apud Danielem Elzevirium, 1668 (un al treilea volum a apărut în 1683: Amstelodami, ex typographia Blaviana).

[38] AT, vol. V, p. 312; trad. Vlad Alexandrescu, Grigore Vida în René Descartes, *Corespondența completă*, 3 vol., ed., trad. Vlad Alexandrescu, Robert Arnăutu, Călin Cristian Pop, Mihai-Dragoș Vadana, Grigore Vida, Iași, Polirom, 2014–2021, vol. III, p. 562.

[39] AT, vol. V, p. 345; trad. V. Alexandrescu, G. Vida în R. Descartes, *Corespondența completă*, vol. III, p. 586.

[40] AT, vol. V, p. 215. Scrisoarea a fost trimisă anonim lui Descartes în jurul datei de 25 iulie 1648.

[41] *Ibidem*, p. 224.

[42] Începând cu ediția a patra (1716), citatul din scrisoarea lui Descartes către More va apărea înaintea citatului din Régis, însoțit de o traducere.

[43] Corespondența cu Joseph Butler („un gentleman din Glocestershire”) a fost adăugată, cu paginație separată, la volumul care cuprinde cele două Prelegeri Boyle (vezi nota 36) începând cu ediția a patra (1716). Al cincilea răspuns al lui Clarke este datat 8 aprilie 1713 și menționează către sfârșit „noțiunile absurde ale lui *Descartes* (care ne învață că *materia* este *în mod necesar infinită* și *în mod necesar eternă* […])”. Citatul din scrisoarea lui Descartes către More este adăugat ca notă în margine la cuvintele „care ne învață că”; vezi *Several Letters to the Reverend D^r. Clarke, from a Gentleman in Glocestershire, Relating to the First Volume of the Foregoing Sermons; with the D^r's Answers thereunto*, London, James Knapton, 1716, p. 33.

[44] „*Presupunerea* [lui Descartes] că, *în natura lucrurilor*, *materia* este *în mod necesar* infinită, fiind o *contradicție* să o presupunem finită: cuvintele sale sunt: *Puto implicare contradictionem, ut Mundus sit finitus*” (*The Leibniz–Caroline–Clarke Correspondence*, ed. Gregory Brown, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 769).

greu s-ar putea spune că citatul cu pricina susține mai bine acuzația lui Clarke împotriva cartezienilor. Căci afirmația lui Descartes cu privire la imposibilitatea unei lumi finite nu implică faptul că lumea este infinită; după cum îi spune lui More în aceeași scrisoare[45], pentru el lumea este doar indefinită. Chestiunea nu e nicidecum măruntă. Indefinitul se referă la un infinit potențial; în schimb, infinitul lui Clarke care nu poate fi eliminat din gândire este un infinit actual – și trebuie să fie astfel dacă el vrea să afirme că, fiind prezent vrând-nevrând în minte, are un caracter necesar. Și e interesant că într-o adnotare din prima ediție a traducerii sale din Rohault, Clarke îi dă dreptate lui Descartes când acesta spune că lumea este „indefinită”:

> Mulți critică subtilitatea lui Descartes aici, ca și cum ar susține că *indefinitul* s-ar afla la mijloc între *finit* și *infinit*; fals și, după câte mi se pare, destul de nedrept. De ce? Lumea, spun ei, este fie *finită*, fie *infinită*. Descartes va admite cu siguranță; dar, dacă este în fapt finită sau infinită, el mărturisește într-o anumită epistolă către distinsul H. More că nu știe. Și cine se va lăuda că știe? […] Astfel, mărimea lumii nu poate fi definită prin gândire; ea va fi deci (cel puțin pentru filosofii mai precauți) nedefinită, adică indefinită[46].

În cea de-a doua ediție a traducerii sale din Rohault (1702), această notă este rescrisă după cum urmează: dacă lumea este un *plenum*, ea trebuie să fie infinită; dar cum poate exista întindere fără materie (adică spațiu vid), infirmul intelect uman nu poate ști dacă lumea *corporală* este infinită sau nu, fiind astfel numită pe bună dreptate „indefinită”[47]. Astfel, deja din 1702 Clarke consideră că, dacă materia este totuna cu spațiul, atunci materia trebuie să fie infinită; dar nu atribuie încă materiei concepute în maniera cartezienilor celelalte caracteristici care duc la ateism. Va face aceasta doar după ce va combina argumentul privitor la imposibilitatea de a elimina spațiul din gândire cu poziția carteziană (adică începând cu prima Prelegere Boyle, publicată în 1705). Ceea ce apare limpede în cea de-a treia ediție a traducerii sale din Rohault (1710, după două ediții ale Prelegerilor Boyle). La adnotarea sa anterioară la partea I, cap. vii, 8 (unde se spune că esența materiei constă în întindere), Clarke adaugă acum:

> Dar, pe deasupra, dacă *întinderea* ar fi esența materiei și, astfel, *materia* ar fi totuna cu *spațiul în sine*, ar rezulta că materia este infinită și în mod necesar eternă și nu ar putea fi nici creată, nici redusă la nimic; ceea ce este cât se poate de absurd[48].

---

[45] AT, vol. V, p. 344.

[46] J. Rohault, *Physica* (1697), p. 187 (adnotare la partea I, cap. viii, 8).

[47] J. Rohault, *Physica* (1702), p. 3 (adnotările au paginare separată în această ediție).

[48] J. Rohault, *System*, vol. I, p. 24. Pentru latină, vezi Jacques Rohault, *Physica*. Latinè vertit, recensuit, & adnotationibus, ex illustrissimi Isaaci Newtoni Philosophiâ maximam partem haustis, amplificavit & ornavit Samuel Clarke, Londini, impensis Jacobi Knapton, 1710, p. 22.

Comentariul despre imposibilitatea anihilării materiei pare să se bazeze pe schimbul dintre Descartes și Arnauld, menționat mai sus. „Necreat" e aidoma unui ultim cui bătut în sicriu, iar Clarke adăugă cuvântul și în adnotarea, rescrisă pentru a treia oară, la partea I, cap. viii, 8, din tratatul lui Rohault: „Din ipoteza unui *plenum*, trebuie să urmeze în mod necesar că lumea este în mod real și cu-adevărat *infinită*, ba mai mult, că este necreată și eternă […]"[49].

4. CORESPONDENŢA LUI CLARKE CU BUTLER ŞI LEIBNIZ

La sfârșitul anului 1713 și începutul lui 1714, Clarke a răspuns unor dificultăți ridicate de Joseph Butler cu privire la *A Demonstration*. Corespondența arată încă o dată cât de important este pentru argumentul lui Clarke faptul că spațiul și timpul sunt necesare și că sunt proprietăți. Ceea ce are existență necesară nu poate fi înlăturat printr-o presupunere; existența lucrurilor, pe de altă parte, presupune („preinclude în mod necesar", scrie Clarke) ceea ce există în mod necesar[50]. Iar spațiul este „necesar pentru orice lucru, și nimic nu poate fi conceput ca existând fără a presupune totodată *spațiul*"[51] (același lucru fiind valabil și pentru timp); cu alte cuvinte, spațiul și timpul sunt „*sine qua non* pentru existența *oricărui alt lucru*"[52]. Dar spațiul și timpul sunt proprietăți ale substanței care există prin sine, fără de care ele nu ar putea subzista; prin urmare, substanța căreia îi aparțin este „*încă și mai necesară* (dacă așa ceva ar fi cu putință)"[53]. De asemenea, substanța care există prin sine nu este – ca toate celelalte substanțe – în spațiu și penetrată de acesta, ci constituie „*substratul*" spațiului. Problema va fi acum statutul de proprietate al spațiului (și timpului). Butler scrisese că „*Spațiul* mi se pare a fi *absolut existent prin sine* pe cât *poate* fi vreun lucru"[54]; în schimb, relația sa cu substanța care există prin sine nu este prea clară. El atinge cu siguranță un punct important, de vreme ce Clarke insistase atât de mult asupra necesității spațiului în acuzațiile sale împotriva cartezienilor și în alte locuri, dar statutul de proprietate al spațiului fusese mai degrabă afirmat decât demonstrat. Răspunsul lui Clarke este că „ideea de *spațiu* (ca și cea de *timp* sau *durată*) este o idee *abstractă* sau *parțială*"[55] și propune o analogie: un orb care încearcă să își formeze ideea de corp va avea doar ideea de duritate, dar înțelege că ea este o proprietate care implică în mod necesar o substanță, corpul adică, despre care el nu are nicio idee. În același fel, substanța lui Dumnezeu nu ne afectează simțurile, dar deducem în

[49] J. Rohault, *System*, vol. I, p. 30. Pentru latină, vezi J. Rohault, *Physica* (1710), p. 28.
[50] S. Clarke, „The Answer to the *First Letter*", în *Several Letters*, p. 11.
[51] S. Clarke, „The Answer to the *Second Letter*", în *Several Letters*, p. 17.
[52] S. Clarke, „The Answer to the *Third Letter*", în *Several Letters*, p. 22.
[53] *Ibidem*.
[54] J. Butler, „The Fourth Letter", în *Several Letters*, p. 24.
[55] S. Clarke, „The Answer to the *Fourth Letter*", în *Several Letters*, p. 27.

mod necesar ființa sa din proprietățile sale care ne sunt accesibile, spațiul și timpul[56]. La remarca lui Butler că, dacă caracterul de proprietate al spațiului și timpului ar fi evident, respingerea ateismului ar fi o sarcină ușoară (deoarece ele ar dovedi numaidecât ființa necesară care există prin sine), Clarke răspunde dând vina pe Descartes: noțiunile sale absurde, precum „*materia* este *în mod necesar infinită* și *în mod necesar eternă*”, sunt cele care i-au orbit pe oameni și au împiedicat ca acest argument să fie folosit mai des[57].

Pentru demonstrarea necesității ființei care există prin sine, argumentul privind imposibilitatea de a elimina spațiul din gândire pare să fi devenit mai important decât era în *A Demonstration*. Acolo era menționat după argumentul potrivit căruia a presupune non-existența ființei care există prin sine este o contradicție și nu deținea rolul principal; Vailati putea chiar să-l numească „un argument secundar”[58]. Ceea ce găsim în *A Demonstration* este punerea laolaltă a unui argument *a priori* cu unul *a posteriori*:

> […] pentru a demonstra că există în mod actual în afara noastră o ființă a cărei existență este necesară și prin sine; din contradicția evidentă conținută în presupoziția contrară; […] și din imposibilitatea absolută de a distruge unele idei, precum eternitatea și imensitatea, care, prin urmare, trebuie să fie atributele unei ființe necesare care există în mod actual[59].

Primul este *a priori* deoarece pornește de la natura lui Dumnezeu și, mai precis, de la antecedența necesității absolute față de existență (necesitate pe care Clarke o descrie îndeobște drept o cauză sau un temei); al doilea este *a posteriori* pentru că pornește de la efecte către cauză. Deși Clarke și-a exprimat preferința pentru argumentele *a priori*, socotindu-le mai puternice împotriva ateismului, majoritatea argumentelor sale le-ar fi apărut contemporanilor săi a fi, dimpotrivă, *a posteriori*[60]. De fapt, singurul argument *a priori* este cel care face apel la contradicția implicată de presupunerea non-existenței ființei care există prin sine. Clarke crede că acesta este mai bun decât argumentul ontologic al lui Descartes și se oprește asupra deosebirilor dintre ele. În prima ediție din *A Demonstration* (1705), el afirma că „eventual printr-o deducție foarte atentă și precisă, [argumentul ontologic] s-ar

[56] Această idee cu siguranță concordă cu *Scolia generală* la cea de-a doua ediție (1713) din *Principia* lui Newton, care tocmai fusese publicată: „[Dumnezeu] nu este eternitatea sau infinitatea, ci este etern și infinit; el nu este durată sau spațiu, ci durează și este prezent. El durează întotdeauna și este prezent pretutindeni și, existând întotdeauna și pretutindeni, constituie durata și spațiul, eternitatea și infinitatea. […] Avem idei despre atributele sale, dar cu siguranță nu știm care este substanța niciunui lucru”; vezi Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica: The Third Edition (1726) with Variant Readings*, 2 vol., ed. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen, Anne Whitman, Cambridge/MA, Harvard University Press, 1972, vol. II, pp. 761–763, și I. Newton, *Philosophical Writings*, pp. 111–112. Clarke invocă prima parte a acestui citat în ultimul său răspuns pentru Butler („The Answer to the *Fifth Letter*”, în *Several Letters*, pp. 32–33).

[57] S. Clarke, „The Answer to the *Fifth Letter*”, în *Several Letters*, p. 33.

[58] E. Vailati, „Introduction”, p. xv.

[59] S. Clarke, *A Demonstration* (1705), p. 41.

[60] Vezi discuția din J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke*, cap. 2.

putea vădi drept o dovadă satisfăcătoare”[61]; începând cu a doua ediție (1706) a șters această frază, dar până la a cincea ediție (1719), inclusiv, nu a vrut încă să spună „în mod pozitiv” că argumentul cu pricina este „complet neconcludent și ineficace”. Începând cu cea de-a șasea ediție a șters și acest ultim semn de bunăvoință față de argumentul ontologic și a reținut doar obscuritățile și defectele pe care le sesiza în el. Totuși, după cum susține Ferguson, și cred că pe bună dreptate, propriul argument al lui Clarke pare să fie doar un argument ontologic mascat, în care necesitatea (echivalată cu existența prin sine) înlocuiește atributul „atotperfecțiunii” din argumentul tradițional[62].

Dar necesitatea existenței lui Dumnezeu era de asemenea susținută de argumentul *a posteriori* care făcea apel la imposibilitatea de a elimina spațiul și timpul din gândire, un argument cu care interpreții nu știu de obicei ce să facă decât să îl menționeze alături de cel *a priori*. Acesta are avantajul asociat îndeobște cu argumentele *a posteriori*, anume este mai ușor de conceput, și el este cel care a devenit dominant în corespondența cu Butler – poate și ca un efect al recentei *Scolii generale* a lui Newton, unde se insista pe ideea că îl cunoaștem pe Dumnezeu „doar prin proprietățile și atributele sale și prin cea mai înțeleaptă și mai bună construcție a lucrurilor și a cauzelor lor finale”[63] (argumentul teleologic fiind exemplul standard pentru un argument *a posteriori*). Clarke menționează din nou argumentul într-un răspuns adresat unui corespondent nenumit, ultima scrisoare anexată la cea de-a patra ediție a Prelegerilor Boyle („cel de-al șaselea Răspuns”):

> A presupune spațiul *eliminat*, *distrus* sau *înlăturat* e totuna cu presupunerea absurdă de a elimina un lucru afară *din sine*. Adică: dacă în *imaginație anihilezi întregul spațiu infinit*, *întregul spațiul infinit* tot va rămâne; iar dacă anihilezi oricare *parte* din el, *acea parte* va rămâne *în mod necesar* […][64].

Aceluiași corespondent i-a mai scris că percepem existența substanței necesare prin efectele sale[65], ceea ce indică în mod limpede natura *a posteriori* a argumentului.

Desigur, pentru ca argumentul să funcționeze, spațiul și timpul trebuie să fie legate de Dumnezeu într-o relație de tip substanță – proprietate. Pentru a elimina orice îndoială în această privință – fiind acum conștient de dificultățile ridicate de Butler –, Clarke a introdus în ediția a patra din *A Demonstration*, după prima

[61] S. Clarke, *A Demonstration* (1705), p. 38.

[62] „Non-existența ființei care există prin sine poate fi o contradicție expresă doar dacă natura unei asemenea ființe îi implică în mod necesar existența, iar astfel, sub chipul necesității absolute, este introdusă procedura argumentului ontologic” (J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke*, p. 24).

[63] I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica: The Third Edition (1726) with Variant Readings*, vol. II, p. 763; I. Newton, *Philosophical Writings*, pp. 112–113.

[64] S. Clarke, „Part of a Letter writ to *Another* Gentleman, who had proposed several of the same Objections with the foregoing (The Answer to the *Sixth* Letter)”, în *Several Letters*, p. 39. E. Thomas crede în mod eronat (*Absolute Time*, p. 166) că această scrisoare a fost publicată pentru prima dată împreună cu a cincea ediție (1719) din *A Demonstration*; ea este deja prezentă în a patra (1716).

[65] *Ibidem*.

mențiune a argumentului bazat pe spațiu și timp, fraza „Căci atributele există doar prin existența substanței căreia îi aparțin”[66]. Această ediție este contemporană cu faimosul schimb de scrisori cu Leibniz, în care Clarke de asemenea afirmă fără echivoc statutul de proprietate al spațiului și al timpului.

Bine-cunoscutele pasaje sunt din Răspunsul al treilea și Răspunsul al patrulea către Leibniz[67], iar interpreții au văzut în ele o abatere importantă de la concepția lui Newton despre spațiu și timp[68]. De asemenea, se consideră că în Răspunsul al cincilea se află singurul loc în care Clarke oferă un argument pentru ideea că spațiul și timpul ar fi proprietăți[69]. Dar, urmând genealogia argumentelor pe care am încercat să o schițez, reiese o perspectivă oarecum diferită.

Argumentul cu privire la imposibilitatea de a elimina spațiul și timpul din gândire nu apare în corespondența lui Clarke cu Leibniz. Ceea ce apare este referința la „*presupunerea* [lui Descartes] că, *în natura lucrurilor*, *materia* este *în mod necesar* infinită”, urmată de citatul familiar „*Puto implicare contradictionem…*”[70]. Dar am văzut că el dă acest citat și pe cel din Régis ca dovadă pentru faptul că adepții lui Descartes s-au confruntat cu problema spațiului și timpului care rezistă încercării de a le „elimina, distruge sau îndepărta” din gândire (fără ca acuratețea acestei asocieri să ne preocupe de astă dată). Astfel, cred că putem afirma îndeajuns de sigur că argumentul se află și aici în fundal. De asemenea, am văzut cât de important este, pentru ca argumentul să funcționeze, ca spațiul și timpul să fie concepute drept proprietăți sau atribute, iar acest lucru ar putea explica de ce Clarke afirmă cu atâta tărie statutul lor de proprietăți în schimbul cu Leibniz. În ce privește nota din Răspunsul al cincilea al lui Clarke, despre care se crede, cum aminteam, că este singurul loc în care el oferă un argument în favoarea spațiului ca proprietate, este mai mult sau mai puțin la fel cu ceea ce îi spusese deja lui Butler despre ideile abstracte sau parțiale. Este într-adevăr singurul loc în care Clarke discută toate alternativele la poziția sa și le respinge pe rând, dar ideea că spațiul și timpul sunt *immensitas* și *aeternitas*, implicând substanța care este *immensus* și *aeternus*, este prezentă încă din prima Prelegere Boyle; și este în concordanță cu punctele de vedere exprimate în *Scolia generală*, astfel încât cred că, cel puțin la vremea când au fost scrise (1716), scrisorile lui Clarke către Leibniz nu se îndepărtează în acest punct de poziția lui Newton.

---

[66] S. Clarke, *A Demonstration* (1716), p. 16.

[67] Vezi *The Leibniz–Caroline–Clarke Correspondence*, pp. 539, 593.

[68] Vezi, de exemplu, John Carriero, „Newton on Space and Time: Comments on J. E. McGuire”, în Phillip Bricker, R. I. G. Hughes (ed.), *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, Cambridge/MA, MIT Press, 1990, pp. 109–133, în special pp. 122–128; Andrew Janiak, *Newton as Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 144–148.

[69] Vezi J. P. Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke*, p. 48; E. Thomas, *Absolute Time*, p. 167.

[70] *The Leibniz–Caroline–Clarke Correspondence*, p. 769 (vezi nota 44). În Răspunsul al patrulea, Clarke scrisese că, dacă Dumnezeu nu poate schimba timpul și locul materiei, atunci materia este în mod necesar infinită și eternă (*ibidem*, p. 593). Leibniz îl identifică pe Descartes ca fiind cel vizat și scrie că „*Descartes* a susținut că materia este nelimitată și cred că opinia sa nu a fost încă respinsă. Iar dacă i se acordă acest punct, nu rezultă că materia ar fi necesară, nici că ar fi existat dintru eternitate” (*ibidem*, p. 672).

5. SPAŢIUL ŞI TIMPUL CA „MODURI ALE EXISTENŢEI”

Scrisorile către Butler (1713–1714) și către un corespondent anonim (1716?), corespondența cu Leibniz (1715–1716) și cea de-a patra ediție a *A Demonstration* (1716) alcătuiesc un ansamblu coerent, în care spațiul și timpul sunt concepute ca proprietăți sau atribute, un element indispensabil al argumentului privind imposibilitatea de a elimina spațiul și timpul din gândire, argumentul cu ajutorul căruia Clarke nădăjduise să arate că poziția cartezienilor conduce la ateism. Apare însă o schimbare începând din jurul anului 1719. După cea de-a cincea ediție a Prelegerilor Boyle, punctul de vedere preferat al lui Clarke va fi că spațiul și timpul sunt „moduri ale existenței lui Dumnezeu”, mai degrabă decât proprietăți ale acestuia. Ca și E. Thomas, cred că ar trebui să vedem aici o evoluție a gândirii sale, nu atât o inconsecvență[71]. Ceea ce vreau să arăt este că această schimbare duce în cele din urmă la abandonarea argumentului *a posteriori*, care jucase un rol atât de important până atunci.

Primul semn al acestei schimbări apare în prefața lui Pierre des Maizeaux la ediția sa din 1720 a corespondenței Leibniz – Clarke și a altor documente legate de disputa dintre Newton și Leibniz. Des Maizeaux scrie că a fost rugat de Clarke să avertizeze cititorii că, atunci când vorbește despre spațiul infinit sau imensitate și durata infinită sau eternitate ca fiind calități sau proprietăți ale substanței infinite, termenii „calitate” și „proprietate” nu sunt luați în sensul lor obișnuit; în schimb, ceea ce vrea să spună este că:

> *Spațiul* și *durata* sunt *moduri ale existenței* în toate ființele; și *moduri infinite* și *consecințe* ale *existenței* substanței care este în mod real, necesar și substanțial *omniprezentă* și *eternă*. Această *existență* nu este o *substanță* și nu poate fi pusă în legătură cu nicio specie de *calitate* sau o *proprietate*, ci este substanța însăși cu toate *atributele*, toate *calitățile* și toate *proprietățile* sale; iar *locul* și *durata* sunt *moduri* ale acestei existențe, în așa fel încât nu le putem elimina fără a elimina în același timp existența însăși[72].

După cum se știe, în spatele avertismentului se afla Newton însuși, așa cum o dovedesc diferitele ciorne ale acestui text păstrate printre manuscrisele lui[73].

Până la cea de-a șasea ediție din *A Demonstration* (1725), expresia „mod al existenței” fusese folosită de Clarke doar pentru a reda poziția lui Spinoza („*niciun lucru sau mod al existenței vreunui lucru* nu ar fi putut fi *diferit în vreun fel de ceea ce este acum în mod actual*”[74]). Începând cu cea de-a șasea ediție, Clarke

---

[71] Vezi E. Thomas, *Absolute Time*, cap. 9.

[72] *Recueil de diverses Pieces, sur la Philosophie, la Religion Naturelle, l’Histoire, les Mathématiques, &c., par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres Autheurs célèbres*, 2 vol., ed. Pierre des Maizeaux, Amsterdam, H. du Sauzet, 1720, vol. I, pp. iv–v.

[73] Ele poartă titlul „Avertissement au Lecteur” și sunt publicate în Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen, „Newton & the Leibniz–Clarke Correspondence. With Notes on Newton, Conti, & Des Maizeaux”, *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*, vol. 15, nr. 1, 1962, pp. 63–126.

[74] S. Clarke, *A Demonstration* (1705), p. 132.

adaugă „sau mod(uri) ale existenței” în două locuri în care textul menționa inițial doar „atribut(e)” sau „proprietate”: la prima ocurență a afirmației că nu putem elimina din minte ideile de infinit și eternitate[75] și în pasajul din răspunsul la a doua scrisoare a lui Butler, unde Clarke vorbește despre necesitatea substanței căreia spațiul îi aparține ca proprietate[76]. De asemenea, el adaugă „sau mod” în aproape toate cazurile în care inițial menționase doar „atribut” sau „proprietate”. Această adăugire era probabil menită să facă concepția originară compatibilă cu noua viziune despre spațiu și timp ca moduri al existenței lui Dumnezeu. Folosind ediții sau retipăriri moderne[77], interpreții au crezut de obicei că „mod” este sinonim cu „atribut” sau „proprietate”; dar trebuie să existe o nuanță, altminteri de ce și-ar fi dat Clarke osteneala să adauge aproape peste tot un termen sinonim?

Cu toate acestea, în forma sa revizuită, argumentul cu privire la imposibilitatea de a elimina infinitul și eternitatea din gândire nu funcționează atât de bine. Să ne amintim că, în versiunea inițială, dacă infinitul și eternitatea sunt atribute ce posedă necesitate, atunci, urmând relația tradițională substanță – atribut, substanța căreia ele îi aparțin (substratul lor) trebuie să fie „încă și mai” necesară, dacă expresia poate fi îngăduită; necesitatea este transferată, așa-zicând, de la atribute la substanță, lucru care slujește strategiei lui Clarke, deoarece el vrea să dovedească antecedența necesității față de existență. Dar, dacă infinitul și eternitatea sunt moduri ale existenței, ordinea este perturbată, căci introduce existența înaintea necesității; ideea unui „mod necesar al existenței” dă peste cap argumentul despre prioritatea necesității, pe care Clarke s-a străduit atât de mult să îl apere.

Acest lucru poate explica insistența lui Clarke asupra argumentului *a priori* în ultima scrisoare adăugată (în 1725) la colecția de scrisori de la sfârșitul Prelegerilor Boyle, și anume al șaptelea răspuns, adresat unui corespondent anonim, cel mai probabil Daniel Waterland. Aici, el distinge limpede un mod al existenței de un atribut. În chip interesant, statutul imensității și al duratei ca moduri ale existenței este explicat de Clarke în continuarea afirmației că „*necesitatea existenței*” nu este un atribut propriu-zis, ci este „*temeiul* sau *fundamentul* existenței, *atât* al *substanței*, cât și al *tuturor atributelor*”. Imensitatea și durata sunt prezentate ca „alte exemple” care ilustrează aceeași idee:

> *Imensitatea* nu este un *atribut* în *sensul* în care înțelepciunea, puterea și altele asemenea sunt numite astfel într-un sens strict; ci este [*sui generis*,] un *mod al existenței*, atât *al substanței*, cât și al *tuturor atributelor*. […][78] *Atributele* sau *proprietățile*, numite într-un sens strict, nu pot fi *predicate* una despre alta. Despre *înțelepciune* nu se poate spune în mod propriu că este *puternică*; sau

[75] S. Clarke, *A Demonstration* (1725), p. 15: „aceste atribute sau moduri ale existenței”.

[76] S. Clarke, „The Answer to the *Second Letter*”, în *Several Letters* (ediția a treia, 1725, publicată laolaltă cu a șasea ediție din *A Demonstration*), p. 15, notă în margine la „proprietate”: „sau mod al existenței”.

[77] Ediția lui Vailati din *A Demonstration* reia într-o formă modernizată textul ediției din 1738 (*The Works of Samuel Clarke*, vol. II, pp. 521–577), ignorând diferențele dintre cele șapte ediții publicate în timpul vieții lui Clarke.

[78] Am sărit aici peste pasajul în care Clarke afirmă că același lucru este valabil și pentru durată.

> despre *putere* că este *înțeleaptă*. *Imensitatea* este însă un *MOD al existenței*, atât *al substanței divine*, cât și al *tuturor atributelor*[79].

Este dificil de văzut cum ar putea funcționa în acest context transferul necesității de la spațiu și timp la Dumnezeu. Ba chiar ne-am putea întreba cum sunt de conceput spațiul și timpul ca existând în mod necesar, de vreme ce Clarke socotește acum că necesitatea este „temeiul sau fundamentul" existenței substanței și a atributelor sale, dar spațiul și timpul nu mai sunt atribute, ci moduri ale existenței. Oricum ar fi, Clarke acordă acum preeminență deplină argumentului *a priori*; argumentul bazat pe spațiu și timp, care era *a posteriori* și părea să preia rolul principal în corespondența cu Butler, nu este nici măcar menționat în scrisoarea către Waterland. În schimb, Clarke critică argumentul teleologic (numit „argumentul *a posteriori*") ca nefiind capabil să dovedească eternitatea și infinitatea lui Dumnezeu; numai argumentul *a priori* o poate face:

> *Eternitatea* lui Dumnezeu nu poate fi dovedită altfel decât luând aminte în mod *a priori* la natura unei cauze *necesare* sau *care există prin sine*. […] faptul că *această primă cauză* a existat *dintru eternitate* și va exista *în eternitate* […] trebuie demonstrat din natura intrinsecă a *existenței necesare*. […] În chip similar, *infinitatea* sau *imensitatea* sau *omniprezența* lui Dumnezeu nu poate fi dovedită altfel decât luând aminte în mod *a priori* la natura unei cauze *necesare sau care există prin sine*[80].

Clarke încercase tocmai să dovedească eternitatea și infinitatea lui Dumnezeu din efecte (nu teleologic, dar tot *a posteriori*), într-o manieră care părea să fie autorizată de *Scolia generală*. După ce spațiul și timpul au devenit moduri ale existenței, argumentul *a priori* rămâne singura modalitate de a dovedi eternitatea și infinitatea lui Dumnezeu. Este un rămas-bun luat de Clarke de la argumentul *a posteriori*, precum și de la ultima rămășiță a tinereții sale carteziene.

6. CONCLUZIE

Sper că am reușit să arăt importanța rolului pe care îl joacă, în ontologia spațiului și timpului a lui Clarke, argumentul privind imposibilitatea de a elimina spațiul și timpul din gândire. Acest argument se află în spatele insistenței cu care Clarke susține în corespondența cu Leibniz că spațiul și timpul sunt proprietăți ale lui Dumnezeu. A fost un argument *a posteriori* care, la un moment dat (corespondența cu Butler), a părut să dobândească rolul dominant asupra celui *a priori*. În același timp, Clarke a încercat să atribuie argumentul cartezienilor, cu intenția de a le întoarce împotrivă propria lor poziție. Așa cum se întâmplă însă, argumentul s-a întors în cele din urmă împotriva lui însuși.

---

[79] S. Clarke, „The Answer *to the Seventh* Letter", în *Several Letters* (1725), p. 46.
[80] *Ibidem*, pp. 42–43.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.07

PROIECTUL AUTENTICITĂŢII LA ROUSSEAU: ÎNTRE PLENITUDINEA EXISTENŢEI ŞI VIAŢA GOLITĂ DE SENS

VICTORIA CHIRICA[1]

Universitatea din București

Abstract: This article examines the emergence of the modern concept of authenticity within the ambivalent legacy of the Enlightenment, highlighting that the very project of rationalization, while emancipatory, simultaneously generated conditions for a profound crisis of meaning in modernity. Within this context, Jean-Jacques Rousseau emerges not as a counter-Enlightenment figure, but as an internal critic who first articulated the modern ideal of authenticity as a remedy for the impending crisis. The central thesis is that Rousseau both established the discursive framework of authenticity – conceptualized through the tension between being (*être*) and appearing (*paraître*) – and diagnosed its principal pathology in *amour-propre*, the socially mediated and comparative form of self-love that displaces self-worth onto the judgment of others. This displacement subjects existence to a regime of theatricality, wherein intrinsic being is subordinated to the external gaze, thereby producing a condition of alienation that anticipates later analyses of nihilism. As a corrective, Rousseau proposes a turn inward toward an irreducible inner certainty and self-worth – *le sentiment de l'existence* – accessed through conscience. By analyzing key texts, particularly the *Profession of Faith of the Savoyard Vicar*, this article demonstrates how Rousseau enacts a methodical suspension of inherited prejudice, grounding authenticity in a pre-rational, existential foundation. Ultimately, the article contends that Rousseau's concept of authenticity should be understood not as the recovery of a pre-existing essence, but as an ongoing existential praxis aimed at recentering the self, thereby prefiguring key themes in Kantian autonomy, Nietzschean thought, and 20th-century existentialism.

Keywords: Rousseau, authenticity, inauthenticity, *amour-propre*, *amour de soi*, nihilism, Enlightenment, modernity, conscience, *sentiment de l'existence*, *être*, *paraître.*

DUBLUL TĂIŞ AL ILUMINISMULUI ŞI EMERGENŢA PROBLEMATICII FILOSOFICE

Iluminismul, în calitate de „proiect al modernității”[2], nu trebuie privit ca un fenomen monolit, ci, dimpotrivă, fiind „o epocă istorică”[3], acesta constă dintr-o multitudine de „procese de raționalizare”[4], legate de demersul comun „împotriva ignoranței, neînțelegerii, superstiției și prejudecăților”[5]. În acest sens, putem vorbi

[1] Doctorand, Școala Doctorală a Facultății de Filosofie.

[2] Kyle Michael James Shuttleworth, *The history and ethics of authenticity: meaning, freedom and modernity*, London; New York, Bloomsbury Academic, 2020, p. 15, referindu-se la conceptul lui MacIntyre.

[3] Georg Cavallar, *Крах Просвещения? Философское введение*, trad. din germ. de M. Bulyciova, Boston / Sankt-Petersburg, Academic Studies Press / Библиороссика, 2024, p. 22.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 23.

despre mai multe iluminisme. În acest articol, prin iluminism înțelegem o revoluție intelectuală și politică ce propune pe arena socială o nouă imagine a omului modern ca individ autonom, eliberat de „mrejele" tradiției și a cărui rațiune se postulează pe sine ca prim principiu. Pe de o parte, demersul iluminist promite eliberarea omului de constrângerile dogmei și de prejudecățile moștenite, cu scopul de a atinge o stare de „maturitate" individuală și socială, ceea ce era și miza lui Kant – *Sapere aude*![6] Pe de altă parte, acest proces eliberator aduce și consecințe neprevăzute. De exemplu, raționalizarea a condus la ceea ce Weber a numit „dezvrăjirea lumii", adică un proces de secularizare și de demistificare care, deși a sporit cunoașterea, mai exact, modul științific de a privi lumea, a golit universul de scopul său inerent. Shuttleworth argumentează în acest sens că teza dezvrăjirii lumii enunțată de Weber este distinctă, dar compatibilă, cu diagnosticul lui Nietzsche al „morții lui Dumnezeu", pentru că ambele idei descriu în esență o criză a sensului cu care se confruntă societatea europeană ca urmare a procesului de raționalizare[7].

Din această tensiune intrinsecă a modernității se naște o contramișcare, pe care Sternhell o numește „antiiluminismul". Conform lui Sternhell, antiiluminismul nu este o simplă reacție conservatoare, ci se profilează ca o tradiție sau o modernitate alternativă, care respinge universalismul în favoarea particularismului istoric și cultural, autonomia individului în favoarea comunității organice și rațiunea abstractă în favoarea tradiției și a sentimentului[8]. „Ciocnirea" aceasta a tradițiilor delimitează, de fapt, câmpul de luptă pe care se naște idealul autenticității. Cu alte cuvinte, autenticitatea emerge ca un răspuns direct la problemele pe care le ridică modernitatea: cum să trăiești o viață plină de sens într-o lume dezvrăjită și cum să dobândești o libertate autentică într-o societate care, în mod paradoxal, produce noi forme de supunere?[9] În acest sens, problematica centrală a acestui articol – raportul dintre autenticitate ca împlinire de sine și nihilism ca vid existențial – este, prin urmare, o consecință directă a acestei duble moșteniri a modernității, mai exact a proiectului

[6] Kyle Michael James Shuttleworth, *op. cit.*, pp. 19–20, referindu-se la eseul lui Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este iluminismul?".

[7] *Ibidem*, p. 34: „Pentru Nietzsche, proiectul iluminismului a dus la moartea culturală a lui Dumnezeu, ceea ce, la rândul său, a subminat moralitatea europeană și a privat viața modernă de sens. [...]. În viziunea lui Weber, aplicarea raționalității la cultură nu numai că a subminat fundamentul creștin al acesteia, dar a dus și la respingerea ulterioară a practicilor care nu se conformau metodei empirice. [...] Dezvrăjirea se referă la evenimentul prin care a trecut cultura occidentală, în timp ce nihilismul este consecința acestui proces."

[8] Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, trad. din franceză de David Maisel, New Haven & London, Yale University Press, 2010, p. 8: „Nu a apărut o contramodernitate, ci o modernitate diferită, care s-a revoltat împotriva raționalismului, autonomiei individului și a tot ceea ce unește oamenii: condiția lor de ființe raționale cu drepturi naturale. [...]. Potrivit teoreticienilor săi, fragmentarea și atomizarea existenței umane rezultate din distrugerea lumii medievale erau cauza decadenței moderne. Ei deplângeau dispariția armoniei spirituale care era însăși structura vieții medievale [...]."

[9] Kyle Michael James Shuttleworth, *op. cit.*, pp. 7–8: „Prăbușirea ierarhiilor sociale a pus sub semnul întrebării rolul nostru în cadrul societății și a dus la pierderea unui obiectiv comun, afectând modul în care ne percepem pe noi înșine și, în consecință, modul în care ne comportăm din punct de vedere etic. [...] Cu toate acestea, chiar și realizarea modernă a autonomiei a fost abandonată. Adică, libertatea pe care iluminismul a urmărit-o în mod activ a fost pierdută în consecință prin introducerea procedurilor birocratice."

iluminist. Figura lui Rousseau este crucială, pentru că, pe de o parte, el rămâne „un copil al iluminismului, [...] uneori mai radical, alteori mai conservator decât filosofii, [...] ferm loial idealurilor de libertate, autonomie individuală și toleranță”[10], și, pe de altă parte, adoptă o poziție profund critică. El respinge modelul scientist al iluminismului, promovat de enciclopediști și propune în schimb ceea ce Cavallar numește „iluminismul rațiunii”, adică o formă de iluminism care urmărește să depășească reducerea acestuia la intelect și știință, punând în centru cultivarea rațiunii[11]. Rousseau întruchipează autocritica iluminismului, pentru că o realizează din interiorul mișcării, ceea ce Cavallar numește un „iluminism al iluminismului”[12]. El a direcționat armele *philosophes*-ilor împotriva lor înșiși, criticând dogmatismul mascat de scepticismul lor radical[13]. Prin urmare, a criticat și materialismul care, negând libertatea voinței, nu poate fundamenta distincția dintre adevăr și eroare sau dintre bine și rău[14]. Mai presus de toate, Rousseau a anticipat și pericolul unui „iluminism coercitiv”, care, în loc să respecte libertatea celuilalt, riscă să impună o nouă formă de tutelă în numele rațiunii[15]. Prin această critică din interiorul mișcării, Rousseau este cel care, înaintea mișcării romantice, articulează idealul modern al autenticității, deși nu folosește acest termen în mod explicit, prin apelul la o sursă interioară de valoare – *le sentiment de l'existence*. De asemenea, el este cel care formulează primul „diagnostic” al noii patologii a sinelui modern, mai exact, criza sensului produsă de *amour-propre*, acea existență trăită exclusiv din și pentru opinia celorlalți, care reprezintă însăși esența nihilismului *avant la lettre*, înțeles ca fenomen psihologic și social. Prin urmare, la Rousseau regăsim pentru prima oară tensiunea propriu-zisă care ne preocupă în acest articol: el deschide calea către autenticitate ca proiect de împlinire a sinelui și, în același timp, dezvăluie abisul nihilist care o amenință constant. Prin analiza operei sale, îmi propun să argumentez că Rousseau a pus nu doar bazele discursului modern despre autenticitate, înțeleasă adesea ca o coerență între ființa interioară (*être*) și manifestarea sa exterioară (*paraître*), ci a diagnosticat și mecanismul psihologic și social – *amour-propre* – care corupe acest ideal, generând o formă de nihilism *avant la lettre*. Nu înțeleg acest termen aici în sensul său metafizic ulterior, ca o „moarte a lui Dumnezeu”, ci mai degrabă ca o golire de conținut a existenței individuale, redusă la o performanță teatrală în ochii celorlalți și o inversare a sursei valorii, care nu mai izvorăște din „sentimentul existenței”, ci este rezultatul unui mecanism de piață. Voi susține, astfel, că proiectul autenticității la Rousseau reprezintă un efort de centrare a sinelui în jurul unui nucleu existențial, care, în viziunea sa, are și o miză

[10] Zeev Sternhell, *op. cit.*, p. 4.

[11] Georg Cavallar, *op. cit.*, p. 26.

[12] *Ibidem*, p. 16: „Critica iluminismului nu este neapărat o manifestare a contrailuminismului. Uneori este o încercare de a duce iluminismul la un nivel superior, «mai înalt». O astfel de critică este, probabil, «metacritică» sau «metailuminism», adică critica criticii, iluminismul iluminismului. Începuturile acestei forme de iluminism pot fi urmărite deja la Rousseau, Herder și Kant.”

[13] *Ibidem*, p. 56, citându-l pe vicar: filosofii sunt „mândri, hotărâți, dogmatici, chiar și în pretinsul lor scepticism”.

[14] *Ibidem*, p. 57.

[15] *Ibidem*, pp. 58–59.

morală, în timp ce dinamica *amour-propre* produce o decentrare patologică spre alteritate. Miza mea este să arăt, în final, că autenticitatea la Rousseau poate fi interpretată nu ca descoperirea unei esențe preexistente, ci ca o mizăexistențială realizată prin demersul propriu de a reconcilia aparența (*paraître*) cu ființa (*être*) și prin redescoperirea bucuriei de a fi.

GENEALOGIA INAUNTENTICITĂŢII (1): SCINDAREA SINELUI ÎNTRE FIINŢĂ (*ÊTRE*) ŞI APARENŢĂ (*PARAÎTRE*)

O cheie pentru a accesa gândirea lui Rousseau este înțelegerea metodei sale argumentative. Astfel, în *La philosophie de l'existence*, Burgelin descrie metoda de analiză a lui Rousseau nu ca pe un simplu procedeu de stil, ci ca fiind „în mod deliberat antinomică", deoarece noțiunile se profilează prin confruntarea unor termeni opuși – precum „bunătate – răutate, a fi – a părea, libertate – sclavie, natură – societate" – pe care Rousseau caută mai puțin să îi reconcilieze în primă instanță[16]. În acest cadru, antiteza dintre a fi (*être*) și a părea (*paraître*) – o temă clasică a filosofiei – devine axa centrală a criticii sale la adresa modernității. După cum scoate în evidență și Starobinski, în secolul al XVIII-lea, opoziția făcea deja parte din vocabularul comun[17]. Cu toate acestea, Rousseau îi conferă o profunzime și o urgență existențială fără precedent, transformând-o într-o consecință directă a progresului social. De exemplu, în *Discurs asupra științelor și artelor*, Rousseau introduce această dihotomie printr-un atac paradoxal la adresa proiectului iluminist, în care inversează premisa centrală a iluminismului – conform căreia ignoranța este sursa răului – argumentând că, dimpotrivă, progresul artelor și științelor este cel ce a dus la o corupere a moravurilor. Prin urmare, instrumentele culturii, în loc să elibereze individul, funcționează asemenea unor mecanisme de disimulare a servituții. În acest sens, științele, literele și artele, ne spune Rousseau, „așternghirlande de flori pe lanțurile de fier cu care sunt împovărați [oamenii]"[18].

Metafora centrală și recurentă în opera lui Rousseau, prin care este marcată atât tensiunea dintre ființă și aparență, cât și paradoxul progresului social, este cea a „vălului", ce simbolizează opacitatea, iluzia și obstacolul care se opun idealului de „transparență". Pe parcursul scrierilor sale, această metaforă evoluează, reflectând atât critica la adresa societății, cât și dilemele parcursului său personal. Rousseau susține că societatea este cea care a introdus vălul ce separă ceea ce oamenii „sunt" de ceea ce ei „par"[19]. Astfel, ruptura dintre „ținuta exterioară" și „dispozițiile inimii"

[16] Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, 2e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973, p. 2.

[17] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 14.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Discours des sciences et des arts*, în *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780–1789, vol. 7, in-4°, ediție online, versiunea din 7 octombrie 2012: www.rousseauonline.ch, p. 29.

[19] *Ibidem*, pp. 31–32: „sub vălul uniform și perfid al politeții, sub această mult lăudată urbanitate pe care o datorăm iluminismului secolului nostru, oamenii nu mai îndrăznesc să pară ceea ce sunt".

este cauza tuturor nefericirilor și introduce răul în lume[20] – aparența este echivalată cu răul[21]. Vălul urbanității înstrăinează individul de celălalt, făcând imposibilă o comunitate autentică, deoarece ascunde vicii precum „suspiciunile, bănuielile, temerile, răceala, rezerva, ura, trădarea”[22]. Mai mult, vălul împiedică nu doar cunoașterea celuilalt, ci și cunoașterea de sine, astfel opacitatea are o condiție dublă, externă și internă: „Nu vedem nici sufletul altuia, pentru că se ascunde, nici pe al nostru, pentru că nu avem nicio oglindă intelectuală”[23]. În acest sens, opacitatea – fie a ființei celuilalt, fie a propriei ființe – devine modul fundamental de experiență a *a fi*-ului în lume.

Două lucrări alegorice cheie, *Morceau allégorique* (statuia învăluită) și *Pygmalion* (statuia Galateei), redau tensiunea dintre idealul transparenței și realitatea opacității și au ca temă centrală actul „dezvăluirii”, însă cu semnificații opuse, conform interpretării lui Starobinski. În *Morceau allégorique*, statuia învăluită este un obiect de cult, iar încercările de a-i ridica vălul scot la iveală cruzimea și falsitatea dogmei, fără a anula însă puterea de seducție a iluziei. Doar intervenția figurii lui Hristos poate aduce adevărul. Pe de altă parte, în *Pygmalion*, dezvăluirea devine un act creator – Galateea, frumusețea ideală, prinde viață în virtutea iubirii artistului, iar piatra inertă se însuflețește, marcând emergența unei conștiințe sensibile[24]. Linia de interpretare a lui Starobinski și teza sa despre „dezvăluire”[25] ne arată că proiectul autenticității la Rousseau poate fi înțeles ca un proces dinamic de creație și de revelare a sinelui. Interpretarea acestuia ne permite o distanțare potrivită de la o interpretare esențialistă a autenticității la Rousseau.

Textul *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation* redă o experiență onirică a unui filosof ce adoarme după ce a contemplat universul și a meditat asupra existenței lui Dumnezeu; în vis, el pătrunde într-un templu vast, unde se află șapte statui „oribile și diforme” privite de aproape, dar care, dintr-o perspectivă centrală, devin „fermecătoare” – detaliu ce reintroduce tema iluziei și a aparenței înșelătoare, similară celei din primul *Discurs*[26]. În centrul edificiului, pe un altar, este așezată o „a opta statuie, căreia îi este consacrat întregul edificiu”, dar care rămâne „întotdeauna acoperită de un văl impenetrabil”[27]. Deși simbolizează o divinitate falsă, statuia rămâne întotdeauna acoperită, respectiv, fiecare credincios își proiectează propriile pasiuni asupra statuii învăluite, imaginându-și sub văl „idolul inimii proprii”[28]. Filosoful participă ca spectator la scene îngrozitoare, la un „amestec monstruos de crimă și prostituție” care se desfășoară în jurul altarului[29]. Groaza acestui spectacol, scoate în evidență Starobinski, rezidă mai puțin în crimele

[20] *Ibidem*, p. 30: „Cât de plăcut ar fi să trăim printre noi, dacă înfățișarea exterioară ar fi întotdeauna oglinda dispoziției inimii...”. Vezi și Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 13.

[21] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 14: „a părea și răul nu fac decât una”.

[22] Jean-Jacques Rousseau, *Discours des sciences et des arts*, p. 31.

[23] Idem, *Lettres morales*, în *O.C.*, IV, p. 1092, *apud* Starobinski, *op. cit.*, p. 21.

[24] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 90.

[25] *Ibidem*, p. 92.

[26] *Ibidem*, p. 84.

[27] *Ibidem*, p. 85.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem*, p. 85.

în sine, cât în „grosimea misterului”[30] care le învăluie. Cultul statuii învăluite „îi înrobește pe oameni subiectivității lor iraționale”[31] – o observație pertinentă pentru analiza oricărei ideologii politice sau cult care produce indivizi îndoctrinați și anulează judecata critică.

Cheia constă în cum distingem aservirea de eliberare, care este, de altfel, și promisiunea proiectului iluminist. Dacă analizăm subiectul modern, observăm că acesta se constituie într-o ambivalență structurală: el este, simultan, un individ autonom și un supus politic. Putem sesiza tensiunea în însăși etimologia termenului, mai ales în limbile franceză (*sujet*) și engleză (*subject*), cuvântul desemnează atât un subiect gramatical, agentul enunțului, cât și subiectul politic, cel supus unei autorități. Subiectivitatea modernă este definită de această tensiune inerentă între polul său activ, creator de sens, și cel pasiv, produs al unor structuri de putere. La Rousseau, tensiunea dintre libertate și aservire capătă o formă paradigmatică, fiind redată de celebrul său aforism: „Omul s-a născut liber, dar trăiește în lanțuri pretutindeni”[32]. Pe de o parte, libertatea naturală este expresia autenticității originare, a unei existențe în care subiectul se raportează la sine fără medieri înșelătoare, pe de altă parte, odată intrat în societate, individul devine subiect al legilor, al opiniei publice și al instituțiilor, adică un supus al unei ordini care îl înstrăinează de sine. Problema autenticității rousseauiste poate fi formulată exact în acest interval: între posibilitatea de a fi un subiect constitutiv (caracterizat de autonomie morală și prezență de sine) și riscul de a rămâne un subiect aservit (alienat prin îndoctrinare sau fanatism). Alegoria „statuii învăluite” ilustrează foarte bine această ambivalență, în ideea în care oamenii devin supușii cultului statuii (aservire), în timp ce figura lui Hristos simbolizează subiectul autentic prin excelență, care se manifestă direct ca adevăr izvorât din propria conștiință (eliberare)[33]. Prin urmare, autenticitatea la Rousseau poate fi înțeleasă nu ca negarea țesăturii sociale, ci ca o transformare conștientă a relației dintre libertate și supunere – condiția dublă de subiect. Autenticitatea poate fi interpretată astfel ca o formă de *praxis*: o disciplină continuă de a fi „martor”[34] al adevărului conștiinței în interiorul condiției de subiect politic și de membru al unei comunități.

În interpretarea lui Starobinski, „teoria dezvăluirii” (*théorie du dévoilement*) cuprinde două momente distincte și complementare, fiecare cu o funcție și o

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, p. 86.

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Despre contractul social sau Principiile dreptului politic*, traducere și studiu introductiv de N. Dașcovici, ediție îngrijită, postfață și note de Alexandra Bârna, București, Editura Mondero, 2007, Cartea I, p. 24.

[33] Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 80.

[34] *Ibidem*, p. 90: „Fiecare dintre noi poate face la fel ca el. Să se întoarcă în sine, să găsească acolo izvorul, să recunoască «vocea conștiinței». Fiecare ar putea deveni atunci – după exemplul lui Hristos – educatorul omenirii [...]. Imitarea lui Hristos, la Rousseau, este imitarea actului «divin» prin care o conștiință umană solitară devine sursă de adevăr [...]. Departe de a fi mediatorul indispensabil pentru mântuirea omului, Hristos învață refuzul medierii, exemplul său invită la ascultarea «principiului imediat al conștiinței». Rousseau, care nu va căuta mântuirea prin Hristos, vrea să vestească adevărul ca Hristos. Acesta nu este decât martorul iluminării conștiinței printr-o lumină originară, de care fiecare poate deveni la rândul său martor.”

valoare diferită. Prima etapă este dezvăluirea negativă sau „denunțătoare" și are o funcție esențialmente critică. Scopul acestei etape este distrugerea iluziilor seducătoare ale aparenței și demascarea răului[35]. Dezvăluirea negativă, altfel zis „dezvrăjirea", este, prin excelență, sarcina filosofului și intervenția acestuia, o putem sesiza fie sub forma gestului socratic de a smulge vălul, fie chiar prin critica pe care Rousseau însuși o realizează în discursurile sale. Totuși, dacă această etapă se limitează la simpla denunțare a erorii, ea rămâne incompletă. Actul critic trebuie să conducă la o transformare a conștiinței, pregătind terenul pentru o formă de „revelație" a adevărului, cu alte cuvinte, la o formă de saturație. Astfel, primul moment necesită și deschide calea către cel de-al doilea[36]. Dezvăluirea pozitivă este o etapă superioară și presupune manifestarea Binelui/Adevărului ca prezență vie, ca o certitudine a conștiinței. Dezvăluirea nu se mai limitează doar la denunțarea vălului, ci lasă să se manifeste un „adevăr esențial"[37]. Etapă ce marchează trecerea de la critică la o epifanie a conștiinței de sine: „singurul adevăr care ne este accesibil [...] este în conștiință"[38]. După cum interpretează Starobinski, revelația nu este de ordin teologic, ci una imanentă, care se autoanunță direct și incontestabil, la fel ca sentimentul propriei existențe. Revelația nu este un obiect al credinței, ci este o evidență de ordin interior[39].

Reprosul fundamental al lui Rousseau filosofilor materialiști este că aceștia contestă morala și valorile doar pentru a se instala într-o formă de imoralism[40]. În opoziție, Rousseau postulează că adevărul nu este produsul unei acumulări de cunoștințe obiective, ci rezultă dintr-o evidență imediată a conștiinței. Prin actul de interiorizare, conștiința se afirmă ca prezență nemediată, iar în acest act, adevărul se instituie ca valoare morală. Tocmai de aceea, Rousseau refuză medierea după modelul revelației religioase, în sensul în care adevărul nu este mediat de un text sacru, de o dogmă sau de o instituție, ci se revelează direct în conștiință[41]. Astfel, în viziunea lui Rousseau, procesul de „dezvăluire" nu este complet până când nu se realizează tranziția de la critica negativă la regăsirea unei evidențe interioare, care, la rândul său, deschide calea către universal. În această interpretare, autenticitatea nu se reduce la o simplă atitudine critică de respingere a normelor sociale, ci implică un moment dual: pe de o parte, o experiență cvasiextatică a evidenței de sine (o linie de gândire radicalizată ulterior de Nietzsche) și, pe de altă parte, această certitudine interioară (conștiința) servește drept fundament pentru o deschidere către rațiunea universală, sursa moralității (o linie sistematizată de Kant).

---

[35] *Ibidem*, p. 93.
[36] *Ibidem*, p. 94.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 95.
[39] *Ibidem*, pp. 97–98.
[40] *Ibidem*, p. 94.
[41] *Ibidem*, p. 97: „Trebuie să ne bazăm pe certitudini interioare, care nu sunt cunoștințe obiective, dar care nu sunt mai puțin certitudini absolute. Legea conștiinței, care este atât rațiune universală, cât și sentiment intim, ne oferă un sprijin de neclintit. Kant, afirmând primatul rațiunii practice, nu va face decât să ofere gândirii lui Rousseau formularea sa filosofică completă."

GENEALOGIA INAUNTENTICITĂŢII (2): *AMOUR DE SOI* ŞI *AMOUR-PROPRE*

În cele ce urmează, voi susține că *amour de soi* trebuie interpretat nu ca o stare, ci ca un act primordial de valorizare, adică valoarea se instituie printr-un gest originar de iubire față de sine, care fundamentează și posibilitatea unei deschideri autentice către celălalt. În această perspectivă, autenticitatea este un act de afirmare a valorii intrinseci a ființei umane, un act care, pentru a se împlini, necesită și o formă de recunoaștere în plan social. Problema pe care o ridică Rousseau este dacă *amour de soi* se poate manifesta într-un mod nealterat, adică în afara unei „corupții" sociale. Dificultatea provine chiar din faptul că *amour de soi*, în forma sa originară, aparține „stării de natură", un cadru conceptual pe care Rousseau însuși îl tratează mai degrabă ca pe un experiment de gândire decât ca pe o realitate istorică. În *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Rousseau recunoaște că starea de natură este „o realitate care astăzi nu mai există, care poate n-a existat defel"[42]. Totuși, în ilustrarea tensiunii dintre *amour de soi* și *amour-propre*, Rousseau descrie istoria apelând la „mitul căderii", prin care vede evoluția umanității ca pe o trecere de la o stare originară, ipotetică, de plenitudine și inocență, respectiv autenticitate, la o stare de ruptură, alienare și corupere socială, respectiv inautenticitate. În centrul stării originare, Rousseau postulează două principii care preced rațiunea: *amour de soi* și mila (*pitié*)[43].

Într-o paralelă de structură, putem observa că tensiunea dintre *amour de soi* și *amour-propre* rezonează cu distincția autenticitate/inautenticitate pe care o va introduce ulterior Heidegger. În acest sens, la Rousseau, *amour de soi* desemnează raportul originar, pre-reflexiv, al omului cu sine, în timp ce *amour-propre* marchează înstrăinarea de sine survenită în urma internalizării privirii comparative a celorlalți. În mod similar, în *Ființă și Timp*, Heidegger va introduce distincția dintre autenticitate și neautenticitate, ca două moduri posibile de a fi, unde sinele (*Selbst*) autentic este „sinele surprins în chip propriu"[44], iar neautenticitatea nu înseamnă „un grad «mai scăzut» de ființă"[45], ci prinderea *Dasein*-ului în activitățile de zi cu zi sau „sinele-impersonal (*Man-selbst*)"[46]. Prin urmare, în ambele cazuri, atât la Heidegger, cât și la Rousseau, autenticitatea presupune un act de eliberare a sinelui de tirania opiniei publice.

Revenind la distincția fundamentală propusă de Rousseau, *amour de soi* este definit ca: „un sentiment natural care determină orice animal să vegheze la propria sa conservare și care, la om, fiind condus de rațiune și modificat de milă, dă naștere omeniei și virtuții"[47]. Prin contrast, *amour-propre* reprezintă un: „sentiment relativ,

---

[42] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958, p. 69.

[43] *Ibidem*, 72.

[44] Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, trad. de G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Editura Humanitas, 2019, p. 177.

[45] *Ibidem*, p. 58.

[46] *Ibidem*, p. 177.

[47] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, pp. 194–195.

artificial, născut în societate, care împinge pe fiecare individ să facă mai mult caz de sine decât de oricine altcineva, care inspiră oamenilor toate relele ce și le fac unii altora și care este adevăratul izvor al noțiunii de onoare”[48]. Orice tentativă de a interpreta această distincție printr-o grilă exclusiv metafizică se dovedește problematică, având în vedere scepticismul lui Rousseau față de limbajul speculativ și față de însăși posibilitatea cunoașterii esenței ultime a realității, o postură critică ce prefigurează demersul kantian și este formulată în *Profesiunea de credință a vicarului din Savoia*[49]. Totuși, *amour de soi* este descris ca principiul fundamental și constitutiv al ființei umane, „singura pasiune naturală a omului”[50] și „izvorul pasiunilor noastre”[51], de unde caracterul său pre-moral este evident, așa cum subliniază Rousseau însuși: „el este [...] în mod natural indiferent; el nu devine bun sau rău decât prin aplicarea pe care i-o dăm”[52].

Așadar, bunătatea originară postulată are mai degrabă un sens funcțional, de expansiune a ființei, decât unul etic – o putem gândi ca pe o condiție de posibilitate a binelui? Este binele compatibil cu expansiunea propriei ființe? Totuși, odată aruncat în lume, *amour de soi* este permanent amenințat de „cauze străine” care modifică principiul inițial și îl plasează pe om „în afară de natură și [îl pun] în contradicție cu sine”[53]. Cu alte cuvinte, drama subiectului modern constă în faptul că, odată intrat în dinamica socială, individul este constant deturnat de la iubirea de sine. Departe de a fi un simplu instinct de supraviețuire, *amour de soi* se relevă ca o condiție a valorizării: „trebuie deci să ne iubim pentru a ne conserva, iar ca urmare imediată a aceluiași sentiment, *iubim ceea ce ne conservă* [subl. m.]”[54]. Cu alte cuvinte, *amour de soi* reflectă o afirmare activă a propriei ființe printr-o investire în tot ceea ce o susține. În alte scrisori, Rousseau spune că *amour de soi* este principiul fundamental al oricărei acțiuni: „Iubirea de sine este cel mai puternic și, după părerea mea, singurul motiv care îi face pe oameni să acționeze”[55]. Această perspectivă rezonează puternic cu ontologia heideggeriană, pentru că în același spirit, *amour de soi*, ca interes originar pentru propria ființă, poate fi interpretat ca un precursor al conceptului de grijă (*Sorge*), ca structură fundamentală a ființei *Dasein*-ului. Deși Rousseau nu utilizează acești termeni, *amour de soi* are un rol de structură ontologică, a cărei dinamică internă explică posibilitatea moralității. Virtutea, argumentează Rousseau, nu poate fi fundamentată fără a se baza pe iubirea de sine, adică fără a fi autentic. O perspectivă pur materialistă, care ar

[48] *Ibidem*, p. 195.

[49] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație,* traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Dimitrie Todoran, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973, p. 260: „Ideile generale și abstracte sunt izvorul celor mai mari erori ale oamenilor; niciodată jargonul metafizic nu a făcut să se descopere un singur adevăr și el a umplut filosofia cu absurdități [...].”

[50] *Ibidem*, p. 69.

[51] *Ibidem*, p. 195.

[52] *Ibidem*, p. 69.

[53] *Ibidem*, p. 195.

[54] *Ibidem*, p. 195.

[55] Jean-Jacques Rousseau, „Quatre lettres à M. l’Abbé de…”, 27 novembre 1763, în *Pièces sur divers sujets et recueil de lettres sur la philosophie, la morale et la politique*, din *Collection complète des œuvres*, vol. 12, Genève, 1780–1789, ediție online: www.rousseauonline.ch, p. 363.

reduce *amour de soi* la simpla conservare a corpului, este insuficientă pentru a explica actul de devotament moral precum cel al lui Regulus[56]. Prin urmare, *amour de soi* este mai mult decât un instinct, este condiția de posibilitate a unei existențe morale care transcende simpla materialitate.

Ca „sentiment bun și absolut”[57], *amour de soi* este co-originar cu „sensibilitatea pozitivă”, descrisă ca „operațiune simplă a naturii ce caută să extindă și să întărească sentimentul ființei noastre”[58]. În această ordine de idei, *amour de soi* reprezintă modul de a fi originar, o expansiune firească a propriei ființe și fundamentul pe care se pot dezvolta relațiile autentice. Punctul de inflexiune, tranziția la inautenticitate, se produce în mod inevitabil atunci când pasiunile, deturnate de la obiectul lor, „își schimbă natura și devin irascibile și pline de ură”[59], astfel, *amour de soi* se transformă în *amour-propre*, un „sentiment relativ prin care ne comparăm”[60], transformare care marchează nașterea „sensibilității negative”, o consecință directă a reflecției și a obiceiului de „a ne măsura cu alții”[61]. *Amour de soi* poate fi interpretat, așadar, ca o ontologie a autenticității: nu este doar un sentiment despre sine, ci modul-de-a-fi autentic, o structură pre-reflexivă care instituie sinele ca valoare absolută și deschide posibilitatea unei relații autentice cu celălalt, iar *amour-propre* reprezintă o formă de degradare și condiția fundamentală a inautenticității. Ca sursă a onoarei și a răului, o pasiune „a cărei satisfacție este pur negativă și care nu mai caută să se satisfacă prin binele nostru, ci numai prin răul altora”[62], *amour-propre* apare, în mod paradoxal, „din relațiile sociale, din progresul ideilor și din cultivarea spiritului”[63], ceea ce produce o dublă dinamică a alienării: instrumentalizarea celuilalt și dependența valorii de sine de o sursă exterioară. În primul caz, instrumentalizarea celuilalt se manifestă printr-un efect inflaționist asupra eului, generând o sete de dominație în care relația cu alteritatea nu mai este una de recunoaștere reciprocă, ci una de subjugare. Odată ce un individ începe să se măsoare în raport cu ceilalți, inima sa „nu mai știe să se ocupe decât să-i pună pe toți ceilalți sub sine”[64]. Forma această de relaționare îl transformă pe celălalt într-un mijloc aservit interesului propriu, răpindu-i libertatea și demnitatea: Rousseau anticipează nucleul eticii kantiene, în special „formula umanității”[65]. Totodată, setea de dominație se extinde și asupra sferei cunoașterii, ca o dorință de transcendere a

[56] *Ibidem*, pp. 363–364.

[57] Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, în *Collection complète des œuvres*, vol. 11, Genève, 1780–1789, ediție online: www.rousseauonline.ch, p. 22.

[58] *Ibidem*, p. 88.

[59] *Ibidem*, p. 22.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibidem*, p. 88.

[62] *Ibidem*, p. 22.

[63] *Ibidem*, p. 206.

[64] *Ibidem*.

[65] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, postfață de Nicolae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 47: „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.”

sferei proprii, cu alte cuvinte, limitele cunoașterii, o formă de *hybris* pe care Rousseau o descrie în *Profesiunea vicarului de Savoia*[66].

Cea mai periculoasă consecință a lui *amour-propre* este, totuși, externalizarea valorii de sine. Individul ajunge să trăiască exclusiv „în opinia celorlalți", astfel încât „numai judecata lor îi dă sentimentul propriei existențe"[67], ceea ce putem observa chiar astăzi prin fenomenul *social media*. Valoarea sinelui nu mai este una intrinsecă, ci este condiționată de validarea externă, fie printr-o relație instrumentală, fie printr-un mecanism simbolic, precum cel al pieței. Dependența radicală de alteritate transformă grija autentică de sine într-un „orgoliu fără virtute, rațiune fără înțelepciune și plăcere fără fericire"[68]. Critica lui Rousseau anticipează în mod direct temele centrale ale existențialismului secolului XX, inautenticitatea fiind o renunțare la sine în schimbul unei imagini construite pentru celălalt. În ultimă instanță, efectele lui *amour-propre* pot culmina într-o criză existențială profundă, înțeleasă ca o golire de sens ce constituie o formă de nihilism existențial *avant la lettre*. În primul rând, pentru că mecanismul său comparativ face ca dorința stimulată de *amour-propre* să rămână în mod fundamental nesatisfăcută[69]. În această logică, individul este prizonierul unei competiții perpetue pentru statut, unei curse insațiabile care generează o nefericire structurală, de unde luxul, artele și științele nu mai servesc împlinirii umane, ci devin unelte de distincție socială care alimentează motorul dorinței artificiale, înlănțuind eul într-un sistem de validare externă. Într-o astfel de lume, viața însăși își pierde valoarea intrinsecă, fiindu-ne deturnată atenția de la ceea ce este cu adevărat important – de la propria existență. Acțiunile nu mai sunt evaluate după standarde morale, ci după prețul lor pe piața prestigiului social. Aceasta este esența nihilismului diagnosticat de Rousseau: o existență golită de conținut, trăită ca o performanță teatrală, un simulacru a cărui valoare este dictată exclusiv de mecanismele pieței de imagine. Când dorința este deturnată de la obiectul său natural (sentimentul existenței) către obiectul artificial și insațiabil al recunoașterii sociale, valoarea intrinsecă a ființei este înlocuită de prețul social. În această logică, societatea modernă devine un sistem care produce sistematic o devalorizare a ceea ce ar trebui să fie valoros în sine, un mecanism nihilist *avant la lettre*. Cu toate acestea, într-o nuanță care îi complică critica, Rousseau sugerează că *amour-propre*, odată instalat, poate fi și o cale posibilă spre virtute pentru omul civilizat: un „instrument util, dar primejdios"[70], un motor al ambiției care, deși poate duce la viciu, poate fi, de asemenea, redirecționat către virtute socială prin

[66] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, pp. 281–282: „Antrenat de prejudecățile educației și de acest periculos *amour-propre* care vrea mereu să-l poarte pe om deasupra sferei sale, neputând să-mi înalț slăbiciunile concepțiilor până la marea Ființă, mă străduiam să o cobor până la mine. [...]. Voiam comunicări mai imediate, instrucțiuni mai particulare; și nemulțumit să-l fac pe Dumnezeu asemenea omului, pentru a fi eu însumi privilegiat printre semenii mei, voiam lumini supranaturale; voiam un cult exclusiv; voiam ca Dumnezeu să-mi fi spus mie ceea ce nu le spusese altora [...]."

[67] J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, p. 157.

[68] *Ibidem*.

[69] *Ibidem*, p. 196.

[70] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 230.

extinderea interesului asupra genului uman.[71] Astfel, virtutea poate fi cultivată nu prin negarea lui *amour-propre*, ci printr-o lărgire a acestuia, conform formulei de a iubi umanitatea din celălalt, o formă de raportare față de celălalt care transformă egoismul în justiție – miză pe care o va prelua ulterior Kant.

SUSPENDAREA METODICĂ A PREJUDECĂŢILOR ŞI „VOCEA CONŞTIINŢEI"

Demersul vicarului din *Profesiunea de credință a vicarului din Savoia* poate fi interpretat dincolo de o simplă declarație deistă, funcționând ca o metodă riguroasă de autoinvestigare ce amintește, într-o oarecare măsură, de o reducție fenomenologică. În mod analog cu „punerea între paranteze" a atitudinii naturale, vicarul se retrage în mod voit din dezbaterea nesfârșită a filosofilor și din propriul său dogmatism. În acest sens, scopul vicarului este să descopere un fundament cert în interioritatea sa, un fundament pe care îl identifică în conștiință. *Profesiunea* face parte din romanul *Emil* și ne este relatată într-un context dialogic, în cadrul întâlnirii între un cleric din Savoia (inspirat de abatele Gaime) și un „tânăr expatriat" (o figură a lui Rousseau însuși)[72]. Tânărul se află într-un moment de criză, marcat de un scepticism profund alimentat de ipocrizia și nedreptatea pe care le-a observat sub masca religiei[73], iar dezamăgirea pe care o resimte îl împinge spre dispreț, ateism și o „morală de cerșetor", deși, prin natura sa, nu era un copil rău[74]. Prin urmare, discursul vicarului trebuie interpretat nu doar ca o expunere teoretică, ci și ca un răspuns direct la riscul iminent al pierderii de sine a tânărului, deci cu scop terapeutic. Ce ne frapează în metoda vicarului este că discursul este precedat de o meticuloasă pregătire a interlocutorului, o formă de pedagogie a sufletului. Scopul acestuia este să îmbunătățească relația tânărului cu sine însuși prin a-i „deștepta amorul propriu și stima de sine însuși [...] pentru a nu se crede o ființă nefolositoare la nimic și pentru a nu se mai socoti vrednic de dispreț în ochii proprii"[75]. Vicarul înțelege că, pentru ca adevărul pe care urmează să-l expună să poată fi receptat, tânărul trebuie mai întâi să dobândească o relație sănătoasă cu sine însuși și astfel îl ajută să-și paveze calea spre interioritate, aducându-l dintr-o stare de „vagabondaj" (am putea adăuga, *flaneurism*) existențial înapoi în centrul propriei ființe.

Vicarul se prezintă pe sine nu ca filosof, ci ca un om ghidat de bun simț și de iubirea pentru adevăr, afirmând că își va expune gândurile în „simplitatea inimii"[76]. El nu intenționează să convingă prin argumente savante, ci își invită interlocutorul

[71] *Ibidem*, p. 238: „Dacă extindem amorul propriu asupra celorlalte ființe, îl transformăm în virtute și nu există suflet omenesc în care această virtute să n-aibă rădăcină. [...] iubirea genului uman nu este altceva în noi decât iubirea dreptății."

[72] *Ibidem*, p. 246, vezi nota 334.

[73] *Ibidem*, pp. 246–248.

[74] *Ibidem*, p. 248.

[75] *Ibidem*, p. 249.

[76] *Ibidem*, p. 251.

tânăr să-și consulte propria conștiință și prin acest avertisment, el stabilește un principiu fundamental al demersului său: o eroare comisă cu bună credință în căutarea personală a adevărului nu constituie o crimă morală[77]. În plus, însăși abordarea sa, de a se îndoi de ceea ce cunoaște și de a pune între paranteze aceste cunoștințe, survine nu ca un exercițiu abstract, ci este declanșată de o criză de credință ca urmare a rupturii sale de comunitate. El descrie acest moment în termeni cartezieni: „mă găseam în acea stare de incertitudine și de îndoială pe care Descartes o cerea pentru cercetarea adevărului”[78]. Totuși, spre deosebire de îndoiala pur abstractă a lui Descartes, cea a vicarului este resimțită ca o criză existențială profundă, care îl lasă cu „contradicții în privința rațiunii existenței mele și a normei datoriilor mele”[79]. Burgelin remarcă că nu este o îndoială mai puțin metodică, ci o formulă la care vicarul ajunge din „dezorientarea [...] în fața complexității, sfâșierii și nefericirii vieții sale”[80]. Dificultatea este amplificată de faptul că vicarul, fiind educat într-un sistem dogmatic inflexibil, conștientizează că „înlăturarea unui singur punct ducea la înlăturarea întregului”[81], făcând astfel imposibilă distincția între absurd și ceea ce ar avea în continuare sens. În această ordine de idei, prăbușirea unui sistem dogmatic (adică a fundamentelor metafizice) – în care pierderea unui element anulează întregul – prefigurează intuiția nietzscheană despre nihilism.

Confruntat cu imposibilitatea de a rămâne într-o stare perpetuă de incertitudine și dezamăgit de filosofi, care, în perspectiva lui, excelează mai mult în a se critica reciproc, dar nu oferă nimic cert, vicarul ajunge la o conștientizare a limitelor rațiunii, care va sta la baza unui dublu principiu metodologic ce îi va ghida investigația. Primul principiu este un act de modestie epistemică ce contravine orgoliului intelectual: „a fost să-mi mărginesc cercetările la ceea ce mă interesa imediat, să rămân într-o profundă ignoranță pentru tot restul și să nu mă neliniștesc până la îndoială decât de lucruri pe care trebuie să le știu”[82]. Al doilea principiu constă în alegerea unei noi călăuze – respingând autoritatea externă, vicarul decide să se încreadă exclusiv în „lumina interioară”, considerând că eroarea proprie este preferabilă preluării necritice a erorilor altora[83]. Așadar, prin aceste două principii, vicarul își conturează o cale proprie de ieșire din labirintul scepticismului de care se simțea acaparat. Într-o lectură fenomenologică, putem observa cum vicarul realizează o formă de *epoché*, a cunoștințelor dobândite, eliberând astfel conștiința de prejudecăți, cu un rost nu doar epistemic sau moral, ci și un potențial terapeutic. Aceste două decizii se cristalizează într-o regulă de judecată finală, care substituie zădărnicia argumentării cu un criteriu al evidenței interioare[84]. După ce adoptă

[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*, p. 252.
[79] *Ibidem*, p. 253.
[80] Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 123.
[81] *Ibidem*.
[82] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, p. 254.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*, p. 254: „Iubirea de adevăr fiindu-mi mai presus de orice filosofie [...] reiau după această regulă, cercetarea cunoștințelor care mă interesează, hotărât să admit ca evidente pe toate cele cu care, în sinceritatea inimii mele, n-aș putea spune că nu sunt de acord, și ca adevărate pe cele ce au o legătură necesară cu cele dintâi și să le las pe toate celelalte în incertitudine.”

această regulă, vicarul fixează o serie de „evidențe” sau certitudini, accesibile prin simpla autoobservare, care îi structurează înțelegerea de sine și a lumii. Evidența primă este cea a propriei existențe dată de simțuri, care se extinde și asupra lumii exterioare[85]. Pasul următor este crucial pentru dimensiunea morală a conștiinței: vicarul descoperă în sine o facultate distinctă de simpla receptare pasivă a senzațiilor. Când analizează senzațiile, el constată că le poate compara, ceea ce relevă existența unei „forțe active” pe care o numește judecată: „A observa înseamnă a simți; a compara înseamnă a judeca; a judeca și a simți nu sunt același lucru”[86]. Vicarul insistă că această forță activă, fie că o numim „atenție, meditație, reflecție”, este „în mine și nu în lucruri”[87]. Deoarece judecata poate produce erori, el ajunge la o concluzie fundamentală: adevărul ultim se află în lucruri, iar sentimentul este calea cea mai directă de a-l accesa, astfel, „regula de a mă încredința sentimentului mai mult decât rațiunii este confirmată de rațiunea însăși”[88]. După ce își conturează propriul cadru de credințe, vicarul se întoarce la ghidul său interior pentru a găsi principiile acțiunii morale.

Pentru Rousseau, conștiința nu este un produs al prejudecăților sau al societății, ci este un principiu înnăscut[89] și, în mod fundamental, actele conștiinței „nu sunt judecăți, ci sentimente”[90]. Cu alte cuvinte, omul „simte” înainte de a cunoaște, iar iubirea binelui și ura răului sunt la fel de naturale ca iubirea de sine[91]. În acest sens, rolul conștiinței este distinct de cel al rațiunii: „Rațiunea singură ne învață să cunoaștem binele și răul. Conștiința, care îndeamnă să iubim pe unul și să urâm pe celălalt, deși este independentă de rațiune, nu se poate dezvolta fără ea”[92]. Cu alte cuvinte, rațiunea ne ajută să identificăm ce este binele, adică să formulăm cadrele morale inteligibile, dar conștiința este sentimentul înnăscut care ne face să iubim binele. Astfel, conștiința este, pe de o parte, condiția de posibilitate a binelui, și, pe de altă parte, instanța care semnalizează validitatea unui cadru moral și face posibilă alinierea la acesta. Deși rațiunea „foarte des ne înșală”, conștiința „nu înșală niciodată; ea este adevărata călăuză a omului”[93]. În acest sens, o viață autentică înseamnă o viață conștientă. Fără conștiință, ca principiu al moralității, omul are doar „tristul privilegiu de a se rătăci din eroare în eroare cu ajutorul unei inteligențe fără regulă și a unei rațiuni fără principiu”[94]. Elogiul pe care Rousseau îl face conștiinței ca voce interioară, care îl înalță pe om deasupra naturii sale sensibile, reprezintă o anticipare directă a conceptului kantian de lege morală și a sentimentului de respect pentru datorie.[95] Dacă la Rousseau, valoarea de sine se instituie prin

[85] *Ibidem*, p. 255.
[86] *Ibidem*.
[87] *Ibidem*, p. 256.
[88] *Ibidem*, p. 257.
[89] *Ibidem*, p. 277.
[90] *Ibidem*, p. 276.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*, p. 44.
[93] *Ibidem*, pp. 272–273.
[94] *Ibidem*, p. 277.
[95] Vezi comentariul lui Bagdasar în Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, p. 282.

amour de soi, prin conștiința care se face sieși prezentă, la Kant, valoarea de sine va fi strâns legată de ideea de demnitate umană ca urmare a capacității ființei umane de a-și da sieși legi morale, adică de a fi autonomă și de a acționa în conformitate cu legea morală, tratându-se pe sine și pe ceilalți întotdeauna ca scop, și niciodată doar ca mijloc.

DESPRE „SENTIMENTUL EXISTENȚEI" ȘI BUCURIA DE A FI

Punctul de plecare al filosofiei existențiale la Rousseau este sentimentul propriei existențe, care se conturează odată cu răspunsul vicarului la întrebarea „Cine sunt?": „Exist și am simțuri prin care sunt impresionat. Iată cel dintâi adevăr care mă izbește și pe care sunt silit să-l accept"[96]. Formularea vicarului este esențială, în sensul în care conștientizarea propriei existențe nu survine ca o concluzie logică, nici nu este o constatare blândă, ci se instaurează ca o certitudine care „izbește", o evidență care se impune aproape cu forța unei lovituri în urma unei crize a sensului. Pentru a interpreta răspunsul vicarului, voi apela la analiza lui Burgelin din *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Burgelin numește această experiență de conștientizare a propriei existențe „misticism existențial"[97], un termen care surprinde perfect faptul că sentimentul existenței este mai complex decât o simplă senzație sau o constatare rațională. A fi conștient de propria existență este în acest sens o experiență intensă, totalizatoare, care nu implică o transcendență de tip religios, ci reprezintă mai degrabă o formă de autotranscendență. După cum observăm în *Profesiune*, figura lui Dumnezeu apare ulterior în discursul vicarului, descrisă ca un ideal totalizator, însă certitudinea primară în ordinea realității rămâne cea a propriei existențe, un adevăr care se instituie prin actul pur al simțirii propriei ființe.

Ce înseamnă a exista? Rousseau ne dă un răspuns tranșant pe care își fundamentează, practic, întreaga sa perspectivă existențială: „A exista pentru noi înseamnă a simți; sensibilitatea noastră e incontestabil anterioară inteligenței noastre"[98]. Și totuși, în această experiență, sentimentul existenței nu este o constatare pur cognitivă, ci se dă în experiență ca un sentiment intim al *propriei* existențe. După cum observă Burgelin, „cogito-ul" rousseauist, exprimat în formula „Eu exist", este mai apropiat de Augustin decât de Descartes, deoarece implică „întreaga persoană" și o „prezență trăită a sinelui", nu doar gândirea[99]. În timp ce la Descartes gândirea este cea care revelează existența – *Cogito, ergo sum* –, la Rousseau, lucrurile stau invers: „sentimentul existenței ne instalează în ființă ca prezență în lume și în sine, chiar și gândirea nu este decât un mod secundar care tinde să ascundă acest fapt primitiv prin cuvinte"[100]. Astfel, sentimentul propriei existențe

[96] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 255.
[97] Pierre Burgelin, *op. cit.*, p. 123.
[98] J.-J. Rousseau, *Emil sau Despre educație*, p. 276.
[99] Pierre Burgelin, *op. cit.*, pp. 123–124.
[100] *Ibidem*, p. 124.

este o formă de „evidență concretă, *sui generis*”, situată la „vârful inserției noastre în lume”, dincolo de distincția clasică dintre suflet și corp.[101] Totuși, acest sentiment fundamental nu trebuie confundat nici cu o simplă senzație brută sau imediată. Burgelin scoate în evidență că sentimentul existenței presupune conștiința acestui fapt, ceea ce înseamnă că experiența este una „reflexivă, non-imediată”[102], în acest sens, sentimentul existenței nu este ceva ce survine la naștere, ci se formează și se adâncește prin experiența trăită. Cu alte cuvinte, existența ca experiență imediată devine sentiment al existenței doar atunci când este conștientizată, adică individul devine conștient că – cel ce există este „Eu”[103]. Dacă existența este totuna cu „conștiința de a exista”, se conturează un paradox în ceea ce privește rolul reflecției. Adică, deși sentimentul existenței este non-imediat, reflecția, care reprezintă un instrument al filosofiei în cunoașterea de sine, respectiv în calea spre fericire, este respinsă de către Rousseau. După cum observă Burgelin, pe linia lui Rousseau, bucuria de a exista este prea subtilă pentru a putea fi captată de uneltele gândirii raționale[104]. Prin urmare, pentru a atinge fericirea, este necesară o metodă filosofică alternativă, una care să nu disece, ci să aducă sinele ca mod de a fi prezent ca întreg pentru sine. Pe linia interpretării lui Burgelin, voi scoate în evidență câteva caracteristici ale sentimentului existenței, care fundamentează idealul fericirii rousseauiste. În primul rând, „unitatea”: a fi = a fi unul. După cum afirmă Burgelin, „«Eu sunt» trebuie tradus imediat prin «eu sunt unul»”[105]. Această unitate nu este doar o constatare psihologică, ci și un ideal moral, o formă de coerență interioară în care gândurile, faptele și cuvintele emană dintr-o sursă unică[106]. La polul opus, am putea spune că sinele alienat este unul fragmentat. În al doilea rând, existența se dă în experiență ca fiind unitară prin integrarea diversității infinite a situațiilor, prin categoria fundamentală a timpului[107]. Conștiința de sine este astfel conștiința unei organizări nu doar fizice, ci și psihice, ce se realizează în timp cu ajutorul memoriei, care „extinde sentimentul identității asupra tuturor momentelor existenței sale”[108]. De asemenea, acest sentiment al existenței este inseparabil de o valoare intrinsecă – *amour de soi*. Ca sentiment natural, *amour de soi* face ca însăși conștiința existenței să devină principiul vieții morale[109]. Cu alte cuvinte, conștiința de sine sub forma judecatei „Eu exist” însoțește judecățile morale și am putea chiar adăuga că este

[101] *Ibidem*.

[102] *Ibidem*, p. 125.

[103] *Ibidem*: „Existența este, așadar, conștiința de a exista, existența pentru sine. Este, de asemenea, experiența trăită, adică legătura dintre simțirea pură, pe care am putea-o concepe ca fiind anonimă și plutind într-o durată informă și un centru pronominal, într-o îmbogățire progresivă datorată faptului că este întotdeauna vorba de o prezență în lume, care ia forma personală.”

[104] *Ibidem*, p. 130: „Reflecția detașează și izolează momentele, le conceptualizează și le pregătește pentru sistemele și calculele sale. Bucuria de a exista este atât de subtilă încât scapă unei investigații de acest tip. Primul act al unei filosofii care dorește să acceseze ființa trebuie să fie refuzul metodei tradiționale a filosofiei, refuzul reflecției sau cel puțin al produselor sale.”

[105] *Ibidem*, p. 126.

[106] *Ibidem*, p. 143.

[107] *Ibidem*, p. 126.

[108] *Ibidem*.

[109] *Ibidem*.

condiția de posibilitate a moralității – „odată cu temporalitatea, apar și categoriile etice”[110]. Totodată, pentru a-și legitima judecățile morale, subiectul trebuie să se asigure că acestea nu sunt simple reacții la impresii externe, ci acte ale unei voințe libere, coerente cu propria sa identitate, iar acest lucru necesită un act de dedublare reflexivă[111], o formă de introspecție prin care eul își examinează propriul instrument de cunoaștere pentru a-i stabili limitele și validitatea.

În ce constă, așadar, fericirea? Pentru Rousseau, fericirea nu este o acumulare de plăceri sau atingerea unor scopuri, ci este mai degrabă o formă de echilibru care izvorăște direct din sentimentul pur al existenței. Rousseau definește fericirea în opoziție cu dinamica insațiabilă a dorințelor despre care am menționat în secțiunea despre *amour-propre*. Fericirea este „o stare permanentă care nu este compusă din acte distincte”[112] și a cărei sursă se află exclusiv în noi[113], ea este o „aderență totală la sine”[114], o condiție de unitate perfectă în care omul își este suficient sieși, asemenea lui Dumnezeu. În această ordine de idei, sentimentul existenței este sursa și condiția de posibilitate a fericirii, nu doar a virtuții. Marea eroare a filosofilor, susține Rousseau, este că ei „uită întotdeauna sentimentul dulce al existenței, independent de orice altă senzație”[115], care justifică viața indiferent de suferințe. Dacă sentimentul existenței este experiența fundamentală a ființei, fericirea este starea conștientă de a locui în această experiență. În mod paradoxal, deși această experiență este văzută ca o retragere din societate, nu pare că Rousseau ar avea în vedere o formă de izolare. În acest sens, cred că trebuie să facem diferența dintre singurătate ca experiență a sinelui și izolarea care survine atât din respingerea alterității, cât și dintr-un fenomen inflaționist al eului.

Cum se ajunge în acest caz la fericire? Burgelin sugerează că Rousseau are în vedere de fapt o „disciplină” a fericirii, menită să elimine obstacolele care ne îndepărtează de sentimentul existenței. În primul rând, punctul de plecare al acestei discipline ar fi recunoașterea valorii primare a acestui sentiment, care este suficient pentru a justifica viața[116]. În al doilea rând, el menționează retragerea în interioritate (*repli en soi*), adică pentru a cultiva sentimentul existenței, este obligatorie o mișcare de „repliere” a sinelui, de retragere din zgomotul opiniilor exterioare, astfel încât fericirea se găsește printr-o mișcare de „strângere a existenței înăuntrul tău”[117]. În al treilea rând, disciplina constă în a te abandona complet clipei prezente (*hic et nunc*), abolind astfel timpul psihologic al regretului (trecut) și al anxietății (viitor), iar acest abandon se resimte ca o formă de „extaz”[118], o participare la eternitate prin plenitudinea momentului, în așa fel încât tocmai acceptarea momentului prezent oferă acces la ceea ce este dincolo de timp[119]. În al patrulea rând, pentru a

[110] *Ibidem*.
[111] *Ibidem*.
[112] *Ibidem*, p. 140.
[113] *Ibidem*, p. 116.
[114] *Ibidem*, p. 120.
[115] *Ibidem*, p. 129.
[116] *Ibidem*, p. 129.
[117] *Ibidem*, p. 143.
[118] *Ibidem*, p. 138.
[119] *Ibidem*, p. 136.

potența în starea de fericire, trebuie favorizată simțirea în detrimentul gândirii, pentru că reflecția este considerată o sursă de suferință în virtutea faptului că fragmentează experiența, după cum am menționat anterior. În al cincilea rând, condițiile externe sunt și ele necesare, deoarece societatea impune constrângeri care corup sentimentul existenței, libertatea și solitudinea devin practici ale sinelui care se realizează într-o relație negativă cu societatea. Scopul final al acestor practici este atingerea unei stări de unitate și autosuficiență, în care eul „se sprijină doar pe sine însuși”[120], în sensul în care se instituie pe sine ca sursă a valorii de sine. În această stare, sentimentul existenței, purificat de orice altă afecțiune, este un „sentiment prețios de mulțumire și pace”[121]. Întregul demers poate fi rezumat astfel de formula pe care, înainte de Nietzsche, o propune Rousseau: „Fii ceea ce ești”[122], iar la Rousseau, asta înseamnă: fii ceea ce ești acum, în plenitudinea prezentului, ca și cum trecutul și viitorul ar fi abolite. Astfel, nucleul existenței, ca bucurie de a fi, odată conștientizat, este suficient pentru a fi fericit și devine condiția fundamentală a oricărei bucurii. În mod contrar, neglijarea lui duce la pierderea de sine în lume și la o existență fragmentată și dependentă de „privirea” celuilalt.

CONCLUZII

În cadrul acestui articol, am încercat să arăt că Rousseau, deși nu utilizează termenul în mod explicit, este gânditorul care articulează pentru prima dată problematica modernă a autenticității în termenii unei tensiuni dintre împlinirea de sine și vidul existențial. În acest context, împlinirea de sine nu are doar o dimensiune morală, ci se fundamentează într-o dimensiune existențială, ce presupune o formă de repliere a sinelui (*repli en soi*) care are în vedere întreaga persoană și implică anularea dimensiunii temporale (*hic et nunc*). Această formă de retragere în sine este în mare parte interpretată de exegeza critică ca fiind o formă nesustenabilă, în ideea în care idealul autenticității presupune dimensiunea socială. Totuși, consider că retragerea în sine despre care scrie Rousseau nu este o formă de izolare socială, ci este mai degrabă o tehnică a autenticității cu scopul de recentrare a sinelui ca centru de greutate al existenței în sentimentul propriei ființei. Am analizat, de asemenea, dihotomiile fundamentale care structurează gândirea lui Rousseau: *être* și *paraître*; *amour de soi* și *amour-propre*. Starea de inautenticitate, așa cum o diagnostichează Rousseau, este consecința directă a unei rupturi între *a fi* și *a părea*, iar această scindare este un rezultat al progresului social și al rafinamentului civilizației, ce inaugurează astfel drama alienării moderne. Din punct de vedere social, sursa acestei acestei alienări este tranziția de la *amour de soi* la *amour-propre*,

[120] Jean-Jacques Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*, traducere de Mihai Șora, în vol. *Confesiuni. Visările unui hoinar singuratic*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 332: „rămân în echilibru, deoarece, nemaiținând la nimic altceva, nu mă sprijin decât pe mine”, *cf*. Pierre Burgelin, *op. cit.*, p. 146.

[121] *Ibidem*, p. 145.

[122] *Ibidem*, p. 141.

unde *amour de soi* este postulat ca origine a autenticității, în sensul unei iubiri de sine, pre-reflexivă, care constituie fundamentul valorii intrinseci a individului, iar *amour-propre* este un sentiment relativ, născut din comparația socială, care externalizează complet sursa valorii de sine. Prin acest mecanism, existența individuală este devalorizată, fiind redusă la o funcție a opiniei celorlalți și instituind astfel o nefericire structurală. Ca răspuns la devalorizarea existenței, Rousseau propune o cale de recuperare a autenticității prin accesarea unei surse interioare de valoare, *le sentiment de l'existence*, ce relevă o stare de plenitudine și de prezență pură la sine. Calea de acces către sentimentul existenței este conștiința, înțeleasă nu ca rațiune sau reflecție, ci ca un „instinct divin" și o „voce interioară". Am interpretat în această ordine de idei demersul vicarului din Savoia ca o metodă de suspendare a prejudecăților, cu scopul de a regăsi această certitudine interioară, un act ce prefigurează atât autonomia morală kantiană, cât și proiectele existențialiste ulterioare. Într-o epocă dominată de goana după realizare de sine, dar mediată de *social media* și de mecanismul de piață, tensiunea identificată de Rousseau devine din ce în ce mai relevantă.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.08

DE CE ESTE DUBLĂ METAFIZICA NATURII A LUI KANT?*

RODICA CROITORU

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

Abstract. The concept of existence is appropriated to human receptivity and is divided in a corporeal nature, according to our outer senses, and a thinking nature, according to our inner sense. For the corporeal nature, the corresponding part of existence is matter, because it is only by movement that matter becomes the object of outer senses. For the thinking nature, the corresponding part of existence is the thinking I, whose matter is a specific one. For this reason, Kant preferred to give priority to the corporeal nature and its metaphysics, leaving the thinking I only as a metaphysical appendix: as it is not a concept, but only an inner perception, no doctrine of it is possible.

Keywords: Kant’s metaphysics of nature, matter, substance, force, space, the thinking I.

Știința naturii prezintă particularitatea unei integrări condiționate în sistemul filosofiei transcendentale; condiționarea este precedarea sa de o *metafizică a naturii*. Prin ea trebuie să se înțeleagă cunoașterea rațională, care se ridică deasupra experienței cu ajutorul conceptelor; ea se află în opoziție cu cunoașterea matematică, care aplică conceptele intuiției[1]. Această condiționare se datorează, după Kant, nu numai tradiției, care nu s-a exprimat ferm asupra celor numite *naturale* sau asupra fizicii, ci și datorită conceptului de natură, care cuprinde „tot ceea ce aparține existenței unui lucru”[2]. Or, despre existență se spune că este un concept, care nu poate fi construit și dat *a priori* în intuiție[3]. Și nu poate fi dat *a priori* în intuiție, întrucât, conform distincției de mai sus făcută în *Critică*, existența nu cuprinde numai natura cu materialitatea ei, care să poată fi dată în intuiție, ci și pe Dumnezeu (în vederea pregătirii paradigmei postcritice Dumnezeu-lume) și eul gânditor. Conform poziției actuale, existența lui Dumnezeu ca atare nu este luată în considerație, iar știința

---

* Textul prescurtat al acestui studiu a constituit conferința ținută de autoare la al XXV-lea Congres Mondial de Filosofie, Roma, Univ. Sapienza, 1–8 august, 2024, cu titlul: „Why Kant’s Metaphysics of Nature is Double?”.

[1] Imm. Kant, *Werke, Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Textausgabe, Band III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, AA 3: XIV. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german de Rodica Croitoru, București, Paideia, 2019, p. 371 (traducere citată în continuare ca R.C.).

[2] Imm. Kant, *Werke, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, Akademie-Textausgabe, Band IV, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, AA 4: 467. Imm. Kant, *Principiile metafizice fundamentale ale științei naturii. Anexă*, traduceri, studii introductive, studiu asupra traducerilor, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german de Rodica Croitoru, în curs de apariție.

[3] AA 4: 469.

naturii rămâne numai cu existența lucrurilor materiale și cu existența eului gânditor. Dar chiar și prin separarea conceptului de existență de Dumnezeu, mai rămâne problema de fond, care este fragilitatea conceptului de existență. Astfel încât, în vederea integrării științei naturii în sistemul filosofiei transcendentale, ea trebuie să dobândească caracteristicile unei științe propriu-zise, prin devenirea sa dintr-o știință a naturii o *metafizică a naturii*. Metafizica urmează să întărească baza acestei științe fragile asupra existenței, prin furnizarea de principii neempirice, legi, care urmează să facă posibil conceptul de natură în genere. Dispunând de legi apodictic-certe, care implică conștiința necesității lor, precum i-o cere *Critica* acestui concept de metafizică pregătitoare, se ajunge la acea filosofie pură sperată sau la metafizica naturii. În cadrul ei, conceptul de existență este apropriat de receptivitatea umană și divizat într-o *natură corporală*, conform simțurilor externe, și o *natură gânditoare*, conform simțului intern. Pentru natura corporală, partea de existență corespunzătoare este materia, pentru că numai prin mișcare materia devine obiectul simțurilor externe. Pentru natura gânditoare, partea de existență corespunzătoare este eul gânditor, a cărui materie este una specifică, nereprezentativă pentru natură. De aceea, Kant a preferat să dea prioritate naturii corporale și metafizicii ei, lăsând ca eul gânditor să apară numai ca un *apendice* metafizic. Există, așadar, două ramuri inegale ale științei naturii: una tare, reprezentată de substanța materiei în mișcare, iar cealaltă slabă, reprezentată de substanța specială a eului gânditor.

Luând în considerație ramura tare, reprezentată de conceptul de materie, a cărei existență este pusă în relație cu predispozițiile subiective ale gândirii, Kant a dedus determinațiile conceptului de materie din funcția sintetizatoare a categoriilor intelectului; pentru că aceste forme superioare de gândire favorizează cunoașterea *a priori* a obiectelor și totodată evidențiază felul în care ceea ce parvine simțurilor trebuie supus legilor provenite *a priori* din intelect[4]. Întrucât conceptul de materie, care constituie punctul de plecare într-o metafizică a naturii corporale, este indisolubil legat de conceptul de mișcare, intelectul va raporta cele patru funcții ale conceptelor sale la relația materiei cu mișcarea[5]; din această relație vor rezulta celelalte determinații ale conceptului de materie, care aparțin naturii sale. Și astfel, știința naturii se prezintă, în general, ca o doctrină a mișcării, considerată sub diversitatea aspectelor sale, care decurg din raportarea lor la categorii. Din acest fel de a înțelege știința naturii rezultă necesitatea elaborării exprese a unei lucrări care să trateze mișcarea, pentru că mobilitatea unui obiect în spațiu nu poate fi cunoscută *a priori* și fără învățare din experiență. Aceasta este explicația conform căreia în

[4] AA 3: 159–160. R.C.: 484–485.

[5] Johan Blok („The Analogies of Experience as Premises of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*", în: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, Margit Ruffing (Hrsg.), Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Band 5, Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 2013, p. 7–18) subliniază faptul că mișcarea este întotdeauna relațională. El spune: „Unlike many other properties as color, the property of motion is allways relative to other objects. In modern terms motion is a relational predicate. Kant holds a relational view on space. If there would be only one object, motion is not possible. This stems from the definition of material substance when Kant describes motion as a division of that which is movable" (14).

Critica rațiunii pure mișcarea nu a putut fi enumerată printre conceptele pure ale intelectului; în calitate de concept empiric, acest concept își putea afla locul numai într-o știință a naturii. Urmând să constituie o metafizică aplicată, ea va trata concepte date în experiență, dar după principii *a priori*[6], aparținătoare metafizicii generale expuse în *Critica rațiunii pure*. Aceasta este explicația conform căreia apariția lucrării de metafizică a naturii și-a găsit locul exact după apariția primei ediții a *Criticii*[7], nemaifiind nevoie să aștepte publicarea celei de-a doua ediții, a cărei sarcină expresă era deducția transcendentală a categoriilor.

Primul aspect consideră mișcarea din punctul de vedere al compunerii sale, din care ea apare ca un *cuantum* pur; el este tratat de *Foronomie*. Mișcarea asociată materiei, pentru a constitui o forță motrice originară, este supusă principiilor *Dinamicii*. Pusă în relație cu o altă materie prin mișcarea sa, materia este abordată conform principiilor *Mecanicii*. Modul în care noi ne reprezentăm mișcarea sau repausul materiei ca fenomen al simțurilor externe alcătuiește o *Fenomenologie* a materiei în mișcare[8]. Din necesitatea pe care a exprimat-o Kant, de a raporta elementele constitutive ale metafizicii naturii la categoriile intelectului, reiese că o metafizică, dacă urmează să se legitimeze ca „adevărată", nu trebuie să fie luată nici din experiență, nici să se prezinte ca o construcție arbitrară, ci se impune ca metafizica să provină „din însăși ființa facultății gândirii"[9] și, deci, din expresia ei maximă, care sunt categoriile intelectului. În acest scop se procedează prin unirea diversului reprezentărilor empirice cu ajutorul principiilor *a priori*, pentru ca diversul să poată deveni, în cele din urmă, cunoaștere empirică sau experiență. Pentru că limitele unei științe nu sunt trasate doar de natura obiectului și de modul său specific de cunoaștere, ci și de scopul, pe care urmează să îl atingă, principiile metafizice fundamentale ale doctrinei corpului se cer separate nu numai de fizică, care întrebuințează principii empirice, ci și de premisele raționale ale fizicii, care întrebuințează principii ale matematicii. Totodată, natura corporală trebuie să păstreze distanța față de metafizica generală, care urmărește să dea sens și semnificație unei forme generale de gândire. Dar atunci când metafizica generală are nevoie de

[6] AA IV: 482.

[7] Johan Blok (*op. cit.*) vede relația metafizicii naturii cu prima *Critică* prin Mecanică. El afirmă că: „[…] The sketched relation to the *First Critique* explains the traditional mathematical or geometrical form of the *Metaphysical Foundations*, as well as the description of the transcendental principles as metaphysical. Only because the laws of mechanics rely on the transcendental principles can mechanics be treated in a traditional rationalistic metaphysical manner. Mechanics is limited to appearances because it relies on the Analogies of experience. In this manner, transcendental logic functions as an *organon*: it provides *a priori* synthetic principles to mechanics. As such, the *Metaphysical Foundations* provides an example of a *metaphysica specialis* made possible by the propaedeutic function of the *Critique of Pure Reason*" (18).

[8] Michael Friedman („Laws of Nature and Causal Necessity", în: *Kant-Studien*, 105, 2014, nr. 4, p. 531–553) consideră că acest capitol al Fenomenologiei corespunde Postulatelor gândirii empirice. „The role of this chapter more specifically, is to explain, how attributions of motion and rest to matter can be successively determined under the modal categories of the possibility, actuality, and necessity – thereby resulting in a distinction between «true» and merely «apparent» motion. Kant […] here develops a reconstruction of Newton's «deduction from the phenomena» of the law of universal gravitation in Book 3 of the *Principia*" (535).

[9] AA 4: 472.

exemple, care sunt intuiții, pentru a procura conceptelor pure ale intelectului o semnificație, ea trebuie să le împrumute din doctrina generală a corpului, unde ea află elementul general, dat de forma și principiile intuiției; prin exemple, metafizica specială a corpurilor urmează să dea realitate conceptelor și teoremelor metafizicii generale, asimilată filosofiei transcendentale.

Validitatea metafizicii prin procedeul impus de formele gândirii se datorează faptului că obiectul metafizicii rezultă din legile generale ale gândirii, pe când în alte științe obiectul rezultă din date ale intuiției, fie pură, fie empirică. Ca urmare a finității formelor gândirii în raport cu formele intuiției externe care ne aduc informații, în metafizică urmează să fie dat un număr oarecare, finit de cunoștințe; ele pot fi epuizate complet și astfel se poate spera *completitudinea absolută* a științelor constitutive de metafizică. În celelalte științe, cum ar fi în matematica pură și în doctrina empirică a naturii, unde se prezintă o diversitate infinită de intuiții ca obiecte ale gândirii, nu se poate ajunge la completitudine absolută, pentru că obiectele gândirii pot fi extinse la infinit. În afară de avantajul completitudinii metafizicii, rezultată din formele gândirii și din sinteza mai eficientă la care se poate ajunge prin ele, ea prezintă și avantajul aplicării ei metodice și debarasarea de principii nesupuse criticii. Cu toate că acest ultim avantaj pare a fi neproductiv, prin critică Kant extinde progresiv investigarea naturii către forțele fundamentale, care vin să susțină completitudinea. *Critica rațiunii pure* a îndemnat către reprezentarea sistematică a diversității forțelor și a unificării lor, pe baza întrebuințării transcendentale a intelectului. Scopul era, în acel context, compararea fenomenelor generate de forțe, pentru a ajunge la ceea ce se poate numi forța lor fundamentală, desemnată ca „radicală, unică, adică absolută”[10]. Pe baza acestor caracteristici, această forță putea revendica realitatea obiectivă. Importanța critică a forței fundamentale este aceea că, în primul rând, prin ea se postulează unitatea sistematică a mulțimii de forțe ale unei substanțe. Și, în al doilea rând, dacă toate forțele sunt derivate dintr-o forță fundamentală unică, atunci toate schimbările și toate fenomenele din spațiu se bucură de permanența unei surse comune, distinctă de tot ceea ce este reprezentat de gândire[11].

După incursiunea critică a forțelor fundamentale, revenirea la metafizica naturii ne indică faptul că obiectul sigur al investigațiilor a rămas materia; dincolo de ceea ce face posibil conceptul general de materie și explicarea *a priori* a diversității ei se spune că nu se poate merge. Astfel încât metafizica naturii trebuie să se limiteze la conceptul de materie, care este redus la forțe motrice, pentru că în spațiu nu poate fi gândit nimic, în afară de mișcarea materiei rezultată din respectivele forțe. Materia poate fi determinată și clasificată, dar nu și forțele ei fundamentale. Ele pot fi presupuse ca aparținând unui concept fundamental, care nu poate fi derivat din altul; dar existența și determinarea acestor forțe nu pot fi demonstrate. Pe ceea ce ne putem baza este faptul că atracția și respingerea formează baza forțelor fundamentale ale materiei. În această direcție, progresul este relativ mic față de *Critică*, pentru că el se reduce doar la schimbarea modului lor de

[10] AA 3: 677. R.C.: 800.
[11] AA 3: 711. R.C.: 821.

abordare. În contextul metafizicii naturii se dă întâietate modului de explicare matematic-mecanic față de modul metafizic-dinamic. Și se dă întâietate celui dintâi mod, pentru că el pleacă de la un material în general omogen și se ajunge, prin diferite forme ale părților și intervalelor vide intercalate între ele, la o mare diversitate specifică a materiilor, atât după densitate, cât și după felul în care acționează. Avantajul său este acela că posibilitatea formelor și a intervalelor vide de spațiu poate fi demonstrată, după Kant, „cu o evidență matematică”[12]. Dimpotrivă, dacă materialul este înlocuit cu forțe fundamentale, după cum o cere modelul metafizic-dinamic, atunci determinarea *a priori* a forțelor și, de asemenea, diversitatea lor, care urmează să explice diversitatea specifică a materiei, nu pot fi demonstrate. Ceea ce lipsește acestei ultime abordări sunt mijloacele pentru construirea conceptului de materie, care să conțină forțele fundamentale, spre a prezenta ca posibil în intuiție, ceea ce a fost gândit ca universal. Investigația metafizică a întemeierii conceptului empiric de materie este utilă în intenția orientării filosofiei naturii în direcția investigării temeiurilor explicative dinamice, pentru că aceasta avantajează legile determinate și conexiunea rațională a explicațiilor. Ca urmare a punerii în prim plan a modului matematic de explicare, atracția care are loc fără mijlocirea forței de respingere este numită *adevărată*; pe când aceea care are loc numai prin intermediul forței de respingere este numită atracție *aparentă*. Ea apare în cazul unui corp, care nu exercită nicio atracție asupra altui corp, ce tinde să se apropie de el, pentru că acesta a fost împins în direcția sa printr-un șoc, venit din altă parte. Dar chiar și atracția aparentă trebuie să aibă ca temei, în cele din urmă, o atracție adevărată, căci materia, a cărei presiune sau șoc trebuie să țină locul atracției, nu ar fi materie fără forțele de atracție.

Aceste căi au fost parcurse de metafizică în favoarea construirii conceptului de materie; ele se reduc la proprietățile, prin care materia umple un spațiu într-o măsură determinată. Când umplerea spațiului se realizează prin legătura plinului absolut cu vidul absolut, noi recunoaștem calea matematică; pe când în umplerea spațiului prin diversitatea legăturii dintre forțele originare de respingere și atracție recunoaștem calea dinamică, care se realizează la modul relativ. Și cu toate că știința naturii este dependentă de cunoștințele *a priori* pe care le cuprinde, dar și de gradul de matematizare[13] la care a ajuns, totuși tratarea matematică, care postulează aceste proprietăți ca poziții originare, necondiționate nu reduce importanța considerării dinamice a acelorași proprietăți. Principiul general al dinamicii naturii materiale este acela că *realul* obiectelor simțurilor externe, care nu este doar determinare a spațiului (precum locul, extinderea și figura), trebuie considerat deopotrivă o forță motrice. Dinamica a dat posibilitatea ca soliditatea sau impenetrabilitatea absolută, moștenită de la tradiția reprezentată de Lambert, să fie eliminată din știința naturii și înlocuită cu forțe de respingere. Contrapartea ei, forța de atracție, fiind considerată „adevărată și nemijlocită”[14], este, ca forță fundamentală, dată ca necesară posibilității conceptului de materie. Rezultă că spațiul poate fi presupus umplut în grade diferite și

[12] AA 4: 525.
[13] AA 4: 470.
[14] AA 4: 523.

fără intervale de spațiu vid în interiorul materiei. Căci după gradul originar diferit al forțelor de respingere, pe care se bazează prima proprietate a materiei, aceea de a umple un spațiu, în raport cu atracția originară, poate fi gândită o infinitate de materii (fie atracția materiei în parte, fie a totalității materiei din Univers), pentru că atracția depinde de mulțimea materiei într-un spațiu dat, pe când forța ei de expansiune depinde de gradul în care este umplut acest spațiu, grad care poate fi specific foarte diferit. Prin atracția adevărată, toate părțile materiei acționează nemijlocit asupra părților altei materii, pe când prin forța de expansiune acționează numai forțele suprafeței de contact, pentru care cantitatea de materie este indiferentă. Prin această cale dinamică, Kant a încercat eliberarea științei naturii de arbitrariul producerii lumii din plin și vid, în favoarea gândirii tuturor spațiilor ca pline, dar umplute într-o măsură diferită. În acest fel, spațiul vid și-a pierdut necesitatea, rămânând doar o ipoteză. Și astfel știința naturii s-a dispensat de nevoia spațiului vid și totodată a renunțat la libertatea, pe care și-o asumase imaginația, „de a înlocui cu ficțiuni absența cunoașterii interne a naturii”[15]. Kant consideră că soluțiile radicale anterioare, precum „vidul absolut” sau „densitatea absolută”, au rămas, pentru doctrina naturii, asemănătoare soluției de compromis a „întâmplării oarbe” și a „destinului orb” pentru metafizica generală; iar pentru rațiune, refugierea în aceste forme constituie un atentat la capacitatea rațiunii de a tinde tot mai sus.

Calea mecanică, care consideră atomul un corpuscul material indivizibil fizic, transmite și materiei aceeași indivizibilitate, în măsura în care părțile ei se află în conexiune printr-o forță; ea nu poate fi depășită de nicio forță motrice existentă în natură. Un atom, distinct specific prin figura sa, trece drept o mașină. Diversitatea specifică a materiilor, rezultată din natura și conexiunea acestor părți prime, considerate ca mașini, a construit în jurul său o *filosofie mecanică a naturii*. În opoziție s-a construit și o *filosofie dinamică a naturii*, pe baza diferenței specifice a materiei, rezultată din forțele sale originare de atracție și respingere. Explicarea mecanică, numită atomism sau filosofie corpusculară, a influențat principiile științei naturii, fiind, în reprezentarea idealismului transcendental, cea mai potrivită întrebuințării principiilor matematicii. Pentru ea, esențială este supoziția impenetrabilității absolute a materiei primitive[16] și păstrarea diferenței de formă, precum și indestructibilitatea conexiunii materiei în corpuscule fundamentale. Aceste corpuscule constituie materialele producerii diferitelor materii specifice, pentru a rezulta nu numai o materie fundamentală, formată diferit pentru explicarea invariabilității genurilor și speciilor, dar și pentru

[15] AA 4: 532.

[16] Gordon G. Brittan jr. se exprimă astfel asupra impenetrabilității materiei („The Continuity of Matter: Notes on Friedman”, în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Volume I Part 2, Sections 3A-3L, ed. by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 611-618): […] If matter were identified with space, as is apparently the case in Cartesian metaphysics, the infinite divisibility of the former would follow at once from the infinite divisibility of the latter. But Kant resists this identification, arguing that matter, unlike space, is impenetrable. It does not merely occupy, but ‘fills’ space. Such impenetrability of ‘filling’ is to be understood in terms of the facts that matter is endowed with repulsive force, a fact following from and developed in terms of the first three propositions proved about matter in the ‘Dinamics’ section of the *MFNS*” (614).

explicarea mecanică a diversității efectelor naturii, plecând de la forme ale acestor părți prime, ca mașini. Acest mod de explicare se bazează pe necesitatea explicării diferențelor specifice de densitate a materiilor, folosind spații vide în interiorul materiilor și între particulele materiei într-o proporție necesară, astfel încât partea plină a unui volum să devanseze partea sa vidă. Introducerea modului dinamic de explicare, favorabil filosofiei experimentale, duce la investigarea forțelor motrice proprie materiei și legilor lor; prin acest mod este limitată supoziția intervalelor vide, drept care, în știința naturii, modul dinamic a rămas preferabil modului mecanic de explicare. În construirea conceptului de materie, în favoarea aplicării matematicii la știința naturii, proprietățile prin care materia umple un spațiu într-o măsură determinată sunt considerate poziții originare necondiționate. Și cu toate că necondiționarea lor nu satisface cu totul investigația, nici calea opusă, care apreciază proprietățile materiei ca dinamice, nu este pe deplin satisfăcătoare[17]. Și astfel doctrina metafizică a corpurilor rămâne nedeterminată, datorită felului nesatisfăcător în care rațiunea poate înainta către principii, în scopul atingerii temeiurilor prime ale lucrurilor. Conform naturii sale, rațiunea poate concepe numai ceea ce este determinat în condiții date: or, alegând între calea *dinamică* și calea *mecanică*, ea realizează că nu poate rămâne nici la condiționatul pe care i-l oferă acestea, pentru că prin natura sa ea este iscoditoare și vrea mai mult; dar nici nu poate face comprehensibil necondiționatul prin cele două căi. Ca urmare, Kant întoarce investigația de la *cunoașterea naturii* către *felul* în care poate fi *cunoscută natura*, respectiv către limita rațiunii. În acest fel, dorința de cunoaștere a rațiunii se adaptează posibilităților proprii; ele se reduc la încercarea de a cuprinde totalitatea condițiilor la modul absolut. Prin îndepărtarea de obiecte, ea întâlnește absolutul prin sine, pentru a determina, în locul limitei ultime a lucrurilor, „limita ultimă a propriei sale facultăți”[18].

Doctrina empirică a sufletului se deosebește de știința propriu-zisă a naturii, pentru că ea nu dispune de mărimi; neavând mărimi, fenomenele simțului intern și legile lor nu pot fi tratate matematic, după cum o cere metafizica naturii. Ca un substitut pentru relația mărimilor cu matematica, Kant propune considerarea legii continuității în fluxul schimbărilor interne ale fenomenelor simțului intern. Ea nu ține locul mărimilor, ci constituie un element de continuitate al fenomenelor simțului intern, asemănător permanenței substanței. Observarea continuității de-a lungul schimbărilor poate fi o șansă întru extinderea cunoașterii, după cum o face aplicarea proprietăților liniei drepte în geometrie. Totuși, de spațialitatea geometriei

[17] Gordon J. Brittan (*op. cit.*) se exprimă astfel asupra acestei indeterminări: „In the ‘Dynamics’ chapter of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, infinite divisibility is tied […] to a dynamic theory of matter. But this theory is contrasted with the atomic theory as one of the two «grand hypothesis». Neither theory is falsifiable, but by the same token, neither is ‘provable’. At best, I suggest, continuity or infinite divisibility is to be taken as a ‘regulative’ principle and argued for on pragmatic grounds. Kant himself prefers a continuous theory of matter, but his proof of it depends on ‘dynamic’ assumptions which in the final analysis are no more than possible. We can ‘construct’ the concept of matter so that continuous mathematical theories apply to it. Which is to say that continuity is a useful, even an indispensable idea in the conduct of the physical sciences, but it is no more than that” (618).

[18] AA 4: 565.

cu tridimensionalitatea ei, sufletul nu poate dispune; pentru că intuiția internă pură, în care trebuie să fie construite fenomenele sufletului, este timpul, care are numai o dimensiune. Prin această dimensiune unică, de regulă, sufletul își poate transmite intenția altui suflet; ea reprezintă o posibilitate reală, dar mult mai mică decât ceea ce poate transmite intenția devenită intuiție și apoi concept, de care dispune corpul, posesor al simțurilor externe. Kant s-a gândit și la posibilitatea ca un subiect gânditor să preia intenția altui subiect și să investigheze în funcție de ea. Or, ea nu dă siguranță, datorită perturbațiilor care au loc prin transmiterea intersubiectivă, ca și prin transmiterea intenției obiectului de investigat, știut fiind că intenția afectează observația. Datorită particularităților cu care vine doctrina sufletului, Kant consideră că ea nu va putea fi mai mult decât „o doctrină istorică a naturii simțului intern”[19] și, ca atare, ea va fi o doctrină empirică a sufletului, care s-ar limita la descrierea naturală a acestei facultăți. Or, o știință propriu-zisă a sufletului ar avea nevoie de cunoștințe neempirice, nedescriptive. Propriu-zis o știință a naturii este satisfăcută numai de principiile doctrinei corpului, pentru că ele dau seama asupra *substanței*, care este o formă a materiei[20]. Acesta este temeiul pentru care în știința naturii Kant afirmă că materia este substanță și invers, și tot astfel despre părțile lor[21].

Un alt substitut pentru substanța materială, prin care Kant pune în valoare șansele teoretice ale eului gânditor, este *viața*. Ea se bucură de permanență, datorită posibilității ei de a-și schimba starea din mișcare în stare de repaus și invers: corespondentul inerției materiei este, în cazul eului, lipsa de viață. Pentru o substanță finită, precum este cea umană, viața se reduce la facultatea de a se determina la acțiune, conform unui principiu intern. Principiul intern al unei substanțe speciale, de a-și schimba starea, dispune de două facultăți: una principală, de *a dori*, prin care ea schimbă o stare cu alta, iar cealaltă secundară, de *a gândi*, prin care ea își apreciază activitatea, pe care o gratifică prin sentimentul de plăcere sau o sancționează prin sentimentul de neplăcere. În afară de întreținerea vieții prin aceste facultăți, noi nu ne putem pronunța asupra transformării materiei în viață. Aceste facultăți noi nu caracterizează simțurile externe și determinațiile materiei ca atare, cu care

[19] AA 4: 471.

[20] Bryan Hall („Kant on Dynamism, Matter and the Laws of Mechanics”, în: *Rev. Roum. Philosophie*, 66, 2022, nr. 2, 217–228) propune un alt dublet al substanței: “[…] Kant finds a promising solution post-Critically, one that required developing two distinct concepts of substance and demonstrate *a priori* that one of this concepts (the ether) has an extension. With the *a priori* concept of the ether (what I call ‘Substance’) as well as the schematized category of substance or the empirical concept of matter (what I call ‘substances’), Kant is able to safeguard the Analogies and so also the Laws of Mechanics that depend on the Analogies. Whereas the *a priori* concept of the ether (OP) refers to a continuum plenum of attractive and repulsive forces, the schematized category of substance (CPR) or the empirical concept of matter (MA) refer to discrete substances or bodies. The total quantity of matter remains the same (First Law of Mechanics) since bodies cannot arise or perish from an empty time […] Insofar as this two concepts of substance resolve the dilemma in the First Analogy and so safeguard the other two Analogies and with them the corresponding Laws of Mechanics. Given Kant’s general pessimism concerning our knowledge of particular natural laws outside the context of MA, any knowledge of particular natural laws may well hinge on the success of his proofs for the laws of Mechanics” (228).

[21] AA 4: 503, 504, 509, 542.

intră în contact simțurile. Conform principiului inerției, materia este lipsită de viață. O provocare pentru filosofie este aflarea cauzei care produce schimbarea materiei în viață; viață care este o altă substanță, diferită de materie și totuși unită cu ea. Și este unită, în măsura în care natura le cuprinde pe amândouă. De aceea, precizează Kant, în cunoașterea naturii este necesar, ca mai înainte de a ne gândi la unitatea întregului, să tindem spre cunoașterea legilor materiei ca atare, eliberate de aportul cauzelor eficiente, spre a distinge aportul fiecăreia dintre ele. Pe legea inerției și a permanenței substanței se bazează posibilitatea științei propriu-zise a naturii. Din conceptul de inerție, ca lipsă de viață, rezultă că ea nu este asociată unei tendințe pozitive de menținere a aceleiași stări. Ca tendință ne-pozitivă, ființele vii pot fi numite inerte, ca o manifestare a dezacordului lor față de o stare, căreia îi opun forța lor[22].

Caracteristica esențială a substanței, posibilă numai în spațiu și după condițiile lui, este cerința de a fi obiect al simțurilor externe. Mărimea ei nu poate fi crescută sau scăzută, fără ca substanța să apară sau să dispară, pentru că toată mărimea unui obiect, posibil doar în spațiu, trebuie să constea din părți externe unele altora; aceste părți trebuie să fie cu necesitate substanțe. Spre deosebire de acest fel de substanță, obiectul simțului intern este, de asemenea, substanță, care poate avea o mărime; ea însă nu constă din părți externe unele altora, pentru că părțile sale nu sunt substanțe materiale, iar apariția sau dispariția lor nu afectează principiul permanenței substanței[23]. Prin conștiință și prin facultatea conștiinței, care este apercepția, noi realizăm că substanța sufletului are un grad, care poate fi mai mare sau mai mic, dar care nu are o relație necesară cu apariția sau dispariția unei substanțe. Un fel de dispariție a substanței sufletului este scăderea progresivă a facultății apercepției; ea se realizează prin slăbirea progresivă a gradului ei, din diferite cauze, interne sau externe. Eul, corelatul general al apercepției, desemnează un lucru cu o semnificație nedeterminată. Despre el se spune că este subiectul tuturor predicatelor. Dar distincția dintre eu și reprezentarea subiectului asupra a ceva în genere, care este substanță, nu se poate face, pentru că noi nu avem un concept despre ceea ce este eul. Spre deosebire de *eu*, conceptul unei materii ca substanță este conceptul unui mobil în spațiu. De aceea permanența substanței poate fi demonstrată pentru materie și nu poate fi demonstrată pentru eu, pentru că la materie calitatea de *mobil* decurge din *conceptul* ei, posibil numai în *spațiu*. Ea este o mărime, care conține o multiplicitate de reali externi unii altora, ce constituie o multiplicitate de substanțe; cantitatea ei poate fi redusă numai prin divizare, care nu este o dispariție. În virtutea legii menționate a continuității, dispariția materiei este imposibilă. Spre deosebire de materie, care este un concept, gândirea eului nu este un concept, ci numai percepție internă. Din ea se poate deduce diferența dintre un obiect al *simțului intern* de ceea ce este gândit ca obiect al *simțurilor externe*; din această diferență nu rezultă permanența sufletului ca substanță. Dacă gândirea

[22] AA 4: 544.
[23] AA 4: 542.

eului nu este un concept, rezultă că ea nu poate construi o doctrină și astfel metafizica eului gânditor nu poate fi mai mult decât un *apendice* al metafizicii corpului, necesar întregirii metafizicii naturii, pentru că natura este gândită împreună cu omul pentru care există, dar și cu Dumnezeu, care există pentru om. În acest fel, cu o metafizică a naturii inegală, a creat Kant o punte între poziția eului gânditor inclus în prima *Critică* și ideile ei transcendentale, și ca parte a paradigmei Dumnezeu-lume din *Opus postumum*.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.09

STUDIILE PLATONICIENE ALE TÂNĂRULUI SCHELLING DE LA *MANIA* LA INTUIŢIA INTELECTUALĂ

DRAGOŞ GRUSEA

Universitatea Națională de Arte din București

Abstract: This study aims to provide a concise overview of the interpretations Schelling gave to the platonic dialogues during his student years in Tübingen. Following an exposition of the two phases of these platonic studies – the first concerning *mania*, enthusiasm, and exaltation, and the second addressing the cosmology of the *Timaeus* – the article focuses on the former, advancing the thesis that the young Schelling was preoccupied with the problem of the *daimonic* due to the influence of Jacobi's *Letters on the Doctrine of Spinoza* and the sections on genius in Kant's *Critique of Judgment*. Finally, the notion of intellectual intuition in the *System of Transcendental Idealism* is analyzed to highlight the continuity between Schelling's early interpretations of Plato's dialogues and the concept of an intuition that enables knowledge while remaining inaccessible to it.

Keywords: knowledge, intuition, ecstasy, Platonism, German idealism.

1. INTRODUCERE: PLATON ŞI KANT

Maximei neokantiane „Înapoi la Kant" i s-a alăturat în foarte scurt timp îndemnul unei întoarceri la Platon, pe care o putem regăsi la Hermann Cohen în studiul pe care i l-a dedicat filosofului grec, unul din textele fondatoare ale școlii de la Marburg: *Teoria platoniciană a ideilor și matematica*[1]. Intepretarea lui Cohen a fost mult extinsă de Paul Natorp în lucrarea devenită clasică *Teoria platoniciană a ideilor*[2]. Încercarea lui Natorp a fost la rândul ei continuată de ultimul reprezentant al școlii marburgheze, Nicolai Hartmann, cel care interpretează pentru prima dată ἀλήθεια ca neascundere, ultimul capitol al cărții numindu-se chiar „ἀλήθεια ca neascundere a ființei (*Unverborgenheit des Seins*)"[3]. Deşi toate aceste studii merg în direcții diferite, ele sunt unite de ideea unui transcendental platonician, pe care Constantin Noica o rezumă în felul următor: „ori de câte ori Platon vorbește despre un dincolo, este în joc un *dincoace* al Ideii"[4]. Gânditorii neokantieni au simțit că nu pot înțelege filosofia transcendentală până la capăt dacă nu îl integrează și pe Platon în programul lor filosofic. Nu este vorba, așa cum ar putea părea la o primă vedere, despre o kantianizare a lui Platon, nici despre o platonizare a lui Kant, ci mai degrabă despre încercarea de a extrage structura perenă a filosofiei transcendentale,

[1] Hermann Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg, 1878.
[2] Paul Natorp, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner, 1902.
[3] Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen, Alfred Töpelmann, 1909.
[4] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică, 1981, p. 305.

al cărei fundament a fost pus de Platon și desăvârșit de Kant. O reală înțelegere a *Criticii rațiunii pure* în calitatea ei de teorie transcendentală este imposibilă fără o confruntare constantă cu dialogurile platoniciene, aceasta pare a fi convingerea neokantienilor.

Însă școala neokantiană de la Marburg nu reprezintă prima încercare de a apropia transcendentalismul kantian de metafizica lui Platon. Neokantienii reiau o tradiție mai veche, inițiată de contemporani ai lui Kant precum Tenneman[5] sau Plessing[6]. Studiul pe care Schelling l-a dedicat *Timaios*-ului platonician se înscrie în această istorie a transcendentalizării lui Platon și a platonizării filosofiei transcendentale, chiar dacă el nu a putut avea efecte directe asupra interpretărilor de mai sus, fiind publicat abia în 1994 de Hartmut Buchner[7]. Influența a fost însă indirectă, prin mijlocirea sistemului lui Schelling, al cărui nucleu poate fi identificat în acest text din timpul studiilor de la Tübingen. Aici se regăsesc rudimentele viitoarei filosofii a naturii, sub forma raportului limită – nelimitat preluat din dialogul platonician *Philebos*, precum și viitoarea idee a unui temei ireductibil pe care tânărul filosof o găsește pentru prima dată în plasma originară (χώρα) introdusă de Platon în partea a doua a dialogului *Timaios*. Dar, cel mai important, acest studiu timpuriu pune bazele unui model teoretic al metafizicii de tip transcendental, care va caracteriza întreaga desfășurare filosofică a lui Schelling. Lectura și analiza acestei mici scrieri aruncă o lumină foarte clară asupra faptului că originea idealismului german e plurală. Pe lângă sursele evidente, cum sunt *Criticile* kantiene și teologia protestantă, trebuie subliniate alte două izvoare fără de care înțelegerea evoluției acestui curent va rămâne incompletă: redescoperirea platonismului și a fragmentelor lui Heraclit. În acest studiu, ne vom limita la delimitarea platonismului tânărului Schelling, deși urme ale influenței heracliteene se găsesc în puternica favorizare a contradicțiilor.

Dar nici platonismul nu trebuie limitat la dimensiunea sa cosmologică și metafizică. Intenția acestui studiu este de a oferi o scurtă prezentare și de a interpreta studiile platoniciene ale lui Scheling de dinaintea comentariului la *Timaios*. Primele interpretări ale textelor platoniciene nu vizează probleme de metafizică sau de cosmologie, ci chestiunea daimonicului, a entuziasmului, a raptului irațional și modalitatea prin care toate acestea fac posibilă comunicarea omului cu Divinul. Acest studiu va avansa ipoteza că interesul lui Schelling pentru stările ecstatic-inconștiente din dialogurile platoniciene a fost prilejuită de lectura a două mari texte ale filosofiei germane: paragrafele dedicate geniului din *Critica facultății de judecare* și *Scrisorile despre doctrina lui Spinoza*, volumul lui Jacobi care a zguduit lumea filosofică a vremii. Ambele texte puneau, în modalități diferite, problema iraționalității și a inconștientului. Schelling a găsit în dialoguri platoniciene precum *Ion* manifestarea originară a acestor fenomene într-o formă care punea și problema Divinului într-un mod mai luminos decât se întâmpla la Jacobi. Cel din urmă scop al acestui studiu

[5] Wilhelm Gottlieb Tenneman, *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig, 1792.

[6] Friedrich V. L. Plessing, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Leipzig, 1788.

[7] F.W.J Schelling, *Timaeus (1794)*, Schellingiana Band 4, herausgegeben von Hartmut Buchner, Stuttgart, Fromann-Holzboog Verlag, 1994.

este de a sublinia puternica legătură dintre primele studii platoniciene ale lui Schelling și doctrina dezvoltată în *Sistemul idealismului transcendental*.

Putem distinge așadar două modalități de a-i apropia pe Platon și Kant. Prima este cea care va face obiectul acestui studiu, anume extragerea dimensiunii platoniciene a problemei creației inconștiente a geniului, așa cum o dezvoltă Kant în paragrafele 43–49 din cea de-a treia *Critică*, iar cea de-a doua este interpretarea la *Timaios*, care vizează identificarea structurilor kantiene din metafizica și cosmologia platoniciană.

2. KANTIANIZAREA LUI PLATON: DE LA WINCKELMANN LA PLESSING

Unul dintre efectele mai puțin cunoscute ale filosofiei kantiene a fost revirimentul studiilor platoniciene. La câțiva ani după apariția *Criticii rațiunii pure*, filosofia lui Platon a făcut obiectul unor reconstrucții sistematice ale căror resurse conceptuale erau extrase în mare parte din filosofia transcendentală. Procesul de recuperare a lumii grecești începuse odată cu *Istoria artei antice* (1757) a lui Winckelmann, istoricul care a introdus categoria atât de fertilă a apolinicului și a subliniat caracterul secundar al artei romane în raport cu marea sculptură greacă, un aspect de la sine înțeles pentru noi, dar nu și pentru oamenii acelei perioade, aflați încă sub vraja redescoperirii renascentiste a vechii arte romane. În încercarea sa de a explica perfecțiunea singulară a statuilor grecești, Winckelmann face apel la Platon. Ipoteza pe care o avansează istoricul german este că intelectul artistului grec a perceput direct forma ideală, pe care a imprimat-o apoi în materie, astfel încât „imitatorii și cunoscătorii artei eline descoperă în acele capodopere nu numai natura desăvârșită, ci mai mult decât natura însăși: acea frumusețe ideală alcătuită – așa cum ne învață un exeget antic al lui Platon – din imagini plăsmuite în intelect”[8]. Sculptorul ar fi asemănănător demiurgului din *Timaios*, cel care a privit la modelul etern al existențelor atunci când a plăsmuit universul, conducând totul din dezordinea plasmei primordiale spre ordinea proporțiilor neschimbătoare (*Timaios* 28b-30a)[9]. Chiar dacă Winckelmann subliniază caracterul platonic al artei grecești, el nu face apel la textele filosofului grec, ci la comentariile lui Proclus. De asemenea, istoricul german nu dispunea de instrumentele teoretice necesare pentru a scoate din nou platonismul la lumină. Dezideratul lui Leibniz conform căruia „cel ce va reuși să transforme dialogurile lui Platon într-un sistem va face cel mai mare dar umanității” era încă departe de a se realiza.

Filosofia transcendentală a lui Kant a schimbat situația. La nici șapte ani de la publicarea primei *Critici*, apare și una din primele încercări de sistematizare a gândirii platonice, o interpretare care se va dovedi marcantă pentru evoluția tânărului Schelling. Friedrich Theodor Plessing, un absolvent al universității din

[8] J.J. Winckelmann, „Considerații asupra imitării operelor grecești în pictură și sculptură”, trad. Ion Herdan, în V.E. Maşek (ed.) *De la Apollo la Faust*, ed. cit. p.28

[9] Platon, *Opere* VII, București, Editura Științifică, trad. Cătălin Partenie.

Königsberg, care a studiat intens filosofia lui Kant, va încerca să subsumeze întreaga desfășurare a dialogurilor platoniciene unei viziuni, pe de o parte, substanțialiste, pe de altă parte, transcendentale.

Apărută în două volume, între 1788 și 1790, lucrarea pe care Plessing o dedică înțelepciunii antice pornește de la o prescripție metodologică, aceea de a nu proiecta concepte moderne asupra învățăturilor antice, un deziderat care-și va găsi împlinirea absolută în Heidegger[10]. După ce expune misteriile egiptene și supraviețuirea lor în cultura greacă, Plessing ajunge la Platon, pe care îl consideră punctul culminant al evoluției unor doctrine orale străvechi. În ce privește Ideile, filosoful german are o interpretare ambiguă. Ele sunt văzute, pe de o parte, ca substanțe imateriale care există în sine, pe de altă parte, drept concepte pure ale rațiunii. La prima vedere avem de-a face cu o contradicție, fiindcă „locul" Ideii trebuie să fie sau transcendent sau transcendental. Plessing adoptă un „nou punct de vedere" care ar putea să împace metafizica substanțialistă de tip antic cu transcendentalismul kantian. Deși pare să-și încalce propria sa metodologie, proiectând idei kantiene asupra platonismului, totuși Plessing crede că între filosofia critică și platonism există o afinitate profundă care depășește distincția dintre filosofia modernă și cea antică. Întâlnim această idee atât la neokantieni, cât și la Heidegger, pentru care Kant este primul filosof care intră într-un dialog direct cu Platon și Aristotel punând pentru prima dată după sfârșitul filosofiei grecești problema ontologiei[11].

Ideile sunt în primă instanță substanțe arhetipale separate sau „zei inteligibili" (*noētoi theoi*). Acestea sunt văzute în mod augustinian ca principii ale creației aflate în mintea divină, care structurează cosmosul fără a fi reductibile la materia sensibilă. Ideile există obiectiv într-o lume suprasensibilă, ele sunt realități substanțiale aflate dincolo de conștiința umană, iar cunoașterea lor ar însemna curățirea și proiectarea sufletului în realitatea suprasensibilă a minții divine. Pe de altă parte, ideile sunt și concepte pure ale rațiunii. Sub influența clară a *Criticii* kantiene, Plessing interpretează Ideile și ca principii constitutive ale subiectivității, care fac posibilă cunoașterea. Plessing numește ideile explicit „condiții ale cunoașterii" fără de care nu am avea acces la realitate. Astfel, ideile nu există numai ca substanțe transcendente, ci și ca forme transcendentale care permit rațiunii umane să formuleze judecăți morale sau să structureze datele fenomenale în funcție de anumite forme preexistente ale categoriilor. Ideile platoniciene funcționează așadar la nivelul conștiinței, sub forma categoriilor înăscute, fără a-și pierde statutul de existențe transcendente arhetipale. Această modalitate de a interpreta ideile pare a se lovi de o contradicție. Ideile sunt, pe de o parte, realități transcendente, pe de altă parte, forme transcendentale. Plessing încearcă să rezolve problema numind ideile elemente de mediere între transcendent și cunoaștere, ceea ce este în mod evident contrar spiritului filosofiei platonice, din moment ce ideile nu ocupă spațiul intermediar. Schelling va găsi o rezolvare a acestei tensiuni în *Timaios*, acolo unde Ideile pot fi

[10] Friedrich Victor Leberecht Plessing, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Leipzig, Crusius, 1788–1790.

[11] Martin Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3, 2.Ausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010, p. 12.

văzute ca forme transcendentale ale subiectivității Demiurgului și totodată ca transcendente în raport cu lumea empirică. La Plessing nu există însă nicio aluzie referitoare la posibila afinitate dintre estetica kantiană a geniului și *daimonul* socratic sau *mania* platoniciană.

3. PRIMELE STUDII PLATONICIENE ALE LUI SCHELLING

Viața intelectuală a tânărului Schelling se împarte în perioada dinaintea întâlnirii cu Fichte din 1794 și cea de după. Primele scrieri publicate poartă amprenta puternică a autorului *Doctrinei ştiinţei*, ceea ce a condus la ideea că Schelling se naște ca filosof abia după confruntarea sa cu gândirea fichteeană. Totuși, publicarea studiilor care preced celebra întâlnire din 1794 arată că lucrurile nu stau chiar așa. Exegeza a pornit mereu de la ideea că Schelling a descoperit problema naturii în urma încercării de a extinde *Doctrina științei* asupra realităților naturale. Însă comentariul său la *Timaios*, care precede întâlnirea cu Fichte, arată că ființa naturii era o problemă pentru tânărul filosof încă din anii studenției. Problema răului, aflată în centrul *Cercetărilor* din 1809 constituie tema disertației sale susținută în 1792 cu titlul *De prima malorum humanorum origine* [Despre originea primordială a răului oamenilor]: un comentariu la cel de-al treilea capitol al *Genezei* biblice. De asemenea, așa cum se poate vedea din studiile platoniciene din anii 1792–1793[12], chestiunea inconștientului artistului, centrală în *Sistemul idealismului transcendental*, se naște în urma lecturii și comentării unor dialoguri platoniciene, în special *Ion*, *Menon*, *Philebos*, *Theages* și *Theaitetos*[13]. Toate aceste scrieri sunt străbătute de la un capăt la altul de spiritul filosofiei kantiene. Până și căderea biblică era interpretată ponind de la separarea facultăților în sensibilitate și intelect.

Titlul pe care Schelling l-a trecut pe caietele dedicate primelor comentarii în marginea dialogurilor platoniciene spune totul despre interesele tânărului student și despre direcția interpretativă în care se mișcă aceste lecturi: *Despre poeți, profeți, entuziasm poetic și influența divină în genere asupra ființelor umane*. Pe Schelling îl interesează fenomenul daimonicului, al raptului spiritual și în general tot ceea ce ține de felul în care Divinul își face simțită prezența în om. Motto-ul sub care Schelling își așază cercetarea e preluat din *Timaios*: „rezultă de aici că trebuie să distingem două feluri de cauze, unele ținând de necesar, altele de divin. Divinul trebuie să-l căutăm în toate câte sunt, năzuind să dobândim în viață atâta fericire câtă poate natura noastră să cuprindă. (*Timaios*, 68e-69a)[14]. Pe Schelling îl interesează acea ruptură fără de care omul nu se poate pune pe drumul spre Divin. Toate momentele manifestării *daimonicului* și a *maniei* trimit spre ideea necesității unui salt, a unei discontinuități esențiale, în lipsa cărora legătura cu Divinul nu poate exista.

[12] Franz Michael, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck& Ruprecht, 1996.
[13] Naomi Fischer, *Schelling's mystical platonism*, Oxford, Oxford University Press, 2024, p. 42.
[14] Platon, *Opere*, Vol VII, ed. cit., p. 188.

De ce s-a îndreptat Schelling tocmai spre această dimensiune a platonismului? Firește, studiile sale teologice îl făcuseră sensibil la problema Divinului și a manifestărilor sale de-a lungul istoriei. Dar există o altă explicație, mult mai plauzibilă. La fel ca toți contemporanii săi, Schelling citise lucrarea lui Jacobi din 1785 *Despre doctrina lui Spinoza în scrisori către domnul Moses Mendelssohn*[15]. Nici nu ne putem imagina astăzi ce impact a avut această carte asupra evoluției filosofiei germane. Ea punea filosofia în fața propriului său eșec: orice încercare de a crea o teorie filosofică sfârșește în mod inevitabil în fatalism și în cele din urmă în spinozism. Orice explicație presupune relația cauzală, care aduce cu sine în mod necesar determinismul. Astfel, orice sistem filosofic este sub o formă sau alta spinozism. Individul nu poate fi liber decât printr-un act complet lipsit de temeiuri, prin acceptarea trăirii abisului și prin ceea ce Jacobi numește *salto mortale*, adică saltul prin care saltimbancul se dă peste cap pe o sârmă, o săritură care îl lasă în exact aceeași poziție, dar cu toate acestea schimbă totul. Jacobi teoretizează un adevărat *sau-sau* înainte de Kierkegaard, o alegere între posibilitatea explicației într-o lume lipsită de libertate și punerea propriului sine într-un abis fără limită care refuză orice demonstrație. Omul nu poate deveni liber și nu poate intra cu adevărat în relație cu Divinul decât dacă are curajul de a face acest salt mortal. Această alternativă a lui Jacobi a dat naștere încercărilor idealiștilor germani de a împăca sistemul cu libertatea. Tânărul Schelling a fost probabil profund impresionat de această idee a saltului, a rupturii, însă nu a rezonat cu ceea ce Jacobi numește filosofie a existenței (*Existenzphilosophie*). El a vrut să gândească saltul, nu să-l trăiască, cu alte cuvinte a dorit să atingă abisul despre care vorbește Jacobi fără a părăsi filosofia. Dialogurile lui Platon și mai ales daimonicul lor (mai ales în *Ion* și *Phaidros*) i-au oferit imaginea perfectă a unui salt care nu neagă filosofia, ci dimpotrivă, o face posibilă.

Un alt impuls care l-a îndreptat pe Schelling spre problema daimonicului și a entuziasmului a fost fără îndoială *Critica facultății de judecare*. În paragrafele care tratează geniul, Kant, filosoful cunoașterii, introduce ideea necesității unei *necunoașteri*. Creația geniului trebuie să pară totodată intenționată și neintenționată. O operă ale cărei sensuri sunt complet epuizabile prin referire la intențiile conștiente ale artistului e mult prea previzibilă și nu poate fi genială. Opera care nu are la bază absolut nicio intenție ar fi absolut haotică și nu poate fi, în mod evident, caracterizată ca fiind genială. Așadar, „finalitatea produsului artei frumoase nu trebuie să pară intenţionată, deşi ea este intenţionată”[16]. Kant atribuie dimensiunea intențională conștiinței artistului, iar pe cea neintenționată naturii, astfel că arta ar trebui să pară ca fiind simultan creație conștientă, dar și produs inconștient al naturii: „În faţa unui produs al artei frumoase, trebuie să fim conştienţi că el este artă, şi nu natură; totuşi, finalitatea formei lui trebuie să pară liberă de orice

[15] Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1789.

[16] Immanuel Kant, „Critica facultății de judecare”, în *Opere*, Academia Română, FNSA, 2017, ed. îngrijită de Ilie Pârvu, traducere de Alexandru Surdu și Vasile Dem Zamfirescu. Ediția conține paginația standard a ediției Academiei germane *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen/ Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff (05:307).

constrângere a unor reguli arbitrare, ca şi cum ar fi un produs al simplei naturi”[17]. Regulile pe care trebuie să le îndeplinească opera genială constituie la prima vedere o contradicție:

a) Arta este deosebită de natură.

b) Arta are la baza o intenţie.

c) Arta frumoasă trebuie să pară natură.

d) Arta frumoasă trebuie să pară neintenţionată.

Kant dizolvă această contradicție prin introducerea noțiunii de „natură din subiect”. Artistul genial nu poate anticipa toate sensurile pe care le va conține opera sa fiindcă nu el este unicul ei autor. În artist se manifestă ceva din productivitatea inconștientă a naturii, care pune în operă intenții și sensuri pe care creatorul ei conștient nu le bănuia. Kant subliniază în mod explicit necesitatea acestei stări pasive, unde entuziasmul nu mai este indus de un daimon sau de un zeu, ci de inteligența inconștientă a naturii:

> Astfel, tot ce a expus Newton în opera sa nemuritoare despre principiile filosofiei naturii se poate învăţa, oricât de mare a fost spiritul necesar pentru astfel de descoperiri; în schimb, compunerea de poezii adevărate nu se poate învăţa, oricât de amănunţite ar fi prescripţiile artei poetice şi oricât de bune ar fi modelele ei. Motivul este că Newton ar putea să descrie foarte clar, nu numai pentru el, ci şi pentru oricine altcineva, cu scopul de a fi urmat, fiecare din paşii pe care a trebuit să-i facă de la primele elemente de geometrie până la marile şi profundele sale descoperiri. Însă nici Homer, nici Wieland n-ar putea spune cum s-au născut și cum s-au combinat ideile lor pline de fantezie, dar și de miez, *întrucât ei înşişi nu ştiu acest lucru* și deci nu-l pot transmite nimănui. În ştiinţe, cel mai mare descoperitor se deosebește deci doar gradual de imitatorul și învăţăcelul cel mai silitor; dimpotrivă, el se deosebeşte specific de cel pe care natura l-a dotat pentru arta frumoasă[18].

Probabil că lectura acestor paragrafe din cea de-a treia *Critică*, precum și ideea jacobiană a saltului l-au făcut pe Schelling sensibil la problema platoniciană a *enthusiasmos*-ului. Întoarcerea la filosoful antic permitea nu numai accesul la forma originară a ideii inspirației, dar și o unitate care nu poate fi găsită la filosofii moderni. Pentru Jacobi, totul se organizează în jurul unui salt ireductibil, iar la Kant geniul reprezintă un element greu integrabil în cadrul mai larg al sistemului transcendental. Cu alte cuvinte, acțiunea inspiratoare a inconștientului era discontinuă în raport cu restul cunoașterii. În studiile sale platoniciene, Schelling vrea, dimpotrivă, să așeze *enthusiasmos*-ul drept fundament al cunoașterii. El se îndreaptă, într-un prim moment, spre rugăciunile lui Socrate și le interpretează ca o formă primordială a cunoașterii, una care va pregăti conceptul de intuiție intelectuală.

Rugăciunea își face apariția în aproape toate discursurile lui Socrate. Drumul pe care Socrate îl face dinspre Atena spre Pireu la începutul *Republicii* are drept scop închinarea unei rugăciuni: „Am coborât ieri în Pireu împreună cu Glaucon,

[17] *Ibidem*, 05:307.

[18] *Ibidem*, 05:308-309 (subl. mea).

fiul lui Ariston, spre a mă ruga zeiței" (327a)[19]. Un comentator spune că întreaga desfășurare spirituală a dialogului își are originea în această rugăciune redirecționată, cetatea ideală fiind substitutul rugăciunii pe care Socrate n-a mai apucat s-o închine zeiței Bendis[20]. În *Banchetul*, Socrate se roagă soarelui după o noapte întreagă de meditație solitară: „Uite, Socrate stă neclintit aici din zori tot gândindu-se la ceva. Până la urmă, lăsându-se seara, câțiva dintre ei (erau niște ionieni), după ce au cinat, și-au scos afară așternutul (acum era vară) și s-au culcat la răcoare, pândind totodată să vadă dacă Socrate o să stea așa toată noaptea. Și chiar așa a și fost, până la răsăritul soarelui. Apoi, *a înălțat o rugă* către Soare și a plecat de acolo" (220d)[21]. La finalul dialogului *Phaidros*, Socrate oferă o rugăciune „zeităților acestui loc" (279b), iar la finalul vieții, filosoful spune că „este chiar o datorie să adresăm o rugăciune zeilor pentru buna noastră petrecere de aici în cealaltă lume" (117c)[22]. Pentru Schelling, aceste momente în care spiritul intră într-o stare de receptivitate superioară sunt cele care fundamentează cunoașterea. Deși nu o spune explicit, el pare să le așeze deasupra cunoașterii prin *nous*. Esența întregii filosofii platonice este una de natură profetică, așa cum se poate vedea din scrisoarea a șaptea. Fischer arată că survenirea luminii bruște, pe care Platon o descrie în această scrisoare, va deveni la Schelling *intuiția intelectuală*: acel fundament al cunoașterii care nu poate face parte din nicio cunoaștere.[23] Pornind de la aceste premise, Schelling va dezvolta un concept al intuiției intelectuale diferit de cel fichteean.

4. INTUIŢIA INTELECTUALĂ ÎN SISTEMUL IDEALISMULUI TRANSCENDENTAL

Pentru Fichte, acest tip de intuiție deschide domeniul activității pure a eului: „doctrina științei pornește de la o intuiție intelectuală, aceea a autoactivității absolute a Eului. Intuiția intelectuală despre care vorbește doctrina științei nu vizează deloc o existență, ci o acțiune."[24] Ea este „una nemijlocită, dar nu sensibilă"[25]. O asemenea formă a intuiției nu poate fi originară, crede Schelling. Dacă intuiția intelectuală e definită în termenii unei activități absolute, atunci ea trebuie definită prin opoziție cu repausul și deci nu mai are acces la necondiționatul absolut. O intuiție care revelează necondiționatul nu o poate face decât sub forma unui

[19] Platon, *Opere V: Republica*, traducere de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, p. 81.

[20] Seth Bernardette*, Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 10.

[21] Platon, *Banchetul*, traducere și studiu introductiv de Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2006, p. 164

[22] Platon, *Opere IV: Phaidon*, ediție îngrijită de Petru Creția, traducere de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 138.

[23] Naomi Fischer, *Schelling's mystical platonism*, ed. cit., 2024, p. 58.

[24] Johann Gottlieb Fichte, „A doua introducere în Doctrina științei", în *Doctrina științei*, traducere de Paul Blendea, București, Editura Humanitas, p. 64.

[25] *Ibidem*, p. 64.

paradox, din moment ce ea ridică spiritul deasupra tuturor contrariilor. La finalul *Sistemului idealismului transcendental*, Schelling introduce un nou concept al intuiției intelectuale, a cărui origine este în mod clar conceptul geniului din *Critica facultății de judecare*, dar un concept trecut prin filtrul *daimoniei* socratice. În aceste pagini, toate căutările din primele studii platoniciene sunt integrate în forma unei filosofii transcendentale. Daimonicul socratic e absorbit de inconștientul geniului kantian.

Sistemul începe cu fenomenul concordanței dintre subiectiv și obiectiv sau inteligență și materie, pe care Schelling le reduce la opoziția dintre conștient și inconștient. Lumea este alcătuită din manifestările spiritului care se desfășoară conștient și cele ale existenței materiale, anorganice, și mai ales organice, ale căror procese au loc în mod inconștient. O piatră nu respectă în mod conștient legea gravitației atunci când cade, iar o sămânță nu își calculează conștient pașii pe care trebuie să-i urmeze pentru a înflori. Pentru a ne putea întoarce la punctul în care își au originea atât subiectivul, cât și obiectivul trebuie să găsim o activitate care e în același timp conștientă și inconștientă. Această activitate trebuie să se manifeste în interiorul conștiinței: „Aşadar se postulează ca în sfera subiectivului, *în conştiinţa însăşi*, să se arate acea activitate deopotrivă conştientă şi inconştientă”[26].

Intuiția intelectuală, cea care ar trebui să permită accesul în această regiune absolut originară, nu poate fi așadar intuiția unei activități absolute, fiindcă ar rata momentul inconștientului și deci nu ar putea explica geneza naturii. Ea ne este oricum inaccesibilă fiindcă nu poate apărea în conștiință. De aceea, Schelling caută intuiția cea mai apropiată de cea intelectuală, acel moment în care conștientul și inconștientul se întrepătrund până la osmoză. Intuița estetică a geniului se apropie cel mai mult de această structură: „O asemenea activitate este doar cea estetică, iar fiecare operă de artă trebuie înțeleasă numai ca un produs al unei astfel de activități. Lumea ideală a artei și cea reală a obiectelor sunt, așadar, produsele uneia și aceleiași activități; coincidența celor două activități (a celei conștiente și a celei inconștiente) în absența conștiinței dă lumea reală; în prezența conștiinței dă lumea estetică.”[27] Intuiția estetică nu este însă un dat, ea este obținută numai la finalul unui lung parcurs al spiritului în care conștientul și inconștientul se apropie gradual unul de celălalt. Punctul maxim al coincidenței este atins în spiritul geniului creator, în momentul în care creatorul se simte lovit de o forță inconștientă pe care nu și-o poate explica. Infinitul se arată ca „o forţă necunoscută şi obscură”[28] care-l împinge pe artist să creeze şi chiar îl „sileşte să exprime sau să reprezinte lucruri pe care el însuşi nu le penetrează complet şi al căror sens este infinit”[29]. Opera este imaginea acestei coincidențe a conștientului artistului cu forța inconștientă care stă la originea producerii materiei. În ea privim imaginea întrepătrunderii maxime dintre conștient și inconștient, subiectiv și obiectiv: „Opera de artă reflectă

[26] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 21.

[27] *Ibidem*, p. 21.

[28] *Ibidem*, p. 296.

[29] *Ibidem*, p. 298.

pentru noi identitatea activităţii conştiente şi inconştiente. Această obiectivitate universal recunoscută şi absolut de netăgăduit a intuiţiei intelectuale este arta însăşi. Căci intuiţia estetică este tocmai intuiţia intelectuală devenită obiectivă."[30] Esențial pentru apariția intuiției intelectuale în conștiință este momentul *enthousiasmos*-ului, al ridicării inconștiente la infinit. Analiza acestui tip de intuiție estetică nu face însă obiectul acestui studiu. Scopul acestei scurte incursiuni în *Sistemul idealismului transcendental* a fost de a arăta că notițele care constituie studiile platoniciene pe care Schelling le-a schițat în perioada studiilor de teologie de la Tübingen constituie un fundament pentru tot ceea ce va urma în evoluția sa intelectuală, cel puțin în prima perioadă. Nu am exagera dacă am spune că *Sistemul idealismului transcendental* este un *Ion* platonician trecut prin filtrul filosofiei transcendentale. Preocuparea pentru fenomenele entuziasmului sau profeției l-a condus pe Schelling spre un concept mai larg al filosofiei transcendentale, capabil de a îngloba procesele oarbe ale naturii sau iraționalul Divinului.

[30] *Ibidem*, pp. 300, 305.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.10

TRAGEDIA GREACĂ ŞI PROBLEMA IN-DIFERENŢEI ÎN *FILOSOFIA ARTEI* A LUI SCHELLING

ELENA RUSEI[1]

Universitatea din București

Abstract: The present paper analyzes Friedrich Schelling's conception of art, as formulated within the framework of his lectures on the Philosophy of Art (1802–1805). Starting from the principles of the "philosophy of identity," Schelling proposes a method through which the entire diversity of existence is deduced from the unity of the Absolute. In this context, art and philosophy fulfil a common function – the representation of the absolute – but in distinct forms: art expresses it in a real mode, while philosophy does so in an ideal mode. The study focuses on the analysis of the sublime in Greek tragedy, understood as the voluntary acceptance of inevitable guilt through which freedom elevates itself to the same position as necessity. The interpretation of the tragedy *Oedipus Rex* illustrates the manner in which the tragic hero, confronted with destiny, transcends suffering through the free assumption of guilt, becoming a symbol of the sublime and of the unity between freedom and necessity. In the final part of the paper, I will attempt to show that in tragedy, freedom is in fact necessity or *anankē*, the ultimate foundation of the world.

Keywords: art, absolute, freedom, necessity, tragedy, sublime, Oedipus, *anankē.*

1. FILOSOFIA IDENTITĂŢII

Anii 1802–1805, în decursul cărora Schelling își ținea prelegerile despre filosofia artei la Universitatea din Jena și la cea din Würzburg, marcau intrarea evoluției sale filosofice într-o nouă etapă, cunoscută sub numele de „filosofia identității". Metoda consta în încercarea de a degaja întreaga diversitate a lucrurilor existente din unitatea Absolutului. Încă din primele scrieri, Schelling tinde să se îndepărteze de filosofia subiectivității, așa cum fusese ea dezvoltată de Descartes, Kant și, mai ales, Fichte. Acesta din urmă considera că fundamentul prim al cunoașterii trebuie să fie subiectul absolut care se pune pe sine însuși. Subiectul de dinaintea oricărui obiect, exprimat în judecata *Eu sunt Eu*, reprezenta activitatea absolută: „deci punerea eului prin el însuși este activitatea pură a acestuia"[2]. Punerea Eului era urmată de opunerea non-Eului, iar cel de-al treilea moment conținea sinteza primelor două, formulată de Fichte astfel: „Eul opune în sine Eului divizibil un non-Eu divizibil"[3]. Cu alte cuvinte, opoziția dintre Eu și non-Eu are loc tot în interiorul Eului, motiv pentru care Fichte introduce o nouă opoziție între Eul

[1] Doctorand, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, secția Filologie Clasică.

[2] J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, § 1.

[3] *Ibidem*, §3.

finit și Eul absolut: „deci, în măsura în care i se opune un non-Eu, Eul însuși se opune Eului absolut”[4]. Important este faptul că totul poate fi redus la Eul absolut, la subiectul care se pune pe sine, întreaga activitate și realitate a lumii fiind reductibilă la acest prim fundament subiectiv. În una dintre primele sale scrieri, Schelling încearcă să demonstreze că subiectul absolut al lui Fichte nu poate fi fundamentul prim. Orice subiect trimite în mod necesar la un obiect și invers, ceea ce înseamnă că niciunul dintre aceste elemente nu poate funcționa ca temei absolut prim al cunoașterii și realității: „tocmai fiindcă subiectul este conceptibil numai prin raportare la un obiect, și obiectul numai prin raport la un subiect, nici unul dintre ele nu poate să cuprindă necondiționatul”[5]. Pentru Schelling, necondiționatul nu este nici subiect, nici obiect, ci o libertate absolută[6]. În etapa următoare a sistemului său, această libertate va fi numită *In-diferență*, adică momentul de dinaintea oricărei diferențieri între subiect și obiect.

În filosofia in-diferenței, Absolutul nu poate fi sesizat ca atare, ci doar prin intermediul uneia sau alteia dintre „potențele” (*Potenzen*) sale[7]: realitatea, idealitatea sau echilibrul lor, „indiferența” (*Indifferenz*). Realitatea este lumea fizică (lucruri, evenimente și stări de fapt), idealitatea ține de tot ceea ce se produce la nivelul subiectiv (reprezentări), iar indiferența este întrepătrunderea celor două. Aceste potențe delimitează realitatea pe nivele diferite și oferă astfel necesitate *a priori* întregii existențe. Prin urmare, activitatea specifică filosofiei constă în „reprezentarea acelui unic și nedivizat întreg al filosofiei în sfera diferitelor *potențe* sau sub diferite determinări ideale”[8], iar filosofia artei este „știința universului sub forma sau în potența artei”[9].

2. ARTA CA REPREZENTARE A ABSOLUTULUI

Arta și filosofia îndeplinesc funcții identice pentru că ambele au ca scop reprezentarea Absolutului. Diferența dintre ele se manifestă la nivelul potenței: arta reprezintă Absolutul în formă reală, în vreme ce filosofia îl reprezintă la nivel ideal. Și arta, și filosofia intuiesc Unul nedivizat sau Absolutul în formele particulare, fără ca prin aceasta Absolutul să fie anulat, ci redat prin idee: „iar în vreme ce filosofia intuiește ideile cum sunt ele *în sine*, arta le intuiește *în chip real*”[10]. Pentru a înțelege semnificația artei trebuie văzut modul în care o formă de artă sau o operă de artă particulară emană infinitate.

---

[4] *Ibidem*, §3.

[5] F.W.J. Schelling, „Vom Ich als prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”, în *Ausgewählte Schriften*, Band I 1794–1800, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 55.

[6] *Ibidem*, p. 67.

[7] Schelling folosește ideea de potență în sensul matematic de exponențialitate, adică repetarea acelorași elemente și construcții la niveluri superioare pe care le numește *Potenzierung.*

[8] F.W.J. Schelling, *Filosofia Artei*, trad. Radu Gabriel Pârvu, București, Editura Meridiane, 1992, p. 35.

[9] *Ibidem*, p. 58.

[10] *Ibidem*, p. 60.

Ideile intuite „în chip real", care constituie materia artei, dobândesc în imaginația umană forma divinităților, astfel încât religia devine fundamentul necesar al oricărei opere de artă. În mitologia unei religii (Schelling are aici în vedere mai ales politeismul grec), zeii individuali reprezintă sfere diferite ale Absolutului, iar împreună exprimă desăvârșirea lui. Prin mitologie, Absolutul apare în formă reală, rămânând el însuși absolut și astfel „oferă condiția necesară și materia primă a oricărei arte"[11]. Întrepătrunderea universalului cu particularul se realizează în mitologie prin reprezentarea divinității în formă corporală și astfel se obține o punte între Absolut și lumea sensibilă.

La nivel ideal, Absolutul dăinuie în identitatea particularului și a universalului, pe când în opera de artă, adică pe treapta realului, el se găsește în non-identitatea universalului și a particularului, existând fie în unul, fie în celălalt: „așa cum Absolutul – non-realul – există pretutindeni în identitate, tot astfel realul se află în non-identitatea universalului cu particularul, în disjuncție, astfel încât el este fie în particular, fie în universal"[12]. Genurile artei se împart în două serii, cea reală și cea ideală, în funcție de existența lor în planul particularului sau în cel al universalului. În artele plastice, infinitul este integrat în finit, ceea ce face ca ele să aparțină seriei reale, în vreme ce în poezie și literatură finitul este întrupat în infinit, ele aparținând astfel seriei ideale.

Cele două serii formează, fiecare în parte, câte o unitate absolută care se manifestă prin cele trei potențe; în unitatea reală și în cea ideală reapare unitatea reală, cea ideală și indiferența lor. Astfel, în cadrul artelor plastice, muzica corespunde unității reale, pictura celei ideale și sculptura indiferenței celor două unități. Arta literară se împarte și ea în funcție de unitatea căreia îi aparține: lirica reprezintă integrarea infinitului în finit, eposul plăsmuirea finitului în infinit, iar drama „sinteza" unității reale și a celei ideale, a particularului și universalului.

Opera de artă, care este totuna cu lucrul real prin care Absolutul se obiectivează, este produsă de „conceptul etern" sau „ ideea de om în Dumnezeu", adică de *geniu*: „Acest concept etern de om în Dumnezeu, ca fiind al cauzei nemijlocite a creațiilor sale, este ceea ce se numește geniu, dacă putem spune astfel, spiritul bun, divinul ce sălășluiește în om."[13] Geniul este ideea absolută intuită în real sau particular pentru că, asemenea actului afirmării de sine a lui Dumnezeu[14], el este conceput atât ca principiu real, cât și ca principiu ideal:„ Este unul și același raport prin care în actul de cunoaștere originar este creată lumea în sine și prin care în actul geniului este creată lumea artei, ca aceeași lume în sine, numai că în calitate de fenomen"[15]. Latura reală a geniului, adică plăsmuirea infinitului în finit, este numită de Schelling *poezie*, iar latura ideală, plăsmuirea finitului în infinit, „*arta* din artă". Aceste două laturi, poezia și arta, se exprimă în opera de artă ca *sublimitate* și ca *frumusețe.*

[11] *Ibidem*, p. 99.

[12] *Ibidem*, p. 60.

[13] *Ibidem*, p. 160.

[14] Pentru Schelling, Dumnezeu ca Absolut este afirmarea infinită de sine însuși în virtutea căreia El se cuprinde pe sine și ca cel care afirmă și ca cel afirmat și ca in-diferența acestora; ca idealitate, realitate și in-diferență, fără însă a fi cu precădere niciuna dintre acestea.

[15] *Ibidem*, p. 161.

3. SUBLIMUL ÎN TRAGEDIA GREACĂ

Pe urmele lui Kant, Schelling definește sublimul pornind de la infinit. Un obiect poate fi considerat sublim dacă în el își face simțită prezența infinitul. Caracterul insondabil al naturii, precum și forța ei distrugătoare, sunt sublime deoarece îi amintesc privitorului de limitele capacității lui de cunoaștere și de neputința lui fizică: „Exemple pentru primul caz sunt masele enorme de munți și de stânci la ale căror piscuri ochiul nu poate ajunge, oceanul întins, peste care se boltește doar cerul, cosmosul cu caracterul lui incomensurabil, pentru care orice măsură omenească posibilă se dovedește insuficientă”[16]. Sentimentul sublimului se ivește în cel care contemplă aceste moduri de manifestare a măreției naturii doar în măsura în care ele îi apar ca forme reflectate ale infinitului însuși: „Intuiția sublimului apare atunci când intuiția sensibilă se dovedește inadecvată pentru măreția obiectului sensibil și când se manifestă infinitul autentic, pentru care acel infinit pur sensibil devine simbol”[17].

Pentru Schelling, nu numai natura este sublimă, ci și dispoziția morală a celui care poate deveni simbol al întregii istorii. În istorie, realul apare ca necesitate strictă și se manifestă ca independent față de legile libertății: „Legile și intențiile oamenilor nu constituie aici o lege pentru natură”[18]. Simțirea celui care contemplă acest proces istoric prin care natura se abate de la regulile intelectului este purtată „din domeniul a ceea ce este condiționat în cel al necondiționatului”[19]. Acest necondiționat este reprezentat de eroul tragediei, care îndură povara destinului fără a fi învins din punct de vedere moral și devine astfel simbol al infinitului.

Forma de artă cu care Schelling încheie cercetarea despre poezie și cu care de fapt se închide întreg ciclul de prelegeri despre artă este drama. Tragedia este socotită a fi manifestarea supremă din sfera artei, reprezentând in-diferența deplină a idealului și a realului. Întrepătrunderea dintre necesitate și libertate din tragedie exemplifică însăși funcția generală a artei, care este aceea de a prezenta identitatea absolută în formă sensibilă. Schelling definește tragedia în felul următor: „Ceea ce este esențial în *tragedie* este, așadar, un real conflict între libertatea subiectului și necesitate, ca fiind mai obiectivă, conflict ce nu se încheie prin aceea că una sau alta este învinsă, ci prin aceea că ambele apar în in-diferența desăvârșită, deopotrivă biruitoare și biruite”[20].

Teoria tragediei dezvoltată de filosoful german în *Filosofia Artei* este străbătută de imperativul reconcilierii, conceput ca stare afectivă și totodată ca perspectivă filosofică. Această exigență impusă de Schelling poate fi atribuită influenței fraților Schlegel care, la rândul lor, au considerat relevantă puterea reconciliatoare a tragediei. Conflictul instituit într-o operă tragică trebuie să se rezolve la final pentru a se putea dobândi astfel o privire limpede asupra unității Absolutului. Când Schelling

[16] *Ibidem*, p. 162.
[17] *Ibidem*, p. 162.
[18] *Ibidem*, p. 167.
[19] *Ibidem*, p. 168.
[20] *Ibidem*, p. 425.

descrie „ceea ce este cu adevărat tragic în tragedie" vorbește în special despre acest proces de reconciliere interpretat filosofic ca in-diferența dintre libertate și necesitate.

In-diferența absolută dintre libertate și necesitate trebuie să apară în artă „în chip simbolic", „în și prin natura umană", care, la rândul ei, se cere reprezentată prin *personaje*, adică prin „făpturi în care libertatea și necesitatea sunt corelate[21]". Doar într-un astfel de *personaj* se pot manifesta „convingeri" sau atitudini morale care să-l înalțe pe acesta la nivelul necesității. Protagonistul unei piese tragice trebuie să fie dominat de convingeri admirabile pentru a fi în stare să-și accepte nenorocirile care îi ies în cale sub forma destinului și să-și recunoască vina „atunci când necesitatea rânduiește Răul, iar libertatea, ridicându-se mai presus de această victorie, preia de bunăvoie Răul, în măsura în care acesta este necesar, și, deci, se situează totuși, ca libertate, pe aceeași treaptă cu necesitatea"[22]. Relația dintre libertate și necesitate nu se rezolvă atunci când una dintre ele o învinge pe cealaltă, ci în starea aparent contradictorie în care „ambele, deopotrivă învinse și învingătoare, apar în in-diferența lor supremă"[23]. Ținând piept necesității, libertatea se înalță pe sine pe aceeași poziție cu necesitatea până acolo încât ajunge să fie la fel de obiectivă ca cea din urmă, să aibă deci același statut ontologic, adică să se afle într-o stare de „in-diferență absolută". Arta, prin expresia ei supremă, întruchipată în tragedie, prezintă identitatea originară a Absolutului ca in-diferență a libertății și necesității.

Spre deosebire de Aristotel care susținuse în *Poetica* faptul că nenorocirile cărora le cade pradă eroul unei tragedii ar trebui să survină în urma unei greșeli (ἁμαρτία) comise de acesta, Schelling afirmă că ele atârnă de „voința destinului și de o fatalitate inevitabilă sau de o răzbunare a zeilor"[24]. Eroarea este de la bun început inevitabilă întrucât acțiunile eroului sunt deja determinate de soartă, chiar dacă ele par să fie rezultatul voinței lui libere.

În centrul interpretării pe care Schelling o dă tragediilor grecești se află această noțiunea de destin văzut ca o forță naturală suficient de puternică pentru a submina în mod radical libertatea individuală. Interpretarea lui la *Oedip Rege*, piesă pe care Schelling o consideră arhetipul tragediei în genere, admite că destinul este atât de puternic încât îl face pe Oedip să fie vinovat de o crimă împotriva propriei sale voințe. Forța copleșitoare a destinului se înfăptuiește în realitate, în ciuda eforturilor lui Oedip și ale celorlalte caractere din drama lui Sofocle de a i se sustrage. Laios sfârșește ucis de propriul fiu cu toate că făcuse tot posibilul pentru a evita împlinirea prezicerilor de la Delphi. Oedip însuși părăsește Corintul în încercarea de a se abate din calea ursitei nemiloase, dar sfârșește prin a-i veni în întâmpinare. Fiecare acțiune a lui Oedip este ineluctabilă, condusă de un destin care se află dincolo de voința lui, deși pare că e făcută conștient, în acord cu intenția proprie: „vedem, așadar, că disputa dintre libertate și necesitate există cu adevărat numai acolo unde necesitatea subminează voința însăși, iar libertatea este combătută pe propriul ei teren"[25].

---

[21] *Ibidem*, p. 422.
[22] *Ibidem*, p. 423.
[23] *Ibidem*, p. 422.
[24] *Ibidem*, p. 427.
[25] *Ibidem*, p. 428.

Oricât ar încerca cineva să se opună destinului, libertatea sa se va supune până la urmă necesității apăsătoare. Dar, pe măsură ce libertatea se ridică la același nivel cu necesitatea, lupta dintre ele nu rămâne o dispută, ci sfârșește în in-diferența lor supremă: „este cel mai înalt gând și suprema victorie a libertății, aceea de a suporta docil chiar și pedeapsa pentru o nelegiuire inevitabilă, spre a demonstra astfel, chiar prin pierderea libertății sale, tocmai această libertate și a pieri odată cu o proclamare a liberei voințe”[26].

În *Oedip Rege*, libertatea se recunoaște în stăruința cu care Oedip scoate la lumină adevărul acelei sinistre fatalități, precum și în gestul lui de a-și scoate ochii pentru a nu mai vedea acest adevăr. Libertatea se găsește acum pe același nivel cu necesitatea și nu mai este „simplă particularitate” fiindcă se ridică singură la universalitate. Doar acum, în acest stadiu, se manifestă în tragedie „unicul tragic autentic”. Nu deznodământul nefericit dă măsura tragicului în tragedie sau, în orice caz, nu doar el. Nefericirea își face simțită prezența până în momentul în care eroul deslușește voința necesității, iar soarta lui prinde contur. În clipa în care totul devine limpede și suferința ajunge în punctul culminant, protagonistul „ajunge la suprema eliberare și la absența totală a oricărei suferințe”[27]. Puterea de neînvins a destinului „care părea să fie mare în mod absolut apare doar relativ mare, căci este depășită de voință și devine simbol al marelui Absolut, anume, al etosului sublim (*die erhabene Gesinnung*)”[28].

Schelling era de părere că grecii au plăsmuit în tragediile lor echilibrul între libertate și necesitate din nevoia de a-și satisface sensibilitatea morală: „tocmai acest echilibru constituie problema fundamentală a tragediei”[29]. Faptul că un om nevinovat este sortit să păcătuiască este întruchiparea nenorocirii supreme, însă sublimul apare în tragedie abia atunci când eroul alege el însuși ceea ce destinul i-a rânduit, făcând ca libertatea și necesitatea să pară indistincte, simultan învinse și învingătoare: „Dar ceea ce este *sublim* în tragedie este faptul că acest vinovat fără vină acceptă de bunăvoie pedeapsa; abia prin aceasta libertatea se transfigurează până la nivelul identității supreme cu necesitatea”[30]. Joshua Billings consideră că prin această interpretare Schelling l-a transformat pe Oedip într-un „martir filosofic” care prin asumarea liberă a vinovăției și prin gestul lui de autodistrugere devine „o făclie sublimă a libertății umane”[31].

Nenorocirea care i-a adus lui Oedip distrugerea fizică a fost un element absolut necesar în procesul transformării lui într-un personaj sublim. Prin lupta lui cu nenorocirea, din care nu a ieșit nici învins și nici învingător, a devenit simbol al

[26] *Ibidem*, p. 429.

[27] *Ibidem*, p. 430.

[28] F.W. J. Schelling, „Philosophie der Kunst”, în *Werke. Auswahl in drei Bänden* Hrsgb.von Otto Weiss, Band III, Fritz Eckart Verlag, Leipzig, 1907, p. 346: „…die absolut-groß schien, nur noch relativ-groß; denn sie wird von dem Willen überwunden, und zum Symbol des absolut-Großen, nämlich der erhabenen Gesinnung.” În traducerea românească, expresia *die erhabene Gesinnung* este tradusă prin „convingere morală superioară”, deși Schelling se referă în mod clar la *sublim.*

[29] F.W.J. Schelling, *Filosofia Artei*, ed. cit., p. 431.

[30] *Ibidem*, p. 431.

[31] Joshua Billings, *Genealogy of the Tragic. Greek Tragedy and German Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 87.

infinitului, simbol a ceea ce transcende întreaga suferință: „Doar în momentul maxim al suferinței se poate manifesta principiul în care nu este suferință, așa cum pretutindeni totul se obiectivează numai prin intermediul contrariului său. Tocmai de aceea sublimul cu adevărat tragic are la bază cele două condiții: ca personajul moral să fie înfrânt de către forțele naturii și totodată să învingă datorită *dispoziției morale.*”[32]

Schelling găsește sublimul „cu adevărat tragic” în opera lui Sofocle, unde figura eroului sublim se definește nu prin înfrângerea exterioară, survenită în urma loviturii destinului, ci printr-o dispoziție morală interioară care transcende necesitatea. Triumful voinței libere asupra fatalității se exprimă tocmai prin alegerea conștientă a eroului de a nu se sustrage unui destin implacabil, ci de a-l asuma cu demnitate și curaj, așa cum o face Oedip. Eroul grec devine astfel, prin întrepătrunderea până la topire a libertății și necesității, a binelui cu răul, o imagine particulară a ceea depășește capacitatea noastră de gândire: indiferența absolută, originea tuturor diferențelor.

4. Ἀνάγκη SAU LIBERTATEA CA NECESITATE

Moralitatea superioară, înțeleasă ca activitate infinită a voinței libere, este reprezentată în artă prin personajul tragic. Eroul tragic devine simbol al dispoziției sublime doar dacă se află în unitate cu această moralitate infinită. Libertatea universală se concretizează în operă întrupându-se în particularul reprezentat de Oedip. Libertatea astfel realizată în eroul tragic are un statut ontologic aparte tocmai datorită faptului că se opune necesității. Acțiunile ei se supun unei necesități superioare și de aceea par să fie conduse și ele tot de destin. Toate faptele lui Oedip sunt urmări necesare ale predicțiilor primului oracol, cel care îi prevestește lui Laios că va fi ucis de propriul lui fiu: „Cât privește însă acțiunile libertății, în măsura în care acestea se succed abia loviturilor deja produse ale sorții, nici ele nu sunt întâmplătoare tocmai pentru că sunt generate de libertatea absolută, iar libertatea absolută însăși este necesitate absolută”[33].

Aceasta pare a fi o formulare a viitoarei perspective a lui Schelling despre esența libertății. Atât libertatea umană, cât și cea divină vor fi constrânse să facă apel la *Grund* – solul sau temeiul în care se dă lupta dintre libertate și necesitate. Discursul lui despre tragedie ca artă a sublimului pare să însemne acum nu că libertatea este înălțată, ci că fundamentul necesității trebuie să devină obiectul gândirii. Nu necesitatea empirică, insistă Schelling, ci necesitatea absolută, care nu poate fi înțeleasă niciodată prin experiență: „Această necesitate ce apare în tragedie poate fi, prin urmare, doar de tip absolut și de așa natură încât, din punct de vedere empiric, este mai degrabă neinteligibilă decât inteligibilă”[34].

---

[32] F.W.J. Schelling, *Filosofia Artei*, ed. cit., p. 168.
[33] *Ibidem*, p. 432.
[34] *Ibidem*, p. 432.

Zeii înșiși, într-o lume care pare să fie împărțită între zei și muritori, se află sub influența unei astfel de necesități. Mitologia ne spune deja acest lucru prin Ἀνάγκη, zeitatea primordială căreia oamenii și zeii i se supun. De altfel ἀνάγκη, cuvânt tradus îndeobște prin necesitate, este un concept special în tragedia greacă, concept prin care omul își explică relația lui cu sine, precum și poziția pe care o ocupă în univers. Dacă la Homer acest termen avea o conotație care aducea aminte de constrângerea fizică[35], la presocratici și la tragediografii antici ajunge să capete un sens abstract, impersonal, care desemnează legea cosmică universală care transcede voința umană[36]. La Aristotel, ἀνάγκη reprezenta acea structură a universului cu care omul trebuia să intre în armonie pentru a-și orândui viața și pentru a obține fericirea[37]. Din punct de vedere filosofic, ἀνάγκη pune sub semnul întrebării libertatea: dacă Zeus, cosmosul și ființa însăși i se supun, rezistența umană este nobilă, dar inutilă, un paradox cristalizat în sfidarea Antigonei. Pe de altă parte, prin supunerea față de necesitate se dezvăluie și demnitatea umană (cazul lui Oedip), fapt care amintește de acceptarea adevărului neschimbător al lui Parmenide și de ordinea echilibrată a lui Anaximandru. Ἀνάγκη dezvăluie o viziune greacă asupra lumii în care necesitatea nu este doar opresivă, ci funcționează și ca o componentă constitutivă a lumii ca întreg.

La Schelling ἀνάγκη ar putea fi *Grund*-ul, terenul întunecat pe care se dă lupta dintre libertate și necesitate, exact ceea ce se revelează în actul tragic: nu libertatea ca atare, ci „libertatea absolută care este necesitate absolută”[38]. Această viziune prefigurează și accentul pus mai târziu de Schelling pe necesitatea inconștientă a naturii. Schelling a acordat un statut privilegiat operei lui Sofocle deoarece acesta a reprezentat relația dintre oameni și zei și a demonstrat astfel ordinea Absolutului în acțiunile reale.

[35] …*ἀνάγκῃ* δ᾽ οὔ τί μιν ἄξω. (căci nu-l iau de-a sila cu mine) – *Iliada*, Cântul IX, v. 429.

[36] γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· (căci puternica Necesitatea îl ține în lanțurile unei limite, care îl constrânge de jur împrejur, deoarece nu este permis ca ceea ce este incomplet să fie), vezi „Parmenides”, în Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960, 28 B8 v.29–32.

[37] Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de D.M. Pippidi, București, Editura Academiei Române, 1965.

[38] F.W.J.Schelling, *Filosofia artei*, ed. cit., p. 432.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.11

CONCEPTUL DE EXPERIENŢĂ ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI* DE G.W.F. HEGEL

VLAD BILEVSKY[1]

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

Abstract: This paper investigates Hegel’s conception of *experience* (*Erfahrung*) in *The Phenomenology of Spirit*, with particular emphasis on the *Introduction* rather than the *Preface* – the latter functioning as an introduction to Hegel’s philosophical system as a whole, rather than to the *Phenomenology* itself. Following a concise account of Hegel’s intellectual development up to 1807, the year of the *Phenomenology*’s publication, the paper considers the specific role this work occupies within Hegel’s system and the precise manner in which it differs from the later *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. It is argued that while the *Encyclopaedia* was designed to articulate the structure of systematic philosophy as Hegel ultimately conceived it, the *Phenomenology* was conceived as a fundamentally metaphysical work, originally intended to serve as “Part One” of the projected *System of Science*. The discussion then turns to the distinction between Hegel’s and Kant’s respective notions of experience, highlighting the originality of Hegel’s conception and situating it within the broader philosophical landscape of his time.

Keywords: ontology, metaphysics, history of philosophy, German idealism, Hegelian philosophy.

1. VIAŢA ŞI OPERA LUI HEGEL PÂNĂ ÎN 1807

Să începem cu o scurtă prezentare a vieții și operei lui Hegel până la momentul apariției *Fenomenologiei spiritului*, în 1807.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel s-a născut în 27 august 1770, la Stuttgart, în ducatul Württemberg, așadar în același an în care Kant își începea cariera universitară, susținându-și disertația *De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis* (*Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*[2]), care reprezintă începutul „ideii critice”. Deși Hegel este îndeobște asociat cu Prusia, mai ales fiindcă a predat la Berlin în ultima parte a vieții sale, este important de amintit că el era șvab, din sudul Germaniei, și nu a debutat în viață cu o prea mare dragoste față de Prusia.

Tatăl său era mic funcționar în slujba ducatului, iar Hegel a mai avut o soră și un frate. Cel din urmă avea să devină soldat în armata napoleoneană și să-și piardă viața pe front, în campania din Rusia a lui Napoleon, în 1812. În toată opera lui

[1] Doctorand.

[2] Vezi traducerea în limba română în: Immanuel Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, traducere și studiu introductiv de Constantin Noica, București, Tipografia Bucovina, 1936.

Hegel există o glorificare a familiei, pe care în *Fenomenologia spiritului* o numește „substanța etică imediată”[3], ceea ce sugerează apropierea și dragostea față de mediul familial în care a crescut.

În 1780, Hegel se înscrie la „Gymnasium Illustre”, mai târziu Eberhart-Ludwigs Gymnasium din Stuttgart, unde își încheie studiile în 1788. Își susține, la 18 ani, examenul de maturitate, iar din iarna anului 1788–1789 devine bursier la celebrul „Tübingen Stift” (Fundația protestantă din Tübingen) și va studia filosofia și teologia la Universitatea din Tübingen, unde leagă o strânsă prietenie cu poetul Hölderlin și filosoful Schelling, cel din urmă mai tânăr decât Hegel, dar mai precoce, căci avea să-și publice propriul sistem de filosofie, al idealismului absolut, la vârsta de 26 de ani. În acest timp, are loc Revoluția Franceză, care-i entuziasmează pe tinerii studenți, ce vor cânta celebra Marseillaise și vor planta „arborii libertății”. În 1790, Hegel este promovat „Magister der Philosophie”. A fost un student tăcut, timid, dar foarte silitor, cu o foarte bună cunoaștere a culturii grecești și latine, dar familiarizat și cu literatura germană. Totodată – precum se va vedea în operele sale –, și pregătirea sa științifică era foarte temeinică.

Din 1793, după ce-și susține „examenul consistorial teologic” și încheie studiile universitare, devine „Hauslehrer” (profesor privat) la familia patricianului C. Fr. Steiger von Tschugg, din Berna. Din această perioadă datează prima sa lucrare de interes filosofic, *Volksreligion und Christentum* (*Fragmente despre religia populară și creștinism*), începută, cel mai probabil, la Tübingen, dar rămasă nepublicată până în 1907 – la fel ca toate lucrările lui Hegel din acești ani –, în ediția lui Hermann Nohl (care a și „compilat” și a dat titlul acestei lucrări). După aceste *Fragmente...*, Hegel a mai scris o lucrare intitulată *Despre pozitivitatea creștinismului*, precum și una despre *Viața lui Iisus*. Dintre acestea, un interes filosofic deosebit prezintă eseul *Despre pozitivitatea creștinismului*, scris de Hegel sub influența celebrei cărți *Religia în limitele simplei rațiuni* (1793) a lui Immanuel Kant, publicată în același an în care Hegel a părăsit Tübingenul și s-a stabilit la Berna. Primul său contact serios cu opera lui Kant s-a petrecut la Berna, iar *această* lucrare a sa, și nu *Critica rațiunii pure* – care a fost publicată în 1781, pe când Hegel avea 11 ani –, a fost cea care i-a aprins interesul pentru opera lui Kant. În sprijinul acestei afirmații stă lucrarea *Despre pozitivitatea creștinismului* din această perioadă. „Ceea ce a stârnit interesul lui Hegel nu a fost radicalismul lui Kant, ci diviziunea lui, a omului în părți contradictorii. A adus obiecții nu impietăților sau blasfemiilor, ci naturii *moralității* lui Kant, care reprezintă triumful rațiunii și datoriei asupra înclinațiilor. Despărțirea lui Hegel de Kant a fost creată de o importanță superioară acordată nu creștinismului tradițional, ci grecilor, iar viziunea lui asupra grecilor, la fel ca a lui Hölderlin, a fost profund influențată de Goethe și Schiller.”[4]

---

[3] Vezi: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc și Marius Augustin Drăghici, traducere de Virgil Bogdan, revederea traducerii și note de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, [2013], p. 244–247 *passim*. Trimiterile la *Fenomenologia spiritului* de aici înainte vor fi la această ediție.

[4] Walter Kaufmann, *Hegel. A Reinterpretation*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1978, p. 15.

Acest eseu al lui Hegel se înscrie într-un cadru mai larg al preocupărilor de acest tip, la modă în perioada respectivă, mai ales în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea, după Revoluția Franceză. Despre aceeași problematică a scris, de pildă, Lessing, de la care se presupune că Hegel a preluat termenul de „pozitivitate". În înțelesul hegelian al termenului, el nu are nicio legătură cu ceea ce contemporanii noștrii au ajuns să definească drept „pozitivism", în școala analitică de filosofie. Petru Hegel, ca și pentru Lessing, „pozitivitatea creștinismului" se referea la aspectul autoritar, instituționalizat al religiei creștine, care adumbrea preceptele morale în dauna celor „politice". În acord și cu *Religia în limitele simplei rațiuni* a lui Kant, Hegel propunea accentuarea părții de etică creștină și părăsirea „pozitivității".

După câțiva ani petrecuți la Berna, în 1797, prin mijlocirea prietenului său Hölderlin – cu care se afla într-o afectuoasă corespondență –, devine „Hauslehrer" (profesor privat) în Frankfurt, la familia Gogel. În această perioadă, va scrie lucrarea *Spiritul creștinismului și destinul său*[5] (1799, publicată în 1907), unde se înfățișează *in nuce* ceea ce mai târziu va deveni metoda sa dialectică.

Odată cu începutul noului secol, în 1801, Hegel obține, prin mijlocirea lui Schelling, „abilitarea" la Universitatea din Jena, cu disertația *De orbitis planetarum* (*Despre orbitele planetelor*), redactată în limba latină – cum era obiceiul, pe vremea aceea –, în care îl va susține pe Kepler în dauna „empiristului" Newton. Își începe aici cariera universitară, ca „Privatdozent". În același an, publică prima sa lucrare filosofică mai amplă, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Diferența dintre sistemul filosofiei lui Fichte și cel al lui Schelling*), tradus și în limba română de Constantin Noica, în 1943[6].

În 1802, întemeiază, alături de prietenul său Schelling, *Kritische Journal der Philosophie* (*Revista critică de filosofie*), din care au apărut șase numere, între 1802–1803. Cinci articole din această revistă aparțin lui Hegel, între care și celebra sa recenzie a operei filosofice a lui Krug, care cerea filosofiei speculative să „deducă stiloul cu care scrie".

În anii următori, tot mai adâncit în studiul filosofiei, Hegel devine din ce în ce mai nemulțumit de soluțiile propuse de filosofia lui Schelling, a idealismului absolut, și va anunța, în vara lui 1805, un „sistem filosofic" propriu, care conținea:

a) *philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam) naturae et mentis, ex libro per aestatem prodituro*;

b) *jus naturae, ex cadem*.

În forma sa proteică, așadar, Hegel nu a menționat nimic despre o „introducere" la sistemul său.

În același an, 1805, este promovat „Ausserordentlicher Professor" la Universitatea din Jena. Continuă lucrul intens la *Fenomenologia spiritului*, încheiată sub „bătăile de tun" ale trupelor lui Napoleon, care cucerește Jena chiar în zilele acelea. Hegel îi

[5] Vezi traducerea în limba română: G.W.F. Hegel, *Spiritul creștinismului și destinul său*, traducere și note de Dragoș Popescu, București, Editura Paideia, 2002.

[6] Vezi: G.W.F. Hegel, *Diferența dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling*, traducere de Constantin Noica, în *Isvoare de filosofie*, vol. II, culegere de studii și texte, ediție îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, București, Editura „Bucovina" I. E. Torouțiu, 1943, p. 116–204.

scrie prietenului său Niethammer despre clipa când a zărit „sufletul lumii călare", adică pe Napoleon, iar apoi părăsește Jena cu ultimele pagini ale *Fenomenologiei spiritului* în bagaj, în 1806. Anul următor, 1807, apare *Phänomenologie des Geistes*, ca „primă parte" a proiectului *System der Wissenschaft* (*Sistemul științei*).

2. LOCUL *FENOMENOLOGIEI SPIRITULUI* ÎN SISTEMUL HEGELIAN

Ceea ce numim astăzi, pe scurt, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel a fost publicată, întâia oară, în 1807, cu titlul întreg: *Sistemul științei. Partea I: Fenomenologia spiritului*. Dar există anumite probleme filologice asupra acestei cărți, căci în timpul tipăririi ei – din câte se pare –, Hegel a mai introdus unele modificări, astfel că o parte din tiraj a apărut într-o versiune (*Sistemul științei. Partea I: Fenomenologia spiritului*), în vreme ce o altă parte, într-una diferită (*Știința Fenomenologiei spiritului*). Totodată, în unele exemplare ale primului tiraj, după încheierea celebrei *Prefețe* a *Fenomenologiei spiritului* – despre care știm că a fost scrisă *după* încheierea lucrării și deschide către întreg *Sistemul științei* al lui Hegel și nu doar către *Fenomenologie...* –, înaintea *Introducerii* se mai află o pagină de gardă cu titlul *întregii* lucrări, de data aceasta intitulată *Știința experienței conștiinței*. În timpul tiparului, Hegel a înlocuit acest titlu cu: *Știința Fenomenologiei Spiritului*. Titlul „prescurtat", pe care-l folosim astăzi, *Fenomenologia spiritului*, a fost folosit întâia oară de studenții lui Hegel, în ediția întreprinsă de aceștia imediat după moartea lui Hegel, începând cu 1832. De asemenea, în loc de „partea întâi" a *Sistemului științei*, cum gândea Hegel *Fenomenologia...* în 1807, ediția din 1832 poartă antetul: *Introducere*. Așadar, *Fenomenologia spiritului* era acum o *Introducere* în *Sistemul științei* și nu o „parte" a sa.

Este probabil ca Hegel însuși să fi făcut aceste modificări, căci se știe că lucra la o „ediție a II-a" înaintea morții sale. În răstimpul de peste două decenii de la apariția *Fenomenologiei...* în 1807, Hegel a regândit rolul și locul acestei cărți în sistemul său. S-ar putea spune, însă, că nu este cazul numai al acestei cărți, ci al *sistemului însuși*. În forma gândită de Hegel în timpul petrecut la Jena, *Fenomenologia...* făcea parte într-adevăr din sistemul științei. La această clipă – după cum am amintit și mai sus –, nu există nicio mențiune despre o *Introducere* în sistemul său, ci numai despre sistemul însuși. Mai târziu, când lucra la ediția a II-a a *Fenomenologiei...*, Hegel și-a schimbat într-atât viziunea asupra sistemului său, încât ceea ce era, în 1807, o „parte întâi" a sistemului a devenit „introducere".

Dar aceste schimbări asupra rolului și locului *Fenomenologiei spiritului* în sistemul său nu au fost gândite de Hegel abia către finalul vieții sale, când lucra la o proiectată ediție a II-a. Deja din 1812, când Hegel publică *Știința logicii*, la numai cinci ani după *Fenomenologie...*, se poate observa că Hegel a renunțat la schema inițială a sistemului său. Căci dacă *Fenomenologia spiritului* era, în 1807, „partea întâi" a *Sistemului științei*, atunci *Știința logicii* ar fi trebuit să fie „partea a doua". Dar atât antetul *Sistemul științei*, cât și „partea a II-a" lipsesc de pe pagina de titlu a lucrării, ceea ce indică deja faptul că, în cei cinci ani ce s-au scurs de la

apariția *Fenomenologiei spiritului*, Hegel deja îi regândise locul în sistemul său. Aceste considerații sunt întărite de câteva texte ale lui Hegel însuși dintre 1808–1811, precum *Propedeutica filosofică*, ce datează din această perioadă. Aici, Hegel scrie:

„Întregul științei se distribuie în trei părți principale: 1. Logica, 2. Știința *naturii*, 3. Știința *spiritului*. Logica este știința conceptelor pure și a Ideii abstracte. Natura și Spiritul constituie realitatea Ideii, prima ca ființare (ființa-în-fapt, *Dasein*) exterioară, acesta din urmă ca în sine conștient (*in sich wissend*). Adică: Logicul este Esență în sine însăși veșnic aceeași (*das ewig einfache Wesen in sich selbst*); Natura este această esență ca înstrăinată (*entaüssert*); Spiritul este întoarcerea acesteia (a Esenței) din înstrăinarea sa în sine."[7]

Această prezentare a lui Hegel a sistemului său ne poate induce în eroare, căci nu vedem deloc menționată *Fenomenologia spiritului*. În realitate, ea va fi subsumată părții a treia din diviziunea amintită, *Știința spiritului*. Deja din acest punct se prefigurează forma viitoare a sistemului său, din *Enciclopedia științelor filosofice*. Aici, *Știința spiritului* se împarte și ea în trei: spirit subiectiv, spirit obiectiv și spirit absolut, iar spiritul subiectiv, care cuprinde sufletul, spiritul și conștiința, este cel în cuprinsul căruia vom regăsi *Fenomenologia spiritului*. Hegel spune: „Spiritul subiectiv este:

A. *În sine* sau *nemijlocit*; în acest fel el este *suflet*, adică *spirit natural* – obiect al *antropologiei*;
B. *Pentru sine* sau *mijlocit*, ca fiind încă reflexie identică în sine și în altceva, spiritul în *relație* sau particularizare, conștiință – obiectul *fenomenologiei spiritului*;
C. *Spiritul determinându-se în sine, ca subiect* pentru sine, obiectul *psihologiei*".[8]

În raport cu *Enciclopedia...*, două lucruri sunt de observat în această clasificare: întâi, faptul că ceea ce a reprezentat, în 1807, „partea întâi" a sistemului, adică o parte determinantă a *Sistemului științei*, a dispărut, în *Filosofia spiritului*, și s-a „refugiat" într-o ultimă subdiviziune a *spiritului subiectiv*. Apoi, având în vedere această „relocare" a *Fenomenologiei spiritului*, nu avem de-a face cu o simplă diferență editorială sau chiar teleologică a sistemului, ci, într-o anumită măsură, cu un *sistem diferit*.

Această „clasificare" a celor două sisteme filosofice ale lui Hegel a fost relevată întâia oară de Martin Heidegger, în cursul său despre Hegel dintre anii 1938–1942[9]. Heidegger consideră, din punct de vedere filologic, că metafizica hegeliană are, din motivele explicate mai sus, *două* sisteme: cel văzut dinspre *Fenomenologia spiritului* și cel din *Enciclopedie...*. Înseamnă aceasta că sunt și două *Fenomenologii ale spiritului*? Am spune că nu. Căci *Fenomenologia spiritului*

[7] G.W.F. Hegel, *Propedeutică filosofică și alte scrieri*, traducere, note și comentarii, anexe de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2018, p. 18–19. Vezi și: Idem, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi: Logica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 59, unde va fi reluată această diviziune.

[8] Idem, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea a treia: Filosofia spiritului*, traducere de Constantin Floru, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 37.

[9] Vezi: Martin Heidegger, *Hegel*, translated by Joseph Arel and Niels Feuerhan, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2015, p. 52–56.

din *Enciclopedie...* este tematic aceeași cu cea din 1807, fără amploarea și rolul pivotal pe care-l avea originar. Privind problema tot din perspectivă filologică, aidoma lui Heidegger, faptul că nu avem de-a face cu o metafizică de tipul celei din *Fenomenologia spiritului* în *Filosofia spiritului* este evident chiar din întinderea capitolului: în secțiunea spiritului subiectiv din *Enciclopedie...*, *Fenomenologia spiritului* ocupă numai 35 de pagini (în traducerea românească[10]), însumând 26 de paragrafe. Dar întinderea redusă și rolul minor pe care-l oferă Hegel *Fenomenologiei spiritului* în *Enciclopedie...* nu înseamnă obligatoriu că sunt *două* sisteme diferite, ci, am spune, este *același* sistem, dar privit dintr-o perspectivă diferită: enciclopedică.

Enciclopedia științelor filosofice nu ne oferă, de fapt, un nou „sistem al științei" și nici nu reprezintă sistemul însuși. Hegel a elaborat *Enciclopedia...* spre a-i servi la cursurile sale universitare, așadar erau un soi de „manuale universitare" care explicitau disciplinele filosofice, fără a fi sistemul însuși. De aceea, *Enciclopedia...* este o *aplicație* a sistemului hegelian, în toate câmpurile cunoașterii (idee, natură, spirit), nu un sistem diferit. Metafizica hegeliană și, în fond, principiul sistematic al ontologiei hegeliene (Idee – Idee înstrăinată – Idee regăsită) se află în *Fenomenologia spiritului* și în *Știința logicii*. Așadar, numai fiindcă este tratată ca disciplină filosofică – care studiază *conștiința* –, *Fenomenologia spiritului* are o întindere așa de redusă și un loc ce poate părea minor într-o lectură sistematică a *Enciclopediei...*, dar în realitate este la fel de vitală, ca „parte întâi" a sistemului științei. De aceea, discuția noastră despre *Fenomenologia spiritului* va gravita cu exclusivitate în jurul cărții din 1807 și nu va include *Enciclopedia științelor filosofice*.

3. STRUCTURA *FENOMENOLOGIEI SPIRITULUI*

Fenomenologia spiritului este, în esența ei, știința experienței conștiinței, după cum și-a intitulat Hegel, inițial, cartea. Ea prezintă, așadar, o istorie a formării (*Bildung*) conștiinței către știință, în care se desfășoară succesiunea configurațiilor conștiinței. Aceste forme se vor dezvolta și re-interioriza de la întruchiparea cea mai abstractă a conștiinței, certitudinea sensibilă, până la cea „împlinită" a cunoașterii absolute. Cu excepția celor patru mari capitole în care este împărțită cartea – al conștiinței ce se realizează în rațiune, al spiritului, al religiei și, în fine, al cunoașterii absolute –, în *Fenomenologia spiritului* – și în filosofia lui Hegel în genere – vom avea întotdeauna de-a face cu combinații de câte trei *triade* conceptuale.

Înainte de a pătrunde în miezul cărții însă, *Fenomenologia spiritului* se deschide cu o *Prefață*, urmată de o *Introducere*. Prefața *Fenomenologiei spiritului* reprezintă unul dintre cele mai importante texte din istoria filosofiei universale, căci nu este o „prefață" doar a *Fenomenologiei spiritului*, ci a întregului sistem hegelian. *Fenomenologia spiritului*, de fapt, nici nu este amintită în această celebră prefață, ceea ce poate indica faptul că Hegel avea deja în gând proiectul sistemului

[10] Vezi: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea a treia: Filosofia spiritului*, ed. cit., p. 202–236.

expus în *Propedeutica filosofică* încă de la încheierea *Fenomenologiei spiritului*. Această presupunere este cu atât mai îndrituită cu cât, cronologic, prefața a fost scrisă *după* încheierea cărții. Așadar, la momentul redactării *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat că *Introducerea* este suficientă pentru a pătrunde în tematica cărții, însă, la sfârșit, a mai adăugat și *Prefața*. Faptul nu este lipsit de însemnătate. Căci atât „introducerile", cât și „prefețele" au rolul de a-l familiariza pe cititor cu gândirea autorului și de a-l ajuta să pătrundă pe tărâmul filosofiei sale. Doar că, după încheierea *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat, probabil, că *Introducerea* nu îndeplinește complet această sarcină, adică nu reușește, pe cont propriu, să-l „introducă" pe cititor în sistemul gândirii sale filosofice. El a recunoscut astfel – dacă mai era nevoie s-o facă – dificultatea unică a limbajului și metodei *Fenomenologiei spiritului*, reușind să creeze o „prefață" și o „introducere" incomparabile cu orice alt text filosofic de până la Hegel. Chiar și celebra prefață la ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, din 1787, nu imprimă în sufletul cititorului sentimentul *monumentalului* pe care-l resimți în urma lecturii prefeței *Fenomenologiei spiritului*.

Dacă despre prefața *Fenomenologiei spiritului* se poate spune, în acest sens, că a fost scrisă „prea târziu", căci oferă o deschidere către întreg hegelianismul, nu doar către *Fenomenologia spiritului*, atunci, în contrast, despre *Introducere* se poate spune că a fost scrisă „prea devreme", cum spune Constantin Noica. Este discutabil, în orice caz, în ce măsură pot exista, în sens absolut, „introduceri" în gândirea filosofică, precum există în cultura științifică. Fiindcă în științe se operează cu conceptele simțului comun despre reprezentare, ființă, obiect etc., iar „introducerile" pot îndeplini scopul de a aplica acest aparat conceptual unei tematici specifice a unui tratat științific. În filosofie, în schimb, „introducerile" au rolul de a încerca să întreprindă un *salt calitativ* de la înțelesul comun al termenilor la cel filosofic. La Hegel, specific, este un *dublu* salt calitativ, căci de la înțelegerea „pre-filosofică" la cea filosofică este unul, iar de la aceasta la cea hegeliană este al doilea. De pildă, de la înțelesul „pre-filosofic" al *ființei* la cel filosofic, adică al *gândirii ființei*, este întâiul salt, iar apoi, al gândirii ființei *ca absolut*, în termeni hegelieni, este al doilea salt. Această trecere de la un „moment" la altul este înfățișat metodologic în *Introducere*, care încearcă să înlesnească înțelegerea desfășurării ce urmează după aceea și care este, propriu-zis, *Fenomenologia spiritului*. Iar spre deosebire de alte lucrări filosofice contemporane ei, precum *Doctrina științei* a lui Fichte, *Fenomenologia spiritului* devine cu atât mai dificilă cu cât ea va avea o desfășurare *descriptivă*, iar nu deductivă.

După prefață și introducere, *Fenomenologia spiritului* debutează cu prima sa triadă: conștiința naturală (A) – conștiința-de-sine (B) – rațiunea (C). Rațiunea (AA) se va dezvolta mai departe în: *rațiune observatoare* (care se distinge pe sine de natură), *rațiune practică* (Hegel spune: „realizarea conștiinței-de-sine raționale prin ea însăși"), iar apoi *individualitatea* („care își este în și pentru sine reală", spune Hegel). De aici, conștiința rațională ajunge la treapta Spiritului (BB), care este: spirit etic, spirit înstrăinat de sine și spirit cert de sine. În fine, atât rațiunea cât și spiritul își vor împăca contrarietățile pe planul *Religiei* (CC), mai întâi în cea *naturală*, apoi cea *artistică* și, la sfârșit, cea *revelată*. *Fenomenologia spiritului* se

încheie cu un capitol despre *cunoașterea absolută* (DD), una din puținele ipostaze hegeliene în care se părăsește mișcarea în trei timpi, care reprezintă *filosofia* și deschide către *Știința logicii* de mai târziu. În încheiere, Hegel descrie această succesiune astfel: „Imperiul spiritelor care se formează în acest fel și își dă formă în existența-în-fapt constituie o succesiune în care unul a înlocuit pe altul și fiecare a preluat imperiul de la cel precedent. Scopul acestei succesiuni este revelarea adâncului, și aceasta este conceptul *absolut*”[11].

4. CONCEPTUL DE EXPERIENŢĂ ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

După cum aminteam mai sus, cele două texte „introductive” cu care se deschide *Fenomenologia spiritului* – *Prefața* și *Introducerea* – nu au fost și redactate în aceeași ordine, *Prefața* fiind scrisă după încheierea cărții. Ca atare, fiindcă tratează *întreg* sistemul hegelian și nu doar *Fenomenologia spiritului*, fiind, mai degrabă, o prefață la *Sistemul Științei* decât la *Fenomenologia spiritului*, ar putea fi lăsată deoparte într-un studiu care tratează *exclusiv Fenomenologia spiritului*. Adică, dintre cele două texte introductive care au rolul de a clarifica, din punct de vedere metodologic-tematic, substanța cărții, numai *Introducerea* este, realmente, o introducere la *Fenomenologia spiritului*.

Însă nici în cazul *Introducerii* situația nu este tocmai metodologic corectă, fiindcă Hegel avea în vedere, în acest text, o altă versiune a cărții decât cea care a fost publicată în 1832. Iar aici merită dezvoltată tema.

În genere, când vorbim, astăzi, despre *Fenomenologia spiritului*, noi nu avem în vedere ediția lui Hegel a acestei cărți, din 1807, ci ediția a II-a, postumă, din 1832. De aceea, noi denumim acest *magnum opus* al filosofiei universale *Fenomenologia spiritului*, cum apare pentru prima oară în 1832, și nu *Știința fenomenologiei spiritului* (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*) sau *Știința experienței conștiinței* (*Wissenschaft der Erfahrug des Bewusstsein*), cum este intitulată de Hegel în 1807. Dar, deși titlul a fost schimbat – pare-se, de către Hegel însuși, care lucra la această ediție a II-a a cărții chiar înainte de moartea sa –, textul *Introducerii* a rămas același, adică tratează despre o carte intitulată *Știința experienței conștiinței* sau *Știința fenomenologiei spiritului*. În plus, chiar și ediția din 1807 a avut două versiuni, cu titlurile amintite. S-ar părea că, în timpul tipăririi cărții, Hegel a renunțat la titlul *Știința experienței conștiinței* și a rămas doar cu *Știința fenomenologiei spiritului*, ceea ce a creat o întâmplare aparte: există exemplare ale cărții *și* cu titlul *Știința experienței conștiinței*, *și* fără el, doar cu *Știința fenomenologiei spiritului*. Motivul pentru care Hegel a renunțat, în ultima clipă, la titlul *Știința experienței conștiinței* a fost că l-a considerat pe celălalt, *Știința fenomenologiei spiritului*, suficient de cuprinzător și, în fond, echivalent. Adică, la încheierea *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a considerat că *Știința fenomenologiei spiritului* este *Știința experienței conștiinței*, deci al doilea titlu este de prisos. Dar *Introducerea*

[11] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 426–427.

nu a fost și ea „actualizată” conform noii optici asupra cărții, aceasta fiind în continuare o introducere la *Știința experienței conștiinței*. Ca o probă în plus a acestui fapt, *Introducerea* se încheie cu următoarele aprecieri: „Prin această necesitate [mișcarea dialectică – n. n.], acest drum către știință este deja el însuși *Știință* și, prin conținutul său, el este astfel știință a *experienței conștiinței*”[12]. De aceea, Constantin Noica, „povestind” *Fenomenologia spiritului*, afirmă îndrituit că *Prefața* a fost scrisă „prea târziu”, iar *Introducerea* „prea devreme”, motiv pentru care le-a omis din „istorisirea” sa[13]. O primă analiză, așadar, asupra conceptului de experiență în *Fenomenologia spiritului* ar trebui să pornească de la acest punct: a arăta de ce *Fenomenologia spiritului* este *Știința experienței conștiinței*, în lumina *Introducerii*, adică singurul text al lui Hegel ce poate fi considerat o prezentare metodologic-tematică a concepției sale filosofice din *Fenomenologia spiritului*.

Problema ultimă a filosofiei este *ființa*. Încercarea de a „intra în ființă” și de a cunoaște ființa lucrurilor sau ființa în ea însăși sunt vechi teme ale istoriei filosofiei. Ontologia a căpătat însă o nouă întruchipare odată cu modernitatea timpurie, anume cu Descartes și Leibniz. Începând cu debutul „subiectivității” în filosofie, ontologia – în sensul contemporan al termenului – sau metafizica a cunoscut o seamă de concepții filosofice la care Hegel se va referi prin termenul „reprezentări naturale” (*natürliche Vorstellungen*). De-a lungul *Introducerii* sale, fără să numească, Hegel va discuta aceste „reprezentări naturale” ale filosofiei pentru a se delimita de ele și de a-și face mai bine înțeleasă propria concepție. Vom găsi aici „reprezentări naturale” ale filosofiei discutate de Hegel de la Descartes până la Kant, care a murit cu numai trei ani înainte de apariția *Fenomenologiei spiritului*. Toate aceste critici pe care Hegel le face filosofiei moderne reprezintă o pregătire pentru a-și exprima propria sa metodologie. Astfel, *Introducerea* începe printr-o discuție asupra filosofiei kantiene: „Este o reprezentare naturală (*eine natürliche Vorstellung*) faptul că, înainte de a trece în filosofie la lucrul însuși, adică la cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat, să fie necesar de a ne pune mai întâi de acord asupra cunoașterii, considerată ca fiind instrumentul prin care luăm în stăpânire Absolutul sau ca mijlocul prin care îl întrezărim”[14].

Prin expresia „reprezentare naturală” (*natürliche Vorstellung*), în acest context, Hegel de fapt îl numește pe Kant, pornind de la concepția sa deja familiară cititorului, care astfel nu mai are nevoie de clarificări în plus. Însă tema cunoașterii ca instrument sau ca mediu prin care luăm în stăpânire realitatea o găsim și la filosofi mai timpurii, precum Descartes sau Leibniz. Hegel deschide discuția asupra filosofiei kantiene fiindcă îl interesează distincția sa dintre „lumea” conștiinței, a eului și realitatea independentă de conștiință, „lumea în sine”. La Kant, prin aplicarea conceptelor pure ale intelectului asupra intuițiilor noastre sensibile, se naște fenomenul, singurul „obiect al cunoașterii”. La „lucrul în sine”, spune Kant, nu avem acces, întrucât omul nu poate cunoaște decât prin intermediul categoriilor

[12] *Ibidem*, p. 74.

[13] Vezi: Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Editura Humanitas, 2013, p. 33.

[14] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 65.

intelectului. La aceasta se referă Hegel când spune, la începutul *Introducerii*: „această grijă trebuie să se transforme chiar în convingerea că întreaga întreprindere de a dobândi pentru conștiință, prin cunoaștere, ceea ce este în sine ar fi absurdă în conceptul ei și că între cunoaștere și Absolut ar cădea o graniță care le separă în mod strict”[15]. „Granița” amintită de Hegel este tocmai cunoașterea, mai exact *finitudinea* cunoașterii din filosofia lui Kant, care interzice – prin natura ei – conștiinței accesul la Absolut. Și continuă: „Căci *dacă cunoașterea este instrumentul prin care luăm în stăpânire esența absolută*, ne vine imediat în minte faptul că aplicarea unui instrument față de un lucru nu-l lasă pe acesta așa cum el este în sine, ci aduce cu sine o formare și o transformare”[16].

În filosofia kantiană, instrumentalizarea cunoașterii se petrece întocmai după cum spune Hegel. Căci, după Kant, prin cunoaștere nu ajungem la „lucrul în sine”, formulă folosită și de Hegel în pasajul tocmai citat, ci numai la fenomen. Iar fenomenul kantian nu este suficient pentru a justifica instrumentalizarea cunoașterii, căci scopul final al conștiinței ar trebui să fie nu cunoașterea lumii fenomenale, cvasiexterioare, ci a Absolutului sau, în termeni kantieni, a lucrului în sine. Câtă vreme instrumentalizarea cunoașterii *modifică* obiectul – prin conceptele pure ale intelectului – și-l transformă în fenomen, lucrul în sine rămânând *dincolo* de cunoaștere, această metodă este insuficientă. Singura cale, pentru Kant, de a ajunge, prin facultățile gândirii noastre, la cunoașterea absolută este de a avea *intuiții intelectuale*, ceea ce nu este posibil pentru intelectul omenesc, care nu este productiv, ci doar formativ – adică îndeplinește funcția formală a experienței. Un *intellectus archetypus*, spune Kant, care ar putea fi „intelectul angelic”, este singurul care poate, după sistemul kantian, să atingă treapta cunoașterii absolute. În rest, minții omenești nu-i rămâne decât fenomenul. În plus, dacă nu avem acces decât la fenomen și nu la lucru însuși, aceasta înseamnă că noi nu „luăm în stăpânire esența absolută”, cum spune Hegel, ci numai *apariția* ei, fenomenalitatea ei.

În schimb, spune Hegel, invocând o altă „reprezentare naturală”, probabil a filosofiei fichteene, „dacă cunoașterea nu este instrument al activității noastre, ci oarecum un mediu pasiv prin care lumina adevărului pătrunde până la noi, nici atunci nu obținem adevărul în felul în care el este în sine, ci în felul în care este prin și în acest mediu”. În niciun caz, așadar, nici când luăm cunoașterea drept un instrument prin care intrăm în posesia esenței absolute, nici când o luăm drept un „mediu pasiv” prin care Absolutul ajunge la noi, nu ajungem la o versiune pură, nealterată a Absolutului (Hegel ar spune: la *an-und-für-sich*, în și pentru sine). Și astfel, conclude: „Întrebuințăm, în ambele cazuri, un mijloc care produce nemijlocit contrariul scopului său; adică ceea ce e absurd este mai degrabă faptul că ne servim de un mijloc”[17].

Trebuie subliniat, în cazul acestor critici pe care Hegel le face filosofiei vremii sale, că el nu critică tematica filosofiei – precum o vor face cei de după Hegel, un veac mai târziu –, ci *metoda* întrebuințată. Problema, observă Hegel,

[15] *Ibidem*, p. 65.
[16] *Ibidem*, p. 66.
[17] *Ibidem*.

rezidă în metodologia adoptată pentru cercetările metafizicii, nu în ființa metafizicii însăși, cum credea Kant. De aceea, punctul de plecare al lui Hegel este tocmai acesta: legitimarea metafizicii în afara „probei" critice kantiene, pe care Hegel o va găsi metodologic *necritică*. Unii comentatori au văzut chiar, în această perspectivă a lui Hegel, o „deducție transcendentală" a cunoașterii absolute[18]. De ce? Fiindcă încă de la început, prin examinarea facultăților cunoașterii noastre, Kant *postulează* distincția dintre „lucru în sine" și „realitatea subiectului cunoscător", lumea fenomenală, astfel încât finalitatea examenului critic se poate întrevedea încă de la început, din prima *Critică*.... Fiindcă, urmând această distincție, reiese în mod clar – cum am amintit și mai sus – că subiectul cunoscător nu are acces decât la o cunoaștere *condiționată*. Acesta este și motivul pentru care Kant – „atotdistrugătorul", cum îl numea Mendelssohn –, potrivit perspectivei critice, poate constata „eroarea de cunoaștere" în care stăruie metafizica tradițională. Dar Hegel merge un pas mai departe și spune: „Ea [teama de eroare – n. n.] presupune, anume, *reprezentări* despre *cunoaștere* ca fiind un *instrument* sau un *mediu* și presupune o *deosebire a noastră de această cunoaștere*; ea presupune anume că Absolutul stă *într-o parte*, iar *cunoașterea*, *de partea cealaltă*, pentru sine și despărțită de Absolut, ca și cum ar fi totuși ceva real; adică, altfel spus, că cunoașterea, care fiind în afara Absolutului este și în afara adevărului, este totuși adevărată"[19]. Adică, după Hegel, dacă Kant și-ar fi asumat până la capăt poziția critică, ar fi trebuit să ajungă la concluzia că, neavând posibilitatea de a cunoaște lucrurile așa cum sunt ele *în sine*, cunoașterea nu este doar condiționată, cum spune acesta, ci imposibilă. Căci, în cuvintele lui Hegel, cunoașterea care este „în afara Absolutului" este „în afara adevărului", așadar nu există.

Problema filosofiei contemporane a lui Hegel era, așadar, pentru el, instrumentalizarea cunoașterii și despărțirea ei de subiectul cunoscător. Dar Hegel mai relevă o eroare metodologică în filosofia critică: anume că nu se poate începe analiza facultăților de cunoaștere, cum își propune Kant încă dintru început, fără a avea deja un concept al cunoașterii. Și fiindcă, în felul acesta, operăm cu acest concept pentru a afla tocmai condițiile sale de posibilitate, interogația critică asupra facultăților de cunoaștere devine circulară. Și această problemă, de fapt, decurge tot din felul în care privim cunoașterea, ca diferită de subiectul cunoscător și ca un instrument sau mediu prin care intrăm în posesia adevărului.

Absolutul, va spune Hegel, nu va putea fi niciodată cunoscut prin niciun fel de mijlocire ori instrument, atât timp cât considerăm, kantian, că acesta nu este *ab initio* în noi. Dimpotrivă, el este „în și pentru sine la noi" și, la fel de relevant, „vrea să fie" astfel[20]. Și mai degrabă decât un instrument ori un mediu pasiv prin care intrăm în posesia Absolutului, „nu refracția razei, ci raza ea însăși prin care adevărul ne atinge este cunoașterea"[21]. Acest pasaj al *Introducerii* este deosebit de

[18] Vezi: Frederick C. Beiser, *Hegel and the problem of metaphysics*, în Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 19–20.

[19] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 66–67.

[20] Vezi: *Ibidem*, p. 66.

[21] *Ibidem*.

relevant pentru înțelegerea *Fenomenologia spiritului*, fiindcă este primul loc în care Hegel proclamă faptul că noi avem deja *în noi* Absolutul și că acest Absolut însuși se deschide către conștiință, invitând-o la drumul cultivării ei fenomenologice, adică la *știința experienței conștiinței*. Iar cunoașterea nu este în niciun fel separată de noi, precum nu avem nevoie, totodată, de niciun instrument ori mijlocitor spre a ajunge la ea, ci „raza ea însăși prin care adevărul ne atinge este cunoașterea". Așadar, cunoașterea nu este un travaliu pe care îl începem *după* stabilirea condițiilor ei de posibilitate, precum nici după cercetarea facultăților noastre de cunoaștere.

Hegel declară aici unul din punctele esențiale ale filosofiei sale: Absolutul *este* și *vrea să fie* deja la noi. Hegel este de acord, așadar, *tematic* cu Kant, cum că filosofia începe cu o atentă examinare a cunoașterii, dar se desparte de el *metodologic* prin faptul că, pentru Hegel, cercetarea cunoașterii nu poate fi independentă de facultățile de cunoaștere și, după cum vom vedea, în concepția sa, cercetarea cunoașterii *transformă cunoașterea însăși*, precum și obiectul ei, așadar o asemenea cercetare nu are cum să fie una preliminară, „critică" – în urma căreia să urmeze, kantian, o „filosofie doctrinală" –, ci această cercetare este filosofia – și doctrina filosofică – însăși. Esența cercetării hegeliene este că sinele, eul, conștiința sunt ele însele *obiecte ale cunoașterii*, iar pe măsură ce subiectul se cunoaște mai adânc pe el însuși, nu doar cunoașterea, ci *subiectul însuși* suferă transformări. De aceea, în *Fenomenologie...*, conștiința sensibilă trece în cea a percepției, aceasta din urmă în cea a intelectului și al jocului forțelor etc.

Noutatea, aici, față de filosofia kantiană, este că „egoul transcendental" al lui Kant nu putea fi niciodată *obiect* al cunoașterii, ci întotdeauna exclusiv subiect. Spre a ilustra aceasta, amintim un pasaj celebru din prima *Critică...*, din capitolul despre „paralogismele psihologiei": „(...) *eu*, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conștiință care însoțește toate conceptele. Prin acest eu, sau el, sau ceva (lucrul) care gândește nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = X, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, și despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept; de aceea, ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim deja mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conștiința în sine nu este atât a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaștere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva"[22].

Acest „eu gândesc" al lui Kant este cel care impune conceptele pure ale intelectului asupra intuițiilor sensibile și „procesează" sau „sintetizează" experiența. El are, așadar, un rol constitutiv în procesul cunoașterii, iar în acest capitol despre paralogismele psihologiei, Kant argumentează *împotriva* tezei psihologiei raționale potrivit căreia sufletul, eul sau subiectul ar putea fi înțelese drept „lucruri" – în sens kantian – și, în consecință, ar putea fi și obiecte ale cunoașterii. Așadar, în perspectiva kantiană, metoda lui Hegel este, din acest punct de vedere, un simplu

[22] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 312.

„paralogism al psihologiei". Și fiindcă acest „eu transcendental" nu poate fi obiectul categoriilor gândirii pe care doar le aplică, adică substanță, număr, incoruptibilitate etc., el nu poate fi încadrat ca „al meu" sau „al tău", însă rămâne totuși *eu transcendental*, numit de către Kant și „conștiință în genere" (*Bewusstsein überhaupt*). Motivul pentru care Kant nu admite aplicarea formelor intelectului eului transcendental este, desigur, că el trebuie să rămână un „universal necondiționat", care să nu poată fi apropriat de un subiect particular. Hegel va rezolva problema preluând *întocmai* noțiunea de „conștiință în genere" și o va converti într-o conștiință generală *concretă*: Spiritul.

De aceea, spune Hegel, „ar putea fi economisită osteneala de a lua în genere notă despre asemenea reprezentări și feluri de a vorbi, prin care știința însăși este înlăturată; căci ele constituie numai un fenomen gol al cunoașterii, care dispare nemijlocit în fața științei ce *se ivește*"[23]. De o importanță deosebită în acest pasaj este caracterizarea științei, adică a *Fenomenologiei spiritului*, drept un fenomen care *se ivește*. Așadar, tot la nivelul fenomenal începe și travaliul conștiinței hegeliene, într-o regăsire tematică cu filosofia kantiană, însă fenomenul hegelian este ceea ce intră în devenire, este ceea ce, odată ivit, se dezvoltă, se depășește pe sine, într-un cuvânt, începe să aibă *experiență*. La început, știința se ivește sub forma conștiinței naturale (ori sensibile, intenționale etc.), iar *Fenomenologia spiritului* este „drumul conștiinței naturale care împinge către cunoașterea adevărată; sau, ca fiind drum al sufletului, care parcurge șirul formațiilor lui, ca etape ce-i sunt prescrise *prin natura sa*, care se clarifică ca spirit, întrucât, prin *experiența completă* a lui însuși, el ajunge la cunoașterea a ceea ce el este în el însuși"[24]. Metoda hegeliană, așadar, nu este una deductivă, precum cea kantiană, ci una *descriptivă*. *Fenomenologia spiritului* este drumul „cultivării istorice a conștiinței către știință", care *se ivește* și nu necesită preliminarii. Iar odată încheiat acest travaliu experiențial, după cum aminteam, nu doar cunoașterea se transformă – sporindu-se –, ci și obiectul cunoașterii: *conștiința naturală* va deveni *conștiință de sine*, aceasta din urmă *rațiune* ș.a.m.d. *Fenomenologia spiritului* se înfățișează astfel ca o înlănțuire de *configurații* ale conștiinței, iar „șirul formațiilor ei, pe care conștiința le parcurge pe acest drum, este mai degrabă istoria completă a *cultivării* conștiinței însăși către știință"[25].

Sigur că, pentru noi, care observăm dezvoltarea fenomenologică, conștiința naturală, conștiința de sine și restul se vor dovedi a fi doar configurații incomplete ale cunoașterii. Dar fiindcă Spiritul lucrează cu *concretul*, pentru conștiința naturală însăși, autoevaluarea sa este că ea a atins adevărul cunoașterii. Și, în fapt, fiecare configurație a conștiinței de pe parcursul cărții se va considera pe sine treapta finală a devenirii fenomenologice, fiindcă fiecare din aceste formații deține adevărul *său*. Dar adevărul rațiunii nu poate exista fără o experiență anterioară a adevărului conștiinței de sine, acesta din urmă fără cel al conștiinței ș.a.m.d. Și fiindcă conștiința trebuie să se *nege* pe sine de fiecare dată când adevărul ei se dovedește

[23] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 67 (subl. n.).
[24] *Ibidem*, p. 68 (subl. n.).
[25] *Ibidem*, p. 69.

insuficient, toată această succesiune de formațiuni – pe care trebuie s-o vedem în componenta ei *concretă*, iar nu abstractă ori schematică – creează îndoială și suferință în sufletul ei. De fiecare dată, conștiința se pierde pe ea însăși spre a se reclădi pe sine într-o nouă formulă. De aceea, drumul *Fenomenologiei spiritului* „poate fi deci privit ca drum al *îndoielii* sau, mai precis, ca drum al disperării”[26]. Și este „privirea conștientă în neadevărul cunoașterii în apariția ei, pentru care ce este mai real este ceea ce, în adevăr, e mai degrabă doar conceptul nerealizat”[27].

Pe acest drum al cultivării ei, conștiința naturală trebuie să pornească „cu *intenția* de a nu capitula în știință în fața gândului altora, ci de a examina totul prin sine și de a nu urma decât propria convingere sau, mai bine spus, de a produce însuși totul și de a nu reține ca adevăr decât fapta proprie”[28]. Căci capitularea în fața altor „reprezentări naturale”, adică sisteme filosofice, reprezintă pentru conștiință un fals progres și totodată o stăruință în eroare – în „neadevărul cunoașterii”, spune mai clar Hegel –, fără ca aceasta să realizeze poziția sa. În fond, tot parcursul conștiinței naturale până la cunoașterea absolută reprezintă un întreg șir de formații care, teoretizate, reprezintă tocmai istoria filosofiei. Dar să nu cădem în schematisme și să ne menținem în planul concretului.

Așadar, pe drumul cultivării ei, conștiința se neagă pe sine, se regăsește pe sine într-un alt adevăr al cunoașterii și se *depășește*, păstrând însă experiența încheiată. De fapt, nici nu este, hegelian vorbind, „experiență” dacă nu este încheiată, căci ea semnifică tocmai aceasta: *consumarea unui adevăr de cunoaștere*. Abia *după* consumarea poziției sale poate conștiința, ajunsă într-o nouă configurație, să înregistreze travaliul trecut drept *experiență*. Dincolo de aceasta, conștiința trebuie, la fiecare pas și cu fiecare formație a sa consumată, să admită *unilateralitatea* sa în raportul ei față de adevăr. Și abia după parcurgerea întregului șir de configurații ale conștiinței, „totalitatea formelor conștiinței nereale va reieși din necesitatea progresului și a conexiunii însăși”[29].

Triada va fi, de fiecare dată, aceasta: conștiința se află într-o unilateralitate a sa față de adevăr și face din această unilateralitate esență a sa; apoi, confruntată cu realul, cu scepticismul ei, va constata insuficiența și incompletitudinea esenței sale și se va goli de adevărul ei, spre a rămâne cu neantul său; în fine, conștiința sesizează în acest neant descoperit o determinare a sa – „acest nimic este nimicul aceluia din care el provine”[30], spune Hegel –, care o îndrumă către noua sa configurație. Drumul începe, așadar, cu subiectivitatea conștiinței, continuă cu obiectivitatea realității și sfârșește cu noul adevăr al noii configurații, absolutul. Metoda acestui proces este *negația*, iar în negație s-a făcut trecerea prin care înaintarea de-a lungul seriei complete a formelor reiese de la sine. Toată această serie de configurații va progresa până când conștiința va ajunge la un adevăr absolut de cunoaștere, adică până când conceptul ei va corespunde obiectului.

[26] *Ibidem*, p. 68.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, p. 68–69.
[29] *Ibidem*, p. 69.
[30] *Ibidem*.

Această metodă nu este, deci, una deductivă, ci *fenomenologică*. Iar pentru că conștiința nu va atinge împăcarea cu sine până ce conceptul său nu va corespunde obiectului, adică până ajunge la cunoașterea absolută, mișcarea, devenirea conștiinței este de neoprit. Și chiar de ar vrea să încheie prematur această progresie a sa, conștiința se va regăsi întotdeauna somată ori de necesitatea sa *internă* pentru adevăr, ori de un stimul *din afară* să-și continue itinerariul: „[c]eea ce este mărginit la o viață naturală nu poate, prin el însuși, trece dincolo de existența sa nemijlocită; dar el este smuls în afară de către un altul, și această rupere în afară este moartea sa”[31].

Mai sunt și cazuri, spune Hegel, în care conștiința va refuza cu obstinație, în chip vanitos, să-și părăsească „satisfacția mărginită”. Fiindcă consumarea propriului concept echivalează, într-adevăr, cu o moarte metafizică, conștiința, din teamă de adevăr ori de suferință, se străduiește pe cât poate să-și păstreze configurația actuală. „Ea nu poate găsi însă nicio liniște, chiar dacă ar vrea să rămână într-o inerție lipsită de gânduri: gândul agită lipsa de gânduri și neliniștea lui turbură inerția”[32]. În cazul în care vanitatea care anihilează orice îndoială stăruie încă, Hegel spune, în fine, că aceasta, „știind să dizolve întotdeauna orice gânduri și în locul oricărui conținut să găsească doar eul arid, este o satisfacție care trebuie lăsată ei însăși; căci ea fuge de ce e universal și caută numai ființa-pentru-sine (*das Fürsichsein*)”[33].

Fenomenologia spiritului nu va înregistra însă aceste excepții, ea nefiind o psihologie a conștiinței – decât într-un anumit înțeles, al *Filosofiei spiritului* –, ci „*o comportare a științei* față de cunoașterea fenomenală” și „o cercetare și examinare a *realității procesului cunoașterii*”[34]. Totodată, fiindcă lucrează exclusiv cu ceea ce apare, ce se ivește, *Fenomenologia spiritului* nu va opera după un criteriu metodologic – precum în filosofia critică ori în *Doctrina științei* fichteană –, căci acest criteriu însuși este implicit în procesul la care asistăm.

Conștiința naturală, în întruchiparea ei cea mai abstractă de conștiință sensibilă, deosebește la început ceva de ea însăși. Ea se găsește deci într-o opoziție: subiect-obiect sau, în termeni hegelieni, „eul” și ființa-pentru-un-altul, adică pentru conștiință. Acest raport în care intră conștiința este ceea ce noi numim, generic, *cunoaștere*. Adevărul conștiinței sensibile începe așadar cu această ființă-pentru-un-altul, în felul în care îi apare ei. Dar distingem, în interiorul acestei ființe-pentru-un-altul – pe care o putem înțelege drept fenomen kantian –, ființa-în-sine a obiectului pe care conștiința îl cunoaște. Adevărul conștiinței va fi tocmai această ființă-în-sine a obiectului, la care conștiința ajunge prin cunoaștere. *Fenomenologia spiritului* va cerceta, în acest cadru, momentele determinate prin care conștiința trece până când această ființă-pentru-un-altul va corespunde ființei-în-sine, cu alte cuvinte, până când conceptul obiectului va fi identic cu obiectul. Hegel spune: „esențialul este însă de a reține aceasta pentru întreaga

[31] *Ibidem*, p. 70.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem*.

cercetare: că aceste două momente, *concept* și *obiect*, *a-fi-pentru-un-altul* și *a-fi-în-sine-însuși*, cad ele însele în cunoașterea pe care o cercetăm și, în consecință, nu avem nevoie să aducem cu noi criterii, nici să aplicăm în cercetare capriciile și gândurile *noastre;* prin aceea că le lăsăm pe acestea de o parte, ajungem să considerăm lucrul așa cum el este *în* și *pentru sine* însuși”[35].

Conștiința naturală va fi prima, în desfășurarea fenomenologică, care își va constata falimentul epistemologic: ceea ce i s-a părut *cert* până acum s-a dovedit a fi fost o simplă iluzie de cunoaștere. În acest prim capitol al conștiinței, Hegel cuprinde, de fapt, toată filosofia vremii sale, începând cu senzualismul francez în prima parte (Condillac, poate și Helvetius), empirismul englez în a doua, percepția (Locke, Hume) și, în fine, filosofia critică în ultima, pe care Hegel o clasifică drept o filosofie a „intelectului”. Prin această progresie fenomenologică – pe care Hegel o va numi *mișcare dialectică* –, conștiința își va rezolva aporiile nu într-o nouă întruchipare a sa, ci într-o nouă *configurație*: conștiința de sine. Toată această succesiune de configurații reprezintă devenirea cunoașterii absolute, adică momentul fenomenologic în care conceptul se va identifica cu obiectul. Acest drum, Hegel îl va numi generic: *știința experienței conștiinței*.

[35] *Ibidem*, p. 71.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.12

CE ESTE CUNOAŞTEREA ABSOLUTĂ?

VLAD MUREŞAN

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract. It is the purpose of this article to present a unified interpretation of Hegel's last chapter in the *Phenomenology of Spirit:* the *Absolute Knowledge*. As this belongs to a complete commentary on the *Phenomenology*, it does not enjoy full hermeneutic autonomy (forcefully depending on the meaning reconstruction of previous chapters). However, the main result has an intelligibility (though not full defensibility) in itself. We could call it: the triple meaning of Hegel's notion of an absolute knowledge wherein we identified three superposed logical moments: 1. The individual (mystical) level, 2. The universal (eschatological) level and 3. The absolute (theogonical) level. It is our contention that only by synchronising these three semantical levels can we eliminate aequivocal readings of this capital concept[1].

Keywords: phenomenology, history, revealed religion, absolute knowledge, eschatology, theogony.

1. ÎNCEPUTUL CONŢINE ANALITIC SFÂRŞITUL

Fenomenologia Spiritului a fost manifestarea sau drumul Spiritului (*via Spiritis* sau *Geistesweg*). Principiul propulsiv al Spiritului a fost automișcarea articulată dialectic bazată pe actualizarea și depășirea fiecărei formațiuni (*Gestalt*), o nouă certitudine ce se instanția ca adevăr, dialectica punând în evidență modul cum certitudinea era afectată de *incompletitudine* și neadecvată adevărului. Spiritul se caută pe sine în fiecare formă în care se regăsește doar ca parte. Drumul este „drum către sine" parcurs prin *identificare recognitivă succesivă*. Însă regăsirea nu este imediată (ca într-un acces platonic extatic la esențe), ci ea parcurge „calvarul" în care fiecare identificare recognitivă este dialectic incompletă, fiind succedată de o dureroasă dezidentificare recognitivă. Hegel observă și tendința Spiritului de a „*uita*" drumul parcurs și de a considera ca *dat* (înstrăinat) un moment care este în realitate *produs* (chiar de el). Iar când drumul însuși (*Denkweg*) devine *obiectul anamnezei finale* se pune întrebarea: de ce s-ar opri mișcarea Spiritului din dezvoltarea dialectică mașinală?

1. Primul răspuns este CĂ trebuie să existe un sfârșit. Căci, dacă drumul are un început, el trebuie să aibă și un sfârșit. Începutul conține *analitic* sfârșitul, ceea ce înseamnă că începutul cunoașterii reclamă *analitic* și sfârșitul cunoașterii. Mai precis, cum avertizează Hegel în *Introducere*: *sfârșitul precede în realitate începutul*

[1] Acest text reprezintă traducerea și rescrierea unui studiu anterior pentru a asigura o interpretare sistematică a celebrului capitol final al *Fenomenologiei Spiritului*: Vlad Mureșan, „Whose Absolute Knowledge?", în *Hegel-Jahrbuch*, Sonderband 18, *Erkenne Dich selbst – Anthropologische Perspektiven II*, Hrsg. von Brady Bowmann, Myriam Gerhard, J. Zovko, Duncker&Humbolt, Berlin, 2024.

însuși. Pentru Hegel, acest drum este o progresie dialectică determinativă ce acumulează adevăr și anihilează eroare. Am propus termenul de *vero-falsitate* pentru a descrie amfibolia certitudinilor intermediare ale drumului cunoașterii: nici total false, dar nici total adevărate. Împlinirea acestei progresii a cunoașterii de la falsitate la adevăr reclamă deci „colapsul funcției de undă", deci *colapsul superpoziției verofalsității într-o stază veritativă finală*. Azimutul procesului care începe cu divergența totală a certitudinii față de adevăr și continuă cu suprapunerea lor progresivă trebuie să fie convergența totală a certitudinii cu adevărul. Prin urmare, dacă certitudinea sensibilă a fost *terminus a quo*, cunoașterea absolută este *terminus ad quem*.

2. Al doilea răspuns trebuie să indice CUM anume poate fi explicat sfârșitul. În logica dialectică nu avem un sfârșit: mașina dialectică poate funcționa perpetuu (*eristica este infinită*, cum spune Aristotel). Dar dialecticul este pentru speculativ ceea ce intelectul este pentru rațiune sau ceea ce timpul este pentru Eternitate: doar o parte a adevărului. Deci, *de ce se oprește* mișcarea dialectică? Pentru că Spiritul a progresat identificându-se (afirmativ) cu o figură determinată a lui, dez-identificându-se (negativ) față de ea (în ceea ce avea ea limitat). Fără *identificare cu alteritatea*, Spiritul nu s-ar realiza ca formă determinată *vie*. Fără *dezidentificare cu alteritatea*, Spiritul s-ar epuiza într-o formă determinată *moartă*. Dacă Spiritul nu s-ar manifesta, el ar rămâne *inerție indeterminată*, dacă ar fi doar o manifestare, el ar rămâne *inerție determinată*. Definiția Spiritului ar fi simultaneitatea indeterminării cu succesiunea (auto)determinării. Deci, sensul progresiei determinării Spiritului este Spiritul însuși. Drumul de până acum a fost alternarea dialectică a succesului determinării cu eșecul dez-determinării: fiecare triumf identificativ a fost judecat prin eșecul dezidentificativ. Fiecare figură sau formă (*Gestalt*) a Spiritului a fost într-adevăr *a* Spiritului, dar fără să epuizeze Spiritul. Spiritul s-a recunoscut ca Absolut în forme relative succesive. Ca *formă* îl manifestă, ca *relativă* îl ascunde. Cunoașterea absolută ar fi atunci o formă absolută care se „egalizează", se acoperă cu conținutul absolut. Dar contradicția nu dispare, ci este doar mutată, căci cum poate o *formă* sa fie *absolută*? Am putea spune: este *forma tuturor formelor* sau *cunoașterea tuturor cunoașterilor*.

3. Teza noastră: Hegel spune în fond că *Spiritul absolut* care se recunoaște pe sine în *forme imperfecte* trebuie să se recunoască pe sine și într-o *formă perfectă*, de la autocunoașterea relativă (umană, prea umană) la autocunoașterea absolută (divină, prea divină). Dacă înțelegem *Sinele* cunoașterii de *sine* ca inerență a *Sinelui divin* în *sinele uman*, atunci depășirea acestei bariere logice devine inteligibilă.

2. RELIGIA REVELATĂ: SCHEMATISMUL DINTRE REPREZENTARE ŞI CONCEPT

Cheia de acces la „imposibila" secțiune despre *Cunoașterea absolută* poate fi găsită la finalul capitolului despre *Religia Revelată* (numită ulterior și *religia absolută*). Aici comunitatea (*Gemeinschaft = Ekklesia*) contemplă deja *identitatea ei cu Esența absolută*, doar că într-o formă încă afectată de opoziție. Această opoziție reziduală între comunitatea istorică și Absolutul eshatologic este inerentă formei temporalității atât ca 1. *unitate christologică* (unitate efectuată în trecut), cât

și ca *unitate eshatologică* (unitate de realizat în viitor)[2]. Argumentul lui Hegel în *Fenomenologia Spiritului* este că religia revelată deține adevărul (ca revelată), însă doar sub forma temporalității (fiind încă „doar" religie), în timp ce conceptul transcende forma reprezentării (a temporalității). În penultimul capitol este totuși dată totalitatea Spiritului absolut, deși în forma ce conservă încă *transcendența reziduală* dintre subiect și Esență sub forma *amintirii* (regresive) și a *așteptării* (progresive): „propria ei împăcare apare drept ceva îndepărtat, ca o depărtare a viitorului după cum împăcarea pe care o îndeplinea celălalt Sine (Hristos) apare ca o depărtare a trecutului"[3].

Pe de altă parte, nu doar Hegel, ci conștiința religioasă însăși *știe deja* chiar în formă imperfectă de această unitate perfectă. „Conținutul religiei exprimă mai devreme în timp decât Știința (*das absolute Wissen*) ceea ce este Spiritul, dar această *Știință* este singura cunoaștere adevărată a Spiritului despre sine însuși"[4]. Chiar Hegel folosește limbajul *procesual* al autorealizării intra-temporale a Spiritului supratemporal în cunoașterea absolută, fiind și el tributar reprezentării... Celebrul *schon* (deja) hegelian poate fi considerat emblema gândirii speculative (așa cum *als ob* este emblema gândirii kantiene), căci el înseamnă că tot ceea ce este descris procesual (*für-uns*) este deja realizat (*an-sich*) – în concept ≡ atemporal. Răspunsul nostru este deci: și creștinismul a suprimat *în concept* forma temporalității dând *Întregul totalizat ca Eshaton* (adică dând temporalitatea desfășurată ca atemporal reînfășurată). Căci dacă gândim până la capăt, *Religia revelată* se termină cu o *anunțare și așteptare* a sintezei finale atemporale[5]. Aceasta înseamnă însă coincidența momentelor logice indisociabile: 1. *intra-istoric* (în fapt): sinteza finală este atât prezentă (*idealiter*), cât și absentă (*realiter*); 2. *supra-istoric* (în concept): sinteza finală este atemporal (ubicuitar) prezentă temporal.

Căci, deși se vorbește procesual despre „viitor", *Parousia* înseamnă *coincidența adventică* a *ultimei clipe* cu *eterna Clipă*. Deci, *viitorul subiectiv* (temporal) va fi doar receptacolul *Prezentului obiectiv* (atemporal). Am putea descrie această aderență terminală a timpului cu Eternitatea ca experiență mistică (singulară), cu condiția să înțelegem că *Eshaton*-ul va fi o experiență mistică (universală). Ca și cum am spune că eshatologia va fi universalizarea experienței mistice când toată umanitatea va suferi *extazul colectiv* al ieșirii generalizate din forma reprezentării (spațio-temporale) prin „înfășurarea sulurilor". Religia ține de reprezentare (*Vorstellung*), Absolutul ține de concept (*Begriff*). În primul caz, temporalitate și disjuncție logică, în al doilea caz atemporalitate și conjuncție logică. Ceea ce apare deci ca transcendență reziduală dintre istorie și sfârșitul istoriei („timpul care rămâne") aparține doar formei cunoașterii relative. Dar înțelegem cunoașterea relativă (parțială) doar prin

[2] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1988, p. 600 (lucrare citată în continuare ca *PhG*); G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Ed. Academiei, 1965, p. 443 (lucrare citată în continuare ca *FS*).

[3] *PhG*, p. 600/*FS*, p. 443.

[4] *PhG*, p. 614/*FS*, p. 454.

[5] „Împăcarea ei este în inima ei, dar încă scindată față de conștiința ei (...). Ceea ce apare în conștiința ei ca fiind *însinele*, adică latura mijlocirii pure, este împăcarea situată dincolo (*jenseits*); ceea ce apare însă ca *prezent*, ca fiind latura nemijlocirii și a existenței-în-fapt este lumea, care trebuie *să-și aștepte încă transfigurarea*" (*PhG*, p. 601/ *FS*, p. 443)

contrast cu o cunoaștere absolută (totală). De aceea Hegel însuși echivalează religia *revelată* cu religia *absolută*. El chiar admite că religia revelată este o reprezentare în care conceptul este deja dat. Prin urmare, din punctul nostru de vedere, religia revelată este *singura religie* care nu ține doar de reprezentare (R), ci ține totodată de concept (C). Putem deci defini religia revelată ca superpoziția logică a reprezentării cu conceptul (R≡C). Această superpoziție logică este prezentă atât în christologie (ca unitate temporal-atemporală a finitului cu Infinitul), cât și în eshatologie (ca universalizare finală a acestei unități), ambele doctrine fiind afectate rezidual de reprezentarea temporală însă totodată depășită în concept.

> 1. „Spiritul religiei revelate nu și-a depășit încă conștiința sa ca atare (...) Spiritul însuși și momentele care se disting în el cad în sfera gândirii prin reprezentări (*Vorstellungsdenken*) și în forma obiectivității (*Gegenständlichkeit*). Conținutul gândirii reprezentative este Spiritul absolut". „Nu mai rămâne decât de suprimat această simplă formă (a reprezentării) – deci ridicat la concept"[6].
>
> 2. „Această împăcare a *conștiinței* cu *conștiința de sine* se arată astfel a fi prezentă în dublu sens: prima dată în spiritul religios, de cealaltă dată în conștiința însăși ca atare. Ele se deosebesc una de alta în felul că prima este această împăcare (*Versöhnung*) în forma *ființării-în-sine*, cealaltă în forma *ființării-pentru-sine*. Așa cum le-am considerat, ele cad una în afara alteia"[7].
>
> 3. „*Unificarea* (*Vereinigung*) celor două laturi nu este încă arătată (*noch nicht aufgezeigt*); ea este aceea care *închide această serie a formațiilor spiritului*; căci în ea Spiritul ajunge să se știe nu numai cum este el *în sine* (adică potrivit conținutului său absolut), nici numai cum este el *pentru sine* (potrivit formei sale lipsite de conținut), adică pe latura conștiinței-de-sine, ci cum este el *în-și-pentru-sine*. Această unificare s-a petrecut însă *în sine* și anume chiar în religie, în întoarcerea reprezentării în conștiința de sine, dar nu potrivit formei autentice fiindcă latura religioasă este latura *Însinelui* (*die Seite des An-sich*), care stă în contrast cu mișcarea *conștiinței de sine* (*des Selbstbewußtseins*)"[8].
>
> 4. „*Unificarea* aparține de aceea acestei celelalte laturi, care, prin contrast, este latura reflexiei în sine, deci acea latură care se menține pentru ea însăși și pentru opusul ei și le conține nu numai *în sine*, adică într-un mod general, ci și *pentru sine*, adică într-un mod dezvoltat și diferențiat. Conținutul, ca și cealaltă latura, a fost adus la lumină și este aici (dat și arătat – n.n.) în integralitatea lor (*ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden*); Unificarea, care lipsește încă este unitatea simplă a Conceptului (*die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs*). Acesta este și el deja dat în latura conștiinței-de-sine; dar, el are ca și toate celelalte momente care l-au precedat, forma de a fi o formă particulară a conștiinței"[9].

Ca o atare superpoziție a reprezentării cu conceptul, religia revelată a devenit și schematismul epocal dintre religie și cunoașterea absolută, adică „religia ieșirii din religie" (cu termenul lui Marcel Gauchet). DAR: auto-descripția creștinismului

---

[6] *PhG*, p. 602.
[7] *Ibidem*, p. 606.
[8] *Ibidem*, p. 607.
[9] *Ibidem*, p. 607.

descrie un *exod vertical* (supraistoric) din religie (ca eshatologie prin suprimarea transcendenței Absolutului fața de om), în timp de transcripția modernă a creștinismului descrie un *exod orizontal* din religie (ca ateism prin suprimarea Transcendenței însăși, ca Absolut), adică suprimarea transcendenței ca relație, nu ca subiect. Căci doar în religia revelată s-a dat cunoașterea absolută, deși numai ca *promisă* (pentru noi), dar reală (în sine). Penultimul capitol (VII) este încă istoric (eccleziologic), inaugurând sfârșitul ca *început al sfârșitului*, în timp ce ultimul capitol (VIII) este supraistoric (eshatologic), sfârșitul ca *sfârșit propriu-zis*.

3. TRIPLUL SENS AL CUNOAŞTERII ABSOLUTE LA HEGEL

Trebuie spus tranșant: *Cunoașterea Absolută* nu are sensul obișnuit că aici ar fi vorba despre cunoașterea „filosofului" în opoziție cu alte tipuri de cunoaștere proprii Spiritului absolut: arta și religia. Un studiu coordonat cu întregul sistem speculativ atestă că avem de-a face cu teze mai mari și mai tari. În sens foarte general, în sistemul lui Hegel: „*istoria este istoria lui Dumnezeu*", chiar dacă determinarea mai concretă a acestei teze aduce dificultăți. *Fenomenologia Spiritului* reclamă sfârșitul istoriei ca împlinire (*Vollendung*) a drumului Spiritului la Sine. Cunoașterea absolută descrie *transparența culminativă* ca încoronarea (*con-sumarea*) travaliului Spiritului absolut asupra lui însuși. Ultimul capitol conține rezolvarea speculativă și recapitulativă a progresiei dialectice. Dar conform sistemului, problema sfârșitului istoriei la Hegel nu se poate pune decât *retroactiv*, pornind de la Spiritul Absolut, adică de la identitatea onto-istorică a începutului cu sfârșitul în automișcarea atemporală sau devenirea logică a cărei proiecție exterioară este istoria. Dacă pătrundem în *conținutul* cunoașterii absolute (în *Concept*) identificăm trei sensuri ale cunoașterii absolute în funcție de întrebarea inevitabilă: *a cui este cunoașterea absolută* sau *cine este subiectul cunoașterii absolute*? Spiritul atinge cunoașterea Întregului „absolut" prin suprimarea și conservarea (*Aufhebung*) opoziției subiect-obiect. Dar subiectul care a înfăptuit unificarea este tocmai Spiritul. Autoformarea Spiritului a închis autoreflexiv cercul contemplându-se liber în oglinda propriilor manifestări. O asemenea pretenție de cunoaștere a fost respinsă atât de către *credință*, cât și de către *intelecție* ca arogantă și chiar monstruoasă, căci ea *anulează* efectiv istoria și spiritul finit „forțând" efectiv sfârșitul progresiei dialectice care este *viața* însăși a Spiritului[10]. Ce este dat în acest conținut sunt deci *trei subiecți* ai acestei *unități totale* care este Cunoașterea absolută: 1. Hegel însuși (filosoful ca subiect al cunoașterii), 2. comunitatea (subiectul istoriei universale) și

[10] Karl Barth, de exemplu, insistă contra Cunoașterii absolute asupra incomprehensibilității ultime a divinității. Dar atunci de ce s-a revelat Dumnezeu? De ce este creștinismul o religie revelată, atunci? De ce să nu alegem misteriile sau ocultul? La celălalt capăt al spectrului, Marx deplânge compulsia lui Hegel de a crea „sistem" – angajat în același timp în propria compulsie de a face sistemul real (prin revoluție)...

3. Absolutul (subiectul ultim). Întrebând de fiecare dată: *a cui cunoaștere absolută*?, sau, așa cum s-a parafrazat deja: *wer denkt absolut*[11] am descoperit că există trei sensuri ale cunoașterii absolute. Ceea ce Hegel a avut în vedere poate fi înțeles prin superpoziția acestor trei niveluri. Am identificat nivelul singular, universal și absolut al cunoașterii absolute. Acestor trei niveluri *logice* le corespund trei niveluri *metafizice*: mistic, eshatologic și teogonic. Pe măsură ce *Conceptul* se desfășoară, va deveni clar că există o corespondență biunivocă între cele trei niveluri *logice* (gnoseologice) și cele trei niveluri *metafizice* (religioase). Abia superpoziția acestor două triplete ne va asigura conceptul concret al misterioasei Cunoașterii absolute hegeliene.

3.1. CUNOAŞTEREA SINGULAR-ABSOLUTĂ (NIVELUL MISTIC)

Dacă avem în vedere sensul cu totul special pe care Hegel îl dă filosofiei, este important să precizăm că pentru Hegel filosofie este doar *filosofia speculativă* (care accede la coincidența metafizică a contrariilor) – până la punctul de a îi nega lui Kant însuși calitatea de filosof propriu-zis (datorită respingerii de către acesta a rațiunii antinomice prin capitularea cunoașterii în fața Lucrului în sine). Nici Feuerbach, Marx sau discipolul lor, Kojève, nu se califică drept filosofi potrivit standardului hegelian. Capitolul final este punctul culminant în care filosofia încetează să mai fie doar *iubire de înțelepciune* pentru a deveni *cunoaștere propriu-zisă* (*Wissen*). Răspunsul plat (de tip Kojève) este că *subiectul* cunoașterii absolute ar fi „filosoful" devenit „înțelept". Deși intenția lui Kojève era să identifice subiectul suprafilosofic al cunoașterii absolute, el oferă prea puțin. Căci Hegel vizează ceva mai mult decât înțelepciunea, și anume cunoașterea speculativă, adică ceea ce în vechime se numea „mistică". În filosofia medievală *speculativus* era echivalat cu *philosophia* (Boethius, *ap. Porphyr. Dial*. 1, p. 2), iar *speculativa* cu *contemplativa* (Cassiod. Var. 1, 45). Hegel impune un sens restrictiv speculativului ca acces la unitatea contrariilor (în concordanță cu Nicholaus Cusanus). Cunoașterea speculativă poate fi definită, forțând limbajul aristotelic, drept *sinteză noetic-dianoetică*: unitate liminară între cunoașterea *dianoetică* (discursivă) și cunoașterea *noetică* (intuitivă), deci acces contemplativ mediat totuși discursiv – deci nu doar mistică, ci *mistică speculativă*. Procedând de la certitudinea sensibilă, traversând toate figurile particulare (*Gestalten*), Spiritul dizolvă progresiv aparenta lor alienare și culminează în completarea muncii lui de auto-înțelegere. Ca atare, Cunoașterea absolută este vocația definitorie a filosofiei ca formă superioară de cunoaștere alături de și deasupra artei și religiei. Scopul, totuși, este conținut virtual în începutul însuși. Căci certitudinea sensibilă este într-un fel *pre-cunoaștere* sau *zero-cunoaștere* (ca primă certitudine prăbușită și ca atare început *vid* în sens defectiv de formă abstractă sau spectru al totalității).

[11] Andreas Arndt, „Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels Wissenschaft der Logik", în *Revista Electrônica Estudos Hegelianos* 16 (2012), p. 22–33 – cu precizarea că, spre deosebire de Kant unde gândirea și cunoașterea sunt concepte opuse, la Hegel ele sunt identice. Gândirea *este* cunoaștere, cu condiția să fie corectă (rațiune speculativă), nu deficitară (intelect analitic).

Cunoașterea absolută este, prin opoziție, *post-cunoaștere* sau *total-cunoaștere*: unitatea pleromatică a formei și conținutului, a subiectului și obiectului *în / ca* Întreg autoreflectat. Depășirea tuturor definițiilor anterioare ale Absolutului operează cu necesitate tocmai pentru că numai când Întregul este conceput, obiectele particulare devin pe deplin cunoscute (ca funcție topică a locului lor în Totalitate). Această cunoaștere este cea mai cuprinzătoare și singura total lipsită de opoziție fenomenală. Ea conține întreaga bogăție a formei dezvoltate. Expresia hegeliană „definiție a Absolutului" este eminamente speculativă, căci acesta este scopul însuși al cunoașterii: *determinarea nedeterminatului* și *circumscrierea necircumscrisului*. Din acest motiv, într-un cadru dualist (kantian), determinația transcendentală nu atinge indeterminarea numenală, în timp ce într-un cadru monist (hegelian), determinația (cunoașterea) trebuie până la urmă să se atingă și să se confunde (cumva) cu supradeterminația (cu Absolutul). Întrebăm: *a cui cunoaștere este acesta*? Cunoașterea absolută este împlinirea filosofiei însăși, iar filosofia este opera filosofilor. De aceea, subiectul unei astfel de Cunoașteri absolute este filosoful ca *subiect singular finit* al Cunoașterii absolute infinite. Filosoful are privilegiul unui acces speculativ la Cunoașterea absolută ca transparență deplină. Pe de altă parte, natura totalizantă a Cunoașterii absolute reclamă depășirea distincției subiect-obiect. Ca atare, subiectul care contemplă colapsul distincției subiect-obiect este el însuși resorbit nemijlocit în Cunoașterea absolută, de vreme ce dispare distincția reziduală dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Această necesitate logică face pretenția lui Hegel la o Cunoaștere absolută identică viziunilor *mistice* cele mai radicale[12]. Acesta este chiar sensul în care Hegel va spune:

> „Înțelesul *speculativului* este același cu ceea ce se obișnuia să se numească în timpurile mai vechi *misticul* (*das Mystische*), în special cu privire la conștiința religioasă și conținutul ei"[13].
> Hegel citează totodată entuziast formula șocantă a lui Meister Eckhart din predicile germane (*Die deutschen Predigten*) [14]: „Vechii teologi au cuprins aceasta adâncime în modul cel mai intim, pe când la protestanții de azi avem numai critică și istorie, filosofia și știința fiind în întregime date la o parte. Meister Eckhart, un călugăr dominican, a spus printre altele într-una din predicile sale despre acest cel mai interior: *Ochiul cu care Dumnezeu mă vede este ochiul cu care eu Îl văd pe El. Ochiul meu și ochiul lui Dumnezeu sunt unul și același. Spre dreptate, eu sunt cântărit în Dumnezeu, și El în mine.*

[12] Prin surmontatea diviziunii, mistica este în pericol de a cădea în abstracție, care este obscuritate nu transparența. Cunoașterea speculativă suprimă și conservă pe un plan superior diviziunea (*Aufhebung*), mai degrabă decât să o transceandă abstract (eliminativ). Hegel este un mistic în efortul lui de a stabili identitatea subiectului cunoscător cu obiectul cunoscut, dar el este totodată speculativ când observă că această identitate nu este contopire abstractă, ci identitate mediată prin sublimarea-conservativă a diferenței.

[13] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia Științelor Filosofice*, *Logica*, București, Ed. Academiei RSR, 1962, § 82, p.166

[14] „Nowhere else in Hegel, perhaps, is ontological identity of the human and divine so clearly asserted", Cyril O'Reagan, *The Heterodox Hegel*, New York, 1994, p. 289.

> *Dacă Dumnezeu n-ar fi, nici eu n-aș fi. Dacă eu n-aș fi, nici El n-ar fi*. Totuși, asta nu trebuie neapărat să știm, căci sunt lucruri care pot fi cu ușurință înțelese greșit și care pot fi înțelese numai în concept"[15].

Totuși, identificarea eckhartiană mai degrabă *abstractă* (nemijlocită) a omului cu Dumnezeu (ca față și contrafață a aceluiași *ochi bilateral*) este reformulată mai corect de către Hegel ca *identificare concretă* (mijlocită): adică nu identitate prin dizolvare (*Auflösung*), ci identitate prin conservarea (*Aufhebung*) diferenței în identitate. Desigur că această sublimare este conservare-suprimativă, dar miza crucială este că diferența dintre om și Dumnezeu nu dispare total precum la Eckhart sau la Șankara[16]. Argumentul privitor la subiectul Cunoașterii absolute este că, totuși, când cunoști Întregul ești deja o parte scufundată în Întreg sau identificată cu Întregul. Actul cunoașterii speculative îl face pe filosoful însuși capturat (răpit) de propria lui contemplare – de un gen pe care numai viziunea mistică l-a arogat vreodată. Nu oricine atinge Cunoașterea absolută. Doar cei ce se ridică deasupra reprezentării, la Concept, câștigă acest acces speculativ (noetic-dianoetic) excepțional. Cunoașterea transparentă a Absolutului este aceeași cu recognița că subiectul este ridicat la o stare de contemplație atemporală ca parte el însuși a Cunoașterii absolute. Așadar, încă o dată, subiectul cunoașterii absolute nu poate fi „filosoful" în sens obișnuit și nici „înțeleptul" așa cum sugerează Kojève. Hegel are un concept mult mai precis și mai înalt despre filosofia însăși. Căci filosofia autentică este doar filosofia speculativă, adică *mistică-rațională* sau *mistică speculativă* (ce a depășit dualitatea fără să dizolve extremele) – împotriva lui Kant care vedea în mistică doar imaginație (*Schwärmerei*) și reducea filosofia la intelect (*Verstand*). Astfel, dincolo de o cunoaștere „filosofică" în sensul nostru comun, este evident că pretenția tare a ideii hegeliene vizează experiența unei conștiințe individuale ce se „scufundă" în cunoașterea absolută, adică a unei singularități ce se „unește" *speculativ* cu Absolutul. O asemenea pretenție de cunoaștere nu poate fi o simplă cunoaștere „filosofică" în sensul obișnuit al termenului, ci ea vizează punctul speculativ de atingere a gândirii cu Ființa: *aderență onto-logică* sau (cvasi)disparență însă neconsumată a conștiinței singulare într-o conștiință absolută. Sau, într-o formulare mai hegeliană și mai corectă: *cunoaștere ce este identitate concretă* (nu *abstractă*) *a cunoscătorului cu cunoscutul*: unitate imersivă, dar ne-disolutivă a individului în universal. De aceea numim această cunoaștere absolută: *cunoaștere absolut-singulară* pentru că subiectul cunoașterii este un *subiect individual*, însă doar în măsura în care se autodepășește în cunoașterea Absolutului. Cunoașterea

[15] „Ältere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: «Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht.» Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können". G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Suhrkamp, 1969, p. 209.

[16] Rudolf Otto, *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, Septentrion, 1993.

absolută nu aparține doar subiectului individual, iar acesta nu se poate ridica la o cunoaștere absolută fără o relativă *compenetrare* mistică a individului cu Absolutul însă ca *Aufhebung* (cu conservarea subiectului) nu ca *Vernichtung* (prin anularea subiectului) – care, dacă n-ar fi, cum spune Noica, nu s-ar mai povesti. Hegel folosește termenul de *Durchdringung* pentru a descrie forma acestei unități concrete (mistic-speculative) a subiectului cu Substanța. Asimilăm acest moment cu momentul mistic al lui Meister Eckhart, cu rezerva că Hegel admite atât identitatea, cât și diferența *subiectului* cu *Absolutul*, evitând fuziunea disolutivă eckhartiană sau monismul abstract. Prin aceasta, Hegel nu este atât de heterodox ca Eckhart, căci admite atât „extazul" cunoașterii în Absolut, cât și „relapsul" cunoașterii în subiect, atât atracția mistică imersivă, cât și repulsia egologică reversivă. De aceea, deși Hegel pune accentul încă unilateral pe *Voll-endung*, noi observăm că această *unitate* și *tensiune* mistică dintre *singularitate* și *Absolut* poate fi numită *suspensie mistică*: diferență deferită, *deci* identitate incomplet săvârșită, nici pură eterogenitate, nici pură omogenitate. Acest nivel mistic singular și subiectiv, odată clarificat, lasă însă deschisă problema *celorlalți*, adică problema intersubiectivității și deci problema istoriei universale.

3.2. CUNOAŞTEREA UNIVERSAL-ABSOLUTĂ (NIVELUL ESHATOLOGIC)

Cunoașterea universală depășește viziunea unui *subiect singular* care atinge transparența speculativă (noetic-dianoetică). Hegel observă că aceasta este de asemenea viziunea unui *subiect universal*, căci el vorbește nu doar despre un filosof, ci despre o conștiință generică: comunitatea sau „omului divin *universal*"[17] (cum numește el biserica universală în suspensia căreia se formează istoria). Sau, în limbajul mai precizat al *Enciclopediei științelor filosofice*: nu doar despre *Spiritul subiectiv* (conștiința), ci și despre *Spiritul obiectiv* (istoria). Acest al doilea nivel al Cunoașterii absolute vine cu desăvârșirea / completarea istoriei înseși la sfârșitul vremurilor când toate configurațiile Spiritului sunt realizate și totodată depășite. Hegel este foarte clar cu privire la teleologia eshatologică și „sfârșitul absolut al istoriei"[18]. Ca atare, subiectul acestei cunoașteri nu mai este doar *subiectul singular* (filosoful), ci de-asemenea *subiectul universal* al istoriei înseși, adică umanitatea însăși în condiția ei împlinită sau săvârșită. Lăsând deci la o parte subiecții excepționali (mistici sau filosofi care ating viziunea sau conceptul Absolutului), pentru Hegel restul oamenilor posedă conținutul absolut în forma religiei (a reprezentării). Dar am demonstrat că, așa cum religia revelată este reprezentare cu tot cu concept, și Hegel atinge conceptul fără să se elibereze deplin de reprezentare (de istorie). Completarea, totalizarea sau desăvârșirea cunoașterii este deci dependentă de completarea, totalizarea sau desăvârșirea istoriei. Această totalizare definitivează conceperea simultană a momentelor succesive. Ca atare,

[17] *PhG* p. 600 / *FS* p. 443.
[18] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, București, Ed. Academiei, 1968, p. 326.

toată cunoașterea istorică (relativă și particulară) este sublimată și conservată în Cunoașterea absolută universală în același timp în care este negată în limitația ei, de vreme ce eroarea este tocmai limitația. Odată cu desăvârșirea și completarea procesului automanifestării, cunoașterea relativă este suprimată și conservată (*aufgehoben*) în conținutul ei pozitiv ca moment necesar parcurs în interiorul Cunoașterii absolute. Istoria a dezvoltat cunoașterea *întregii specii* prin progresul generațiilor în conștiința de sine colectivă. Celebra formulă a lui Hegel despre istoria libertății este doar o parte a acestei prodigioase auto-cunoașteri a umanității în întregul ei, câștigată în procesul istoriei universale (*Weltgeschichte*). În realitate, progresul cunoașterii lui Dumnezeu descătușează progresul cunoașterii libertății, iar cunoașterea (teologică a) libertății face posibilă posesiunea (politică a) libertății. Deci, cunoașterea Absolutului naște cunoașterea de sine care naște posesiunea de sine (adică libertatea). Hegel implică un astfel de sfârșit al istoriei când definește „*împărăția cerească prezentă*" (comunitatea ecclezială) ca nemaiavând niciun *în-afară absolut*[19]. Dar asta înseamnă că sfârșitul istoriei la Hegel are o semnificație *eccleziologică* (proiectând prin analogie o semnificație *istoriologică*). Adică istoria profană este reflexul istoriei sacre. Istoria libertății avansează pentru Hegel de la Orientul în care doar *unul* era liber, la Grecia antică unde doar *unii* erau liberi pentru a culmina în creștinism unde *toți* sunt liberi. Această progresie în cunoaștere, *deci* în libertate, este însă reflexul politic al unei conștiințe spirituale incrementale. Sfârșitul s-ar împlini prin totalizarea istoriei într-o cunoaștere completă, perfectă, deci absolută. Acest moment logic corespunde (fără să fie identic) momentului milenarist al lui Gioacchino da Fiore.

Pasaje descriind Cunoașterea absolută includ: anihilarea Timpului (*Tilgung der Zeit*), suprimarea Adâncului (*Abgrund*), a Întunericului și a Exteriorității în *anamneza finală* (*Er-innerung*) a Spiritului absolut la capătul tuturor medierilor succesive. Exterioritatea însăși este sublimată (*aufgehoben*) în reflectarea interiorizantă a Absolutului în sine. Celebrul joc de cuvinte al lui Hegel: *Er-innerung* (amintirea conține semantic conceptul interiorizării) semnifică faptul că toate amintirile odiseii Spiritului sunt prezente, reconciliate și interiorizate într-o conștiință Absolută, atemporală, transparentă ca „veșnică pomenire" în act a conținutului realizat al istoriei universale eliberate în sfârșit de forma termporalității. Credem că acest concept este o reinterpretare a *viziunii eshatologice pauline* din 1 *Corinteni* 13:12: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură (*per speculum in aenigmate*), iar atunci, față către față; acum cunosc *în parte*, dar atunci voi cunoaște *pe deplin*, precum am fost cunoscut și eu". Transparența deplină vine deci cu totalizarea, căci cunoașterea parțială este verofalsitate inerțială a istoriei (ca amestec onto-logic de fals și adevăr). Cunoașterea absolută este în schimb sublimarea (*Aufhebung*) logico-ontologică a cunoașterii particulare (succesive) în cunoașterea totalizată (simultană) ce nu aparține unui subiect sau altuia, ci totalității realizate a tuturor subiecților finiți: umanității desăvârșite la sfârșitul vremurilor, adică *în vecii vecilor*.

[19] *Ibidem*, p. 326.

Dacă Meister Eckhart este arhetipul dimensiunii mistice, Gioachino da Fiore este arhetipul dimensiunii eshatologice. Gioachino da Fiore este strident de izomorfic cu Hegel când scrie:

> „Sfânta Scriptură ne indică trei ordini ale lumii (*status*): prima când eram *sub lege*; a doua când suntem *sub grație* și a treia a cărei iminentă sosire o așteptăm deja și în care ne vom bucura de *un grad încă și mai mare de grație*. Asta deoarece, așa cum spune Sf. Ioan: Dumnezeu ne-a dat grație ca să primim grația, credința ca să primim iubirea și ambele în aceeași măsură. Primul status este cel al științei, al doilea al cunoașterii parțiale, al treilea al cunoașterii absolute (*Fülle der Erkentnis* în ediția germană a lui Taubes – n.n.)”[20].
> Jacob Taubes descrie clar acest izomorfism: „Ceea ce este în mod fundamental *joachimit* în filosofia lui Hegel este echivalarea istoriei spiritului cu cursul istoriei lumii. În timp ce primul stadiu (*status*) conține doar *scientia*, o pătrundere în modul cu viața umană este ordonată, al doilea stadiu are *sapientia ex parte*, o cunoaștere limitată a misterului divin, iar cel de-al treilea stadiu era *plenitudo intellectus*, deplinătatea cunoașterii spirituale. În al treilea stadiu, toate misterele sunt revelate și vedem lucrurile divine nu prin *ghicitură*, răsfrânte într-o lume întunecată, ci precum sunt ele în realitate – față către față (...) Scopul mișcării dialectice a spiritului este *cunoașterea absolută*, *plenitudo intellectus*. Cunoașterea absolută este atinsă prin rememorarea tuturor manifestărilor precedente ale spiritului (...). Dialectica devenirii nu curge la infinit, ci tinde spre *Eshaton*, în care își găsește împlinirea. Abia în măsura în care spiritul ajunge la sfârșitul său, el revelează întreaga lui formă, istoria spiritului fiind completă, *voll-endet*”[21].

Deci întrebarea noastră este, încă o dată: a cui cunoaștere este aceasta? Atingerea Cunoașterii absolute reclamă: a) anularea (*Tilgung*) timpului și b) anamneza (*Er-innerung*) Spiritului. Anularea modului temporal al reprezentării atrage după sine închiderea succesiunii însăși, con-sumarea (împlinirea) viitorului ca prezent atemporal generalizat. *Er-innerung* este un joc de cuvinte prin care Hegel indică solidaritatea rememorării cu interiorizarea Spiritului care se „adună” (recolectiv) din progresul disipativ. *Rememorarea* face astfel prezente toate formele și subiecții succesiunii epocale care au manifestat Spiritul în comuniunea universală (*allgemeine Gemeinschaft*). La sfârșitul devenirii, umanitatea ca subiect universal contemplă În-sinele (Esența) și pentru-sinele (conștiința) ca fiind una cu Spiritul absolut. Este decisiv că vorbind despre anularea timpului, Hegel nu folosește *Aufhebung*, ci *Tilgung*, insistând astfel pe atemporalitate fără temporalitate (sau viață fără de moarte). Iar în ce privește anamneza eshatologică interiorizantă (*Er-innerung*) a Spiritului absolut: odată abolită temporalitatea, amintirile nu mai sunt doar spectre imaginative ale realului trecut și nici reveniri proustiene fulgurante, ci *realul însuși eliberat de forma temporalității*, astfel că „veșnica pomenire” postistorică este tocmai *eternul prezent eshatologic* al Spiritului absolut, istoria resorbită recapitulativ în Concept ca *tota simul* absolut. Ca atare, subiectul unei astfel de cunoașteri absolute

[20] „Hegel constructs world history from the same principles of love and freedom, anticipating an end which brings fulfillment”, Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford, 2009, p. 92.

[21] *Ibidem*, p. 93–94.

este întreaga specie *apocaliptic* concepută, independent de forma timpului, *esență pleromatică deplin actualizată*. Metafora apocaliptică a *cărții* descrie tocmai simultaneitatea recolectată a succesiunii. *Cartea vieții* cu pecețile deschise este transparența desferecată, omnifania realizată, deci *Macroantropul* însuși, „omul divin universal" actualizat colectiv și progresiv *ca* istorie, desăvârșit acum total. Nu scufundarea *individului* în Absolut, ci scufundarea *umanității* în Absolut. Sau invers: realizarea colectivă a sfârșitului în specia detemporalizată, *ergo* totalizată. Este profund simbolic faptul că ceea ce vede capitolul șapte (religia revelată) se împlinește în capitolul opt (cunoașterea absolută): *christologia* (VII) se împlinește în *eshatologia duminicală* (VIII), eccleziologia nefiind altceva decât *suspensia mesianică* dintre aceste două momente. Cu precizarea că religia revelată avea deja conceptul suprimării timpului, caz în care diferența stadială dintre ea însăși și cunoașterea absolută este tocmai diferența dintre revelație și împlinirea a ceea ce este revelat.

3.3. CUNOAŞTEREA ABSOLUT-ABSOLUTĂ

Niciunul dintre sensurile anterioare nu epuizează întregul. În ambele cazuri, subiectul singular și subiectul universal al cunoașterii absolute contemplă Întregul ce le conține. Ca atare, ele sunt totodată părți ale Întregului de vreme ce Cunoașterea absolută este suprimarea însăși a diviziunii subiect-obiect. Adevărul este Întregul, în sens onto-gnoseologic, adică atât ca Ființă, cât și ca Gândire. Deci, subiectivitatea finită, fie ea singulară sau universală, nu poate concepe deplin Absolutul fără a fi imediat *repercutată* în imanența Totalității contemplate. Acesta este cazul cu viziunea mistică în care sinele se abandonează (unitiv) în Întreg sau cu viziunea eshatologică în care umanitatea este interiorizată (recapitulativ și rememorativ) în Absolutul care își completează astfel propria revelație. Dificultatea noastră de a-l înțelege pe Hegel provine tocmai din înțelegerea noastră finită (*umană, prea umană*), adică intelectul finit (*Verstand*), incapabil să mențină unitatea ambelor laturi: finită și infinită, subiectivă și Substanțială, relativă și Absolută. Subiectul singular și subiectul universal sunt subiecți finiți ce ajung să posede cunoașterea absolută în circumstanțe excepționale (mistice și eshatologice). Spre deosebire de restul umanității supuse reprezentării (*Vorstellung*), filosoful atinge conceptul (*Begriff*) – cunoaștere speculativă analogă sau chiar identică cunoașterii pur mistice. Spre deosebire de toate celelalte perioade temporale, sfârșitul timpului este *anularea timpului* și – prin aceasta – totalizarea conținutului succesiv desfășurat istoric (*tota simul*). Eshatologia este deci revelație completivă și concluzivă a cunoașterii accesibile subiectului universal al istoriei lumii. În ambele cazuri însă, accentul cade însă pe *Cunoașterea* absolută, în care „absolutul" este *predicatul* logic atașat „cunoașterii" ca subiect logic. Dar Hegel mai spune: „Dumnezeu poate fi atins numai în pură cunoaștere speculativă și este numai în ea *și este numai această cunoaștere însăși*"[22]. Prin această ultimă formulă, Hegel ne ridică la ultimul sens al Cunoașterii absolute, sensul ce inversează și depășește în mod radical primele două niveluri.

[22] *PhG*, p. 580/ *FS*, p. 423.

Sensul ultim nu este deci *Cunoașterea absolută*, ci *cunoașterea Absolutului* – DAR *nu cunoașterea Absolutului de către subiect*, CI *cunoașterea pe care o are și care este Absolutul însuși ca Subiect*!

Adică: acea cunoaștere care nu doar că este „absolută", dar, cum spune Hegel: 1. *aparține* Absolutului și 2. *este* Absolutul însuși! Absolutul nu mai este aici un simplu predicat logic al „cunoașterii", ci este subiectul logic și ontologic al Cunoașterii (care tocmai de aceea este absolută, în adevăratul sens eminent al termenului: Cunoașterea absolută a Absolutului însuși). Căci predicatul unui *subiect absolut* trebuie să fie el însuși *absolut*, în timp ce predicatul unui subiect relativ este „absolut" doar într-o manieră calificată (mistică și eshatologică). Prin urmare, sensul final *infinit* al Cunoașterii absolute este ontologic prim, după cum sensurile inițiale *finite* sunt ontologic derivate. Dacă dorim cu adevărat să concepem conținutul Cunoașterii absolute așa cum se manifestă la primele două niveluri, trebuie imediat să inversăm perspectiva și să concepem Cunoașterea absolută nu ca simplă cunoaștere subiectivă privitoare la Absolut, ci ca acea cunoaștere pe care Absolutul o are în Sine despre Sine: auto-cunoașterea absolută de Sine a Absolutului. Aceasta *nu mai este deci doar cunoaștere care este absolută*, *ci este Absolutul însuși care cunoaște*, autoreflexivitate autotransparentă infinită a Spiritului absolut. Absolutul nu mai este predicat logic al cunoașterii, ci Subiectul însuși al cunoașterii absolute este absolut el însuși: Subiectul absolut al cunoașterii absolute, deci Absolutul însuși conceput ca Spirit (spre deosebire de Absolutul gândit monist, nemijlocit, ca la Parmenide, Șankara sau Spinoza). Absolutul, așa cum îl concepe Hegel, este similar cu – dar totodată diferit de – *Gândirea ce se gândește pe Sine* (Aristotel, *Metafizica*, XII) prin faptul că este totuși o Substanță nu doar un Subiect (fie el absolut). Această expresie tautologică este adecvată ca formă logică a independenței ontologice față de orice alteritate externă. Identitatea pură este autoraportare autoremanentă pură: aseitate, perfectitate și imuabilitate. Absolutul lui Hegel dezvoltă această definiție prea statică încercând să forțeze logica finită să capteze adecvat mișcarea și viața infinită a Absolutului. Ca atare, Absolutul lui Hegel nu este tautologie abstractă, ci *tautologie mediată heterologic*. Totuși, pentru că Absolutul este totalitatea, heterologia nu poate fi decât total imanentă tautologiei înseși. Absolutul este dizlocat din Sine doar pentru a se întoarce la Sine. Căci în măsura în care vorbim de *Gândirea care se gândește pe sine*, vorbim despre o auto-reflexivitate ce conservă un rest procesual, întocmai ca și *Causa sui* spinozistă. Căci atât gândirea, cât și cauzarea sunt *acte* mobile, nu *esențe* imobile, deci chiar dacă aceste „definiții" ale Absolutului vizează o condiție atemporală, ele folosesc predicate actante, cripto-procesuale implicând deci o *devenire atemporală* hegeliană subiacentă chiar și formulărilor aristotelice și spinoziste. Cunoașterea absolută proprie Absolutului mai poate fi comparată cu *Intellectus Archetypus* din *Critica rațiunii pure*, concept ce identifică Absolutul cu *organul gândirii* mai mult decât cu *actul gândirii*. *Intellectus Archetypus* evocă un intelect divin care creează ceea ce gândește. Dar această formulă nu distinge dacă acest *Intelect Arhetipal* gândește ceva particular sau se gândește pe sine. Dacă s-ar gândi pe Sine, ar fi autogenezic, teogonic și deci *Causa sui* într-un sens activ-procesiv

fiind prin aceasta iarăși conduși la definiția hegeliană a Absolutului autogenezic. Într-un fel, Hegel suprapune toate aceste „definiții ale Absolutului" într-o *sinteză teogonică* simultan statică și dinamică. Deși Hegel recunoaște autosuficiența divină ca ultimă autoraportare, Dumnezeu apare cumva *defectiv* în relație cu Sine, de vreme ce autosuficiența Lui este abia recâștigată și nu originar-dată. Divinul autoimanent muncește să își actualizeze propriul Abis (*Abgrund*) manifestând prin travaliu întreaga bogăție a naturii și istoriei. Formula heterodoxă a lui Hegel este deci teogonică[23]. Absolutul trebuie să se auto-exteriorizeze pentru a se auto-cunoaște. Această înstrăinare este singura cale prin care El se poate oglindi pe sine pentru a deveni conștient-de-Sine. Această autocunoaștere este *teogonică* (nu în sensul radical hesiodic, ci ca necesitate a autorealizării automanifestante a autoconștiinței infinite). Orice manifestare este automanifestare, orice geneză este autogeneză. Această autogeneză echivalează cu suprimarea dureroasă a propriului *Adânc* și *Întuneric*. Ca atare, completarea acestei cunoașteri este același lucru cu completarea Absolutului însuși ca pură autoconștiință atinsă în Cunoașterea noastră absolută.

> „Fenomenologia nu este doar calea prin care omul ajunge să se cunoască pe sine și pe Dumnezeu. Este de asemenea calea prin care Dumnezeu, ca *Intelect divin*, ajunge să se cunoască pe sine în și prin om. Acesta este scopul *Fenomenologiei* lui Hegel: să demonstreze prezența *Intelectului divin* în istoria umană, Eternitate în timp, Dumnezeu în comunitatea umană."[24]

Acesta este totodată sensul imanenței *istoriei* în Absolut și, retrovers, al imanenței Absolutului în istorie. Istoria are un sens teogonic, autogeneza divină fiind realizată *istoriosofic* în și prin *istoriogeneză*. Pentru Hegel, autoreflexivitatea interior-exterioară a Absolutului este deci unitatea concretă vie a Eternității cu istoria, istoria nefiind decât expresia externă a auto-devenirii auto-genezice interne a Absolutului. Ca atare, sensul ultim al sfârșitului în filosofia speculativă trebuie înțeles *metafizic* în unitatea procesiei atemporale intra-absolute cu procesia temporală extra-absolută, adică în *coincidența atemporală mediată temporal a începutului cu sfârșitul* – drama hemoragică a Absolutului în Sine însuși începând cu Sine pentru a se termina cu Sine. Aceasta înseamnă propoziția că „istoria este istoria lui Dumnezeu". Ca atare, sfârșitul acestei istorii este împlinirea teogonică a cunoașterii auto-genezice sub forma unei cunoașteri absolute prin care Absolutul a eliminat „întunericul originar" (boehmean) cunoscându-se transparent pe Sine în Sine. În acest sens, începutul, devenirea și sfârșitul istoriei sunt identice cu autodevenirea genezică a Absolutului. Istoria, această minimală diferență (*pentru-noi*) din auto-identitatea Eternității, poate fi astfel numită *suspensie metafizică*.

---

[23] Mai precis: nu teogonie ontologică (ca și cum Dumnezeu nu există), ci, să-i spunem, teogonie subiectivă (în sensul în care progresiva realizare divină prin/ca natură și istorie culminează pleromatic în conștiința de sine divină actualizată în umanitatea însăși). Cf. discuția lui Cyril O'Reagan, *op. cit.*, p. 293.

[24] Peter Kalkavage, *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry, Philadelphia, 2007, p. 3.

4. CONCLUZIE RECAPITULATIVĂ PRELIMINARĂ

Rezultatul acestei divizări a cunoașterii absolute în trei sensuri ne ajută să înțelegem cum Hegel suprapune trei registre eterogene, trei forme de sfârșit proprii celor trei subiecți ontologici ai cunoașterii absolute: filosoful (mistic), umanitatea (eshatologică) și divinitatea (teogonică). Cu precizarea că ultimul subiect este *Subiectul infinit* care conține ontologic *subiecții anteriori finiți* (singular-finit și universal-finit). Putem spune că, pentru Hegel, viziunea teogonică întemeiază viziunea eshatologică și viziunea mistică, fiind totodată manifestă (*pentru noi*) numai prin ele. Aceasta explică *cum sunt posibile*, în primă instanță, *Cunoașterea absolut-singulară* și *Cunoașterea absolut-universală*. Dacă subiectul finit singular (filosoful) sau subiectul finit universal (umanitatea) ar fi total separate de Absolut, nicio cunoaștere n-ar putea fi absolută. În dualismul kantian, *categoriile* sunt separate de *Real*, iar cunoașterea absolută este o noțiune contradictorie (monstruoasă). Și este clar că toți suntem, *naturaliter*, „intelectuali", nu „raționali": gândim cu *intelectul analitic* (*Verstand*), nu cu *rațiunea speculativă* (*Vernunft*), deci rezistăm „orbește" la orice noțiune a Cunoașterii absolute. Fără trecerea de la *Verstand* la *Vernunft* rămânem în caverna dualismului și nu putem sesiza superpoziția celor trei sensuri ale cunoașterii absolute. Dacă în schimb ne ridicăm la conceperea finitului însuși ca moment *în-sine* al Infinitului ca Spirit Absolut, dintr-o dată cunoașterea absolută va deveni tocmai *meta-cunoașterea unitivă* în care apar opozițiile fixate de cunoașterea finită dintre finit și Infinit, dintre subiect și Absolut. Când înțelegem în fine, rațional, unitatea acestor opoziții intelective, ne aflăm deja într-o cunoaștere absolută ca *meta-cunoaștere speculativă* a cunoașterii relative proprii intelectului. Această meta-cunoaștere speculativă are trei momente: ea înțelege opoziția pornind întâi de la subiectul singular și de la subiectul universal (umanitatea), pentru a porni apoi de la Absolutul însuși. Nivelul ultim al Cunoașterii-absolut-absolute nu contrazice deci, ci conține, explică și justifică nivelurile anterioare. *Subiectul rezultant* este *Absolutul* automijlocit prin finit. *Cunoașterea absolută-singulară* și *Cunoașterea absolută-universală* (a omului respectiv a umanității) sunt posibile doar în *Cunoașterea absolută-absolută* a divinului auto-contemplativ și auto-generativ în care omul și istoria lui sunt, în schimb, momente dialectice necesare.

Cunoașterea absolut-individuală	*Subiectul mistic individual* (corespunde lui Meister Eckhart) Cunoașterea completă proprie individului scufundat în Absolut	Suspensie mistică
Cunoașterea absolut-universală	*Subiectul eshatologic colectiv* (corespunde lui Gioachino da Fiore) Cunoașterea completă de sine a umanității la finalul istoriei	Suspensie mesianică
Cunoașterea absolut-absolută	*Subiectul teogonic absolut* (corespunde lui Jakob Böhme): Cunoașterea de sine a Absolutului	Suspensie metafizică

5. RETROGRESIA ISTORICĂ A ETERNITĂŢII: DEDUCŢIA ISTORIEI DIN TRIPLA SUSPENSIE

În *Introducere*, Hegel a demonstrat incipient că abia sfârșitul este de fapt, retroactiv, începutul inteligibilității. Interpretăm pornind *de la sfârșit înspre început*, căci fără sfârșit nu am ști că începutul este început. Înțelegem cumva doar *retrogresiv*: dinspre sfârșit spre început. Așa cum am început cunoașterea Absolutului cu subiectul finit, începem și cunoașterea Eternității (simultane) pornind de la istoria (succesivă). Dar adevărul ontologic (*an-sich*) este vectorial-opus adevărului fenomenologic (*füreinander*). Din punctul suprem al Eternității (conținut al *Cunoașterii absolute*) regresăm logic la conjuncția Eternității cu istoria așa cum este aceasta dată în *Religia revelată*. Abia în *diastema* dintre religia revelată și *conținutul absolut* al religiei revelate (=Conceptul sau cunoașterea absolută prezente deja în reprezentare) se constituie suspensia mesianică a istoriei sfinte dintre începutul sfârșitului și sfârșitul sfârșitului, adică dintre *primul Advent* și *al doilea Advent* sau dintre consumarea logică (christologică) a istoriei și consumarea cosmologică (eshatologică) a istoriei. Esența distincției lui Hegel dintre *sfârșitul absolut* și *sfârșitul relativ* este că *în-sine* începutul sfârșitului este *deja* sfârșitul, istoria empirică nefiind decât materia reziduală și inerțială a *post-istoriei* inaugurate prin saturația christologică a istoriei empirice, o accelerație-decelerată sau saturația inițială ca retroproiecție a saturației finale. Finalul s-a dat deja în concept, istoria nefiind decât producerea lui în fapt: sfârșitul s-a dat *an-sich* pentru a deveni *für-sich*. Astfel că istoria propriu-zisă este intermediarul dintre extremele autoreflectării Eternității în sine. Am definit acest intermediar suspendat între extremele Eternității: *suspensie metafizică* (dintre Alfa și Omega). Suspensia metafizică se concretizează în istoria sacră ca *suspensie mesianică* (dintre christologie și eshatologie). Iar atingerea istoriei cu Eternitatea într-un individ este *suspensie mistică*. *Suspensia* (lat. *suspendere*) este conceptul chimic ce descrie un material eterogen compus din lichid și particule solide aflat într-o stare de echilibru continuu al fazei solide cu faza fluidă – deci echilibru antinomic precar ce deferă sedimentarea suspensiei, adică separarea finală a substanței solide de substanța lichidă. Numim prin analogie *suspensie mesianică* echilibrul dintre statică și dinamică ce constituie istoria (dinamică) drept un provizorat ontologic dintre *post-istoria logică* (declanșată christologic) și *post-istoria faptică* (realizată eshatologic), istoria dinamică nefiind altceva decât bucla temporală dintre staza antecedentă (a începutului sfârșitului) și staza consecventă (a sfârșitului propriu-zis). Suspensia mesianică deschide istoria sacră ca diastemă accelerantă și disparentă dintre christologie și eshatologie. Astfel că prototipul istoriei sfinte este *eccleziologia*, adică devenirea istorică a principiului christologic în forma principiului eshatologic (eccleziologia fiind simultan 1. expansiunea *pro-gresivă* a christologiei în istorie și 2. prezența *retro-gresivă* a eshatologiei în istorie). În consecință, istoria profană nu este decât expresia exterioară a istoriei sacre interioare, deci *umanitatea*, adică devenirea principiului ideal (al speciei) în forma principiului real (al autodesfășurării speciei). Diastema apare în *Fenomenologia Spiritului* ca *spiră mesianică* dintre *penultimul* capitol (VII) și *ultimul* capitol (VIII), ca o catastrofă (buclă) topologică

și echilibru sau suspans amânat dintre stază și dinamică. Dinamica fără statică ar fi o devenire rizomatică ce vine de nicăieri și duce nicăieri. Contratermenul static al procesului dinamic menține devenirea istoriei prin amânarea *sedimentării suspensiei* ce ar echivala cu suprimarea suspensiei, deci cu sfârșitul definitiv-definitiv al devenirii. În capitolul final – sfârșitul glorios al întregii *Fenomenologii a Spiritului* –, Hegel suprapune cele trei tipuri cumulate de sfârșit: sfârșitul mistic, sfârșitul eshatologic și sfârșitul teogonic. În limbajul *Enciclopediei științelor filosofice*, acestea corespund con-sumării fenomenologiei *spiritului subiectiv*, *spiritului obiectiv*, respectiv *Spiritului absolut*.

α). Suspensia metafizică	dintre *Alfa și Omega* (identitatea în Absolut a începutului cu sfârșitul ca azimut al absolutei teleologii);
β). Suspensia mesianică	dintre *Primul Advent* și *Al Doilea Advent* (inaugurarea și *christologică* a *eshatologiei*, și accelerarea absolutei teleologii);
γ). Suspensia mistică	dintre *individ* și *Absolut* în subiectul ce accede la dublul proces metafizic și istoric: „filosoful" instalat în „cunoașterea absolută".

Fără această dublă teleologie operativă în suspensia metafizică și în suspensia mesianică, istoria nu ar fi fost decât *devenire ciclică nietzscheeană* (eternă reîntoarcere) sau *devenire rizomatică deleuziană* (adirecționalitate non-liniară și non-ciclică), iar fără suspensia mistică nu am fi atins *conștiința* acestui dublu proces teogonic și eshatologic care subîntinde istoria la Hegel. Pentru a înțelege cum este cu putință istoria (în sens vertical-eonic nu orizontal-istoric) a trebuit să regresăm logic de la ultimul capitol (VIII) la penultimul capitol (VII), adică de la staza celei de-a opta zi la munca celor șapte zile.

α). Eternitatea. Pentru Hegel, religia revelată (culminație revelațională a spiritului religios și maximă conștiință de sine) *nu deține Conceptul pur, ci reprezentarea saturată de Concept*. Trebuie repetat că, în text, Cunoașterea absolută este dată *deja* în Religia revelată, însă nu ca un concept, ci ca o reprezentare încărcată de concept (observație ce exclude interpretările iluministe despre o depășire istorică abstractă a reprezentării „religioase" prin conceptul „filosofic"). Religia revelată devine astfel schematismul dintre religie în genere și cunoașterea absolută. Am început cu *Eternitatea* (teogonică) pentru a înțelege de unde privește Hegel *întregul* ca o „contemplare a lumii din afara ei" (cu formula lui Nichita Stănescu). Această contemplare a totalității din afara totalității îi permite lui Hegel accesul supraistoric la sfârșitul totalizat al istoriei însăși, la structura teleo-eshatologică a istoriei ce vine din trecut spre viitor (adică dinspre prezentul atemporal genezic spre prezentul atemporal apocaliptic, viziune deschisă subiectului teoretic Hegel aflat în suspensia mistică a cunoașterii absolut-individuale).

β). Eternitatea istoricizată. Regresia logică de la Eternitate la Eternitatea istoricizată, ca regres (metodo)logic de la cunoașterea supraistorică (a concilierii finale) spre religia revelată istoric (a conștiinței concilierii inițiale) echivalează cu trecerea de la suspensia metafizică la suspensia mesianică. Deoarece cunoașterea absolută este deja prezentă în religia revelată, dar nu ca *înfăptuită*, ci doar ca *descoperită*: conștiința realității și necesității concilierii, adică a necesității aproprierii

subiective a realității mântuirii obiective. Ca atare, istoria sacră este *entelehie*: suntem simultan pe drum, dar și la capătul drumului, *en telos* înseamnă *suntem-în-scop*, istoria merge spre scopul ei final ante-prezent christologic (devansant) pentru a fi prezent eshatologic (saturant). Accesul conceptual la *terminus* echivalează cu a fi ajuns deja (conceptual, nu încă factual) la *terminus*, aceasta fiind diferența dintre religia revelată și cunoașterea absolută. În același timp, trebuie subliniat că suspensia mesianică este antiteza logică a saturației mesianice, motiv pentru care la Hegel subzistă prolepsa eshatologică opusă saturației milenariste care ar fi anulat dualitatea aderentă a celor două sfârșituri, dualitatea dintre istorie și sistem sau dualitatea dintre dinamica temporală și staza atemporală. Abia astfel înțeles Hegel, devine inteligibilă nu doar problema istoriei profane, ci și problema sfârșitului politic al istoriei, așa cum a fost acesta evocat de Marx, Kojève și de spiritul utopic modern în general.

γ). Istoria. Regresia logică în căutarea *omonimiei sfârșitului* ne-a coborât de la Eternitate la Eternitatea istoricizată pentru a ne duce la istoria propriu-zisă. Ce fel de sfârșit este în joc la nivel intra-istoric? Acesta nu poate să fie nici sfârșitul absolut al Cunoașterii absolute, nici sfârșitul relativ (christologic) al Religiei revelate, care indică însă sfârșitul absolut (eshatologic). Deci ce fel de sfârșit s-ar putea realiza intra-istoric? În opoziție cu un sfârșit supra-temporal (mistic, metafizic sau eshatologic) se poate tematiza doar un sfârșit intra-temporal (politic). Conceperea unui astfel de sfârșit s-a realizat în filosofia modernă prin 1. conceptul unui scop rațional al istoriei și 2. conceptul progresului teleologic al istoriei către acest scop rațional. Sfârșitul istoriei ar fi deci sinteza *reală* a celor două concepte raționale (scopul ca final și progresul ca drum). Sfârșitul istoriei ar corespunde realizării rațiunii sau rațiunii realizate ca „orizont de nedepășit" și împlinire a celebrei *Doppelsatz* din *Principiile filosofiei dreptului*. O astfel de *saturație rațională a realului* a fost asimilată *utopiei* în opoziție cu non-coincidența intra-istorică a rațiunii cu realul. În căutarea rațiunii în istorie (*Vernunft in der Geschichte*), Hegel s-a expus suspiciunii de milenarism (teologic) și utopism (politic), deși el conservă permanent conceptul absolut al Eternității ce acționează ca antidot contra eternizării teologico-politice a istoriei. În limbajul nostru: realizarea completă a rațiunii în istorie pune problema sedimentării post-istorice a suspensiei mesianice a istoriei adică a saturației mesianice a istoriei.

Eternitate	Eshatologie	Sfârșitul metafizic (absolut) al istoriei
Eternitate istoricizată	Christologie / Ecleziologie	Sfârșitul de principiu (relativ) al istoriei
Istorie	Utopie	Sfârșitul politic al istoriei

DOI: 10.59277/SIFU.2025.13

WHITEHEAD, BERKELEY, AND REALISM

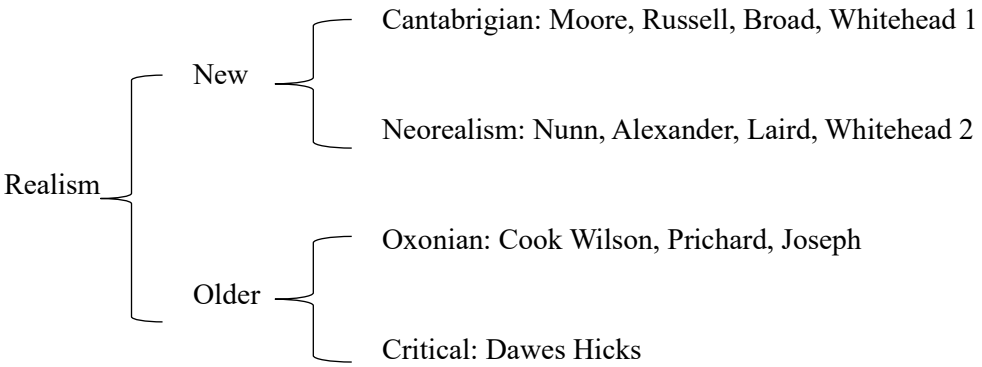
BOGDAN RUSU

Université de Rouen Normandie

Abstract: This paper examines the shifting interpretations of George Berkeley's philosophy in early 20th-century British realism, contrasting the Cantabrigian reading of Moore and Russell with the more sympathetic neorealist readings of Alexander, Nunn, Laird, and Dawes Hicks. The Cantabrigians accused Berkeley of conflating act and object, confining perception to private mental entities, and equivocating on "being in the mind." Neorealists disputed these charges, arguing that Berkeley's ideas could be construed as public, objective constituents of reality, aligning him with direct realism. Whitehead initially adopted the Cantabrigian stereotype, portraying Berkeley as a subjective idealist. Over time, influenced by neorealist and critical realist reinterpretations, Whitehead reassessed Berkeley as rejecting both the sensationalist and subjectivist principles that underpinned representative realism. In his later works, especially Science and the Modern World and Process and Reality, Whitehead treated Berkeley as a philosophical ally against "simple location" and misplaced concreteness. Berkeley's immaterialism was thus reframed as epistemologically realist, though his metaphysics illustrated a sort of "extreme idealism". The paper shows how Whitehead's mature philosophy positioned Berkeley outside the main targets of his epistemological critique. This reinterpretation challenges the standard Cambridge reading and integrates Berkeley into the lineage of pre-Kantian, non-Cartesian realist thought.

Keywords: Berkeley, Whitehead, neorealism, Cantabrigian realism, critical realism.

In an interesting way, the development of realism in Britain is connected with the reception of Berkeley. G. E. Moore was considered the founder of a "new realism", and initially all those who followed Moore were called "new realists". Russell was a new realist, but so was Samuel Alexander. But it didn't take long before two divergent tendencies emerged among the new realists. Some of them, Moore, Russell, and Broad, defended indirect realism in various forms (sense-data theories). I will call this school "Cantabrigian realism". Others, notably T. P. Nunn and Alexander, defended direct realism. They were joined by the six American philosophers who jointly published *The New Realism*. Eventually, their brand of new realism was sometimes called "neorealism". Neorealism prospered only briefly. It survived longer in Britain than in America, where it succumbed quite early to the attacks of the critical realists. In Britain, neorealism reached its maximum glory in 1920, with the publication of Alexander's *Space, Time, and Deity*, and of Whitehead's *Concept of Nature*. As a natural philosopher, Whitehead was affiliated to the school of neorealists, next to Nunn, Alexander, and John Laird. In addition to these two schools of new realists, there were two schools of "older realists". There was the school of Oxonian realists, led by J. Cook Wilson, and including mainly H. A. Prichard and W. B. W. Joseph, and there was the school of critical realists (no relation to the American homonymous school), whose main representative was G. Dawes Hicks.



As it is well known, the "war-cry"[1] of the new realism was Moore's "The refutation of idealism" (1903). In this paper, Moore attacked (for it cannot be said that he successfully refuted anything) "idealism", construed as a general position resting on the cardinal principle that "*esse* is *percipi*". The main representatives of idealism Moore targeted in his paper were Berkeley and Bradley. While virtually no realist undertook to defend Bradley against Moore and his followers, his refutation of Berkeley encountered a more mitigated reaction. If Russell practically adopted the entirety of Moore's critique in *The Problems of Philosophy* (1912), and if Broad followed in their footsteps in his *Perception, Physics, and Reality* (1914), even if he laid stress on other shortcomings of the Bishop's philosophy, other realists endeavoured to show that Berkeley is not guilty of the cardinal error Moore imputes to him. We find more or less sympathetic readings of Berkeley in Alexander and Nunn, prominent neorealists, and in Dawes Hicks, the main critical realist and a respected Berkeley scholar.

Whitehead's own interpretation of Berkeley was initially in line with Moore's and Russell's. However, as his metaphysical interests developed, he changed his mind about Berkeley, possibly under the influence of the non-Cantabrigian realists which he read and met with at the Aristotelian Society.

1. THE CANTABRIGIAN STEREOTYPE

As it is well remembered, Moore's critique of Berkeley stands on a new analysis of experience, derived from the school of Brentano. This analysis distinguishes in any individual experience an *act* (subjective, mental) and an *object*. Thus, in any sensation we should distinguish the act, which we can call sensing, and which is an awareness of some species, from the object the sensation is an awareness of. We should distinguish the sens*ing* from the sens*ed*. In addition to these two elements, a third element must be reckoned, viz. "a perfectly different and unique relation" of the awareness to its object. This relation cannot be internal. Moore

[1] Rudolf Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, transl. by J. V. Harvey, T. E. Jessop, H. Sturt, London, George Allen & Unwin, Ltd., 1938, p. 532.

seems to offer an argument in support of the claim that "[the] awareness [involved in a sensation] is and must be in all cases of such a nature that its object, when we are aware of it, is precisely what it would be, if we were not aware"[2]. His argument may be the following: awareness of the blue is exactly of the same kind as awareness of my sensation of blue; only the object differs; my sensation of blue can exist without my being aware of it; hence, blue can exist without my being aware of it. This argument sustains the conclusion that the *nature* of the object does not depend on anybody's being aware of the object, which means precisely that the object does not stand in an internal relation to the mental act. Up to this point, we could say that Moore distinguishes, in a sensation, (1) the mental act, (2) the object, and (3) an external *sui generis* relation holding between the act and the object (later called "acquaintance"). This relation "is *not* that of a thing or substance to content, nor one part of content to another part of content"[3], that is, the relation is neither the relation of inherence, nor the relation of parthood. It is that specific relation which obtains by virtue of the intentionality of the mind. On this analysis, the object could be merely an intentional object. But Moore advances, without proof, that generally and normally the object has more than intentional inexistence, that it has real, or physical existence.

Based on what he considers "the true analysis of a sensation or idea"[4], Moore attributes to Berkeley the following errors:

(E1) The confusion of what is experienced with the experience of it (of the sensed with the sensing, or of sense-datum/sensum with the "awareness" of it)[5];

(E2) The claim that we are only "aware" of our own ideas and sensations (understood as mental representations, without relation to transcendent objects)[6].

A similar line of criticism can be found in Russell's *The Problems of Philosophy*. The first thing to notice, is that he readily identifies Berkeley's "ideas" with "sense-data", but also with memory-data; with the class of all the objects of immediate apprehension. "All such immediate data he calls 'ideas'."[7] Berkeley's argument, stated in terms of sense-data, is the following:

(1) Sense-data are mind-dependent.

(2) Perceived physical things analyse as collections of sense-data.

(3) Hence physical things are mind-dependent.

(4) They do not depend on our finite minds, but on God's infinite mind.

Russell then discloses one major "fallacy" involved in Berkeley's argument, which is a fallacy of equivocation. There is a confusion engendered by the word 'idea'. The notion of 'being in the mind' is ambiguous. Things cannot be inside a mind, only thoughts can thus be. Of course, when you keep something in mind you

[2] G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", in *Philosophical Studies*, New York, Harcourt, Brace & Co. Inc., 1922, pp. 1–30, p. 29.

[3] *Ibidem*, p. 25.

[4] *Ibidem*, p. 24.

[5] *Ibidem*, p. 19.

[6] *Ibidem*, p. 39.

[7] B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 20.

continue to think of it, you make efforts not to forget it, that is, you maintain present the thought of the thing, not the thing itself. So thoughts are in the mind in a way things are not. But Berkeley made just this confusion, when he said that sensible things are in the mind like thoughts are supposed to be.

Berkeley wanted to prove, according to Russell, that "by being known, things are shown to be mental"[8]. In order to refute this claim, Russell follows Moore closely. When an idea is before our mind, two things must be distinguished: (1) "the thing of which we are aware", and (2) "the actual awareness itself, the mental act of apprehending the thing"[9]. The awareness is mental, but the object not necessarily. When saying that blue is mental, the mental character of the apprehension of blue is transferred to blue itself, by reason of the fact that both the awareness and blue are called "ideas" in Berkeley's language. This is Berkeley's chief fallacy.

Berkeley confuses, that is, he doesn't distinguish properly, act and object. Acquaintance with objects different from it is the mind's distinctive characteristic (this a statement of the intentional character of the mind). To say than an object is in the mind is either platitudinous, or nonsensical. If it is meant that the object is before the mind, this a truism. If it is meant that the object itself is existentially inside the mind (or mind-dependent), this is false. In conclusion, "when we realise the nature of knowledge, Berkeley's argument is seen to be wrong in substance as well in form, and his grounds for supposing that 'ideas' – i.e. the objects apprehended – must be mental, are fond to have no validity whatever. Hence his grounds in favour of idealism may be dismissed."[10]

Russell promotes the same stereotype as Moore and indeed voices almost the same critiques. Of importance to us is that he looks into the meaning of the phrase "being in the mind", in order to show its ambiguity, an ambiguity corresponding to the ambiguity of the term "idea". "Being in the mind" can mean (1) being mental, as thoughts are, or (2) being before the mind (i.e. targeted by the mind), as physical things are. If the distinction is properly made, it becomes impossible to hold that physical things are mental. There is then a third error of which Berkeley is supposed to be guilty:

(E3) The confusion of two distinct meanings of "being in the mind".

2. THE NEOREALIST DEFENCE OF BERKELEY

Reductive and inaccurate as it was, the Cantabrigian stereotype triggered the realist controversy over Berkeley and imposed to it a certain language and subject-matter. It became widely accepted that Berkeley meant by "ideas" the same thing as the moderns meant by "sense-data". So, the issue of the status of Berkeley's ideas was confounded with the issue of the status of sense-data, which was on the order of the day and heatedly debated between realists (Dawes Hicks 1912,

[8] *Ibidem*, p. 21.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 22.

Moore 1913, Stout 1913, Russell 1913 etc.). The neorealists proposed a distinctive conception of sense-data, agreeing on the following claims:

(N1) Sense-data are the immediate objects of the mind.
(N2) Sense-data are not mind-dependent.
(N3) Sense-data are public entities.
(N4) Sense-data are real constituents of physical things.
(N5) Physical things reduce to complex structures of sense-data exhibiting spatial and temporal relations.

There was considerably less agreement over the positive ontological status of sense-data. Here are some "antinomies", if I may borrow Kant's term and use it in a loose sense:

(A1) Thesis: Sense-data are material. Antithesis: Sense data are immaterial but physical (Kemp Smith).
(A2) Thesis: Sense-data are physical. Antithesis: Sense-data are non-physical, but material (Stout).
(A3) Thesis: Sense-data are perceiver-independent. Antithesis: Sense-data depend upon the perceiver's physiology.
(A3) Thesis: Sense-data are objects. Antithesis: Sense-data are events.

Another point of controversy concerned the "sensible qualities" qualifying sense-data. One terminological remark imposes itself at this point: Whitehead used the terms "sense-data" or "sensa" or "sense-object" to refer to what was usually called "sensible qualities". When he meant what many others (Moore included) usually called "sense-data", he used the terms "sense-presentation" or "percept". Kemp Smith's language is somewhat similar, for he also identifies sense-data with sensible qualities (as does Russell occasionally). Now the antinomy concerning the sensible qualities was the following:

(A4) Thesis: Sensible qualities are universals. Antithesis: Sensible qualities are particulars.

Two other antinomies concerning the sensible qualities can be registered, although the neorealists agreed, on both cases, on the thesis (which is entailed by N4 and N5), and rejected the antithesis. They are of some importance to our story.

(A5) Thesis: Sensible qualities belong to physical things. Antithesis: Sensible qualities belong to sense-data.
(A6) Thesis: Sensible qualities are identical to the secondary qualities of things. Antithesis: Sensible qualities symbolize the secondary qualities of things.

Now the concept of sense-data proposed by Moore and Russell (at some stages of their philosophical development) was quite opposed to the neorealist concept. It is expressible as the conjunction of the following claims:

(C1) Sense-data are immediate objects of the mind.
(C2) Sense-data are mind-dependent.
(C3) Sense-data are private entities.
(C4) Sense-data are not constituents of physical things.
(C5) Sense-data symbolize physical things.
(C6) Sensible qualities belong to sense-data.

(C7) Sensible qualities symbolize secondary qualities of physical things.

One can see that there is no point of contact between the neorealist conception and the Cantabrigian conception, with the exception of the convention of calling "sense-data" the immediate objects of the mind in sense-perception, whatever their ontological nature and epistemological status.

What is, we may wonder, the status of Berkeley's ideas, when interpreted as sense-data? On the Cantabrigian stereotype, Berkeley's doctrine involves the following statements:

(B1) Sense-data are immediate objects of the mind.
(B2) Sense-data are mind-dependent.
(B3) Sense-data are private entities.
(B4) Sense-data are real constituents of physical things.
(B5) Physical things reduce to complex collections of sense-data exhibiting spatial and temporal relations.

We can see how Berkeley, on this interpretation, partly agrees with the Cantabrigians, and partly agrees with the neorealists. Berkeley's B2 and B3 are identical to C2 and C3, while B4 and B5 are identical to N4 and N5. Hence the Cantabrigians' attacks on B4 and B5. From the neorealists' standpoint, the problematic claims were B2 and B3. This is why they tried to argue that they are false, and that what Berkeley actually says, or at least what he means, in his best moments, is more akin to the neorealist position expressed in N2-N3. Thus, defending Berkeley implied an exegetical *tour de force*, by which apparently contradictory theses were to be reconciled. Berkeley could thus be vindicated as a philosophical ancestor of neorealism; neorealism could be presented as updated Berkeleyanism. Berkeley defended common sense, and so did the neorealists; Berkeley first critiqued the theory of representative perception, and the neorealists adopted his critical arguments. Berkeley fought scepticism, and the neorealists were fighting it also. Berkeley had set philosophy on the right track, correcting the errors of Descartes and Locke, and blocking the possibility of scepticism of the Humean kind. And Hume's philosophy made possible Kantian idealism, and Kant made possible Hegel, and they both made possible Bradley. Berkeley stands at a crossroad, but very few followed him on the right path. The rest walked the broad way opened by Locke. In some sense, the neorealists wanted to get back to the crossroad and take the path inaugurated by Berkeley, in order to avoid both Humean scepticism and idealism of the Kantian and post-Kantian kind. Neorealism was an overt return to pre-Kantian modes of thought, and even more: a return to pre-Kantian non-Lockean non-Cartesian modes of thought. Unsurprisingly, neorealism drew inspiration from Spinoza, from Leibniz, but also from Berkeley.

Dealing with B2 and B3 involved interpreting Berkeley's core intuition that things, as ideas, can only exist in a mind, or, otherwise stated, that "the absolute existence of sensible objects in themselves, or without the mind"[11] (*PHK*, 24) is

[11] G. Berkeley, *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, Vol. 2, Thomas Nelson and Sons, 1949, p. 24.

self-contradictory. As we have seen, according to Moore, Berkeley only could hold such a thesis because he was unable to distinguish, within a sensation, the act from the object (E1). But several realists agreed that Berkeley did not make such a confusion.

Dawes Hicks, the critical realist, affirmed that Berkeley recognized the difference between "the fact that I perceive from the percept"[12] and quoted in support from §49 of *PHK*: "qualities are in the mind only as they are perceived by it – that is, not by way of *mode* or *attribute*, but only by way of *idea*". Sensible qualities are not modes or attributes of the mind, but ideas of the mind, which clearly entails that "ideas" are not modifications or adjectives of the individual minds.

Dawes Hicks came back a number of times to Berkeley's proximity with the new realism. He argued, explicitly and implicitly, that Russell and Moore are in fact very close from the idealism they critique while misunderstanding it. In "The Basis of Critical Realism", for that matter, he emphasized Berkeley's underlying "conviction that the 'mental' is not exhausted in what he called the 'modes' or 'attributes' of mind, but that 'qualities' may be 'mental' in the sense that they *are* only as perceived by a mind."[13] In his later monograph on Berkeley, Dawes Hicks rejected Russell's claim that Berkeley made E3. He writes: "Were sensible things 'in the mind' after the manner in which an act of thinking is 'in the mind', it would follow that, just as the mind is a thinking being, so it must be an extended being (§49). But the truth is the mind is 'entirely distinct' from the extensions it perceives."[14] It follows that Berkeley does distinguish, according to Hicks, between the mode in which thoughts are in the mind, and the mode in which sensible things are in the mind. That sensible things are in the mind essentially means that they are objects of individual acts of perception.

Samuel Alexander, the leading neorealist, was also far from accepting that Berkeley made all the errors Moore and Russell accused him of. In his important paper "The Basis of Realism" he writes that "[t]he obvious distinction of the mental act from what it is about […] is implied by Berkeley himself when he declares that mountains and trees exist in the mind not by way of mode, but by way of idea."[15] So E1 is out of the question. However, Berkeley might be guilty of E2, on Alexander's interpretation. This is why, for him, physical things, as objects of mental acts, reduce to "mental content[s] or presentation[s]"[16]. But it seems that Alexander finds no reason for accusing Berkeley of E3. He synthetically formulates the relation between his realism and Berkeley's philosophy in his *magnum opus*:

---

[12] George Dawes Hicks, "Symposium: The Time Difficulty in Realist Theories of Perception" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911–1912, New Series, Vol. 12 (1911–1912), pp. 124–187, p. 168.

[13] George Dawes Hicks, "The Basis of Critical Realism" in *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, London: McMillan, 1938, pp. 1–47, p. 44.

[14] George Dawes Hicks, *Berkeley*, London, Ernest Benn Ltd., 1932, pp. 134–135.

[15] Samuel Alexander, "The Basis of Realism" (1914), in R. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1960, pp. 186–222, p. 190.

[16] *Ibidem*, p. 190

> Berkeley saw the truth that there is no idea to act as middleman between the mind and external things, no veil betwixt the mind and reality. He found the reality therefore in the ideas themselves. The other alternative is not to discard the supposed world of reality behind the ideas but to discard the ideas, regarded as objects dependent on the mind. Either way ideas and reality are one. But for Berkeley reality is ideas. For us ideas are reality. In so far as that reality enters into relation with the mind, it is ideas.[17]

We should recall at this point what Philonous replied to Hylas: "You mistake me. I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things"[18]. Alexander misunderstood Berkeley just like Hylas Philonous. But the fact remains that he couldn't find in Berkeley the cardinal error of confounding mental acts with the objects they are about.

The most thorough-going investigation of the relation between Berkeley's philosophy and neorealism belongs to John Laird. He also starts from §49 of *PHK* and he remarks that even Frazer, who was not exposed to the new analysis of mind, interpreted the passage after the manner of Dawes Hicks and Alexander, i.e., as showing "that Berkeley was not a subjective idealist, and that he did not regard sensible things as subjective modifications of the mind, but as presentations given to the individual mind, distinct from it, and accepted by it."[19] And he goes on to say:

> if presentations are "in the mind" only in the sense of being "before the mind", and if, as Berkeley certainly maintains, the whole choir of heaven and furniture of earth consist really and truly of nothing but presentations, then it would seem very hard to distinguish the main presuppositions of Berkeley's theory of physical reality from certain realistic accounts of the nature of the external world […].[20]

Laird holds that Berkeley was both a realist and an idealist, and that this position is not necessarily inconsistent, unless the terms "idealist" and "realist" receive much too narrow interpretations. "It would scarcely be possible to conceive of a system", he says, "which, in its intention, was more thoroughly realistic than Berkeley's"[21]. Berkeley is a realist mainly for two reasons: "because he affirmed and proved the full reality of what any sane man regards as real"[22]; and because "not merely does he defend the full reality of sensible things, but he is able to show that all other realms of reality are also, in essence, known as they really are"[23] (Laird refers here to the knowledge we have of our own minds).

---

[17] Samuel Alexander, *Space, Time, and Deity*, New York, Dover Books, 1966, vol. I, p. 16.

[18] George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, Vol 2, Thomas Nelson and Sons, 1949, p. 245.

[19] John Laird, "Berkeley's Realism" in *Mind*, vol. 25 (1916), no. 99, pp. 308–328, p. 309.

[20] *Ibidem.*

[21] *Ibidem*, pp. 309–310.

[22] *Ibidem*, p. 309.

[23] *Ibidem*, p. 310.

What was the type of Berkeley's idealism? Not an absolute idealism, according to Laird, even if it had a lot in common with absolute idealism, presumably as incarnated by the strict monists, like Bradley. "Berkeley insisted on the full reality of every appearance as it appears, and just because it appears […] He maintained, again, that finite minds are fully real as they appear, and he neither asserted nor implied that reality is a perfect whole in the metaphysical (not the ethical) sense of perfection."[24] Berkeley's idealism, as characterized by Laird, lies between pluralistic personal idealism and absolute idealism, not unlike Lotze's idealism. Like Lotze's idealism, Berkeley's idealism involves axiologism ("value is essential to the constitution of *any* universe"[25]), immaterialism (of a specific kind), and theism. As Laird argues, none of these features necessarily contradicts "realism, as realism is now interpreted"[26]. The central presupposition of neorealism is the following:

> when an act refers to an object, the object is really and necessarily what it is directly for the act […] The object is revealed to the act as it actually is […] The act of knowing neither distorts nor infects the character of this object […] This theory, then, is realistic, in the end, because of its interpretation of the relation between act and object in cognition. The relation is one of direct acquaintance, and reality is always revealed in such acquaintance unless, of course, in the doubtful case of error.[27]

When Berkeley's argument is examined, "we find many striking resemblances to the spirit, and sometimes even to the letter, of these contentions"[28]. Here are a few of the most important, more or less superficial:

(R1) Distinction act-object. (However, "the new realist's analysis of act and object is very differently described in Berkeley's account of spirit"[29]).
(R2) Direct realism about sensible things.
(R3) The thesis that "sensible things are in the mind *only* in the sense that they are the direct objects of the mind"[30].
(R4) The replacement of the common sense concept of "thing" by the concept of a class of ideas/sensibles.

Obviously, that R3 is true cannot be accepted without arguments. It is here that Laird tries his *tour de force* in exegesis, by arguing for the full compatibility of a sensible thing's being "in the mind" with its being "independent of the mind". Laird's compatibilism involves a weakening of "independence", such as to mean exclusively that "the object of a cognitive act is distinct from that act, given to it and not made by it, appearing as it really is and not clothed upon by the cognitive act itself"[31]. What about the meaning of "in the mind"? As Whitehead said, any philosopher must be allowed a few slips of mind. The important thing is to know

[24] *Ibidem*, p. 311.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, pp. 312–313.
[28] *Ibidem*, p. 313.
[29] *Ibidem*, p. 318.
[30] *Ibidem*, p. 314.
[31] *Ibidem*, p. 320.

what Berkeley constantly and regularly meant by "being in the mind", despite some slips of mind which can fuel an anti-realistic interpretation. According to Laird, the standard meaning of the phrase is to be gathered from the following quotation: "my meaning is only that the mind comprehends or perceives them; and that it is affected from without, or by some being distinct from itself"[32]. Laird comments: "ideas of sense […] are external to the individual mind in one way since they are caused by the will of the deity; but they are internal as they are perceived because, when they are perceived, they are the ideas of that particular mind, or belong to it."[33] However, even if the phrase "in the mind" can be interpreted as not to contradict "independence of the mind", Laird eventually admits that "Berkeley's intuitive certainty that every idea must be 'in mind' implies an interpretation of 'idea' which is foreign to neo-realism", which signifies that "there is an inconsistency between the two intuitions"[34].

Laird also emphasizes those aspects of Berkeley's philosophy which are not compatible with realism. The main points of incompatibility are the following:

(I1) Berkeley's nominalist theory of universals;

(I2) The doctrine that "our sense-presentations exist eternally in the mind of God and are imprinted on our minds by his will"[35];

(I3) Berkeley's philosophy of mind (or philosophical psychology), resting on a half-hearted substantialism and being at variance with §49.

To sum up, according to Laird, Berkeley's philosophy of natural knowledge is highly compatible with neorealism, in so far as it is not vitiated by a wrong metaphysics; for, clearly, at least Berkeley's ontology and psychology are to be rejected, on Laird's account. However, Berkeley cannot be refuted after the manner of Moore and Russell, because he simply does not make the errors of which they accused him.

3. WHITEHEAD'S EARLY INTERPRETATION OF BERKELEY

Seemingly unaware at the time of the neorealist reading of Berkeley, Whitehead initially interpreted the bishop's philosophy along Cantabrigian lines. Indeed, some of Whitehead's remarks imply that he considered Berkeley's ideas to be subjective modifications of the percipient. He sometimes seems to conflate Berkeley's notion of "ideas" with Locke's notion of "ideas of sensation", and with Hume's notion of "impressions of sensation". On this interpretation, ideas are subjective, mental, epistemically private entities. Accordingly, things, which are bundles of ideas, are also subjective, mental, and epistemically private. There are not located in a common, public world, but in the private world of the individual percipient. The common world, i.e., nature, is not a perceived world, but a world

[32] George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, III, p. 251.
[33] John Laird, "Berkeley's Realism", in *Mind*, vol. 25 (1916), no. 99, pp. 308–328, p. 322.
[34] *Ibidem*, p. 326.
[35] *Ibidem*, p. 314.

intersubjectively constructed by thought from the subjective perceptions of many percipients. This is subjective idealism.

Whitehead seems to endorse the most fully the Cantabrigian interpretation in *PNK* and in two papers on the relation between idealism and the theory of relativity from 1922.

In *PNK*, Whitehead raises, on behalf of Berkeley, a difficulty for the concept of a common nature constituting the object of science, "the concept of one universal nature embracing the fragmentary perceptions of events by one percipient and the many perceptions by diverse percipients"[36]. The difficulty is labelled "the Berkeleyan dilemma", and is phrased as follows: "Perceptions are in the mind and universal nature is out of the mind, and thus the conception of universal nature can have no relevance to our perceptual life"[37]. If perceptions are "in the mind", while nature is "out of the mind", then subjectivism inexorably follows. G. F. Stout characterized "sensational subjectivism" (as a form of subjective idealism) in the following terms:

> [A]ll views which may me properly called subjective […] are founded on the assumption that the course of our experience might be as such, whether a physical world exists or not […] The sensational form of subjectivism [rests] on the postulate that it can make no practical difference to us whether physical objects exist or not, provided that our sensations and the order of their occurrence remain the same as we now find them to be. […] The gist of subjective idealism properly so called, as distinct from sensationalism, is that even though the physical world did not really exist, our representations of it as a whole and in detail might be such as it now is; and that if this were so it would make no practical difference to us whether it exists or not.[38]

Now what exactly is the Berkeleyan dilemma? It seems to be the following: either there is one physical world out of the mind, or there is no physical world out of the mind. If there is one physical world, it has no relevance for the course of our experience. If there is no physical world, then it cannot have any relevance for the course of our experience. Hence, whether the physical world exists or not, it doesn't make any difference to our experience. That means that no *knowledge* of nature is possible. Perception only provides us with information about what goes on in the minds. Thus science is ruined as an epistemological enterprise, in so far as it studies what is observed in perception through the senses. For it claims to teach us something about the physical world, but it speaks only of a mental world, a world of thoughts elaborated through the construal of our mental contents according to some logical principles.

But it now becomes clear that the Berkeleyan dilemma is not a dilemma Berkeley himself faces, but a dilemma which Berkeley raises before "any of the traditional types of 'mind-watching-things' philosophy"[39]. The Berkeleyan dilemma

---

[36] A. N. Whitehead, *An Enquiriy Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1919, p. 8.

[37] *Ibidem*, pp. 8–9.

[38] G. F. Stout, *Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931, pp. 205–206.

[39] A. N. Whitehead, *An Enquiriy Concerning the Principles of Natural Knowledge*, p. 9.

arises within any philosophy defining the physical as non-mental, that is, within any form of materialism or dualism. Ultimately, the very dichotomy between mental and non-mental, or material, must be rejected, and the nature must be thought with the help of different categories. Berkeley himself initiated a radically new way of thinking, when he conceptualized nature as physical, but immaterial. So the conception of "perceptions in the mind" is not Berkeley's: it is the conception of which Berkeley shows the absurdity.

As anybody knows, one can resist the conclusion of a dilemma either by seizing the dilemma by the horns, or by passing between its horns. Things are no different with the Berkeleyan dilemma. The second option seems blocked, because, on the principle of the excluded middle, a thing must be either in the mind, or out of the mind. So, in order to escape the dilemma, one must grab it by the horns. And the premiss which can be denied is that the existence of a physical world would make no practical difference to us. In other words, that if something went on out of the mind, it would be irrelevant to what goes on in the mind. But here the mind-body problem raises its ugly head. How could something not mental relate to something mental? How could what happens in the body have any relevance to what happens in the mind? Unless this residual Cartesianism is dropped, there is no answer to this question.

Bottom line, if a philosophy is such as to entail the Berkeleyan dilemma, it is doomed. There is no escaping the Berkeleyan dilemma. This philosophy must be abandoned to the profit of another, whose concepts do not allow the formulation of the dilemma. One possibility is to drop the mind and keep only the brain. It suddenly becomes a lot odder to say that nature is in the brain, while it is quite natural to say that the brain is a part of the nature and that perceptions are actually occurrences taking place in the brain. But how do you know there is any nature, apart from the brain which is supposed to account for your perceptions? The mind has gone; but nature is still not necessary to account for experience. For all I know, I could be a brain in a vat. The reference to Putnam is not anachronistic, Whitehead himself anticipates this kind of sceptical scenario: "We may not lightly abandon the [perceived things] and hope to retain the eye, its retina, and the brain"[40]. This philosophy, besides being "too simple-minded", has fatal flaws. If the physical things (including the bodies and brains of other persons) are disposed of, space and time go with them; but with space and time goes the brain; and so, complete scepticism – "which was not in Berkeley's own thought"[41] – is attained. It is the kind of scepticism Santayana later called "solipsism of the present moment" and which Whitehead describes in these words: "I am left solitary in the character of a void of experience without significance"[42]. The lack of significance of experience seems to be a problem for Whitehead. But why should the solipsist be bothered by the lack of significance (that is, of reference to something beyond itself) of his momentary experience, when this is exactly what he wants to hold? No answer is to be found in Whitehead, who simply resents this possibility and certainly finds scepticism extremely implausible.

[40] *Ibidem*, p. 10.
[41] *Ibidem*, p. 11.
[42] *Ibidem*.

So, from his perspective, dropping the mind won't do; one remaining possibility is to drop the physical things, and keep the minds. Thus, the physical things become "ideas" in the individual minds. Whitehead seems to attribute to Berkeley the following reasoning: if the physical world is to be relevant to the course of our experience, then physical things must not be out of the mind, but in the mind; physical world is obviously relevant to the course of our experience, hence physical things are in the mind. Physical things become "ideas", i.e., private, subjective, mental entities. Nature is "in the mind" like ideas are in the mind. The Berkeleyan dilemma is thus impossible to formulate in the framework of the subjective idealism Whitehead attributes to Berkeley.

On the whole, subjective idealism is superior to solipsism, because it does not rob experience of its significance. "Berkeley himself insists that experience is significant"[43]. However, for him the significance of experience is "God conversing with us"[44]. Whitehead sees here a typical *Deus ex machina* procedure, God is brought in to solve the philosophers' difficulties. Indifferently of this remark, Whitehead claims that, in Berkeley's system, significance is detachable from experience, and this leads directly to scepticism. Hume took advantage of Berkeley's disconnection of experience from significance, in order to reach scepticism: "He accepted Berkeley's assumption that experience is something given, an impression, without essential reference to significance, and exhibited it in its bare insignificance. Berkeley's conversation with God then becomes a fairy tale."[45] This is additional evidence that Whitehead, throughout the entire discussion, attributes to Berkeley a notion of "idea" akin to Hume's "impression", i.e., to Locke's "idea of sensation". The impression is strengthened when reading the papers from 1922 on relativity.

Notably "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity" contains a discussion of "Berkeley's argument in favour of his central position of idealism"[46]. Berkeley's central argument rests on the doctrine that "the objects of sense-perception […] are essentially personal to the observer"[47]; or, expressed differently, that "appearances in space and through time are personal to the observer"[48]. What does that mean? That "there is nothing left when you have torn the observer from the observation"[49]. The implication is that "appearances", "objects of sense-perception", in short, sense-data are dependent upon the observer's observation. "Personal", then, means both *private* and *subjective*. This is confirmed by Whitehead's saying that "Berkeley's argument is that it stands in the essential nature of the case that different observers perceive different things"[50]. I submit the term "personal" has also the connotation of being *mental*, in the sense of being *mind-dependent*. Whitehead speaks of the dependence of the observed from the observer ("there is

[43] *Ibidem*, p. 12.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] A. N. Whitehead, "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 22 (1921–1922), pp. 215–223, p. 215.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, p. 216.
[49] *Ibidem*, p. 215.
[50] *Ibidem*, p. 217.

no common realm of things observed, whose interactions can be expressed apart from reference to observers"[51]), and later adds that, "for Berkeley the observer is mind" and for this reason, he adds, "Berkeley is an idealist"[52].

It would seem, then, that Whitehead conspicuously considered Berkeley a subjective idealist in his writings on natural philosophy, and attributed him the doctrine that nature is a construct from abstract ideas, derived from "personal" experiences, "nothing else than a common expression for diverse processes of mentality"[53], which do not possess the slightest objectivity, "other than that of being phases in the process of self-development of the observer"[54]. I believe, however, that this much too conventional and stereotypical image of Berkeley does not capture Whitehead's genuine understanding of the Irish philosopher's doctrine. Just like Whitehead distinguished in Locke's *Essays* two different doctrines, he saw in Berkeley two different conceptions of experience. He saw that Berkeley adopted an argumentative strategy in which eventually he got trapped. His strategy was to begin with a notion of experience he didn't believe. It was Locke's ultimately Cartesian notion. Berkeley's argument in *PHK* begins with a Lockean trichotomy of the objects of knowledge, which clashes later with Berkeley's claim that we do not have any *idea* of mind. Also, the assumption that experience could be intrinsically meaningless is not Berkeleyan, but Cartesian. In truth, Berkeley knew what Kant put forth later, that "'significance' is an essential element in concrete experience"[55], that "significance is experience"[56], for else he couldn't have "*tacitly ignore[d]* this aspect of experience"[57]. In turn, Berkeley "put[s] forward, as expressing experience, conceptions of it which have no relevance to fact"[58]. Berkeley's mistake, then, was to start from a false conception of experience, borrowed from Locke: he wanted to criticize his opponent on his own premisses.

4. WHITEHEAD'S LATER INTERPRETATION OF BERKELEY

In *Science and the Modern World*, Whitehead appears to absolve Berkeley of the charge of subjective idealism. Although he notes that such idealism "has been derived from him"[59], this is not the same as attributing it to Berkeley – just as Marxism may have been derived from Marx against his own intent. Whitehead rejects the Cantabrigian reading of Berkeley's "ideas" as merely private, subjective and mental entities, instead implying a view of them as both subjective and objective, mental and physical, private and public.

---

[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, p. 218.
[53] *Ibidem*, p. 216.
[54] *Ibidem*, p. 217.
[55] A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, p. 11.
[56] *Ibidem*, p. 12.
[57] *Ibidem*, p. 11, emphasis mine.
[58] *Ibidem*.
[59] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), New York, The Free Press, 1997, p. 67

Whitehead aligns Berkeley with epistemological realism, opposing the representative theory of perception held by Locke and Hume, and scientific materialism. Berkeley's key critique targets "simple location"[60], avoiding the fallacy of misplaced concreteness. He emerges as the first modern proponent of objective/absolute idealism on a realistic basis (epistemological), providing Whitehead with a philosophical model. Whitehead attributes explicitly to Berkeley an "extreme idealist" view: mind as absolute reality, nature as ideas in God's mind[61]. God and finite minds are the only substances[62], with "ideas" as their content – a stance akin to absolute idealism, transformed along realistic lines after Lotze's manner.

That Whitehead did not ultimately consider Berkeley as an epistemological idealist can also be argued from the absence of Berkeley from the critical discussion in Part II of *Process and Reality*, his *magnum opus*, which concerns Descartes, Locke, Hume, and Kant. One common mistake all these philosophers made, was the entertainment of the "traditional subjectivist sensationalism", inherited from the Middle Ages. Whitehead alternatively speaks of the "sensationalist doctrine", resting on two principles: the subjectivist principle and the sensationalist principle. The sensationalist principle, or "dogma"[63] is consistently upheld by Hume, inconsistently by Locke (in the first two books of his *Essay*), and rejected by Kant. The subjectivist principle, in exchange, is entertained by all three philosophers. Both principles are rejected by Whitehead, but he accepts a reformed subjectivist doctrine. Now I believe that Whitehead considered that Berkeley didn't endorse any of the two principles, in the form they are discussed and rejected in *Process and Reality*:

> The subjectivist principle is, that the datum in the act of experience can be adequately analysed purely in terms of universals.
> The sensationalist principle is, that the primary activity in the act of experience is the bare subjective entertainment of the datum, devoid of any subjective form of reception. This is the doctrine of *mere* sensation.[64]

If Whitehead does not attribute subjectivism to Berkeley, it is certainly because, firstly, Berkeley is a nominalist (which Whitehead could not ignore), and, secondly, because Berkeley's philosophy entails the rejection of the premisses from which the subjectivist principle follows:

> (i) The acceptance of the "substance-quality" concept as expressing the ultimate ontological principle. (ii) The acceptance of Aristotle's definition of a primary

[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, p. 68.
[62] A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (1926), New York, Fordham University Press, 1996, p. 107.
[63] A. N. Whitehead, *Process and Reality* (1929), corrected edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York, The Free Press, 1978, p. 146.
[64] *Ibidem*, p. 157.

> substance, as always a subject and never a predicate. (iii) The assumption that the experient subject is a primary substance.[65]

In 1922 Whitehead accused Berkeley of "tacitly presupposing the Aristotelian logical forms"[66], i.e., of the subject-predicate analysis of propositions, which cannot be contested. Even if the logical doctrine of subject and predicate is derived from the ontological doctrine of substance and quality, Whitehead could not ignore that Berkeley rejected the ontological doctrine, even if he was still clinging to the logical doctrine. Whitehead's interpretation connects Berkeley's doctrine that ideas must be in the mind with the logical doctrine of subject and predicate. However, for Berkeley ideas do not inhere in minds, they are not said of minds, they are not predicates, adjectives, or modes of minds, and Berkeley never lets the reader understand such a thing. Whitehead, who knew Berkeley well, could not have accused him, in good faith, of endorsing the three premisses above.

Let me now go back to the discussion in *PR.* Whitehead continues:

> The [first] two premises together are the foundation of the traditional distinction between universals and particulars. The philosophy of organism denies the premises on which this distinction is founded. It admits two ultimate classes of entities, mutually exclusive. One class consists of "actual entities", which in the philosophical tradition are mis-described as "particulars"; and the other class consists of forms of definiteness, here named "eternal objects", which in comparison with actual entities are mis-described as "universals".[67]

Berkeley also admitted only two ultimate classes of entities, minds (finite and infinite) and ideas (simple and complex). The analogy, however superficial, holds so far and can be developed. Berkeley rejected substantialism about physical things, construing them as collections of ideas. This rejection lies at the core of his immaterialism, which denies the existence of any "material substance". It follows immediately that the "substance-quality concept" is equally discarded. Indifferently whether Berkeleyan minds can be considered or not Aristotelian "primary substances", ideas are not qualities of minds, so the traditional concept of quality has no denotation whatsoever. But one can wonder whether Berkeley's substantialist categorization of the mind was not a mere terminological concession to his environment. Laird, for that matter, seems to doubt that Berkeley was in thinking as substantialist as his way of expressing himself suggests; for once, Berkeley made perhaps the error of speaking with the learned, while not thinking with them. More recently, revisionary interpretations have been proposed, absolving Berkeley's philosophy of mind of the endorsement of the traditional substance-mode scheme of thought[68]. My belief is that Whitehead knew Berkeley sufficiently well and was sympathetic enough not to make of him an Aristotelian substantialist.

---

[65] *Ibidem*.

[66] A. N. Whitehead, "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity", p. 217.

[67] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 158.

[68] T.M. Bettcher, *Berkeley's Philosophy of Spirit: Consciousness, Ontology and the Elusive Subject*, Continuum International Publishing Group, 2007.

Coming now to the sensationalist doctrine, it seems difficult to attribute it consistently to Berkeley. There are *loci* where Berkeley says that the apprehension of ideas is an active, not a purely passive process (e.g. *Principles of Human Knowledge*, §139); of course, there are other *loci* where Berkeley expresses the thesis that the mind is passively entertaining sensations, the only activity belonging to God, who imprints ideas on the purely receptive finite mind. What is the true belief of Berkeley, was and remains to this day subject to controversy, but there are grounds for absolving him of sensationalism, in Whitehead's sense.

This brief examination may suffice to exhibit the ground of compatibility between Berkeley's philosophy of perception and the philosophy of organism, and may explain why there is no critique of Berkeley in *Process and Reality* (and in none of Whitehead's subsequent books, for that matter). If epistemological idealism entails either subjectivism, or sensationalism, or the conjunction of both, then it follows that Berkeley cannot, from a Whiteheadian standpoint, be an epistemological idealist.

5. CONCLUSION

In sum, the trajectory of Whitehead's engagement with Berkeley reveals a shift from an early acceptance of the Cantabrigian stereotype to a more nuanced appreciation of Berkeley's philosophical position. The neorealist reinterpretations of Berkeley by Alexander, Nunn, Laird, and Dawes Hicks provided a framework in which the Bishop could be seen as a precursor to a form of direct realism, rather than a mere proponent of subjective idealism. Whitehead's mature philosophy, especially as articulated in *Science and the Modern World* and *Process and Reality*, aligns Berkeley with a rejection of both the sensationalist and the subjectivist principles, placing him outside the primary targets of Whitehead's epistemological critique. Far from being the originator of the errors attributed to him by Moore and Russell, Berkeley emerges as a thinker whose anti-representationalist stance and denial of material substance anticipate key features of the philosophy of organism. In this light, Berkeley's immaterialism can be read not as an evasion of reality into the privacy of the mind, but as an early and prescient attempt to reconceive the relation between perception, objectivity, and the structure of the world – a project that Whitehead, in his own metaphysical scheme, would carry forward.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.14

DECREAŢIA ŞI FORŢA – METAFIZICA SIMONEI WEIL

ALEXANDRU MEDEŞAN

Universitatea din București

Abstract: This paper examines Simone Weil's metaphysical concept of *decreation*, exploring its roots in Platonic and Christian thought and its implications for the relationship between God, creation, and the self. By analyzing Weil's understanding of divine withdrawal, self-emptying, and attention, the study highlights how decreation redefines the human vocation as a movement of radical openness and consent to transcendence. The argument situates Weil's metaphysics within broader philosophical and theological debates, showing how her vision challenges traditional notions of being, grace, and freedom.

Keywords: Simone Weil, decreation, God, self, force, freedom, attention.

INTRODUCERE

Simone Weil rămâne una dintre cele mai neobișnuite figuri ale filosofiei europene. Deși opera ei nu are forma unui sistem, fiind alcătuită în mare parte din însemnări, scrisori, reflecții disparate, uneori neterminate, ea ascunde o rigoare conceptuală remarcabilă. Weil este un soi de „gânditor fără operă", dar nu în sensul lipsei de profunzime, ci a unei gândiri care refuză deliberat construcția totalizatoare, preferând scrierea vie, trăită, pentru a surprinde ceva esențial despre raportul subiectului cu celălalt. În spatele acestei forme fragmentare pulsează o metafizică puternic articulată, care îmbină moștenirea greacă, revelația creștină, intuițiile misticilor și o critică a vremurilor sale.

Îmi propun să evidențiez o dimensiune centrală a gândirii weiliene: conceptul de decreație. Pentru Weil, a deveni nimic nu este un simplu exercițiu ascetic, nici o fugă din fața vieții, ci calea prin care ființa umană se apropie de singurul real absolut, Dumnezeu, iar prin divinitate, de Celălalt. Lumea, cu întreaga ei istorie, este pentru ea un plan decăzut, marcat de greutate (*pésanteur*), forță, violență și suferință. Singura realitate este cea supranaturală, iar chemarea omului nu este aceea de a se afirma, ci de a se goli de sine, pentru a face loc harului. În cuvintele gânditoarei franceze: „Dumnezeul meu, dă-mi să devin nimic. Pe măsură ce devin nimic, Dumnezeu se iubește prin intermediul meu."[1]

Cercetarea care urmează are ca țel descifrarea acestei metafizici a realului, printr-un dialog cu alți gânditori ai filosofiei moderne. Astfel, am comparat reflecțiile Simonei Weil cu filosofia lui Kierkegaard, care a văzut în credință un salt dincolo de etic, un abandon în fața paradoxului absolut al întrupării, cu

[1] Simone Weil, *Greutatea și harul*, trad. Andrei Manolescu, București, Humanitas, 2003, p. 72.

gândirea lui Jean-Luc Marion, care a conceptualizat revelația ca „fenomen saturat", adică un fenomen care se dă în exces, care depășește capacitatea noastră de a-l constitui; și, într-o altă direcție, cu genealogia voinței de putere la Nietzsche, gânditor pentru care forța nu are niciun „dincolo" supranatural, ci este însăși textura realului. Prin aceste punți interpretative, se conturează atât originalitatea, cât și tensiunile gândirii weiliene: un misticism rațional, o credință ce rămâne critică, o fenomenologie care devine etică a iubirii.

Demersul lucrării urmează două axe principale. Mai întâi, capitolul dedicat decreației explorează concepția Simonei Weil despre distanța infinită dintre Dumnezeu și lume, despre neantizarea eului și despre atenția ca metodă de cunoaștere și de iubire. Aici, noțiuni precum *kenosis* (golire de sine), bucurie pură, nenorocire și *humilitas* (smerenie) capătă o semnificație ontologică: ele nu descriu simple stări interioare, ci un mod de a fi care deschide ființa umană către realul divin.

În continuare, capitolul despre fenomenologia forței arată cum Weil interpretează *Iliada* lui Homer și marile experiențe ale violenței istorice ca expresii ale unei legi impersonale, ce transformă oamenii în lucruri. Forța este, pentru ea, adevăratul protagonist al epopeii homerice și al istoriei. Și totuși, acolo unde greutatea și violența par a avea ultimul cuvânt, se naște posibilitatea unei alte ordini: aceea a harului, care coboară „în sens invers", ridicând ființa către Dumnezeu. În acest punct, filosofia ei intră într-un dialog implicit cu tradiția creștină, dar și cu marile reflecții moderne asupra răului, libertății și suferinței.

Lucrarea de față nu își propune doar o expunere istorică, ci o interpretare metafizică și fenomenologică a acestei gândiri. În centrul atenției se află modul în care noțiunile weiliene de decreație, forță, har, bucurie, nenorocire descriu structuri de experiență și nu doar idei teoretice. Astfel, vom vedea cum o filosofie aparent fragmentară se organizează în jurul unei intuiții unificatoare: Dumnezeu este realul, iar absența divină este spațiul necesar, în mod paradoxal, pentru manifestarea prezenței Sale.

DECREAŢIA ŞI DRUMUL CĂTRE REAL

Simone Weil nu este o gânditoare sistematică. Scrierile ei au fost publicate în mare parte postum și constau majoritar din scrisori și însemnări. Nu putem vorbi de un sistem filosofic în cazul operei ei. Simone Weil se încadrează în acea tradiție de gânditori precum Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein, chiar Platon, care nu au propus o structură și un sistem filosofic în scrierile lor. Cu toate acestea, se pot observa anumite fire logice în demersurile lor filosofice ce pot fi interpretate și parțial sistematizate. Pentru Simone Weil, din punct de vedere ontologic și etic, căci cele două planuri se întrepătrund, țelul existenței noastre ar trebui să fie acela de *a nu exista*. Avem de-a face cu un nihilism radical la prima vedere:

> Odată ce am înțeles că suntem nimic, ținta tuturor eforturilor e să devenim nimic. Acestui scop îi este dedicată suferința acceptată, *acestui scop îi este*

> *dedicată acțiunea*, acestui scop îi este dedicată rugăciunea. Dumnezeul meu, dă-mi să devin nimic. Pe măsură ce devin nimic Dumnezeu se iubește prin intermediul meu[2].

O viziune tare sumbră pentru cei ce au planuri, dorințe, speranțe de la viață. Parcă nici cele mai stricte ordine monahale nu impun o asemenea aneantizare. Simone Weil crede că, din punct de vedere ontologic, noi îi suntem datori lui Dumnezeu. El se poate iubi doar pe sine[3], fiind totul, și, prin actul de creație, a trebuit să renunțe la totalitatea sa. Suferințele noastre reprezintă, de fapt, iubirea divină. Ele ilustrează retragerea lui Dumnezeu, distanța necesară, distanța infinită care ne permite să-L iubim, altfel El ar fi totul, iar noi nu am putea exista. Întâlnim o viziune asemănătoare și la Kierkegaard, care propune o datorie absolută față de Dumnezeu, chiar dacă ea poate contraveni intereselor personale sau regulilor etice universale.

Este important însă de a nu antropomorfiza divinitatea atunci când încercăm să înțelegem această datorie pe care o avem față de Dumnezeu. Faptul că El se poate iubi doar pe sine nu este o dovadă a egoismului divin sau a indiferenței lui Dumnezeu în ceea ce ne privește. Este modul în care Simone Weil explică diferența între cele două planuri ontologice: naturalul și supranaturalul sau imaginarul și realul. Putem observa un soi de idealism în gândirea lui Weil. Ea neagă empiricul, naturalul și creează din ceva metafizic o realitate.

Dumnezeu se poate iubi doar pe sine pentru că, de fapt, doar El există. El ne iubește și pe noi, lăsându-ne să-L iubim pe El: generozitatea divină este aceea că putem să-i resimțim absența. Poate părea ceva de neapreciat, fiind vorba la urma urmei de o absență, însă faptul că omul tânjește după ceva dincolo de el este esențial pentru Weil, pentru că doar acest *dincolo* poate duce către iubirea autentică a Celuilalt. Următoarea explicație evidențiază raportul dintre natural și supranatural la Weil:

> Necesitatea care guvernează lumea noastră se află într-o continuitate esențială cu Dumnezeu. Materia, în întregime supusă necesității, este un model al obedienței față de Dumnezeu; este o oglindă a realității supranaturale[4].

Întruparea hristică reprezintă o a doua manifestare a creației divine: „I-a fost dată omului o dumnezeire imaginară pentru ca să se poată despuia de ea la fel cum Hristos s-a deșertat de dumnezeirea lui reală”[5]. Hristos este cel ce a trebuit să fie, să se întrupeze și să se sacrifice pentru noi, de aceea, el spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine (Ioan 14:5-6)”. Hristos este, nu *a fost*, a trăit ca personaj istoric, dar a înviat, iar învierea Lui se repetă *ad infinitum*, ceea ce reprezintă dumnezeirea sa. Divinul s-a sacrificat pentru

---

[2] S. Weil, *Greutatea și harul*, trad. Anca Manolescu, p. 72.

[3] *Ibidem*, p. 70.

[4] Robert Chenavier, *Simone Weil: Attention to the Real*, trad. Bernard E. Doering, Notre Dame, University of Notre Dame, 2012, p. 64.

[5] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 71.

a-și putea manifesta iubirea nemărginită pentru noi întru totul. Dumnezeu a renunțat la dumnezeirea sa, iar noi trebuie să facem gestul invers, să renunțăm la dumnezeirea noastră imaginară pentru a-l recupera pe Dumnezeu. De aceea, noi suntem nemuritori doar prin Hristos, căci doar dumnezeirea Sa este una *reală*. Doar el cunoaște Adevărul pentru că l-a și trăit, doar el posedă Viața (veșnică) și numai el ne-a arătat Calea prin sacrificiul său desăvârșit.

Numesc decreația Simonei Weil *o metafizică a realului*. De ce? Nu pentru că are o concepție a lumii ca fiind realul, ci pentru că definește omul ca pe o non-entitate. Dumnezeu este totul, este *realul*, iar omul este nimic. Non-entitățile pot avea rolul lor, în mod paradoxal, la fel ca zeroul în matematică. Abia când înțelegem această metafizică neconvențională a lui Weil, îi putem descifra scrierile. Ea nu dorește să devină nimic pentru că disprețuiește viața, ci pentru că își dorește *realul*. Aceasta este un fel de reducție fenomenologică la Weil. Doar că, pentru ea, nu este vorba doar de o metodă conceptuală, ci de un mod de viață, la fel ca la filosofii antici și la Hristos. Ea și-a donat salariul de profesoară celor necăjiți, a muncit în uzină alături de muncitori pentru a le cunoaște greutățile, s-a oferit voluntară în Războiul Civil spaniol, a practicat rugăciunea și asceza, a fost mereu preocupată de nenorocirea celorlalți. Weil nu a căutat un Dumnezeu abstract. Ea dorea să fie nimic, dar a fost totul pentru alții, pentru că doar așa poți fi atent la ceilalți, dacă renunți la tine.

Ar fi greșit să numim Dumnezeul lui Weil propriu-zis *transcendent*, în sensul latinescului *transcendere* (a se ridica deasupra, a depăși), pentru că, dacă divinul este realul, atunci noi suntem transcendența sau, altfel spus, transgresiunea față de El. „Real" și „realitate" sunt cuvinte ce provin din cuvântul latin *res,* ce semnifică originar bunuri materiale, ceea ce înseamnă că Dumnezeu este singurul lucru cu adevărat palpabil ce omul poate „poseda". Din acest motiv, asceții, misticii renunță la posesii materiale, pentru că ei nu le consideră materiale în adevăratul sens al cuvântului și își doresc adevărata materialitate, adevărata *res* – pe Dumnezeu. De fapt, a dori să-l posezi pe Dumnezeu înseamnă a dori să posezi ceva de neposedat, paradox ce duce la decreație, la golire de sine.

În interpretarea sa la *Tatăl Nostru*, Weil susține că nu trebuie să-l căutăm pe Dumnezeu, ci „doar să schimbăm direcția privirii"[6], o abordare cât se poate de fenomenologică. Din nou, aceasta o putem înfăptui cu ajutorul atenției, dar: „trebuie să fim bucuroși că El este infinit dincolo de puterile noastre de-al percepe"[7]. Între noi și Dumnezeu există un raport, distanța este însă infinită, pentru că el s-a retras din lume, pentru a ne putea crea. Astfel, explică Weil și lamentarea Mântuitorului de pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit (*Matei,* 27:46)?". Absența lui Dumnezeu arată, aporetic, prezența sa. Răul lumesc, nenorocirea umană care distruge eul din afară, care-l umilește, ne demonstrează cât de nemărginită este căutarea noastră lăuntrică după divinitate[8]. Atunci când suntem supuși celei mai cumplite umiliri, când stima noastră de sine

[6] Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 213.
[7] *Ibidem*, p. 213.
[8] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 64.

este în întregime nimicită, tot ce ne rămâne este să căutăm ceva dincolo de noi, pentru că, în noi, nu mai este *nimic*.

Există și varianta opusă, în *Evanghelia după Luca*, în care ultimele cuvinte de pe cruce ale lui Isus sunt: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu. Şi acestea zicând, Şi-a dat duhul" (*Luca*, 23:46). În termenii lui Weil, aici întâlnim *bucuria*, care așa cum am arătat deja mai sus, reprezintă o *adeziune totală la frumusețea pură*. Atât bucuria cât și nenorocirea sunt *cheile către țara realului*. Pentru gânditoarea franceză: „Bucuria desăvârșită exclude sentimentul însuși al bucuriei, fiindcă în sufletul umplut de un obiect niciun colț nu mai e disponibil pentru a spune «eu»"[9]. Actul de bucurie este o golire de sine voluntară, ce survine din interior, în timp ce nenorocirea provoacă decreația împotriva voinței noastre, așa cum Mântuitorul se golește de sine, înfăptuind o *kenosis*, precum apare descris în *Epistola către Filipeni* a Sf. Pavel:

> Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce (*Filipeni,* 2:6-8).

Weil păstrează o abordare filosofică și rațională în demersul său pentru că ea nu propune să renunțăm la gândire și să privim această golire de sine ca pe un paradox. În această privință, ea se separă de abordarea unor filosofi precum Kierkegaard. Pentru filosoful danez, esența creștinismului nu poate fi înțeleasă pe cale rațională, ci este nevoie de *un salt al credinței.* Înțelegerea etică trebuie suspendată, iar paradoxul trebuie îmbrățișat, căci ajungem la limitele rațiunii. Este nevoie de un sacrificiu absolut prin înfăptuirea acestui salt în necunoscut. A crede că Dumnezeu, eternitatea, poate deveni un om istoric înseamnă credință în *paradoxul absolut*[10].

Pentru Kierkegaard, individualul este mai important decât universalul, ceea ce înseamnă că una e să-l iubesc pe Dumnezeu *din datorie*, pentru că înțeleg acest imperativ ca pe o valoare etică universală, iar alta este să îmi sacrific existența pentru Dumnezeu, așa cum a făcut-o Isus. Sacrificiul constă în faptul că omul poate rămâne doar un raport între individual și universal, căci cele două nu se pot împăca niciodată, sunt dimensiuni ce rămân într-o tensiune de nedepășit. Astfel, viața omului constă în *posibilitate*, el este liber să aleagă datorită acestei tensiuni, iar destinul lui Hristos reprezintă posibilitatea supremă, uniunea cu divinul, posibilitatea de neatins, *paradoxul viu*.

Deși unii interpreți au considerat-o o gânditoare mistică, Simone Weil păstrează o abordare rațională. Decreația, golirea de sine, nenorocirea, bucuria, atenția sunt concepte ce pot fi înțelese pe cale rațională. Unde însă renunță la rațiune este atunci când vine vorba de Celălalt. La Kierkegaard, saltul în necunoscut, depășirea universalului prin individual duce către salvarea individului; în timp ce la

[9] S. Weil, *Greutatea și harul*, 2003, p. 68.

[10] Christopher B. Barnett, *From despair to faith, The spirituality of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Fortress Press, 2014, p. 45.

Weil, decreația duce la salvarea Celuilalt, iar prin salvarea Celuilalt, mă salvez și pe mine. Pentru a ajuta un altul, a-i recunoaște nenorocirea, este nevoie de *praxis*, nu doar de înțelegere cu ajutorul rațiunii. Iubirea pentru Simone Weil semnifică acțiune, ea nu poate rămâne doar o trăire interioară. Doar că această acțiune, acompaniată de iubire – iubire ce nu este a noastră, este a lui Dumnezeu prin noi –, nu mai îl domină pe celălalt, ci îl lasă să fie, așa cum e el.

În ceea ce privește înțelegerea lui Dumnezeu ca *distanță*, Weil se apropie de un alt gânditor din tradiția fenomenologiei franceze – Jean-Luc Marion. Filosoful francez își propune să gândească revelația ca fenomen, să facă o critică a revelației din punct de vedere filosofic și fenomenologic. Marion înțelege iubirea și pe Dumnezeu ca distanță, asemănător cu Weil. Pornind de aici, el construiește ideea unui fenomen care are un surplus de intuiție, un fenomen pe care nu-l putem constitui, care ne copleșește, care ne constituie el pe noi, care ne reconfigurează – *un fenomen saturat*:

> Fenomenul saturat nu trebuie să se înțeleagă ca un caz limită, excepțional, „mistic", al fenomenalității. Dimpotrivă, el marchează realizarea coerentă și conceptuală a definiției celei mai operatorii a fenomenului: el singur apare cu adevărat drept el însuși, de la sine însuși și plecând de la sine însuși, fiindcă el singur apare fără limitele unui orizont, nici reducția la un *Eu.* Vom numi și această apariție pură de sine și plecând de la sine, care nu-și supune posibilitatea nici unei determinări prealabile, o revelație. Și – insistăm – e vorba aici pur și simplu de fenomenul luat în accepțiunea sa deplină[11].

Însă Marion insistă că și în evenimente banale putem regăsi fenomene saturate, nu pentru că ele ar avea loc des, ci fiindcă majoritatea fenomenelor „pot face loc saturației prin excesul în ele al intuiției asupra conceptului sau semnificației"[12]. Chiar și cele mai banale lucruri, evenimente pot fi interpretate fie într-un mod obișnuit, fie ca fenomene saturate – există mereu această ambiguitate. Totuși, fenomenele religioase ocupă un rol important în gândirea filosofului francez, dat fiind că ele sunt exemple de fenomene saturate *par excellence* – fenomene „mai saturate" decât alte fenomene saturate, în mod paradoxal.

Un bun exemplu de fenomen religios „care echivalează cu un fenomen imposibil"[13] din punct de vedere kantian sau husserlian, adică cu un fenomen constituit de facultățile subiectului transcendental, este *Cina din Emaus* descrisă în *Luca* 24:13-31. În aceste pasaje biblice, se povestește cum, după Înviere, Hristos participă la o cină împreună cu ucenicii săi, dar aceștia nu-L recunosc, decât după ce el a luat pâinea și le-a împărțit-o, moment în care: „S-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut; şi El s-a făcut nevăzut de ei (*Luca,* 24:31)". Prin urmare, odată ce a fost recunoscut ca Dumnezeu, el nu a mai putut fi perceput. Fenomenul saturat ne copleșește pe de-a-întregul, ne transformă, nu avem nicio putere asupra lui. Nu noi

---

[11] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Deisis, 2007, pp. 83–84.

[12] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 186.

[13] *Ibidem*, p. 39.

decidem dacă să-l privim sau nu, pentru că el ne constituie pe noi, iar astfel avem un fenomen care ne „scoate" din egologia husserliană – perspectivă prin care putem rămâne captivi în solipsism. *Pâinea* este un simbol biblic pe care Simone Weil l-a întrebuințat îndelung în scrierile sale. Pentru ea, a hrăni pe cineva și a i-L face cunoscut pe Dumnezeu sunt acte echivalente, este ceea ce îmbină abstractul cu *praxis*-ul.

Un alt episod biblic care poate fi interpretat ca un fenomen saturat este cel în care o femeie se atinge de haina lui Isus și se vindecă:

> Şi iată o femeie cu scurgere de sânge de doisprezece ani, apropiindu-se de El pe la spate, s-a atins de poala hainei Lui. Căci zicea în gândul ei: Numai să mă ating de haina Lui şi mă voi face sănătoasă; Iar Isus, întorcându-Se şi văzând-o, i-a zis: Îndrăzneşte, fiică, credinţa ta te-a mântuit. Şi s-a tămăduit femeia din ceasul acela (*Matei*, 9:20-22).

Am putea spune că e vorba de un act volitiv al femeii prin care ea se vindecă datorită credinței sale, însă este important de luat în calcul că Isus este atât om, cât și Dumnezeu; prin urmare, apariția Sa, ca fenomen, depășește orice capacitate a facultăților noastre de a-L percepe. Femeia a fost copleșită întru totul de vederea lui Hristos, ea a fost constituită, reconfigurată de acest fenomen saturat, reconfigurare ce poate fi privită ca *o vindecare*.

Putem descifra acest pasaj biblic și prin prisma fenomenologiei ontologice a lui Simone Weil. Așa cum am arătat anterior, trebuie să ne exersăm capacitatea de a fi atenți în mod autentic pentru a putea ajunge la celălalt și implicit la Dumnezeu, dar, după cum vedem în pasajele biblice de mai sus, Isus *nu este* atent, atunci când femeia se atinge de poala hainei Lui. Aici apare paradoxul în sens kierkegaardian – Dumnezeu este atent, atunci când nu este atent, pasivitatea lui este activitate. Weil susține că prin decreație trebuie să ne debarasăm de dumnezeirea noastră imaginară, așa cum Isus sau Dumnezeu s-a debarasat de umanitatea sa imaginară. Isus poate doar *mima* neatenția, pentru că el reprezintă un fenomen saturat, un fenomen ce depășește orice orizont uman, orice categorie a intelectului în sens kantian. Noi nu-L putem percepe, așa cum este El de fapt.

Pentru Marion, la fel ca pentru Kierkegaard, fenomenul religios reprezintă trăire, posibilitate, doar că el, la fel ca Weil, oferă o explicație rațională acestui paradox. Am arătat că pentru gânditoarea franceză, atunci când suntem atenți cu adevărat la Celălalt, când suntem buni cu cineva aflat în nenorocire, nu noi suntem cei care înfăptuim acest lucru, ci Dumnezeu este cel din noi care desăvârșește aceste fapte. De aceea, pentru Weil este nevoie de smerenie, în sensul de *humilitas*, cuvânt ce în latină trimite la *humus* – „pământ", precum în versetul biblic: „căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce (*Facerea*, 3:19)". Trebuie să redevenim *nimic*, una cu pământul, pentru că Dumnezeul este *realul*. Weil afirmă că: „Umilitatea e refuzul de a exista în afara lui Dumnezeu. Regină a virtuților."[14] Prin fenomenologia ei ontologică, ea merge și mai departe:

[14] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 79.

> Toate lucrurile pe care le văd, le aud, le respir, le ating, le mănânc, toate ființele pe care le întâlnesc – pe toate acestea le lipsesc de contactul cu Dumnezeu și îl lipsesc pe Dumnezeu de contactul cu toate acestea în măsura în care ceva în mine spune eu[15].

Dacă pentru Marion fenomenul saturat constituie eul, copleșindu-l, depășindu-i orice capacitate de a-l percepe în intuiție, la Simone Weil fenomenul saturat este singurul care are un statut ontologic pozitiv, eul fiind o non-entitate. Orice afirmare a propriei persoane reprezintă un act de violență împotriva celorlalte vietăți și, din acest motiv, trebuie să-mi doresc propria anihilare, pe care nu eu pot s-o înfăptuiesc, ci tot doar Dumnezeu.

Simone Weil merge până la capăt cu acest gând într-un mod tipic neconvențional, ce poate fi interpretat chiar într-o manieră ateistă:

> Credința în nemurire e nocivă pentru că nu stă în puterea noastră să ne reprezentăm sufletul ca realmente necorporal. De aceea credința în nemurirea sufletului e de fapt credință în prelungirea vieții și ea ne privează de utilizarea morții[16].

Trebuie să ne smerim, să dobândim virtutea de *humilitas*, de a fi una cu pământul, de a fi nimic, nu pentru promisiunea de fi *ceva* în alt plan ontologic. Putem observa și în zilele noastre obsesia tehnico-medicală de a prelungi viața și nu putem neglija influența pe care a avut-o teologia creștină asupra acestor fapte. Weil propune să ne dorim să fim *nimic pentru nimic* fiindcă abia atunci îl putem recunoaște pe Dumnezeu ca fiind *totul*. Altfel, sacrificiul nostru nu este total, iar decreația nu a fost dusă până la bun sfârșit.

Să revenim atunci la distanța infinită care ne separă de Dumnezeu, distanță pe care o resimțim cel mai puternic în starea de nenorocire, conform gânditoarei franceze. Marion susține că în fenomenul revelației putem trăi acest raport al distanței. El face distincția între tablou sau idol, icoană și teofanie. Idolul nu poate fi constituit din cauza excesului de intuiție, dar încă este posibil să-l privesc. Uitându-mă la el însă, intenționalitatea îmi este „blocată" și „întoarsă asupra ei însăși", iar astfel nu sunt satisfăcut doar de ceea ce pot cuprinde cu privirea[17].

În ceea ce privește icoana, ea mă orbește (*éblouissement*) prin strălucirea ei și nu mai am capacitatea decât să privesc privirea invizibilă „a unei fețe pe care o iubesc"[18], o privire ce îmi *privește privirea*. În cazul teofaniei, ca în exemplul cinei din Emaus, se ajunge la un paradox: o privire invizibilă mă privește în mod *vizibil* și mă iubește. Paradoxul în privința acestor fenomene saturate este că ele mă constituie pe mine, pentru că „*Eul* își pierde anterioritatea și se descoperă așa-zicând destituit de încărcătura constituirii", iar subiectul devine *stupefiat*

---

[15] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 80.

[16] *Ibidem*, p. 76.

[17] Shane Mackinlay, *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 119.

[18] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 87.

(*interloqué*).[19] Orbirea are loc, pentru Marion, din cauza „unei intensități intuitive care depășește gradul pe care-l poate susține o privire”[20]. Din acest motiv, privirea din icoană este invizibilă și aici găsim cauza pentru care discipolii nu-L pot vedea pe Isus la cina din Emaus, odată ce L-au recunoscut. Pentru filosoful francez, ca și pentru Weil, Dumnezeu poate fi înțeles precum o distanță infinită, căci El „strălucește prin absență”[21].

Marion explică această *lipsă* a lui Dumnezeu prin conceptul fenomenologic de *donație*. Pentru Husserl, părintele fenomenologiei, donația (*Gegebenheit*) trimite la felul în care apar lucrurile conștiinței în mod imanent după ce efectuăm reducția fenomenologică.[22] Filosoful francez extinde acest concept pentru a cuprinde trăirea fenomenului saturat al teofaniei:

> Aici din contră indisponibilitatea sa radicală îl expune pe „Dumnezeu” riscului de a-și vedea tăgăduit dreptul la fenomenalitate – tocmai pentru că în cea mai mare parte a timpului și în primul rând privirea nu vrea și nu vrea să vadă decât obiecte. Donația prin excelență virează astfel spre abandon [...] Donația prin excelență se expune într-adevăr la a părea că dispare (prin lipsă) tocmai pentru că se dă fără rezerve (în exces). Paradox straniu, dar inevitabil[23].

Lipsa lui Dumnezeu este în același timp un exces. Vedem aici o apropiere de gândirea lui Kierkegaard prin îmbrățișarea paradoxului. Doar că nu avem de-a face cu un salt al credinței, ci cu o explicație rațională, critică, fenomenologică a revelației. Iar dacă la Kierkegaard cel ce trăia paradoxul era *un cavaler al credinței*, la Marion întâlnim *un martor, un stupefiat, un ostatic* sau o inovație conceptuală din partea sa – *un adonat*. Pentru gânditorul francez, termeni precum „subiect” nu mai au sens pentru că fenomenul saturat nu este constituit de un eu transcendental și nu are niciun caracter obiectiv[24], în sensul de relație subiect-obiect. Fenomenul saturat constituie martorul, iar acesta, cu toate că este schimbat de această trăire, nu o poate descrie pentru că nu o poate constitui în niciun fel, ea fiind dincolo de facultățile sale. Tot ce poate face el este *să răspundă*, așa cum și femeia care s-a atins de haina lui Isus *s-a vindecat*.

Adonatul este traducerea pentru termenul francez „étant donné” care literal s-ar tălmăci cu „fiind datul”. Dacă fenomenul saturat este *donatul*, atunci *a-donatul* este privațiunea donatului, absența sa. Donatul constituie adonatul, iar în lipsa donatului, tot ce rămâne este adonatul. Eul devine pentru Marion un *mine*, pentru că eu îl resimt pe Dumnezeu ca lipsă, deși în cazul revelației, El se dă în exces, dar, din cauza limitărilor mele, nu-L pot percepe.

Weil are o viziune filosofică asemănătoare: „Chiar de n-ar exista nimic altceva decât viața de aici, chiar dacă clipa morții nu ne-ar aduce nimic nou, supraabundența infinită a milei divine e deja secret prezentă, în întregul ei, aici

---

[19] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 81.
[20] *Ibidem*, p. 71.
[21] *Ibidem*, p. 114.
[22] Hans H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 112.
[23] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, pp. 114–115.
[24] *Ibidem*, pp. 214–215.

jos”[25]. *Supraabundența* milei infinite despre care vorbește gânditoarea franceză poate fi comparată cu excesul în intuiție al fenomenului saturat; iar această *prezență secretă* este absența divinității pe care o resimțim pentru că în ontologia gânditoarei franceze Dumnezeu este real, iar noi suntem nimic. Ea este sigură de existența lui Dumnezeu, chiar și dacă El *nu ar exista*, chiar și în cazul în care doar viața de aici ar fi de fapt reală. Vedem și la ea cum conceptualizarea revelației duce la paradox, fenomen identificat de Kierkegaard. Conceptualizarea infinității distanței dintre noi și El atinge inevitabil limitele rațiunii. Mila infinită, prin supraabundența sa, nu provine din efortul eului, care necesită o decreație pentru a face loc divinității. Din contră, în absența eului, mila infinită se poate manifesta în întregime.

Totuși, există o situație în care Simone Weil ar fi cuprinsă de îndoieli privind existența lui Dumnezeu:

> Nu există decât o singură împrejurare în care ajung să nu mai știu nimic despre această certitudine. Este contactul cu nenorocirea celuilalt. Chiar cu nenorocirea celor ce îmi sunt indiferenți ori necunoscuți, poate încă mai mult cu nenorocirea lor, inclusiv a celor din veacurile trecute cele mai îndepărtate. Contactul acesta îmi face un rău atât de înfiorător, îmi sfâșie sufletul de la un capăt la altul în așa măsură încât iubirea lui Dumnezeu îmi devine pentru o vreme aproape imposibilă. Nu lipsește foarte mult ca să spun imposibilă. Ajung chiar să mă neliniștesc pentru mine însămi.[26]

Observăm din nou care este preocuparea principală a lui Weil: bunăstarea Celuilalt. Existența lui Dumnezeu este irelevantă pentru ea, dacă este pusă ca o problemă abstractă; la fel și ideea de suflet, libertate sau viață după moarte. Atâta timp cât oamenii trăiesc și au trăit în nenorocire, atenția noastră trebuie să fie orientată în mod autentic către aproapele nostru, așa cum cere de fapt și Hristos: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți (*Matei*, 22:39)”.

În capitolul următor, voi arăta cum Weil prezintă *forța* ca fiind cauza nenorocirii umane și cum ajunge ea la această concluzie, interpretând unul dintre textele fundamentale ale culturii occidentale.

FENOMENOLOGIA FORŢEI

Simone Weil este considerată una dintre cele mai importante interprete ale creștinismului prin maniera sa neconvențională, eclectică și directă de a aborda chestiuni religioase. Ea a fost însă la fel de mult, poate chiar mai mult, influențată de filosofia și cultura greacă. Eseurile, scrisorile și notele ei sunt pline de trimiteri la poezii, tragedii și texte filosofice ale Antichității.

Gânditoarea franceză propune o interpretare cu totul aparte pentru cel mai vechi text literar al Occidentului – *Iliada* lui Homer. Implicit, ceea ce înfăptuiește

[25] Simone Weil, *Autobiografie spirituală*, trad. Andrei Manolescu, București, Humanitas, 2004, p. 51.

[26] *Ibidem*, p. 53.

Simone Weil, este, din nou, o reducție fenomenologică. Pentru gânditoarea franceză, personajele și acțiunea Iliadei nu sunt în sine importante. Hector l-ar fi putut învinge pe Ahile, iar Patroclu ar fi putut scăpa nevătămat, căci, dacă am fi cu adevărat atenți la ceea ce se întâmplă în Iliada, ne-am da seama că: „Adevăratul erou, adevăratul subiect, centrul *Iliadei*, este forța”[27]. Dacă Husserl spunea că rolul fenomenologiei este o întoarcere la lucrurile însele, lucrul însuși descris în *Iliada* este forța.

Atât învinșii, cât și învingătorii sunt victime ale forței. Pentru ultimii, acest fapt este evident, sufletul și corpul lor este afectat de urmările violenței. Totuși, și învingătorii au de suferit. În primul rând, pentru că forța, odată ce a pus stăpânire pe ei, le dă impresia că puterea lor este nelimitată. Și, după cum putem observa în desfășurarea acțiunii poemului, mari războinici precum Hector și Ahile sunt răpuși la rândul lor. Chiar în deschiderea poemului, regăsim descrierea *mâniei lui Ahile*, care, chiar dacă este cel mai de temut războinic, nepot al lui Zeus însuși, trebuie să accepte umilința la care este supus de Menelau: „după ce i s-a luat de sub ochi femeia pe care dorea s-o ia de nevastă, fără să îndrăznească să se opună”[28].

Forța poate distruge sufletul imediat, atunci când este vorba de violență și război, dar ea se poate exercita și mai subtil, prin subjugarea oamenilor pe perioade lungi. S-ar putea ca al doilea tip de forță să fie și mai nociv pentru că menține omul într-o stare de nenorocire constantă și-l dezumanizează:

> Forța care omoară este o formă concentrată, grosieră a forței. Cât de mult mai variată în procedurile sale, cât de mult mai surprinzătoare în efectele sale este cealaltă forță, cea care nu omoară; adică cea care nu omoară încă. Ea va omorî cu siguranță, sau ea va omorî poate, sau mai degrabă ea se află într-o stare de suspensie că ar putea omorî în orice moment; în orice caz, ea transformă omul în piatră.[29]

Această *transformare în piatră* se potrivește cu metafizica lui Weil și trimite în același timp la unul dintre versetele ei preferate din *Noul Testament*: „Sau cine este omul acela între voi care, de va cere fiul său pâine, oare el îi va da piatră (*Matei*, 7:9)?” Piatra simbolizează condiția noastră de a fi materie inertă, aflată sub legile oarbe ale naturii. În metafizica lui Weil, omul este guvernat de greutate sau gravitație, termenul francez *pésanteur* fiind tradus în ambele feluri, căci gânditoarea franceză fusese intens preocupată și influențată de teoriile științifice moderne. Vedem aici din nou neconvențialismul și eclectismul lui Weil: interes pentru creștinism, dar și alte tradiții spirituale, marxism, conservatorism, Antichitatea greacă, științele moderne. Greutatea acționează josnic, imoral. Weil povestește cum, atunci când avea dureri groaznice de cap, dorea să lovească pe altcineva exact în același loc pentru a scăpa de durere[30]. Cei care înfăptuiesc asemenea acte, chiar reușesc, în mod paradoxal, câteodată, să-și mai ușureze suferințele. Problema e că

[27] Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 529.
[28] *Ibidem*, p. 535.
[29] *Ibidem*, p. 530.
[30] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 39.

cei aflați cel mai jos, în cea mai mare nenorocire, nu au în cine să mai lovească, pe cine să mai facă să sufere:

> Mecanica umană. Oricine suferă încearcă să-și comunice suferința – fie maltratând, fie provocând mila – pentru a o diminua și o diminuează într-adevăr procedând așa. Cel aflat jos de tot, cel pe care nimeni nu îl plânge, fără puterea de a maltrata pe cineva (dacă nu cumva are copii sau o ființă care îl iubește), suferința acestuia rămâne în el și îl otrăvește.[31]

Din cauza acestui lanț de transmitere a suferinței impus de greutatea care ne apasă pe toți, omenirea pare a nu avea nicio șansă la bucurie și bunăstare. În orice caz, cineva se va afla în cea mai neagră nenorocire fiindcă nu va avea cum să maltrateze pe altcineva. Aceasta este problema noastră, a omului modern: avem pseudoînvingători care-i domină tacit timp de decenii pe alții, iar aceștia din urmă nu pot face altceva decât să rămână „otrăviți" în ei înșiși.

În vremurile vechi, forța se putea manifesta până la capăt. Weil crede că unul dintre cele mai pătrunzătoare versuri ale *Iliadei* este: „Ares este drept, și îi omoară pe toți cei care omoară"[32]. Greutatea, devenită forță atunci când se exprimă violent, îi distruge pe toți cei ce participă la ea. Poemul grec prefigurează, pentru Weil, înțelepciunea *Evangheliei* din versete precum: „Întoarce sabia ta la locul ei, că toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri (*Matei*, 26:52)". Deși, în cazul creștinismului, avem capacitatea de a alege, de *a întoarce sabia la locul ei*, față de gândirea fatalistă greacă, cel puțin în perioada ei de dinainte de filosofia platonică. Odată cu Socrate și Platon, omul se poate *îngriji de sine*, poate să ia decizii privind pornirile sale imorale, josnice.

Ce putem face însă pentru a ne împotrivi acestor legi imuabile ale universului care nu țin de voința noastră? De fapt, Weil nu are un concept al voinței, cu toate că vorbește despre atenție și dorință, așa cum am explicat deja într-un capitol anterior. Ceea ce ne poate face însă să fim atenți cu adevărat este Dumnezeu pentru că El este Cel din noi care poate crea o punte reală către Celălalt fără să existe o relație de dominare, de putere. Weil mai numește acest fenomen și *o coborâre în sens invers* sau *har*, iar harul este tot o formă de greutate, o greutate moral-spirituală, o greutate care ne *ridică* înspre Dumnezeu; iar supranatural este cel care poate permite crearea unei relații de egalitate între oameni:

> Virtutea supranaturală a dreptății constă, dacă ești superiorul într-un raport inegal de forțe, în a te comporta exact ca și cum ar fi egalitate. Exact în toate privințele, inclusiv în cele mai mici detalii de accent și de atitudine, fiindcă un detaliu poate fi suficient pentru a-l arunca pe inferior în starea de materie, starea lui naturală din nefericire în acea împrejurare, așa cum cea mai mică modificare duce la înghețul apei, rămase lichide câtă vreme e deasupra gradului zero[33].

---

[31] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 41.

[32] S. Weil, *Oeuvres*, p. 537.

[33] Simone Weil, *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolescu, București, Humanitas, 2005, p. 22.

Nu prea găsim manifestări ale acestei virtuți în Iliada. Poate atunci când Ahile îi permite lui Priam să-și înmormânteze fiul. Doar că Ahile fusese implorat de Priam în această privință și nu se poate spune că s-a comportat *exact în toate privințele*, ca și cum un raport de egalitate ar fi existat între ei. În opinia lui Weil, această virtute este virtutea creștină, dar și alte religii au revelat acest adevăr[34].

Forța nu are un caracter moral, doar supranaturalul poate restabili un echilibru în relațiile umane. Astfel, ea nu este nici rea, nici bună; și, din acest motiv, Ares este drept. Greșeala pe care o facem este că îi privim pe învingători, pe răufăcători ca fiind superiori permanent celor învinși, însă și ei vor deveni învinși, căci vor fi orbiți de putere. Învinsul, de fapt, are mai multe șanse de a ajunge la divinitate pentru că-i poate resimți absența. Isus, ca om, a fost învins, umilit în cea mai groaznică manieră posibilă. Cu toate acestea, El este Calea, Adevărul și Viața, iar învingerea Sa a dus procesul de decreație, de golire de sine, de *kenosis* la desăvârșire. Isus-Omul a putut resimți astfel distanța infinită dintre El și Dumnezeu.

Simone Weil vede în *Iliada* prima intuire a adevărului despre condiția umană. Adevăr ce este apoi intuit și de tragediile grecești sau de *Evangheliі*[35]. *Iliada* rămâne însă prin descrierile ei atât de viscerale cea mai pătrunzătoare ilustrație a suferinței universale omenești. În ea, regăsim suferința pentru prietenul pierdut, pentru soțul ucis, pentru fiul omorât, suferința colectivă a unui popor, aproape toate tipurile de dureri sufletești și fizice cauzate de forța oarbă, de greutatea-gravitație ce se exercită asupra noastră din toate timpurile:

> ...nimic din ce au produs popoarele Europei nu valorează cât primul poem cunoscut care a apărut la unul dintre ele. O să regăsească poate geniul epic atunci când nu o să mai creadă în nimic la adăpostul sorții, nu o să mai admire niciodată forța, nu o să-și mai urască inamicii și nu o să-i mai disprețuiască pe nenorociți. Este îndoielnic că asta se va întâmpla curând.[36]

Reducția fenomenologică pe care o înfăptuiește Weil implicit, luând ca exemplu *Iliada*, permite să iasă la suprafață fenomenul care face posibilă întreaga acțiune a poemului. De aceea, forța este personajul principal. Am putea chiar spune că avem de-a face cu un fenomen saturat. Forța depășește toate puterile noastre de a o percepe sau concepe, iar tot ce putem face este să reprezentăm cazuri particulare ale sale, așa cum este războiul dintre troieni și ahei. Fenomenul forței rămâne însă etern, iar unul dintre motivele pentru care Weil interpretează *Iliada* în acest fel este tema războiului prezentă atât în poemul arhaic, cât și în realitatea ei contemporană. În *Iliada* și în războaiele pe care le-a observat direct, unele dintre ele chiar de pe linia frontului, gânditoarea franceză a putut observa același „dublu apetit pentru moarte" – compulsiunea de a omorî și de a fi omorât[37]. Putem remarca aici și o asemănare cu pulsiunea morții la Freud – teoria cum că organicul are o

[34] S. Weil, *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, pp. 25–26.

[35] S. Weil, *Oeuvres*, p. 550.

[36] *Ibidem*, p. 552.

[37] Charles H. Stocking, *Homer's Iliad and the Problem of Force*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 171.

tendință înnăscută de a se întoarce la starea de anorganic, o compulsiune către moarte.

Cu toate că, din punct de vedere ontologic, Simone Weil propune o variantă aparte de nihilism, din punct de vedere etic-spiritual, ea crede că există soluții la violența forței, căci: „Două forțe guvernează universul: lumina și greutatea”[38]. Putem regăsi aici o asemănare cu filosofia lui Schelling, în care *gravitația* este forța care unifică lucrurile naturale, în timp ce *lumina* întemeiează multiplicitatea lumii naturale – cele două aflându-se, pentru filosoful german, într-o identitate dinamică.

Nu avem ca la Kierkegaard o depășire a universalului de către individual, credința necesitând o suspendare a eticului, un salt în necunoscut, o îmbrățișare a paradoxului; dar nici o sublimare a individualului și universalului ca la Hegel, o procesualitate a Spiritului Absolut. Pentru Simone Weil, atât universalul cât și individualul *nu există*. În mod bizar, așa cum am arătat în capitolul anterior, doar supranaturalul este real, doar Dumnezeu există în adevăratul sens, iar divinitatea nu este pentru ea universalul, pentru că universalul este ceva abstract.

De ce nu există individualul sau universalul? Pentru că aici suntem guvernați de greutate, gravitație sau forță, iar realitatea noastră este una imaginară, prin urmare individualitatea noastră trebuie anihilată. Din acest motiv, Weil nu este propriu-zis *creștină*, ea dezvoltând o filosofie de viață proprie, fundamentată în diverse tradiții de gândire:

> A ierta. Nu suntem în stare. Când cineva ne-a făcut rău se creează în noi reacții de compensare. Dorința de răzbunare e o dorință de echilibru esențial. A căuta echilibrul pe un alt plan. Trebuie să mergem prin noi înșine până la această limită. Acolo atingem vidul. (Ajută-te și cerul te va ajuta.)[39]

Tot ce putem face este să ne dăm seama de nimicnicirea noastră. Filosofia lui Weil este una radicală. Ea nu regăsește optimism în liberul arbitru uman. Forța, greutatea, materialitatea din care suntem compuși nu ne permit să alegem binele. Doar supranaturalul prin intermediul harului poate înfăptui ceea ce e just: „Harul umple, dar el nu poate pătrunde decât acolo unde există un vid pentru a-l primi, și harul însuși e cel care creează vidul acesta”[40]. Până și actul de golire de sine, de *kenosis*, nu e înfăptuit de noi, ci tot de Dumnezeu, prin har. Nu avem libertatea de a alege binele, dar avem, paradoxal, libertatea de a ne da seama că ne putem goli de sinele nostru imaginar nu prin propriile noastre puteri, ci prin puterea lui Dumnezeu, prin primirea ei.

Simone Weil mai are o viziune ce se opune creștinismului, cel puțin în forma sa instituționalizată. Ea crede că doar spiritul grec era compatibil cu învățăturile lui Isus, în timp ce Imperiul Roman și iudaismul reprezintă antiteze ale preceptelor creștine. Romanii s-au văzut stăpânii lumii și i-au tratat pe ceilalți ca fiind „străini,

[38] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 37.
[39] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 42.
[40] *Ibidem*, p. 47

inamici, învinși, supuși, sclavi”[41]. Dat fiind că religia creștină a fost răspândită de Imperiul Roman, odată ce acesta a adoptat-o ca religie oficială, esența ei nu a fost transmisă corespunzător. Pe de altă parte, *Vechiul Testament* descrie un Dumnezeu al națiunii evreiești, care își urăște și își blestemă inamicii. Mai mult, evreii nu vedeau în nenorocire decât „semnul păcatului și prin urmare un motiv legitim de dispreț”. Doar anumite părți din *Cartea lui Iov* sunt comparabile cu esența creștinismului pentru Weil.

Gânditoarea franceză este de părere că spiritul *Evangheliei* nu s-a transmis de-a lungul generațiilor ulterioare de creștini și că el trebuie recuperat. Martirii care și-au acceptat moartea cu seninătate pentru cauza creștină nu au înțeles trăirea lui Hristos, care a resimțit cea mai teribilă suferință și angoasă pe cruce. El se afla în starea celei mai îngrozitoare nenorociri. Acești martiri au reprezentat începutul fanatismului religios. În fața forței, nu există armură, harul ne poate proteja de corupere sufletească, dar nu și de durere și suferință[42].

Critica lui Weil la adresa Imperiului Roman și mai ales a iudaismului poate fi contestată. Ea nu face o cercetare istorică riguroasă. În acest sens, gânditoarea franceză se apropie mult de Nietzsche, deși ea nu avea o părere bună despre scrierile filosofului german. El a susținut că Imperiul Roman a fost distrus de creștinism:

> „Dumnezeu crucificat”, superlativ care era înfiorător pentru gustul antic. Până acum niciodată și nicăieri n-a mai existat o răsturnare atât de îndrăzneață și de înspăimântătoare, ceva care ridică atâtea întrebări și comportă atâtea discuții ca această formulare: ea promitea o reașezare a tuturor valorilor antice. – Orientul, profundul Orient și sclavul oriental s-au răzbunat în acest fel pe Roma, cu toleranța ei aristocratică și frivolă, ca și pe „catolicismul” roman al credinței. Și-ntotdeauna, nu credința, ci eliberarea de credință, acea nepăsare pe jumătate stoică și zâmbitoare față de seriozitatea credinței, au fost ceea ce i-a revoltat pe sclavi la stăpânii lor și i-a făcut să se răzvrătească împotriva acestora.[43]

Am zice la prima vedere că viziunea lui Nietzsche despre creștini este una în întregime diferită de cea a lui Weil, căci el îi detestă fățiș în aforismele și eseurile sale. Și gânditoarea franceză susține însă că: „Am avut dintr-o dată certitudinea că religia creștină este, prin excelență, religia robilor și că robii nu pot să nu adere la ea, eu însămi printre ceilalți”[44]. Ambii filosofi sunt de acord că esența creștinismului este de a elibera sclavii; doar că, pentru Nietzsche, această eliberare se întemeiază pe un resentiment și o răzbunare împotriva celor puternici, a aristocraților, celor ce pot să se impună prin forță, în timp ce pentru Weil, eliberarea înseamnă o acceptare a condiției suferinței printr-o *Imitatio Christi*, pentru că și El a suferit, a suferit cel mai mult dintre toți oamenii, cu toate că era și Dumnezeu. Stilul ambilor gânditori este unul implicit fenomenologic pentru că ei nu cercetează istoric conflictul dintre Imperiul Roman și tradiția creștină, ci încearcă să extragă esența, lucrul însuși,

---

[41] S. Weil, *Oeuvres*, p. 552.

[42] *Ibidem*, p. 552.

[43] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău, Prolog la o filozofie a viitorului*, trad. Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2015, p. 65.

[44] S. Weil, *Autobiografie spirituală*, p. 27.

fenomenul ce stă în spatele faptelor propriu-zise, înfăptuind un fel de reducție fenomenologică.

Pentru Nietzsche, fenomenul primordial este *voința de putere*. El încearcă să vadă cum relațiile de putere, de dominare s-au manifestat de-a lungul istoriei, de aceea își propune să facă *o genealogie* a acestui fenomen. Weil face un lucru asemănător cu fenomenul forței. Diferența este că Nietzsche refuză ideea unui supranatural și caută realul în voința de putere manifestată în lume, în timp ce Weil vede doar imaginarul în manifestarea forței, realul fiind divinul. În ambele cazuri, avem de fapt de-a face cu o abordare metafizică, cu toate că cei doi sunt filosofi nesistematici, eclectici, care sunt greu de încadrat într-un curent sau mișcare filosofică.

CONCLUZII

Cercetarea conceptelor de decreație și forță la Simone Weil dezvăluie o gândire ce nu poate fi încadrată nici în misticismul tradițional, nici în filosofia academică. Departe de a propune o filosofie nihilistă, ea concepe nimicul ca spațiu ontologic: numai acolo unde eul dispare poate pătrunde harul, iar iubirea divină se poate manifesta ca act pur, neatins de interese personale sau de impulsul de a domina. Această golire de sine nu este o simplă alegorie spirituală, ci o adevărată reducție fenomenologică, ce face vizibil realul dincolo de fenomenul lumesc.

În același timp, reflecția ei asupra forței arată că lumea este marcată de gravitație sau *greutate* ce transformă oamenii în victime ale violenței și suferinței. Forța nu este doar violență fizică, ci și acea presiune care menține societăți, popoare și indivizi într-o stare de supunere permanentă. Și totuși, pentru Weil, chiar în mijlocul acestei greutăți se află o posibilitate: coborârea divină ce rupe logica dominării și deschide drumul către adevărata libertate.

Această gândire radicală rămâne actuală într-un context marcat de obsesia tehnologică pentru supraviețuire, de căutarea puterii în raporturile interumane. Weil ne obligă să regândim sensul vieții nu ca autoafirmare, ci ca lepădare de sine. A deveni *nimic* nu înseamnă a cădea în disperare, ci a descoperi o realitate mai profundă decât realitatea imaginară a lumii în care trăim: realitatea absolută a lui Dumnezeu.

Precum Kierkegaard, Marion sau Nietzsche, Simone Weil propune o metafizică a paradoxului: Dumnezeu este prezent prin absență; bucuria desăvârșită exclude sentimentul bucuriei, iubirea adevărată este acțiune fără posesiune, fenomenul saturat se dă în exces tocmai pentru că nu poate fi constituit de mintea noastră. Această logică a contrariilor nu este un simplu joc intelectual, ci un mod de viață care unește contemplarea și *praxis*-ul. De aceea, pentru Weil, filosofia nu se separă de etică, iar cunoașterea nu se desparte de iubire.

Astfel, scrierea de față a arătat că Simone Weil nu este doar o gânditoare mistică, ci o fenomenologă a realului. Ea înțelege libertatea ca disponibilitate pentru har, atenția ca formă de rugăciune, iar suferința ca loc al întâlnirii cu

Dumnezeu. Într-o lume care confundă adesea puterea cu realitatea și durata biologică cu viața, gândirea ei rămâne o chemare provocatoare: să ne întoarcem la o atitudine de activitatea pasivă, de *atenție*, să devenim transparenți pentru lumina divină și să descoperim că realul poate fi trăit doar dacă eul, sau mai bine-zis iluzia eului, este suprimat.

În lumina acestei perspective, decreația nu este doar conceptul central al filosofiei weiliene, ci și o posibilă cheie de înnoire a gândirii contemporane, un mod de a elibera filosofia de închiderile antropocentrice și de a regăsi, dincolo de forță și greutate, locul unei realități care se dă ca dar.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.15

DESPRE SUFERINŢĂ ŞI FORME ALE NONSENSULUI EI LA CIORAN

POMPILIU ALEXANDRU

Universitatea Valahia din Târgoviște

Abstract: This article explores the philosophical problem of suffering and its apparent nonsense in the work of Emil Cioran. Starting from the limits of scientific and psychological explanations of pain, the study proposes an ontological and musical reading of suffering, following Cioran's own method of reflection. The analysis distinguishes between pain and suffering, examines the epistemic and existential roles of suffering, and identifies several levels of its nonsense, from the transcendent to the theological. The article also discusses the cultural rhythms of suffering, contrasting Buddhist and Christian approaches, and highlights the paradoxical affirmation of life through suffering. The study concludes that, for Cioran, suffering is both a principle of existence and a vehicle for knowledge, irreducible to rational explanation and deeply rooted in the temporal and metaphysical condition of the human being.

Keywords: Cioran, suffering, nonsense, ontology, phenomenology, philosophy of music, existentialism.

INTRODUCERE

Există în științele viului o imensă piatră de încercare. S-ar părea că nici biologia, nici medicina, fie ele în specializările clinice sau chiar cele de cercetare nucleară, nu pot explica satisfăcător durerea și suferința. În afară de câteva precizări – uneori chiar detaliate – cu privire la fenomenologia durerii, care se reduce în cea mai mare parte la dimensiunea hormonală și a prezenței unor substanțe specifice care însoțesc durerile și suferințele, nu se merge mai departe. Nici măcar psihologia nu explică aceste fenomene în profunzimea lor. Se rămâne mereu la nivelul de *constatare* și de *prevenție* sau *anulare chimică sau psihologică* a acestora. Fondul rămâne intact și de cele mai multe ori paradoxal. De exemplu, dacă simțul comun științific spune că durerea este de fapt un *semnal* care determină ființa să *ia măsuri* pentru că un *pericol de moarte* este prezent, atunci cum se explică diferitele intensități de durere și de suferință? Cu cât pericolul ar fi mai mare, cu atât durerea ar fi mai mare. Dar lucrurile nu stau așa în realitate. Uneori, o durere extrem de puternică – cum ar fi cea de dinți – nu pune în pericol de moarte individul așa cum ar pune o durere mică sau chiar absența ei completă, ca în cazul unor cancere care conduc inevitabil la moarte. Acest exemplu ales constituie doar unul dintre multe altele care ar putea fi oferite pentru a exprima extrem de complexa fenomenologie a durerii și suferinței care, cu obstinație, pare a se sustrage încadrării într-un singur model interpretativ științific. În cadrul acestui studiu o să înțelegem prin *durere*

orice fenomen perturbator, de natură fizică, biologică, care tulbură sau împiedică ființa umană să se considere a fi „într-o stare de bine”[1]. Suferința este o formă complexă de durere, ce depășește cadrul strict biologic, mergând sau înglobând în sine și durerile „abstracte”, de natură psihică[2]. Tot în cadrul acestei suferințe – care este, după Cioran, un gen pentru durere, înglobând-o – pot fi introduse și „supra-suferințele” spirituale. În acest caz vorbim despre o suferință existențială, globală, care dă un fel de „tonus dominant” unora sau altora, care s-ar afla continuu sub priza acesteia, ca o stare care uneori poate fi considerată a ține de categoria „răului”, dar nelimitându-se neapărat la acesta. Există suferințe care transcend binele și răul; există suferințe și dureri profunde, consubstanțiale ființei în sine, care scapă complet unei *identificări etice* sau *existențiale*. Acestea par a fi de natură ontologică și/sau metafizică. De fapt, încercăm să susținem această teză ca fiind cea principală la Cioran. În acest sens, în legătură cu tema suferinței la Cioran, se poate spune că filosoful, numit uneori și „maestru al suferinței/sinuciderii”, este un metafizician, oricât de forțat ar părea termenul. Acest lucru deoarece, după cum vom vedea, suferința la el se prezintă a fi o unitate scalară, plecând de undeva din străfundurile ființei, chiar din transcendent și transcendental și mergând până la materializări concrete, în durerile cotidiene. Astfel, pornim de la această problemă pe care am putea-o atribui lui Cioran, ca un *summum* al preocupărilor sale pentru acest subiect: cum se prezintă suferința la nivel cosmic, transcendent și cum ajunge aceasta să capete formele bine cunoscute ființei umane? Sau, altfel spus: există suferință dincolo de limitele biologic-sufletești? Care este substratul adânc al suferinței? Acestea ar fi întrebările nespuse direct de Cioran, dar care ies la iveală din textele sale.

Ne-am putea gândi că aceste întrebări ne solicită o analiză pur sistematică, eventual propunând un model sau altul de explicare a acestei „fenomenologii a suferinței”. Nu vom aborda această cale care este specifică unei filosofii sistematice sau a unei teorii riguroase care se bazează în cea mai mare parte pe o metodologie anume, utilizând un aparat conceptual și categorii adaptate explicației. O să parcurgem drumul invers, așa cum procedează Cioran, adică de la situații concrete

[1] Nu considerăm a fi aceasta altceva decât o definiție „de lucru”, căci orice definiție „tehnică” a ei trebuie să intre pe terenul medical-biologic-psihologic, cel puțin. Astfel, o definiție care să nu includă elemente tehnice presupune o analiză în sine. În aceeași ordine de idei, suferința/durerea se prezintă ca un *fenomen care însoțește o stare de dizarmonie, dezechilibru intern, de natură biologică sau psihică, care se manifestă într-o formă pe care individul, instinctual, dorește să o elimine. Această formă este una care deschide calea unor sisteme de clasificări bipolare în ființa umană, de tipul negativ-pozitiv sau acceptat-neacceptat, de dorit-de nedorit etc.* Am evitat în această definiție să utilizăm termeni care ar face parte din sfera *definiendum*-ului. Tentația circularității este foarte mare atunci când durerea sau suferința se încearcă a fi definite. Lui Cioran nici prin gând nu îi trece să încerce măcar o astfel de definiție, căci suferința pare a fi pentru el un adevărat *principiu sau axiomă* a vieții.

[2] Nicolae Turcan spune, referitor la această definire a suferinței la Cioran: „Definiția suferinței e greu de oferit, pentru ca ea reprezintă un *de la sine înțeles*. Fie că apare ca durere, teamă, plictis, tristețe, singurătate, «milă, dezgust, deznădejde, groază, nostalgie, regrete în serie», suferința este pentru Cioran o diminuare a vieții, care poate avea principii demonice și... urmări spirituale.” (Vezi Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie,* Cluj-Napoca, Editura Limes, 2008*,* p. 142.)

ale existenței. Exact ca în cazul filosofiei lui Eduard von Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*[3]), în care conștiința devine un caz izolat, o „excrescență" a Inconștientului, care ne ajută într-o măsură satisfăcător de mare să reconstruim înțelegerea unui lucru care depășește limitele sale – inconștientul în speță –, tot astfel, chiar dacă sub o altă metodă filosofică, Cioran pătrunde în dimensiunile extrem de complexe ale suferinței plecând sau utilizând ca instrumente specifice „capătul imediat" al durerii și suferinței, cel care ne este dat nemijlocit în trăirea pură. Meditând la aceste dureri concrete – de la durerea de dinți până la iubirea dezamăgită și nostalgia originilor –, se poate spune că sub această observare concertată Cioran ajunge să elaboreze o adevărată metafizică a suferinței. Aceasta este a doua teză pe care dorim să o susținem. Dar, înainte de a pătrunde în subiect, se impune să prezentăm câteva chestiuni care țin de metodă.

O PROBLEMĂ DE METODĂ

Cum procedează Cioran când investighează suferința[4]? Sub care logică investighează existența? S-ar părea că filosoful face parte dintr-o triadă în care asemănările de stil de a face filosofie s-ar impune datorită acestei logici.

Schopenhauer, Nietzsche, Cioran – aceasta este triada de *filosofi ai muzicii* sau filosofi „impregnați" de muzică, de trăirea muzicală, de ordinea muzicală. Asta în timp ce Kant, de exemplu, stă sub gândirea de tip arhitectural sau Hegel sub cea poetică. Deci, trebuie să-l înțelegem pe Cioran sub această logică. Este una în care absurdul și non-sensul rațional devin subiect de meditație, dar și materie primă a filosofării. O idee trebuie, la Cioran, să „meargă" până în absurdul său, până în opusul său, iar discursul devine neapărat unul contradictoriu. Ceea ce este „nonsens" la nivel rațional, în muzică devine „rost". O suită de sunete au rostul lor într-un ansamblu sonor pentru a genera muzică, adică viață trăită și simțită într-un anumit fel, chiar dacă nu putem verbaliza complet acest rost. Dacă acestui rost i se caută un sens rațional, atunci picăm în paradox sau în contradicții. Lucru care nu îl deranjează deloc pe Cioran. A căuta rostul suferinței, de exemplu, ca în cazul nostru, devine un exercițiu sterp, căci înseamnă, în spiritul său, să o privești din afară. În schimb, dacă încercăm să-i înțelegem rostul, atunci trebuie să te afunzi în ea și să îi accepți toate contradicțiile și formele „i-logice". Logica nu este una rațională, ci una pur estetică – *aesthetică*. Spune Cioran la un moment dat:

> Suferința îți deschide ochii, te ajută să vezi lucruri pe care altminteri nu le-ai fi sesizat. Ea nu e așadar de folos decât în cunoaștere, și, în afară de asta, nu slujește decât la înveninarea existenței. Ceea ce, în treacăt fie spus, înlesnește tot cunoașterea. „A suferit, deci a înțeles." E tot ce poți spune despre o victimă a bolii, a nedreptății sau a oricărei forme de nenorocire. Suferința nu face pe

[3] Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, Leipzig 1869.

[4] De fapt, Cioran aplică această metodă, în opinia noastră, tuturor temelor recurente care apar în filosofia sa. Pentru moment ne vom limita strict doar la subiectul nostru care tratează suferința.

> nimeni mai bun (în afara celor care erau buni mai dinainte), e uitată așa cum sunt uitate toate lucrurile, nu intră în „patrimoniul omenirii", nici nu dăinuie în vreun fel, ci se pierde așa cum se pierde totul. Încă o dată, ea nu slujește decât ca să deschidem ochii[5].

Avem, așadar, de-a face cu un *alt tip de cunoaștere*. Suferința nu se folosește de *semne*, precum cele lingvistice, adică de niște intermediari care pun distanță între referent și interpret. Este *precum muzica*, adică se prezintă pe sine direct, fără un intermediar lingvistic. Contactul direct determină ființa sa, existența nemijlocită a ei. De aceea, el vorbește despre suferință ca despre o formulă epistemică, dar care folosește alte moduri decât cele raționale, bătătorite de filosofia clasică. Aici, ceea ce contează este *cum „rostești" ideea* cuprinsă în suferință – de fapt, idee și suferință ar fi sinonime în această logică – contactul dintre cele două mergând până la identificare și, deci, trăire pură[6]. Ideea se manifestă în lume cel mai bine în suferință. Logica arhitecturală, de tip kantian, sau cea matematică, se deosebesc radical de logica aceasta a lui Cioran – de aceea și diferențe enorme de *stil* în expunerea ideilor în cadrul filosofiilor acestora. Apoi, acest nivel determină sau implică o relaționare cu o altă dimensiune ontologică chiar. Suferința, pe cât de specifică-i este naturii umane decăzute – naturii post-Adamice, adică a lui Adam-cel-de-materie/carne – este pe atât de creatoare de transcendent. Suferința face posibilă trecerea spre teologic, spre alte sfere ontologice, din dorința de a *scăpa de ea*, de a trece *dincolo* de ea. Doar omul suferă, iar asta îl face să fie extrem de conștient și/sau lucid de propria existență. Adâncindu-se în suferință, chemat fiind de ea și îndrăgind-o chiar, căci suferința este chiar viața („A trăi înseamnă a suferi. Suferința e singura sursă a conștiinței noastre." „Omul trebuie să sufere până la scârba de suferință și de el însuși.")[7], omul tinde spre ieșire din lume ca ieșire din suferință. Așa îl întâlnește pe Dumnezeu, care este, paradoxal, chiar viața. („Viața: un pseudonim al lui Dumnezeu?"[8]). Suferința este o cunoaștere ca efect advers, apărut mai târziu, după cădere. Logica aceasta este una pur muzicală – mișcarea ascendentă și descendentă a major/minorului. Universalul se manifestă ca suferință în individual, iar individualul percepe universalul ca plăcere (întoarcere la origini). Când Universalul se pogoară, apare suferința; când individualul urcă, apare plăcerea. De ce domină în lume suferința? De ce există acest dezechilibru primordial al materiei vii? Am putea spune că există continuu o presiune a transcendentului care este cu mult mai mare asupra individului inerțial. Exact ca în Kabbalah, unde se vorbește despre cenzura transcendentă – vasele/lumina[9]. Fără o protecție divină, care nu este niciodată absolută și suficientă, suferința ne-ar face să

---

[5] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 186.

[6] Poate în acest sens capătă înțeles formula clasică a filosofului veșnic suferind. Când înțelege lucrurile și duce ideea până la capăt, se instalează un soi de suferință ontologică. Înțeleptul senin, chiar fericit, nu se poate dezbăra de această suferință care însoțește la tot pasul existența sa plină de „înțelepciune".

[7] Emil Cioran, *Amurgul Gândurilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 130.

[8] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 112.

[9] Un același sens îl întâlnim și la L. Blaga – vezi *Cenzura transcendentă*, a treia carte din *Trilogia Cunoașterii*.

explodăm. Orice contact cu transcendentul are ca efect o suferință dată de teamă în primă instanță[10]. Așadar, să fie suferința un conflict? Rezultatul unei intruziuni a transcendentului în lume? Cum se face că devine cathartică și chiar noetică – duce la cunoaștere, căci „învățăm numai prin suferință”?

> Nimeni nu ar putea supraviețui înțelegerii instantanee a durerii universale, fiecare inimă neputând îndura decât o anumită cantitate de suferință. E ca și cum capacitatea noastră de a îndura ar avea limite materiale; totuși, expansiunea fiecărei nefericiri le atinge și uneori le depășește: iată prea adeseori originea dezastrului nostru. De aici se naște impresia că fiecare durere, fiecare suferință sunt infinite.[11]

Logica sub care Cioran privește suferința este, așadar, una de tip muzical. Acest lucru îl derutează de multe ori pe gânditorul scolastic, cel care are nevoie de ierarhizări și clasificări clare, bine stabilite, conform unor criterii acceptate dintru început, care sunt pe placul intelectului și rațiunii. Cioran a fost acuzat de multe ori că se contrazice pe sine. Suferința este la el și o formă de mântuire, și un dar divin, dar se identifică și cu diabolicul. Cum este posibil să se întindă pe o asemenea plajă și cum putem „opera” filosofic cu asemenea contradicții? Logica de tip muzical ar oferi explicația. Suprapunem modul sonor modului conceptual și contradicțiile dispar – sau devin coerente – în același mod în care un sunet poate să fie perceput disonant într-un anumit context sonor sau să ofere un efect de-a dreptul revelator într-altul. De aceea, Cioran evită orice formulă generalizatoare sau universală. În filosofia sa abundă cazurile concrete – suferința *trăită de el sau de alții* – ca și cum *trăitul*, în timp, este elementul central, „categoria”-sunet care are o anumită valoare. Chiar și atunci când vorbește despre generalul uman, cititorul simte că s-a ajuns, inductiv, la acel general, plecând de la cazul său concret. Acum se vorbește despre suferință și milă, acum despre bucurie în suferință, vinovăție și durere, sfințenie și suferință etc., adică de *înfățișări*, de multiple fațete și aranjamente conceptual-sonore, dispuse ca într-o sonată, toate având ca fundal efectiva *experimentare sau trăire* a fiecărui aspect. Gândul este bine ruminat și întotdeauna plasat într-o anumită relație cu *aistheticul*, în sensul de *trăire consumată* care trebuie doar pusă în forme verbale aforistice, căci doar așa se poate transmite pertinent Ideea.

EXISTĂ O ORIGINE ONTOLOGICĂ A SUFERINŢEI?

Ar fi inutilă o clasificare a sferelor suferinței la Cioran; nu considerăm a fi oportună o trecere în revistă a preocupărilor sale cu privire la *formele* suferinței, căci acestea sunt la fel de multe și variate precum multiplul obiectelor reale. Acest lucru în sensul că Cioran nu simte nicio preocupare pentru sistematic. Nu există axiome, nu există arbori logici. Avem doar o construcție vegetal-organică, în care

[10] Ne gândim la formula care apare în mod necesar la fiecare întâlnire a omului/sfântului cu divinitatea sau cu mesageri ai săi, transcendenți: „Nu te teme!”

[11] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 45.

nu putem vorbi despre o *Urpflanze* în sens goethean, la Cioran, decât în momentul în care am medita la opera sa, ca într-un joc secund, precum în studiul de față. Vom încerca să identificăm această sursă a suferinței în cele ce urmează. Riscăm, așadar, să introducem o origine a suferinței, un punct geometric din care toate formele sale apar la suprafața conștiinței. Și am identifica acest punct în modul în care *timpul* ne afectează. Subliniem acest termen – *a afecta* – deoarece acesta este elementul care pare la o primă vedere a fi paradoxal. Vorbim despre *percepție* a *trecerii* timpului, dar vorbim în egală măsură despre o aură afectivă generată de el. Iar această afectare nu poate fi comparată cu cea a spațiului. Dacă am căuta o rădăcină metafizică a suferinței la Cioran, atunci în această dimensiune temporală am putea-o afla; chiar dacă am nega existența timpului, așa cum unii chiar au încercat să o facă, nu putem să eliminăm *efectele sale* asupra individului.

Una dintre ciudățeniile cele mai mari care țin de timp constă în *modul în care ne raportăm la el*, iar prin această „raportare" trebuie să înțelegem *sesizarea și/sau simțirea sa*. Există anumite dominante de astfel de raportări și subdominante – unele sunt puternice și tind spre universalitate, altele sunt slabe și individuale. O astfel de raportare dominantă la timp este *efectul transformator* al timpului. Mai exact, efectul transformator distructiv al timpului. Spațiul nu ni se prezintă în principal ca distrugător sau nu se prezintă în primul rând ca o raportare negativă. Trecutul devine dimensiunea dominantă a timpului. Dimensiunile spațiale sunt neutre, egale[12]. Cele ale timpului, nu. Fără trecut, noi nu am putea să spunem că trăim în timp. Doar prezentul și viitorul nu sunt suficiente să dea o imagine de *trăire* a existenței. Trecutul este și cel care dă un sens, ca direcție, suferinței. Sau, se poate spune chiar că aici apare primul impuls al suferinței, ca fiind *asociat* percepției dimensiunii acesteia temporale. Suferința apare imediat ce conștientizăm existența trecutului. Asta pentru că trecutul este dimensiunea transformării distructive; are o oarecare apropiere de neființare. El este nostalgie a prezentului care se arată pe sine ca descompunere față de un moment din trecut, sau, într-o interpretare optimistă, ca o compunere față de momentul trecut. Acesta este, totuși, dominant disolutiv – prezentul se dizolvă, trece, se diminuează și *pierde* ceva când face saltul în trecut – și, la fel, în el se află etalate descompunerile noastre ca ființe individuale. Prezentul nu are timp să se bucure de faptul că se prezintă a fi încărcat cu un plus valoric față de viitor, căci puterea trecutului, care ne arată ca în oglindă o etapă „mai bună", mai „întreagă" a noastră ne face să fim imediat nostalgici. „Mii de ani de suferință care ar fi înduioșat până și pietrele au încrâncenat-o și mai mult pe această efemeridă de oțel – exemplu monstruos de evanescență și duritate – chinuită de o searbădă nebunie, de o voință de a exista impalpabilă și nerușinată."[13]

[12] Avem în vedere aici dimensiunile „fizice" ale sale. Căci în gândirea tradițională, fiecărei dimensiuni spațiale îi sunt totuși atribuite semnificații diferite. Punctele cardinale devin direcții *încărcate* de sens, la fel și sus-jos-ul etc. Dar atunci când privim un obiect tridimensional, precum un cub sau o sferă, acestea „anulează" această atribuire de sens. Doar obiectul respectiv *pus în contextul cultural* specific *atrage atenția* asupra unui sens sau altul oferit acestor dimensiuni. Timpul, în schimb, pare a fi continuu însoțit de această aură de trăire, simțire cu sens dat de individ.

[13] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 116.

Putem spune că, ontologic, sursa tuturor suferințelor – sursa celor *10 000 de lucruri*, cum ar spune chinezii – se află în timp, în modul cum acesta ne induce un anumit tip de afectare. Totul la timp doare. Sau, biologic vorbind, timpul pătrunde în substanța vie în primul rând ca durere și suferință. Trecutul, căci nu mai este și are o oarecare certitudine a unei lipse, prezentul, că ne scapă continuu, viitorul, că este incert, lipsit de controlul nostru și fără nicio formă de concretețe în el. Aceste trei neputințe ale noastre au ca efect în celulă durerea, iar în suflet, suferința. Pe când un obiect pe care îl deținem – adică îl avem spațial în posesie – se traduce ca dorință îndeplinită și generează un soi de satisfacție, căci *îl deținem într-un fel anume*, chiar dacă uneori se poate spune că este vorba despre o punere în proprietate iluzorie, căci moartea ne anulează toate aceste posesiuni. Aceasta este și originea acestui nonsens – sau aparent nonsens – atribuit suferinței. Cauza suferinței, în ordine mitică, ar fi căderea din Paradis, ce devine o obsesie pentru Cioran. Suferința este o alegere umană pentru întoarcere. Este o nevoie, o necesitate, un fel de autopedeapsă a omului. Suntem înclinați spre suferință pentru a putea să pătrundem înapoi, în metafizic. Dacă timpul produce un efect de *trăire* asupra noastră, atunci suferința, luată independent de sursa primordială a sa, timpul, ce fel de non-sens ne oferă?

NONSENSUL SUFERINȚEI

Așadar, ce fel de *nonsens* atribuim suferinței? În condițiile în care ea se identifică cu viața – și cu Dumnezeu și diabolicul în același timp – capătă forma *esenței* acesteia/acestuia. De ce este atât de paradoxală, de contradictorie și antitetică? Cum de este posibil să nu putem da sau găsi un *sens* celei mai puternice manifestări a lui *Ceva*[14]? Din punct de vedere biologic, suferința este cea mai „longevivă" manifestare a vieții, transgresând speciile și regnurile, astfel devenind strâns legată de moarte. Suferința nu este un semn sau un semnal al morții, ci este altceva, iar pe acesta nu putem să îl identificăm precis cognitiv. Cogniția, rațiunea, „bate în gol" când are de-a face cu suferința; depășește limitele sale precum transcendentul, căzând în antinomii, ca la Kant. Iar suferința nu se află „dincolo" de lumea simțurilor, din contră, ea dă rostul devenirii senzoriale. Știi *concret* că simți dacă ai o durere sau o suferință; suferința nu poate fi mimată, ea e autenticul pur. Fie ea în ordinea materială sau în cea onirică. Uneori pot să sufăr mai amarnic într-un vis decât în viața de zi cu zi. Se află în inima devenirii, în inima manifestării

[14] Suferința este cea mai concretă formă a unui abstract. Ne este dată mai puternic decât orice referent material. Este mai geometrică decât orice lucru aruncat în spațiu. De aceea putem să spunem că este *lucrul* sau *ceva*-ul absolut. Dacă ne este greu să definim sau să circumscriem rațional *realitatea*, atunci există ceva mult mai concret decât ea, un fel de soluție bruscă dată unui nod gordian, iar acest lucru este clar suferința. Suferința dă *tonul* atât în lumea aceasta, cât și în cea onirică sau în transcendent. Acolo unde este suferința percepută de un eu, acolo se adună toată realitatea existențială din orice strat ontologic.

biologice, dar se prezintă ca un *altceva*, ca un transcendent care scapă rațiunii sau care o pune în dificultate tot atât de mult precum Dumnezeu, libertatea, nemurirea etc. Nu este nici autoreferențială, ca o tautologie matematică – suferința-i suferință –, căci trimite și la plăcere, la o dimensiune transcendentă sieși. Cum spune Cioran, sfânt care să nu fi trecut prin suferință nu există. Suferința care ne trimite la *Ceva*-ul de dincolo de ea ne trimite de fapt la un *de-nenumit*, care nu are formă și este un general și un universal care se individualizează cel mai mult într-o manifestare a existenței reale. Cel mai înalt grad al Ființei care se manifestă în materie este suferința. Dublul său, plăcerea sau fericirea, devine o întoarcere în sine al Ființei ce revine sau iese, prin moarte, din viață, din biologic și materie. Deci, avem trepte ale „nonsensului", înțelegând prin acesta următoarele:

– Nivelul I – nonsens ca *cenzură transcendentă* – nu înțelegem, nu pătrundem și nu vedem niciun sens deoarece transcende ordinul ontologic în care ne aflăm. Originea sa este în transcendent, vine de dincolo de viață, ca fundament al său. Se află sub „pragul de sensibilitate" al nostru; ține, în sens jungian, de Inconștientul colectiv. Deci, ne rămâne veșnic necunoscută.
– Nivelul II – nonsens ca universalitate biologică – nu putem găsi un sens al său deoarece are forme și comportamente care se întind precum materia neagră în univers; în acest sens, Cioran spune: „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens"[15]. Cum nu putem să găsim un sens propriu al vieții individuale, nu putem să găsim un sens pentru o componentă fundamentală a vieții, suferința. Se spune – iar dacă nu este adevărat, să ne imaginăm că ar fi adevărat – că peștii nu simt durere. Să presupunem, așadar, existența unor ființe care nu simt durere – în ordine biologică. În același sens, că nu simt suferință – precum ființele angelice. Non-sensul se adâncește și mai mult, căci revenim la întrebarea fundamentală: La ce bun să suferi, ca om, dacă există și zone care scapă suferinței? Dacă darul libertății se asociază cu prezența suferinței, atunci nu există niciun preț pe care ființa umană l-ar putea plăti pentru a compensa. Există o lejeritate presupusă cu care s-ar renunța la libertate, dacă acest lucru ar elimina imediat și suferința. Ieșirea din timp și din lume sunt de dorit de către Cioran ca fiind ieșiri din suferință.
– Nivelul III – nonsensul ca găsire a unui rost. De aici începe efectul advers al suferinței în lume, adică momentul în care produce un efect cognitiv. Nu poate să nu te „doară gândurile", să nu fie impregnate de suferință ideile. Iar acest lucru are ca efect o licărire de sens, ca rost. Se caută cu obstinație un sens. Gândul, fiind purtător de semnificații, identificându-se chiar cu forma unui sens, trebuie să dea o atare formă și rost, în logica sa, suferinței care îl însoțește ca un „efect secundar". Imaginar, individual și subiectiv,

[15] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1998 p. 20: „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om, infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?"

dar acest lucru nu contează, căci omul nu are pretenția de a găsi o *soluție universală* sau un *sens absolut* al suferinței. Nu există un singur sens, nici măcar semnificație directă a sa, ci mănunchiuri de sensuri căutate sau *create* artificial de minte care pot fi considerate, în cele din urmă, și sterile, și inutile, căci nu elimină suferința. Când știu de ce sufăr, ca un fel de identificare a unei cauze a unei anumite suferințe, nu diminuez aproape cu nimic suferința respectivă. Mă pot așeza, în schimb, într-o expectativă sau mă autodetermin să găsesc o soluție în vederea îndepărtării complete a suferinței. Se va putea spune că cele două noțiuni – rost și sens – ar fi sinonime și ar exista aici un fel de oximoron – nonsensul ca sens –, dar nu este vorba despre așa ceva. Este, mai mult, un sens „muzical", ca în cazul *enarmoniei*, depinzând de unde *provine* un anumit sunet, în ce combinație cu altele se plasează pentru a fi perceput a fi „altceva" decât ceea ce este. Acest rost al suferinței devine *materia prima* pentru schimbarea omului, cel care înțelege – bețivul[16], nebunul, singuraticul, bolnavul ș.a.m.d., în opinia lui Cioran. Omul se imaginează pe sine și, mai ales, suferințele sale, de la sfânt până la bolnav, care nu are încotro să nu sufere, iar acest lucru se face printr-un act intenționat, ca urmând un scop. Acest rost despre care vorbim la acest nivel ar fi unul al creației unui rost, al *atribuirii* forțate de sens, pentru a putea crea un obiect sau o viață în existența reală. Sufăr pentru cutare – deși Cioran spune că acest lucru este complet lipsit de fundament, considerând-o pe această așa-zisă suferință chiar o formulă ipocrită. „Existență = suferință. Ecuația mi se pare evidentă. Ea nu e așa pentru câte unul din prietenii mei. Cum să-l conving? Nu pot să-i împrumut senzațiile mele; or, doar ele ar avea puterea să-l lămurească, să vină cu adaosul de indispoziție pe care-l cere cu insistență de atâta vreme."[17]

– Nivelul IV – suferința ca *funcție teologică*. Omul se reîntoarce sau caută mântuirea doar prin suferință. Nu există sfânt care să nu fi suferit. Este suferința-vehicul, *antropofor*. „Rostul omului e să preia suferința lui Dumnezeu."[18]
– Nivelul V – suferința-sacrificiu. „Menirea mea e să sufăr pentru toți cei care suferă fără s-o știe. Trebuia sa plătesc pentru ei, să le ispășesc inconștiența, norocul pe care-l au de a nu-și da seama cât sunt de nefericiți."[19] Acesta

[16] „Te întrebi de ce un beție *înțelege* mai mult. Fiindcă beția-i suferință. De ce un nebun vede mai mult? Fiindcă nebunia-i suferință. De ce un singuratic simte mai mult? Fiindcă singurătatea-i suferință. Și de ce suferința știe totul? Fiindcă-i spirit." Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 137.

[17] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 126.

[18] „Orice ocară la adresa Lui se întoarce împotriva celui ce a spus-o. Căci distrugându-L, ți-ai tăiat creanga de sub picioare. Ai zdruncinat tăriile; ți-ai zdruncinat tăria. Ura împotriva lui Dumnezeu pleacă din scârba de tine însuți. Îl ucizi pentru a-ți masca prăbușirea. Rostul omului este să preia suferința lui Dumnezeu. Cel puțin de la creștinism încoace. Religios e acel ce se poate lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu." Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 135.

[19] *Ibidem*, p. 120.

presupune și o imposibilitate rațională – cum poți suferi pentru un altul?[20] Deși pare că este imposibilă această suferință pentru un altul, sfinții ajung la o „consolare" a celui în numele căruia suferă. Chiar dacă la nivelul individului care suferă efectul este zero pentru că *un altul* ar suferi alături de tine sau pentru tine, nu înseamnă că sfântul nu își adaugă suferințelor proprii și pe cele ale omenirii întregi. Condiția de om este aceea de a suferi, căci divinitatea[21] nu poate suferi în natura sa.

DOUĂ RITMURI ALE SUFERINȚEI

Formele acestea ale non-sensului suferinței se sprijină în fapt pe două ritmuri – sau atitudini – ale modului în care noi ne raportăm cultural și spiritual la suferință. Acestea reprezintă, într-un fel, *regimurile* centripet și centrifug ale suferinței. Aceste atitudini-ritmuri pot fi, de asemenea, împrumutate din muzică. D. Cuclin, în *Tratat de estetică muzicală* [22], vorbește despre aceste două „forțe" – centripetă și centrifugă – care fac ca sunetele să *tindă* spre un centru sau altul din gamă. În același fel trebuie să gândim și ideile-forță sau categoriile în logică, ca fiind niște centre de atracție pentru o seamă de alte idei care „gravitează" în jurul acestora. *Ordinea* logică este dată de *ritmul* și *raportul* pe care îl stabilim între ele. Cu alte cuvinte, sintaxa, regulile și sfera semantică determină ordinea gândirii; nu

[20] „Sfințenia ar fi fenomenul cel mai extraordinar care se poate concepe și care ar depăși până și Divinitatea dacă obiectivul ei practic ar avea o valoare efectivă. Este cunoscută dorința pasionată a tuturor sfinților de a prelua suferințele și păcatele muritorilor. Câte exclamații nu s-ar putea cita în acest sens. Și câte explozii de milă infinită. Obiectiv se reduce ceva din amarul și suferințele altora? În afară de capacitatea de consolare, efortul sfinților este ineficace, iar realizările practice ale iubirii lor nu întrec dimensiunile unei iluzii monumentale. Nu se poate suferi pentru altul. Multiplicarea chinului tău cât atenuează practic chinul vecinului? Dacă sfinții ar fi în clar cu acest lucru de nimic, probabil, s-ar face oameni politici, adică nu le-ar mai fi rușine de aparențe. Ei ar vrea să facă, să schimbe practic, să modifice efectiv. Au o poziție politică față de realitate. – Nu se pot modifica decât aparențele. Dar sfinții sunt oameni politici cărora le e rușine de aparențe. Astfel se privează ei de materie, de spațiu pentru exercițiul lor reformator. Nu se poate să iubești în același timp suferința și aparențele. În privința aceasta, sfințenia nu e echivocă. De viață ne leagă vocația aparențelor. Ea ne separă și ne scapă de sfințenie." Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți,* București, Editura Humanitas, 1991, p. 15.

[21] „ Iisus n-a suferit pentru toți oamenii; căci dac-ar fi suferit atât de mult pe cât se spune, după el n-ar fi trebuit să mai existe dureri. Ori se pare că toți oamenii care au venit după Iisus, fără să fie salvați prin suferința lui, n-au făcut prin chinuri decât să adauge contribuția lor la infinitul suferinței umane, pe care Christos nu l-a putut realiza. Într-adevăr, puțin a avut de suferit Iisus pentru ca noi să mai fi avut atâta de îndurat. Dacă ar fi suferit în natura lui divină, după el n-ar mai fi putut exista suferințe. Dar Iisus n-a suferit decât ca om și astfel suferința lui n-a putut răscumpăra decât atât de puțin, deși a mângâiat pe mulți, fără să poată mângâia însă pe cei mai singuri. Aceștia nu și-au găsit mângâierea decât în propriul chin și nu și-au găsit liniștea decât în suflete și mai mari." Emil Cioran, *Cartea amăgirilor,* București, Editura Humanitas, 1991, pp. 23–24.

[22] D. Cuclin, *Tratat de estetică muzicală*, București, Tiparul „Oltenia", 1933. Cuclin, preluând teoria lui Rameau despre armonie, explică sistemul muzical plecând de la o logică a „atractorilor" muzicali, care impune fizic pentada ca fundament absolut al muzicii. Dominanta este un centru care „atrage" în jurul său sunetele, într-o spirală care apoi este atrasă de un nou punct, sub-dominanta, și așa mai departe.

orice merge cu orice[23]! Această proprietate a sunetelor muzicale, suprapusă exact asupra noțiunilor, categoriilor și ideilor, pune accentul pe *ideea de forță de atracție sau de respingere*. Așadar, transpunând această schemă la suferință, ce modalități avem de raportare la suferință, din punct de vedere cultural-religios?

Cioran este fascinat de budism. Or, știm că budismul este cel care pune în centrul său *ieșirea din suferință*[24] – o fugă de aceasta, ființa plasându-se într-un ritm centrifug față de ea. Budismul, ca religie sau ca mod de viață, așa cum a mai fost interpretat, ca o școală filosofică dedicată obținerii fericirii ca eliberare de ciclul reîncarnărilor, caută *modalitățile cele mai bune pentru a elimina suferința*. Aceasta este universală sau – cum se întreabă Cioran, interpretând budismul[25] în „cheie creștină" – cum de acesta nu a văzut suferința și în neființă, de aceea am putea spune că „s-a speriat" atât de tare, încât a făcut din ea pilonul preocupărilor sale.

Pe de altă parte, există un alt ritm de raportare la suferință oferit de creștinismul care are o altă abordare a problemei suferinței. Ne mântuim sau ieșim din suferință nu *îndepărtându-ne de ea* sau *negând-o*, ci afundându-ne în ea, centripet. Nu poți da înapoi din fața ei, ci poți ieși din ea mergând mai adânc în ea, ar spune creștinul. Cioran, în ciuda faptului că se prezintă pe sine în numeroase ocazii ca fiind un admirator al budismului, în sine este profund creștin.

Trecând peste aceste considerente, există în religia egipteană o zeitate extrem de subtilă, care nuanțează aceste ritmuri aici prezentate. Este cea a luminii zorilor, lumină de dinaintea apariției efective a soarelui. Este vorba despre Nut, ca zeitate intermediară – ea face o punte între lumi – sau, sub denumirea de Duat, este cea care reprezintă această lumină a zorilor. În același fel, Cioran surprinde o caracteristică subtilă legată de suferință. Este vorba despre *regretul ieșirii din suferință/boală.* Aici avem un fel de inter-ritm. Ca un fel de nostalgie a durerii. „Păstrez față de ea [suferință] un sentiment particular, greu de definit, ciudat și insesizabil, de un farmec analog luminii crepusculare."[26] Această nostalgie ciudată a suferinței se

[23] Vorbim despre o perspectivă topologică a limbajului, în sensul lui B. Victorri și C. Fuchs (*La polysémie*. *Construction dynamique du sens*, Paris, Hermès, 1996), în care teoria catastrofelor a lui R. Thom este aplicată în lingvistică. Teoria utilizează noțiunile de „atractor" și „bazin semantic" spre care se *tinde* ca în fizică.

[24] „Când problema fericirii o pune în umbră pe aceea a cunoașterii, filosofia își neglijează domeniul ca să se consacre unei activități suspecte: se interesează de om... Întrebări pe care n-ar fi găsit de cuviință să și le pună înainte, acum o rețin și ea încearcă să le răspundă cu aerul cel mai serios din lume. «Cum să eviți suferința?» e una din cele ce-o preocupă cu prioritate. Ajunsă într-o fază de oboseală, tot mai străină de neliniștea impersonală, de setea de cunoaștere, filosofia abandonează speculația și, adevărurilor tulburătoare, ea le opune pe cele care consolează." Emil Cioran, *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas, 2002, pp. 152–153.

[25] „Buda a fost un optimist provocator. Cum de n-a observat el că nu numai tot ceea ce este e durere, ci și tot ceea ce nu este? Chinul definește ființa tot atât cât neființa. Căci nu putem concepe vreo dimensiune – a existenței sau a neantului – care să nu „fie" prin suferință. Vidul, ce e dacă nu o aspirație neîmplinită spre durere? Nirvana reprezintă o suferință eterică, un grad mai spiritualizat de chin. O absență poate fi un minus de existență, dar nu de durere. Căci durerea precedă totul. Și în primul rând pe Dumnezeu." Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 1991, pp.161–162.

[26] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1998, p 112.

traduce printr-o dorință sau poftă ciudată de ființă. Suferința are un avantaj cumplit – este extrem de concretă, de plină de *ființă*. Nu se dizolvă în nimic universal sau, chiar dacă are dimensiuni universale, ea e cea care ne definește existența individuală. „[...] fiece suferință ce ne pare fără precedent – căci altcum n-am putea-o suferi – este doar o modalitate a aceleiași suferințe”[27]. Pofta de suferință devine poftă de Eu, de afirmare a individului. Suferi mai adânc decât orice bucurie sau fericire. Cea mai mică suferință nu poate fi atinsă în complexitatea sa, fie ea și cea a percepției, cu cea mai înaltă plăcere. Fie și prin suferință, sentimentul de *afirmare*, de pozitivare de sine, adică de manifestare deplină în existență, devine primordial. Este afirmare a vieții, chiar dacă este ciudată modalitatea supremă de afirmare, cea prin suferință. Suferința este individualizarea sau manifestarea cea mai concretă a Ființei/Universalului, iar plăcerea este trăirea Universalului/Ființei în individ.

„De moarte ne apără toate instinctele; de viață, însă, nu ne apără nimic.”[28] Suferința este o metafizică a simțurilor. Nu putem pătrunde mecanismul acestei *faceri* senzoriale fără să excludem de la baza sa suferința. Tot edificiul vieții se construiește pe suferință. Știm că lumea există și că noi suntem în ea, lucizi și conștienți, doar pentru că avem o întreagă complexitate de trăiri oferite de senzații și percepții. Iar acestea sunt clădite toate pe suferința venirii în lume.

Cioran privește pur biologic/fiziologic întreg complexul de trăiri umane. Precum Saramago, el pleacă de la o idee-principiu – *ce-ar fi dacă*... moartea nu ar mai apărea într-o țară? Ce-ar fi dacă am orbi cu toții într-o zi? Apoi, restul se deduce și se construiește *plecând* sau sprijinindu-ne pe acest principiu. Cioran pleacă de la principiul: dacă punem între paranteze binele și răul? Dacă privim pur și simplu, din perspectiva Naturii, întreg sistemul vieții? Atunci el apare a fi un anatomo-patolog extrem de bine ancorat în știința în care nu încap categoriile binelui și răului. Suferința este un simptom, o manifestare dominantă a vieții, iar acesteia trebuie să i se acorde în mod serios o cercetare aprofundată. Vorbește, desigur, despre demonic și divin, despre iubire și suferință – ca aflându-se la antipozi – dar o face teologic, aproape descriind un sus și un jos. Iar suferința, în mod clar, are o direcție privilegiată: coborârea. Originea sa e demonică. Asta nu înseamnă că nu este salvatoare, „materia prima” întru sfințire.

CONCLUZIE

Studiul de față demonstrează că suferința, în filosofia lui Emil Cioran, nu poate fi redusă la o simplă categorie biologică, psihologică sau etică, ci aparține unui principiu ontologic fundamental, unei axe a existenței umane care transcende orice încercare de sistematizare obișnuite. Analiza propusă evidențiază faptul că suferința la Cioran nu este doar un simptom sau o consecință a condiției umane, ci devine însăși condiția de posibilitate a cunoașterii, a lucidității și a raportării la

[27] Emil Cioran, *Razne*, București, Editura Humanitas, 2002, p. 105.
[28] *Ibidem*, p. 76.

transcendență. Este, așadar, acel *ceva absolut* care stă la baza saltului uman întru transcendent și cunoaștere a acestuia și a lumii mundane deopotrivă.

Am căutat să identificăm mai multe niveluri ale nonsensului suferinței: de la cenzura transcendentă, care face imposibilă înțelegerea ultimă a suferinței, la universalitatea biologică, la funcția cognitivă și la dimensiunea teologică și sacrificială. Această tipologie arată că suferința nu poate fi explicată sau depășită printr-un singur model interpretativ, ci trebuie abordată ca un fenomen polimorf, cu rădăcini adânci în structura ontologică a ființei. În această structură scalară a suferinței am identificat și fundamentul său ontic, care așază suferința într-o constelație cu timpul. Trecutul, ca dimensiune disolutivă, devine sursa principală a suferinței, iar conștientizarea trecerii timpului generează o afectare profundă a individului. Suferința este, astfel, expresia cea mai concretă a afectării ființei de către timp, iar logica ei este una muzicală, nu rațională: se manifestă în ritmuri, tensiuni și rezolvări, asemenea unui discurs sonor, nu conceptual. Am subliniat, de asemenea, ambivalența raportării culturale și religioase la suferință, ilustrată prin opoziția dintre ritmul *centrifug* al budismului (ieșirea din suferință) și ritmul *centripet* al creștinismului (asumarea și transfigurarea suferinței). Această perspectivă comparativă evidențiază faptul că, pentru Cioran, suferința nu este doar un rău de evitat, ci și o cale de cunoaștere, de mântuire sau de afirmare a individualității. În final, studiul arată că suferința, în viziunea cioraniană, este inseparabilă de condiția umană și de căutarea sensului. Ea devine atât sursă de cunoaștere, cât și vehicul al mântuirii sau al ieșirii din lume, fiind totodată un paradox existențial: este atât principiu al vieții, cât și semn al limitelor acesteia. Suferința nu poate fi eliminată sau explicată pe deplin, ci doar asumată și transfigurată în plan existențial, cognitiv și spiritual.

Așadar, când vorbim despre acest „nonsens", trebuie să nu scăpăm din vedere o situație paradoxală. *Nonsensul* are rădăcini în absurd și necunoaștere, dar are totodată și un „efect semantic", prin aproximare sau prin „inventare" a unuia atunci când ființa umană dorește să-și fixeze unul. Analogia sau consubstanțialitea suferinței și a timpului face ca aceasta să împrumute de la temporalitate și modul în care ea este reprezentată și înțeleasă. Așa cum Bergson ne vorbește despre o „inadecvare" rațională în exprimarea timpului, căci nu putem să-l înțelegem decât printr-un fel de *traducere* în forme spațiale, tot astfel am putea să exprimăm și suferința, ca fiind un *ceva* care necesită o punere în structuri semantice care se află, totuși, departe de a reda acest *ceva* în mod adecvat. *Adecvarea* aceasta nu poate, la rândul ei, să fie considerată altfel decât intuitiv. *Știm* că suntem într-o anumită inadecvare epistemică sau semantică, în schimb nu putem să spunem în ce fel putem să îndreptăm lucrurile atunci când ne raportăm la suferință. Ceea ce ne rămâne de făcut este, cu toate acestea, să *inventăm* un sens care să graviteze în jurul naturii profunde a suferinței, care ține exclusiv de o lipsă de sens.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.16

„CA ŞI CUM" NU AM MURI. SCHEMA COGNITIV-AFECTIVĂ A SPERANŢEI

HORIA VINCENŢIU PĂTRAŞCU

Universitatea Națională de Știință și Tehnologie Politehnica din București

Abstract: In this text, I aim to analyze the cognitive and affective foundations of hope. The temporal dimension specific to hope is the future, yet death is inevitably linked to the future as its ultimate limit. How, then, is it possible for hope to coexist with the future? One obvious solution is to deny death – through the religious imagination of an afterlife, a situation in which hope necessarily relies on faith. Much more common, however, is the ignoring of death, the activation of an "*as if*" type of coping mechanism: we live our lives *as if* we did not know that death is inevitable. Another attitude, increasingly prevalent today as awareness of the "objective tragedy" of entropy grows – a view scientifically confirmed by the scholars of our world – is to look at the world *as if* we were already dead, to see it with a "dead eye," in a state of self-induced posthumousness.

Keywords: hope, cognitive mechanism, death, existence.

PARADOXUL VIITORULUI: LOCUL ÎNCEPUTURILOR ŞI, DEOPOTRIVĂ, AL SFÂRŞITULUI

Una dintre preocupările fundamentale, după Immanuel Kant, este răspunsul la întrebarea „ce-mi este îngăduit să sper?". Ea urmează întrebărilor „ce pot să știu?" și „ce trebuie să fac?". Într-adevăr, speranța se dovedește un greu punct de încercare pentru mitologie, religie, filosofie și știință, căci răspunsul la întrebarea kantiană este strâns legat de modul în care concepem și trăim timpul, iar omul este o ființă eminamente temporală, probabil singura ființă care trăiește cu adevărat în timp: își face planuri, are regrete, ține să-și păstreze amintirile, crede în posibilitatea revirimentului și a reîntoarcerii. Deopotrivă, este o ființă conștientă de moarte, fiind copleșită de anxietate în fața faptului morții. Cu alte cuvinte, paradoxul face ca viitorul[1] să fie atât locul speranței, cât și al sursei celei mai mari deznădejdi: fatalitatea morții. Trecerea timpului – ne-o spune principiul al doilea al termodinamicii – înseamnă consum, epuizare, entropie. Și atunci, ce – și mai ales – cum mai putem spera? Sperăm până la moarte? În ciuda ei? Ce înseamnă expresia „speranța moare ultima"? Cum se împacă *conștiința morții* cu faptul că omul este o

[1] În capacitatea de a anticipa, de a planifica, de a proiecta cu modurile ei specifice, precum așteptarea, amânarea, renunțarea, se poate detecta însăși originea temporalității umane. E greu de imaginat ca o temporalitate subiectivă să se poată constitui în absența unei asemenea capacități. Ecstaza temporală corespondentă acestei capacități este viitorul, așa încât se poate spune, pe bună dreptate, că originea timpului este viitorul.

ființă nădăjduitoare? Anulează speranța această conștiință a morții – sau măcar o întrerupe – pentru ca individul să poată rămâne funcțional, lucrativ, vital? Este speranța antidotul conștiinței morții? Și ce înseamnă această conștiință? Suntem permanent conștienți de moarte sau doar din când în când?

În teologia creștină, cele trei virtuți cardinale includ, pe lângă speranță, credința și dragostea. Să însemne aceasta că, fără să credem – fie și inconștient – într-o prelungire indefinită a vieții, dincolo de moarte, speranța însăși – și odată cu ea însăși această viață pământească – nu ar putea supraviețui? Credința în imortalitate fundamentează și legitimează speranța? Speranța nu poate apărea decât pe acest teren eliberat în prealabil de faptul și chiar de posibilitatea morții?[2] Într-o versiune laică, aceeași concepție o întâlnim în teoria lui Freud privitoare la credința inconștientă în imortalitatea proprie[3]. Potrivit părintelui psihanalizei, nimeni nu crede că va muri, în inconștientul său[4].

Și totuși speră nu doar oamenii religioși, convinși de imortalitatea sufletelor lor, speră și ateii, speră și agnosticii, speranța este un fapt mult mai cotidian, mai uzual, mai spontan decât excepționala stare de grație presupusă de credință.

Ar fi mult mai rezonabil să începem de la o descriere a faptelor și nu de la o teorie prealabilă. Or, experiența ne arată că există un comportament de *ignorare a morții*, de neglijare a importanței și semnificației ei pentru viața obișnuită. Dovada că acest comportament este o deprindere socială ne-o furnizează reacția tipică a părinților atunci când primesc, de la copiii lor, întrebări privitoare la moarte. Ei încearcă să le abată atenția, să „minimalizeze" importanța problemei, eventual le spun că „e prea devreme să se preocupe de așa ceva" ori că „având toată viața înainte, nu are sens să se gândească la moarte". Niciun părinte nu încurajează preocuparea copiilor săi față de problema morții. Iar dacă e adevărat că, cel puțin în aspectele ei esențiale, microgrupul familial reflectă și repetă comandamentele macrogrupului social, e de presupus că îndepărtarea atenției copilului de la această *informație* privitoare la moarte este un comportament moștenit, transmis de la o generație la alta și că astfel se respectă o „normă" socială subînțeleasă, universală, așa cum sunt, în genere, normele de politețe sau de bun-gust, cu atât mai eficiente cu cât nu sunt supuse chestionării. Putem presupune că intenția acestei „interdicții", a acestei cenzurări a preocupării față de moarte este eliminarea paradoxului amintit: anume că viitorul este deopotrivă locul speranței și al morții. Speranța și moartea par să fie interpretate de mintea umană ca reciproc incompatibile, astfel

[2] Friedrich Nietzsche și-a putut imagina posibilitatea unei vieți cu atât mai depline și mai autentice cu cât nu mai este construită pe supoziția unei „alte lumi", care, acceptată, nu face decât să diminueze sau chiar oculteze valoarea *acestei* lumi. Pe cale de consecință, Nietzsche este un detractor al speranței și un adorator al necesității, al fatalității. Cu toate acestea nu putem să nu vedem în „eterna reîntoarcere a Identicului" – cu toate contradicțiile și ambiguitățile pe care le aduce – un simbol fundamental al temporalității instituite de speranță.

[3] Pentru o discuție detaliată, vezi J.L. Elmore „Freud's Theories of Unconscious Immortality and the Death Instinct", *American Journal of Psychotherapy*, 26 (4), 1972, p. 594.

[4] Totuși, această rezolvare complică și mai mult lucrurile, din moment ce, pe de o parte, același inconștient ascunde, conform aceluiași părinte al psihanalizei, un instinct al morții. O altă dificultate este reprezentată de faptul că conținuturile inconștientului se constituie în relație cu conștientul, ca „efecte" ale reprimării, cenzurii și refulării care nu le permit trecerea în conștient.

încât *decizia* în favoarea speranței implică eliminarea, amputarea preocupării față de moarte, cu alte cuvinte împiedică *conștientizarea* acestei informații. Deși se face din conștiința morții un titlu de glorie pentru om[5], în realitate omul este doar virtualmente și intermitent conștient de moarte. Tocmai pentru că omul este ființa cu gradul cel mai înalt de conștiință și dat fiind că moartea este negația vieții – o conștiință intensă și continuă a morții i-ar deprima sistemul motivațional primar. În cazurile de depresie severă, ideea morții devine obsesivă.

SCHEMA DE FUNCŢIONARE A SPERANŢEI: „CA ŞI CUM NU AM MURI”

Unul dintre obiectivele acestui text este de a lămuri *schema* de funcționare a acestei speranțe cotidiene, non-religioase, nelegate de credința în nemurire și produsă de aceeași gândire care, în anumite momente, este o conștiință a morții. Spun *în anumite momente* pentru că simultaneitatea este, oricât de mult ne-ar plăcea să credem contrariul, o reconstrucție a memoriei noastre. Materia primă a minții – ca și a vederii noastre – o constituie secvențele disparate, fotogramele statice care sunt puse în mișcare, desfășurate ca un film grație memoriei și „vitezei” activității neuronale. Așadar, la bază, „timpul” minții noastre este discret, nu continuu. Așa încât, oricât de frumos ar suna o frază din Albert Camus care elogiază trăirea omului *absurd*, încântat de frumusețea lumii și, *în același timp*, terifiat de realitatea morții, oricât de sublimă ar fi spusa Sfântului Siluan: „ține-ți mintea în iad, și nu deznădăjdui”[6], oricât de minunat prezentat de către Bergson ar fi fluxul și elanul vital, neuroștiințele ne-au arătat că simultaneitatea și continuitatea sunt reconstruite din imagini fragmentare, din bucăți, din secvențe lipite prin viteza activității neuronale[7].

De asemenea, o excepțională contribuție la deslușirea fenomenului conștiinței printr-o teorie a schemei atenției o aduce Michael S.A. Graziano, în *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*[8]. Foarte pe scurt, teoria lui Graziano privitoare la schema atenției sună astfel: putem recepționa informații, ba chiar putem răspunde la stimuli fără să fim conștienți de prezența lor, ceea ce dovedește că fenomenul conștiinței este o informație suplimentară atașată

[5] Vezi în acest sens celebrul fragment din *Cugetările* lui Blaise Pascal: „Omul nu este decât o trestie, cea mai fragilă din natură: dar este o trestie gânditoare. Nu e nevoie ca universul întreg să se înverşuneze împotriva lui pentru a-l zdrobi. Un abur, o picătură de apă sunt de ajuns pentru a-l ucide. Dar chiar dacă universul întreg l-ar zdrobi, omul tot ar fi mai nobil decât cel care-l ucide pentru că el ştie că moare şi e conştient de avantajul pe care universul îl are faţă de el, din faptul că acesta nu ştie nimic.” (Blaise Pascal, *Cugetări*, tr. Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 296.)

[6] Îi mulțumesc colegului meu Mircea Toboșaru pentru a-mi fi semnalat această expresie. Pentru o analiză amănunțită a semnificațiilor ei teologice, vezi volumul *„Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!” Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, tr. Maria-Cornelia, Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2000.

[7] Vezi Oliver Saks, *Fluxul conștiinței*, tr. Florin Oprina, București, Humanitas, 2020.

[8] Michael S.A. Graziano, *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*, tr. Vlad Vedeanu, București, Humanitas, 2021.

informației primare – și care ea abia îi conferă statutul de informație conștientă. Relevanța teoriei lui Graziano pentru subiectul în discuție este următoarea: omul poate recepționa informația privitoare la moarte fără să fie conștient de ea sau fiind doar vag conștient, așa cum se întâmplă în „sindromul de neglijare hemispațială" descris de autor[9]. Putem folosi acest sindrom ca pe o extraordinar de potrivită metaforă pentru comportamentul obișnuit al omului în privința morții, căci ce altceva este ignorarea, neglijarea prezenței morții dacă nu un sindrom de neglijare hemispațială autoindus? Dacă privim viața ca pe un întreg, ca pe un spațiu care include contradicțiile evidente ale vieții și ale morții, ale nașterii și ale dispariției, ale creșterii și ale decăderii, ca pe un spațiu care afirmă legătura incontestabilă dintre cele două dimensiuni ale existenței, atunci noi ne comportăm ca și cum am suferi de acest sindrom de neglijare hemispațială pentru că trăim privind doar jumătatea „plină" a paharului, învățând să nu o mai privim și în cele din urmă să nu o mai vedem pe cea „goală". Decupăm din viață jumătatea privitoare la moarte, părinții care dau naștere unor copii gândesc cu o jumătate de creier, cea care „vede" doar nașterea și creșterea, nu și decăderea și moartea. Sindromul de neglijare hemispațială îi face să decupeze automat informațiile privitoare la moarte sau mai precis să le primească fără să le conștientizeze ori să se comporte ca aceia care, ca să reiau inspirata expresie evanghelică, „văzând, nu văd şi, auzind, nu aud, nici nu înțeleg" (Marcu 13:13).

INTERMEZZO: PANDORA, UN SIMBOL AL IDEII „NAŞTEREA – ORIGINEA TUTUROR RELELOR, ORIGINEA MORŢII"

Disocierea celor două jumătăți, a vieții de moarte, a devenit un fel de automatism mental. O dovedește faptul că imaginile care le pun în legătură sunt extrem de rare și de obicei criptate, ca și cum această cunoaștere, secretă, ar încălca un tabu și s-ar adresa numai unor inițiați.

Una dintre acestea este chiar imaginea Pandorei (atotdăruitoarea sau atotdăruita), în jurul căreia gravitează mitul antic grec al creării oamenilor. Or, simbolul imediat

[9] „În lumea clinică a leziunilor cerebrale există o afecțiune deosebit de gravă, numită sindrom de neglijare hemispațială, care a fost studiată timp de aproape o sută de ani. [...] Neglijarea nu e orbire. În cazul orbirii, obiectele dispar din câmpul vizual, dar știi în continuare că există. [...] În cazul sindromului neglijării, obiectele pur și simplu dispar din conștiință când ajung în partea nepotrivită din spațiu. O atingere pe partea stângă a corpului nu este înregistrată. Un sunet care vine din stânga ori e atribuit în mod greșit părții drepte, ori e cu totul ignorat. În cazurile cele mai grave, pacientul nici măcar nu-și dă seama că există o parte stângă. Se poate ca un pacient care suferă de neglijare hemispațială să se bărbierească doar pe o parte a feței să se îmbrace doar pe o jumătate a corpului și să mănânce mâncarea dintr-o jumătate a farfuriei. Dacă rotești farfuria, nu va ști de unde a apărut mâncarea în plus. Dacă-i ceri să deseneze, va realiza doar partea dreaptă a desenului și nu va observa că a omis jumătate de desen. Dacă-i ceri să deseneze un ceas, de obicei va desena un cerc complet, poate pentru că păstrează o amintire motorie a mișcării circulare a mâinii. Dar apoi va înghesui numerele de la 1 la 12 în partea dreaptă a cercului și va crede că a desenat corect." (Michael S.A. Graziano, *Conștiința dintr-o nouă perspectivă. O teorie științifică a experienței subiective*, tr. Vlad Vedeanu, București, Humanitas, 2021, pp. 107–108.)

asociat Pandorei este cutia sau vasul[10], simbol străveziu al vaginului, deci al nașterii. Corespondența cutie/coș/recipient/container-vagin este, din punct de vedere simbolic, indiscutabilă. Un termen celebru în istoria și filosofia religiei este *cista mystica*, cutia sacră, o cutie din care iese sau intră un șarpe (ce simbol mai transparent al fecundității?). Simbolul este prezent pe unele monede romane, este asociat cu Isis, cu misteriile orientale, dar și cu cupa Higiei – simbol până în zilele noastre al farmaciei[11].

Întâlnim asocierea dintre naștere și moarte chiar în mitul biblic al Căderii, unde șarpele stă, printr-un procedeu care se numește metonimie, ca simbol al adâncurilor în care de obicei trăiește, al găurii („gaura de șarpe”), al profunzimilor. Șarpele este, în mitul Căderii, nu un simbol falic, așa cum s-a crezut, ci un simbol al vaginului, al femininului și, deci, al fecundității. Reproducerea și sexualitatea sunt puse în legătură, în mitul Căderii, cu blestemul morții, dar afirmarea acestei legături se oprește la un nivel totuși simbolic și aluziv, fără să se bată monedă cu acest chip al legăturii naștere-moarte, fie pentru că este o reminiscență a unui alt orizont cultural, fie din cauza „interdicției” transculturale de a o pronunța.

Ce vreau să spun – și lucrul acesta se va vedea mult mai clar în cele ce urmează – este că, în mod obișnuit, cotidian, speranța acționează ca un *întrerupător* al conștiinței morții, că ori de câte ori sperăm conștiința morții este suspendată, este pusă între paranteze, ne comportăm față de moarte *ca și cum* nu ar exista. Această sintagmă – „ca și cum” – este foarte importantă în chestiunea speranței și îi datorăm lui Hans Vaihinger[12] analizarea modului în care lumea vieții se poate construi pe această singură vocabulă. Deși aparent simplu, mecanismul „întrerupătorului” conștiinței morții presupune reglaje – psihologice, neurofiziologice și culturale – de o finețe extraordinară, de a căror rigoare depinde în cele din urmă menținerea vieții la un nivel optim. Cum se realizează ele, de ce anume depind, cum se face ca gândul morții să nu devină obsesiv, o idee fixă și să nu acapareze întregul viitor (așa cum se întâmplă în cazuri de depresie severă sau în atacurile de panică) – sunt întrebări de care încerc să mă apropii și, pe cât posibil, să le dau un răspuns în cele ce urmează. Ce putem sesiza, de la bun început, este că în filosofiile care resping speranța sau o valorizează negativ – așa cum este stoicismul – ideea, conștiința morții este predominantă, este *decisivă*. Invers, acele filosofii în care speranța este

[10] Vezi explicațiile date de Alexandru Popp cuvântului *pithos* – πίθος, în Alexandru Popp, „Luminița de la capătul tunelului”, în *Anthropos. Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 8–9/2023, https://anthropos.ro/alexandru-popp-luminita-de-la-capatul-tunelului/.

[11] *Kistē* înseamnă cutie sau coș, dar și beșică, vezică (de unde și cuvântul pentru inflamația de care se plânge din când în când sexul frumos: cistita). Conform site-ului *etymononline*, rădăcina ar fi indoeuropeană: **kista*, coș împletit. Ei bine, în latină îl întâlnim sub forma *cista*, de unde vine cisternă; englezescul *chest* (piept) derivă din aceeași origine, la fel și românescul „chist”. E foarte probabil ca termenul argotic românesc pentru organul genital femeiesc să aibă o legătură directă cu acest **kista*.

[12] Hans Vaihinger, *Filosofia lui ca și cum*, tr. Cristina Dumitru, Rares Moldovan, Octavian More, București, Nemira, 2001.

valorizată pozitiv, ideea morții este minimalizată, marginalizată sau de-a dreptul desființată.

Revenind la problema temporalității, putem spune că, din moment ce specia noastră încă nu a dispărut, facem în continuare copii și *ignorăm* previziunile sumbre ale fizicienilor și cosmologilor privitoare la răcirea universului și transformarea soarelui nostru într-o ucigătoare supernovă, timpul uman este *încă* un timp al speranței, un timp întemeiat pe speranță. Oricât de irațional ar părea – speranța întrerupe, suspendă judecata în privința morții, pur și simplu *decidem* să nu ne gândim la moarte sau, mai precis, decidem să ne prefacem că fatalitatea morții – a noastră, a celorlalți și a universului – *nu are importanță*. Desigur, suntem obligați să luăm act încă din primii ani de viață de fatalitatea morții, dar comportamentul nostru se configurează în jurul transformării morții într-un aspect secundar sau rezidual al existenței, și nu într-o dimensiune esențială a ei.

Totuși, adesea, mintea noastră se străduiește să reunească clipele în care faptul morții apare cu o evidență imposibil de ocultat cu celelalte clipe – majoritare – în care „moartea" este suspendată prin speranță, astfel încât într-o perspectivă camusiană sau siluană fața și reversul, frumusețea unei zile de vară și cimitirul, iadul și nădejdea pot fi „aduse împreună". Simultaneitate, cum am văzut, iluzorie, intelectuală, mediată[13]. Trebuie subliniat că preocuparea de a reuni, de a împăca „conștiința morții" cu „conștiința vieții", de a integra aceste experiențe antinomice într-o conștiință sintetică, superioară fiecăreia în parte, este una filosofică sau religioasă, nicidecum cotidiană. În mod cotidian, procedăm în sensul comportamentului învățat: ignorarea informației privitoare la moarte, activarea conștiinței vieții (și deci a speranței) în defavoarea conștiinței morții. În finalul acestui text, voi ceda ispitei de a propune o conștiință unificatoare și sintetică a celor două conștiințe incompatibile: „conștiința vieții" și „conștiința morții", voi propune adoptarea unui alt „ca și cum" care ne-ar permite o existență demnă în condițiile *neignorării* faptului de a muri. După cum vom vedea, acest alt „ca și cum" nu este cu totul nou – dimpotrivă, îl întâlnim și în moduri arhaice de existență, dar s-a manifestat mult mai rar decât cel concurent. Un *ca și cum* care întemeiază un alt mod de a te bucura de viață, diferit de cel pe care-l reprezintă speranța. Mai înainte însă se impune analiza schemei cognitiv-afective a speranței și a presupozițiilor sale.

[13] Să nu uităm totuși că pentru Camus – la care ideea morții este centrală, speranța este valorizată negativ, considerată o formă de escapism ieftin în fața tragicului existenței. Prin aceasta, Camus confirmă modelul propus mai sus: filosofiile în care ideea și conștiința morții predomină, speranța este valorizată negativ. Din punctul meu de vedere însă, „frumusețea vieții", „bucuria" lui Sisif coborând muntele sunt – ca să folosesc cuvintele lui Blaga – rezultatele unei sciziuni în interiorul aceluiași concept, un alt mod de a afirma speranța, o speranță, e drept, mai curând îndreptată spre prezent decât spre viitor și totuși speranță, în deplinătatea sensului, câtă vreme a spera înseamnă a afirma viața și a nega moartea. Camus crede că nu este vorba despre speranță deoarece bucuria lui Sisif este prezentul, iar nu viitorul, dar cum vom vedea – speranța se poate îndrepta, în *disperare* de cauză, chiar și spre trecut, nu doar spre prezent – tocmai pentru că viitorul este, la limită, locul prin excelență al morții. Camus este constrâns să accepte *absurdul* ca fiind modul de viață care „împacă" cele două conștiințe incompatibile – conștiința vieții și conștiința morții, frumusețea faptului de a trăi și oribilul faptului de a muri.

TIMP BIOLOGIC VERSUS TIMP FIZIC

Este inevitabil, atunci când vorbim despre temporalitatea instituită de speranță, să ne întrebăm care este „credința” sau, dacă se preferă, supoziția, substratul acestei temporalități. Acest termen este mai general decât credința într-o viață post-mortem – căci o întâlnim și în versiuni laice, non-religioase, având un suport psihologic și biologic. Altfel spus, simpla „uitare” sau „întrerupere” a conștiinței morții (imperativul „nu te gândi la moarte!”) – deși este foarte importantă pentru funcționarea mecanismului speranței – nu este suficientă: suntem ființe temporale, înzestrate cu o memorie prodigioasă și, în momentul desfășurării unei acțiuni, deși latentă, amintirea morții este încă acolo, îmi amintesc cel puțin că au existat momente în care m-am gândit la moarte, în care fatalitatea morții mi-a apărut ca fiind inexorabilă și contradictorie cu orice activitate, deci cu orice speranță. Care este deci mediul prin care reușesc să unesc cele două momente – momentul acțiunii și momentul descurajării, momentul nădejdii și cel al deznădejdii?

Acest mediu, această „credință“ inconștientă care hrănește și susține speranța, nu este deloc ceva simplu. Ea presupune cel puțin alte două acțiuni mintale sau, dacă se preferă, două raționamente. O primă acțiune mintală implicată în constituirea „credinței” ce alimentează speranța constă în *afirmarea diferenței dintre timpul fizic și cel biologic*, unul guvernat de cel de-al doilea principiu al termodinamicii, cel de-al doilea – guvernat de primul principiu al termodinamicii. *Ideea* că există o logică a viului, cu o cronologie a reversibilității, a revenirii, a regenerării, spre deosebire de logica neviului, cu cronologia ei ireversibilă, consumatoare, epuizabilă, traversează timpul, din epocile primitive până la cele mai dezvoltate. Ideea unui timp (re)generator, opus celui de-generator, ține de o experiență ancestrală, se înrădăcinează în observațiile pe care omul le-a făcut și continuă să le facă. Astfel, pe de o parte observăm că o piatră căzută dintr-un munte nu se poate întoarce înapoi, dar că un om sau animal bolnav își revin deseori din boală; de multe ori avem impresia că oamenii întineresc în loc să îmbătrânească sau că reîntineresc după ce o vreme ni s-a părut că au început să îmbătrânească. Plantele se usucă, dar în următoarea primăvară reapar la fel de vii ca anul trecut. Deseori se întâmplă să înflorească încă o dată în decursul aceluiași an, tocmai când ne așteptam să intre în hibernare.

Cea de-a doua acțiune mintală, idee sau raționament, este transferul acestei „logici a viului” asupra timpului fizic. Primitivul, cu gândirea lui magică (și noi toți rămânem într-o anumită măsură primitivi), tinde să nege timpul fizic, mai precis să-l subsumeze timpului biologic, tinde să considere entropia și epuizarea o aparență, în vreme ce regenerarea, reîntoarcerea, reîmprospătarea, ca fiind adevărata esență a timpului. Mircea Eliade analizează acest tip de a concepe temporalitatea de către homo religiosus în *Mitul eternei reîntoarceri*. Înainte să poată conceptualiza diferența dintre un timp fizic și un timp biologic, între entropie și antientropie, omul tinde să proiecteze principiul regenerării de care, ca ființă vie, se simte el însuși guvernat – asupra întregului univers și să-i subsumeze timpul fizic de care, fără îndoială, a luat act încă de la început. Soarele și luna suferă un declin, lumina lor scade și devine mai scurtă, vremea se răcește – acesta ar fi timpul fizic,

entropic, cu care omul se confruntă și de care este obligat să țină seamă încă din cele mai vechi epoci, timpul deprimării și al descurajării, timpul deznădăjduitor. Dar același soare care atinge la solstițiul de iarnă punctul maxim al decăderii sale recapătă, din același punct, noi forțe – ajutat uneori de infuziile și transfuziile cu sânge proaspăt al sacrificiilor umane...

Instrumentele de măsurare a timpului au o forță simbolică evidentă: ornicele, calendarele, clepsidrele, nisiparnițele transmit, cât se poate de explicit, voința omului de a impune timpul biologic asupra timpului fizic. Legea timpului fizic, entropia, a fost intuită de către om din cele mai vechi timpuri și a fost redată prin diferite imagini mitologice în care moartea este prezentă. Timpul fizic înaintează, și pentru primitiv, spre disoluție și dispariție, spre moarte și epuizare. Doar că acesta este, în cele din urmă, subsumat timpului biologic, în scenarii mitologice în care moartea, distrugerea, este doar un *moment*, urmat de *o nouă creație*. În timpul fizic, fenomenele naturii se manifestă, într-adevăr, prin repetare, dar aceasta este o repetiție fără revenire, o înaintare fără întoarcere. Faptul că primitivului îi este accesibilă diferența dintre timpul fizic și timpul biologic, că – mii de ani înaintea teoriilor cosmologiei actuale – el intuiește că, deși răsare, apune și iar răsare și din nou apune, soarele își pierde, cu fiecare nouă repetiție o parte din forța lui, că lumina lui slăbește ireversibil, că el se repetă fără a reveni, că deci revenirea este, în ce-l privește, o simplă aparență, o iluzie, acest fapt este dovedit de conceperea Anului Nou ca pe o creație absolută. Lumea veche nu poate fi revivificată, reparată, ea este completamente distrusă, aneantizată și o cu totul nouă lume apare la suprafață. Faptul că toate scenariile Anului Nou presupun necesitatea unei noi creații arată că ideea ireversibilității timpului fizic i-a fost dintotdeauna accesibilă ființei umane.

Așadar, timpul speranței se naște din credința în posibilitatea de a transforma această repetiție aparentă și mecanică într-o repetare esențială și vie. Timpul uman, al speranței, se naște din voința de a inversa entropia, de a da timpul înapoi, *de a întoarce ceasul*, clepsidra, de a renaște, cu fiecare sărbătoare a noului an, întreaga lume, întregul timp[14]. Gestul de *întoarcere* specific oricărui instrument de măsurare a timpului simbolizează voința din care se naște timpul uman: voința de a înainta întru izvor și nu înspre cascadă[15]. Voința de repetare-împrospătare și nu de

[14] „Creația Lumii este reprodusă deci în fiecare an. Această eternă repetare a actului cosmogonic, care transformă fiecare An Nou în inaugurarea unei Ere, permite reîntoarcerea morților la viață și întreține speranța credincioșilor în învierea trupului. [...] Să observăm încă de pe acum că, aproape universal răspândite, credințele după care morții revin în familiile lor (și revin adesea ca niște «morți-vii») în preajma Anului Nou (în cele douăsprezece zile care despart Crăciunul de Bobotează) denotă speranța că abolirea timpului este posibilă în acel moment mitic în care lumea este aneantizată și recreată. Atunci morții vor putea reveni (căci toate barierele între vii și morți sunt sfărâmate și haosul primordial este reactualizat) și *vor reveni* pentru că în acest moment, paradoxal, timpul va fi suspendat și deci ei vor putea fi din nou contemporanii celor vii. De altfel, cum o nouă Creație se pregătește, ei pot spera în reîntoarcerea la viață, durabilă și concretă", Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, tr. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, București, Univers Enciclopedic, 1999, p. 65.

[15] „La obârșie, la izvor / nici o apă nu se-ntoarce, / decât sub chip de nor. // La obârșie, la izvor / nici un drum nu se întoarce / decât în chip de dor. // O, drum și ape, nor și dor,/ ce voi fi, când m-oi întoarce / la obârșie, la izvor? // Fi-voi dor atuncea? Fi-voi nor?" (*Cântecul obârșiei* – Lucian Blaga)

repetiție-consumatoare. Aristotel recunoaște cele două aspecte ale timpului, unul consumator și altul generator, doar că pe al doilea îl pune pe seama acțiunii, deci aparține timpului doar prin accident, în vreme ce întâiul îi aparține într-un mod esențial, în sine și prin sine, căci „un lucru, chiar când nu este mişcat, poate fi distrus”[16].

SPERANŢA – COMPORTAMENT ÎNVĂŢAT?

Să fie speranța un comportament învățat, educat, indus de către societatea umană în cei mai mici membri ai săi? Dacă într-adevăr speranța se leagă de negarea morții, atunci trebuie să constatăm că, din cele mai vechi timpuri, protejarea capacității de a spera în tinerele vlăstare se leagă, într-adevăr, de un comportament de disimulare sau de minimalizare a morții. Copilul deprinde de la părinții și bunicii săi, de la ceilalți membri ai grupului, să ignore moartea, să joace comedia nemuririi, să se prefacă că moartea nu are nicio importanță. Pentru o ființă conștientă de moarte și pentru o ființă temporală (care trăiește în timp) – o asemenea decizie este absolut esențială pentru continuarea existenței sale, căci efectele produse de conștiința morții nu pot fi decât paralizante, inhibitorii pentru acțiune, pentru orice proiect existențial. Chiar și când Martin Heidegger susține că tocmai conștiința morții ne face să acționăm, căci dacă am fi nemuritori nu am mai face nimic, amânând la infinit orice punere în practică, că *deadline* este legat de *deathtime*, el ia în discuție un singur aspect al morții, dintr-o anumită privință cel mai neimportant: moartea individului. Dar moartea în înțelesul ei deplin este dispariția totală, nu doar a individului și a realizărilor lui, ci a civilizațiilor și societăților, a omenirii înseși, a vieții. Dar Heidegger – care este un credincios al Ființei, problema unei asemenea des-ființări nici nu se pune[17].

Conștiința radicală a morții implică în mod necesar zădărnicirea oricărui efort uman (*vantias vanitatum*). Dimpotrivă, omul, tocmai pentru că este conștient de moarte, a găsit și calea de a continua să acționeze, să conviețuiască cu ea: dacă ideea morții implică zădărnicia oricărui efort, atunci pot să *anulez* efectele acestei idei adoptând convenția, semnând contractul social al ignorării morții; o văd – e

[16] „Iar orice schimbare este din fire destrămătoare. Iar în timp toate sunt generate şi se distrug. De aceea, unii l-au numit «foarte înţelept», iar Paron pitagoricianul a spus că timpul este foarte ignorant, pentru că oamenii uită în timp, şi el a avut mai multă dreptate. Este deci evident că timpul în şi prin sine este mai degrabă cauza distrugerii decât a generării, după cum s-a spus mai sus (pentru că schimbarea în sine este distrugătoare), iar cauză a generării şi a existenţei el nu este decât prin accident. O dovadă potrivită a acestui fapt este că nimic nu se face fără a se mişca şi a acţiona. Ci că, dimpotrivă, un lucru, chiar când nu este mişcat, poate fi distrus. Şi mai ales, acest lucru îl numim noi distrugerea timpului. Totuşi, timpul nu face nici această schimbare, ci numai se întâmplă că şi această schimbare se face în timp”, Aristotel, *Fizica* IV, 13, 222 b, tr. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966, p. 116.

[17] O excepțională analiză a problemei morții la Heidegger o găsim în Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007. Îl voi reaminti pe acest filosof în finalul textului de față pentru că felul în care concepe moartea mi se pare foarte apropiat de „soluția” pe care o propun la problema speranței.

lângă mine, e în mine, dar eu *mă fac* că nu o văd, mă fac că nu există. Motivul pictural (renascentist) al tinerei fete care se privește în oglindă *fără să vadă* moartea sau hidoasa bătrânețe care o privește (așteaptă) din spate, dar și din față, este simultan înaintea și înapoia ei, trebuie considerat și într-o altă lumină decât cel obișnuit (tinerețea o face să nu vadă sfârșitul iremediabil implicat de trecerea timpului). Această invizibilitate a morții este rezultatul unei convenții, al „semnării" unui contract social prin care ne obligăm că ne vom purta *ca și cum* nu am ști că moartea este sfârșitul vieții, că moartea este, prin fatalitatea ei inexorabilă, încă de acum și în fiecare moment de față, că *ne privește* drept în ochi oricând ne privim și că, drept urmare, pentru a putea trăi este esențial să-i evităm privirea, să nu-i întoarcem privirea, să o privim cu coada ochiului, știind-o acolo, undeva, dar ignorând-o, comportându-ne ca și cum nu ar fi...[18]

De aceea literatura în care consecințele inevitabile ale conștiinței morții sunt dezvăluite cu o necruțătoare luciditate (*Ecclesiastul*, *Iov*, Omar Khayyam, Shakespeare) este una de limită, în care ficțiunea vieții – construită pe *ca și cum nu am muri* – este desființată prin revelarea indiscretă a faptului morții. Revelațiile morții dezvăluie ficțiunea pe care e construită viața (acel *ca și cum* al amortalității care poate să implice sau nu imortalitatea). De îndată, decorurile și măștile actorilor cad, iar *deus ex machina* care pune în mișcare întregul mecanism al vieții este deconspirat: este chiar contractul pe care l-am semnat aproape imediat ce ne-am născut, de a ne preface că nu știm că vom muri, de a nu lua moartea foarte în serios, de a o trata *ca și cum* nu ar fi sau *ca și cum* nu ar fi atât de importantă, căci altfel jocul vieții nu ar mai fi, pur și simplu, posibil. Shakespeare face de multe ori uz de această „dezvăluire" indiscretă, de revelațiile morții, pentru a ne arăta fantasma, ficțiunea pe care se sprijină întreaga noastră viață. Viziunea lui asupra vieții ca teatru, ca o scenă este legată de înțelegerea fundamentală a faptului că „convenția", „contractul", pe care ființele sociale îl semnează este tocmai ignorarea morții. Eroul tragic, regele detronat, arată tuturor acest secret al lui Polichinelle în momentul în care nu mai poate urma convenția pe care s-a bazat și continuă să se bazeze întregul joc al vieții. Căci viața este un joc posibil numai câtă vreme ignorăm puterea fatală, ultimă, definitivă și ireversibilă a morții.

O POSIBILĂ ALTERNATIVĂ LA SCHEMA SPERANȚEI

Fie că e denunțată ca înșelătorie sau aparență de către unii filosofi antici sau moderni, fie că este recomandată ca o virtute cardinală de către învățătura creștină, alături de o alta care o condiționează: credința în nemurire, în înviere, ori că este susținută de acea „credință" vagă și universală (și probabil originară), conform căreia timpul biologic îl poate supune sau se poate elibera de timpul fizic, este tot mai evident că niciuna dintre aceste „trei căi" nu mai pot fi urmate de omul zilelor noastre, tot mai acut conștient de moarte (grație și faptului că descoperirile din

[18] Gravura lui Dűrer, *Cavalerul, Moartea și Diavolul* reprezintă această ignorare a morții în ciuda privirii ei ațintite asupra lui.

fizică și teoriile cosmologice care afirmă, indubitabil, viitorul „negru” al planetei, al sistemului solar și al universului au devenit locuri comune, datorită popularizării lor masive prin presa scrisă și audio-video și internet).

Omului din zilele noastre îi este tot mai greu să accepte credința în nemurire și, în același timp, îi sunt străine și soluțiile filosofilor antici care recomandau abolirea speranței în vederea unei vieți fericite. Deși este foarte probabil ca încă să subziste, fiind înrădăcinată în neurofiziologia conștiinței noastre, și-a pierdut forța chiar și acea „credință” originară, irațională, care, susținând speranța, afirmă triumful timpului biologic sau biologizează timpul fizic.

Omul de astăzi a atins un grad de luciditate în care îi este imposibil să mai ignore existența morții, a morții în înțelesul ei radical, de dispariție totală, nu doar individuală, ci și a existenței în genere. Conștiința morții a căpătat în zilele noastre dimensiuni cosmice, câtă vreme moartea universului este un adevăr științific general acceptat. Or, în aceste condiții, ce se mai poate spera? Comportamentul de negare a morții – vital pentru existența speranței – are nevoie de un anumit protocol de ignorare, care – chiar și în cazurile de forță majoră în care faptul morții cunoaște o supraexpunere, cum sunt marile epidemii sau războaiele – implică ocultarea semnificației ei de dispariție totală, de des-ființare absolută (eroilor li se va păstra o memorie și recunoștință eternă, morții își vor găsi pacea în rai sau, în versiunea laică, moartea lor este un „sacrificiu” pentru bunăstarea și propășirea societății umane). Omul de azi însă se confruntă cu sensul radical, ultim, imposibil de edulcorat al morții – moartea termică a universului –, care aruncă orice efort uman în abisul zădărniciei absolute, inclusiv și mai ales... efortul de a spera.

Această conștiință apăsătoare a morții (unde Ființa, Dumnezeu lasă locul materiei întunecate) nu este străină de creșterea tot mai vădită a gradului de depresie a omului de azi. Trăim, s-a spus, într-o epocă a deprimării, o deprimare care începe de la vârste tot mai mici, iar antidepresivele au intrat, într-o formă mai mult sau mai puțin medicamentoasă, în dieta omului obișnuit.

BUCURIA DE A TRĂI, DINCOLO DE SPERANŢĂ ŞI DISPERARE. CA ŞI CUM AM FI MURIT...

Ce-i mai revine, deci, acestui om pentru care comportamentul de ignorare, acel *ca și cum* nu s-ar muri, care a funcționat de atâtea milenii, nu mai poate da roade? Cum ne mai putem bucura de viață când, iată, conștiința morții a devenit atât de prezentă, atât de acută și atât de universală, încât nu o mai putem sub nicio formă ignora – nici prin comportament social, învățat, nici prin credință religioasă elaborată?

Aș propune o soluție care să țină cont de situația actuală a omului, de luciditatea lui extremă și, de asemenea, să utilizeze în continuare mecanismul lui *ca și cum* – pe care Vaihinger l-a demonstrat ca fiind fundamental pentru întreaga existență omenească.

Cum moartea – în sensul ei radical, universal – nu mai poate fi ignorată, propun așadar să folosim mecanismul lui *ca și cum* într-un sens inversat, să ne bucurăm de viață – nu prin speranță, ignorând moartea sau ca și cum am fi nemuritori, ci *ca și cum am fi murit deja* (căci, într-o perspectivă largă, tot ceea ce se va întâmpla într-un mod fatal este *ca și cum* s-ar fi întâmplat deja). Așadar să trăim *ca și cum am fi murit*, ca și cum am fi revenit, într-un mod miraculos la viață, ca și cum, proaspăt ieșiți din morminte, ni s-a mai dat o dată șansa de a trăi. Să trăim ca și cum viața noastră ar fi o retrăire, o revenire la viață, o renaștere. Să trăim, într-un sens actual, bucuriile învierii promise. Să ne comportăm ca niște renăscuți, ca niște înviați!

Martin Heidegger trebuie din nou invocat, de data aceasta pentru că analiza lui privitoare la moarte mi se pare cea mai apropiată de acest mod de a fi. Căci, în viziunea filosofului german, moartea ne aduce în fața celei mai proprii posibilități a noastre. Moartea nu aparține, pentru Heidegger, unui viitor la care ar trebui să ne raportăm prin expectativă, ci aparține unui „viitor originar", la care cea mai autentică raportare este pre-mergerea, unde moartea este înțeleasă ca ceva „dintotdeauna deja dat".[19]

Să observăm că acest tip de *ca și cum* nici măcar nu este atât de original. Îl descoperim în tehnicile de inițiere ale omului arhaic, unde omul cu adevărat viu era un om care trecuse printr-o moarte inițiatică, prin scenariul ritual al morții, era un înviat, un renăscut – poate că aceasta era forma intuitivă a omului primitiv de a-și asimila condiția muritoare, de a se „împăca" cu propria lui mortalitate. Îl descoperim în riturile de botez ale creștinilor – unde botezatul „moare" și „învie" întru Hristos. Sau în practicile ascetice ale creștinilor unde eremiții se prezintă ca fiind „morți pentru această lume". Ori chiar în anumite texte stoice cum este acest fragment din Marcus Aurelius, care afirmă textual valențele terapeutice ale lui „ca și cum ai fi murit": „Ca unul deja mort şi care şi-a încheiat viaţa, «omul» trebuie să trăiască restul zilelor potrivit naturii din ceea ce i s-a adăugat".[20] Chiar și fără să fie teoretizată, această modalitate de te bucura de viață asumându-ți în totalitate condiția de muritor este concordantă chiar cu temeiurile timpului biologic, ale

[19] „Însă dacă moartea este în mod autentic înțeleasă ca posibilitate, atunci în cazul ei nu mai e nimic de așteptat, iar raportarea autentică la moarte ia chipul autentic al pre-mergerii. Cele două ecstaze ale viitorului originar sunt așadar «expectativa» (*Gewärtigen*; ecstaza neautentică) și «pre-mergerea» (*Vorlaufen*; ecstaza autentică). Însă faptul de a fi întru moarte nu ține exclusiv de viitor, căci, «din clipa în care se naște, omul este destul de bătrân ca să moară», după cum spune plugarul din Boemia. *Dasein*-ul este aruncat în moarte, iar această aruncare ține de trecutul esențial al acestei ființări. E vorba de faptul că moartea constituie dintru început starea de aruncare a *Dasein*-ului, ca atare ea este un «din totdeauna *deja*» (Cristian Ciocan, *op. cit.*, pp. 217–218).

[20] Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, VII, 56, tr. Cristian Bejan, București, Humanitas, 2013, p. 223. Îi mulțumesc prietenului meu Liviu Cocei pentru a-mi fi semnalat această referință. De asemenea, tot el mi-a indicat traducerea englezească care pare mult mai apropiată de original: „*Imagine you were now dead, or had not lived before this moment. Now view the rest of your life as a bonus, and live it as nature directs*", *Meditations*, tr. Martin Hammond, Penguin Books, 2006, p. 66, ca și o altă versiune, în limba română: „Ca şi cum ai fi mort deja, şi n-ai mai avea de trăit, trebuie să petreci conform naturii timpul ce-ţi mai rămâne oarecum de prisos", Marcus Aurelius, *Către sine însuşi*, tr. Șt. Bezfechi, București, Editura Vestala, 1999 p. 103.

timpului viu – despre care am vorbit mai sus. Comportându-se ca un înviat, ca un renăscut, ca un „întors din moarte”, omul s-ar comporta *ca și cum*, într-adevăr, *în act,* timpul vieții ar fi învins măcar pentru o vreme timpul morții. Ce bucurie l-ar cuprinde pe cel care, ieșit din întunecatul Hades, ar mai vedea o dată lumina zilei![21] Dar iată că am putea să vedem cu ochii lui lumina soarelui – dacă ne-am însuși această inversare a mecanismului speranței, de la *ca și cum* nu am muri la *ca și cum* am fi murit deja[22]. În definitiv, ne ajută la o asemenea restructurare a modului în care gândim moartea chiar dispunerea diacronică a apariției noastre, căci infinitul de dinaintea nașterii noastre, miliardele de ani în care nu vom fi existat, se compară perfect cu miliardele de ani în care nu vom exista, cu infinitul morții. În acest sens, moartea ne precede cu adevărat, în mod fizic; privită astfel, nașterea este, cu adevărat, o ieșire din „noaptea neființei”[23].

Această răsturnare ar face să fuzioneze energia speranței cu energia nostalgiei, combustibil al unei *sui-generis* călătorii în timp, în care am înainta ca și cum ne-am întoarce, am vedea ca și cum am re-vedea, am cunoaște ca și cum ne-am reaminti[24].

---

[21] „Nu-mi mai vorbi tu de moarte a bine, slăvite Odysseu / Vrere-aș pe glia de sus să mă aflu, și slugă la altul, / Pe la vreun biet sărăntoc, fără multă avere prin casă, / Nu peste cei răposați, fără vlagă, să am stăpânire!” (Homer, *Odysseia*, tr. Dan Slușanschi, București, Paideia, 1997, Cântul XI, versurile 388–491)

[22] M-a bucurat să regăsesc aceeași idee pe care o prezint aici în articolul lui Arthur Suciu, „Ochiul de mort”, în *Argeș*, nr. 12 (486), din decembrie 2022, p. 13. Redau aici câteva fragmente: „Ce înseamnă să ai *un ochi de mort*? Înseamnă să fii capabil să vezi lumea *din afară*, ca și cum ai murit. Pentru a surprinde întregul lumii trebuie să te situezi în afara ei. Pentru a te rupe de «legături», trebuie să mori. [...] Cel care iese din peștera lui Platon se rupe de legăturile care îl țineau blocat în fața unui perete. El iese în afara peșterii, dar, atunci când se întoarce, are un ochi de mort. [...] Evident, Hristos a fost un mare manipulator. Poate cel mai mare. Tot scenariul morții sale, care scoate la lumină sistemul (autoritatea romană și evreiască), demonstrează asta. Moartea lui pe cruce este o etalare a sistemului. Iar ideea învierii ce înseamnă altceva decât să vezi lumea liber, dezlegat de legături? Să vezi lucrurile *cu un ochi de mort*. Cel care a înviat a înviat din moarte”.

[23] Dacă, răsturnând argumentul lui Freud despre instinctul morții, vom spune că frica de moarte este tocmai expresia unei „amintiri” organice, viscerale (sau... minerale? căci corpul nostru este compus din minerale), subliminale a registrului inexistenței? Dacă ne e frică de moarte tocmai pentru că, într-un anumit fel, „știm” cum e să nu existi? Sigur, totul e la granița posibilităților limbajului ca mereu atunci când neființa este (!) obiectul discursului. Dar la fel de rezonabil precum (nu) este raționamentul lui Freud privitor la impulsul morții, ba chiar mai tare decât el este acesta: ne e frică de moarte tocmai pentru că nu mai vrem să *nu fim* încă o dată, din nou... O frică a fierului, a calciului, a cuprului, a zincului din noi care știu ele foarte bine ce înseamnă să nu fii... și găsesc o modalitate de a ne-o spune printr-o frică în oase. O frică a sistemului nostru osos, a scheletului nostru. Nu întâmplător, una din imaginile arhetipale ale morții este Scheletul, tigva – adică mineralul din noi; originea fricii de moarte trebuie căutată tot acolo, în scheletul nostru, într-o „cădere de calciu”.

[24] Imaginea trăirii ca regresiune – e un tipar/model care cunoaște diferite versiuni. Amintesc numai două realizări literare ale acesteia: *Strania poveste a lui Benjamin Button* de Scott Fitzgerald și poezia *Ar trebui* de Ana Blandiana; ultima poate fi citită și ascultată în rostirea autoarei aici: https://www.romanianvoice.com/poezii/poezii/artrebui.php. De altfel, această imagine a vieții ca întoarcere, ca *practică* a nostalgiei originilor constituie paradigma temporală a romantismului. Aceeași paradigmă o găsim – așa cum am arătat deja – în gnosticism și neoplatonism, cu diferențele specifice fiecăruia în parte.

DOI: 10.59277/SIFU.2025.17

EMOŢII ŞI SENTIMENTE LA ROBERT C. SOLOMON

IONUŢ RĂDUICĂ

Universitatea din Craiova

Abstract: In this study we analyze Robert C. Solomon's conception of emotions and feelings. According to the theory under investigation, everything we think and do is necessarily grounded in the entire domain of our affects (passions), a domain that includes emotions, feelings, moods, desires, and so on. We will focus on emotions and feelings, the most important affects, and the main question concerns the role of the intellect in their formation and manifestation. In order to answer this question, we must first trace the stages of Solomon's hypothesis: the critique of historical theories (Romanticism, modern existentialism, contemporary determinism, etc.); the relationship between the "parts" of affects (emotion–feeling–emotional state; emotions–intellect–consciousness, etc.). Finally, we will reach an understanding of the functioning of the psyche on the basis of the unity between emotions and feelings, on the one hand, and reason, on the other, while also examining the implications of this unity.

Keywords: emotions, feelings, reason, will.

INTRODUCERE

Emoțiile și sentimentele reprezintă o temă din ce în ce mai dezbătută în științele sociale. Aceasta, nu doar în contextul unor descoperiri științifice importante sau evoluții din diverse domenii, cum ar fi neuroștiințele, biologia sau lingvistica, ci și pentru că emoțiile și sentimentele sunt foarte prezente în viața cotidiană, mai ales odată cu accelerarea globalizării din ultimele decenii.

Importanța lui Robert C. Solomon (1942–2007), reputat specialist american în filosofia emoțiilor, nu se datorează doar argumentelor profunde sau studiilor sale aprofundate din acest domeniu, ci și grație viziunii originale, care acordă emoțiilor și sentimentelor statutul de acțiuni voluntare, raționale, cu aport cognitiv major. Pe scurt, suntem ființe complete datorită alegerilor noastre interioare, alegeri care se bazează în mod obligatoriu pe întregul domeniu al afectelor noastre (*passions*)[1], din care fac parte emoțiile, sentimentele, stările de spirit, dorințele etc. În opinia lui John Deigh, „teoria îndrăzneaţă" (*bold theory*) a lui Solomon reprezintă vechiul ideal stoic, unde emoțiile sunt un tip de judecată evaluativă (*evaluative judgment*)[2].

[1] Am preferat, în general, traducerea termenului „passions", prin „afecte", deoarece semnificația în limba română a acestora din urmă este mai apropiată de sensul dat de Solomon, anume cel de trăiri interioare puternice sau dispoziții capabile să configureze gândurile și atitudinile noastre; la Solomon, se mai adaugă și sensul de alegere voluntară, prin care formăm și utilizăm afectele; atunci când accentul este pus pe stările emoționale extrem de puternice, am tradus și prin „pasiuni" sau prin „stări pasionale", mai ales acolo unde ne referim la concepția romantică.

[2] John Deigh, „Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology", în: Peter Goldie, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 26.

Conform acestei viziuni, putem dispune voluntar nu doar de judecăți și acțiuni diverse, ci și de propriile emoții și sentimente, contrar credințelor bine împământenite. Din perspectiva existențialismului său, afectele, în general emoțiile și sentimentele, în mod deosebit, sunt extrem de importante în economia rațiunii noastre, căci ne oferă atât sens, cât și identitate. Unul dintre aspectele centrale ale teoriei sale, pe care îl vom analiza pe larg aici, este legat de rolul intelectului în formarea și manifestarea emoțiilor și sentimentelor. Întrebarea principală se referă la relația dintre emoții și sentimente, pe de o parte, și rațiune, pe de altă parte, anume la coerența și consecvența acestei cooperări.

Solomon consideră că există unele „structuri ale existenței noastre" (*structures*), care pot fi numite afecte (*passions*)[3] și pe care ne bazăm toată gândirea și acțiunile. Dintre acestea, noi ne vom ocupa de cele mai importante: emoțiile și sentimentele. Ocazional, vom vorbi și despre stările de spirit, pentru că acestea ne ajută să le înțelegem mai bine pe primele două. Înțelegerea afectelor și armonizarea lor cu rațiunea, conform teoriei lui Solomon, promite, nici mai mult nici mai puțin, decât găsirea sensului vieții noastre.

În timp ce emoțiile (*emotions*), „cele mai sofisticate" afecte, fac parte din rețeaua care definește subiectivitatea omenească, stările interioare (*moods*) sunt definite ca „emoții generalizate". Dacă primele se concentrează pe obiecte particulare, ultimele vizează „lumea ca întreg" sau obiecte „de o generalitate considerabilă". Dacă luăm ca exemplu situația unui depresiv, este greu să trasăm granița dintre emoție și stare, căci ultima, „în ciuda întinderii universale", se poate limita doar la generalitatea unui obiect particular, camera suferindului, suprapunându-se peste emoții. În ecuația interferențelor reciproce mai intră și sentimentele, care sunt experiența subiectivă a emoțiilor și stărilor de spirit.

Cu toate acestea, Solomon nu este interesat de trasarea granițelor între emoții, sentimente și stări interioare, cât de ideea că acestea dau forță rațiunii și acțiunilor noastre.

SENTIMENTELE ROMANTICE

Punctul de plecare în înțelegerea emoțiilor și sentimentelor este analiza teoriilor din trecut. Istoria afectelor a cunoscut două paradigme, consideră Solomon: una potrivnică acestora, în special în filosofie (Aristotel, Platon, Augustin, Kant, Spinoza etc.), dar și în literatură (Shakespeare, Goethe) sau în religie; cealaltă, o „contra-cultură" (*counter-culture*), împotriva acestei „represiuni", dar fără a amenda opoziția rațiune-afecte[4]. Față de ultima s-a angajat curentul romantic, confirmând valoarea sentimentelor, însă în moduri fictive, neverosimile, idealizate.

Viziunea romanticilor a fost favorabilă sentimentelor, de aceea Solomon îi dedică o largă analiză. O creație notabilă a acestora este „mitul inocenței", o „fantezie"

[3] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, New York, Anchor Press, 1976, p. 5.

[4] *Ibidem*, p. 11.

care încuraja cultivarea virtuților, pasiunilor și emoțiilor copilăriei, așa cum au fost ele înțelese de Rousseau. Acestea din urmă ar fi obstrucționate de procesul de civilizare, ceea ce însemna discreditarea lor totală. Ca metodă, „mitul inocenței" este „generalizarea unui set restrâns de emoții (de exemplu, «simpatia naturală» a lui Rousseau), la pasiunile, în ansamblu, incluzând toate formele de ostilitate, lăcomie, invidie, răutate, ură și resentiment)"[5]. Întrucât sunt construite adevărate ierarhii de sentimente, unele sunt privilegiate, iar altele ignorate. În fond, mitul în cauză este doar o formă contemplativă față de pasiuni. În acest fel, pasiunile nu au alt rost în afară de cel estetic, cel științific este cel mult o glumă nereușită. Dincolo de aceste aspecte, este grav faptul că pasiunile sunt private de reflecție, inocența cultivată refuză critica și protejează un „status quo psihic"[6]. În plus, proiecția fiind un mit, se bazează pe alte mituri (al naturii, în mod special), iar discursul este mitologizant el însuși.

Chiar dacă Romantismul cade pradă ficțiunilor estetice, echivalând pasiunea cu „a te lăsa în voia lucrurilor" sau a naturii, există însă și un „romantism rațional", care propune teza conform căreia emoțiile sunt parte a rațiunii, nimic altceva decât elemente raționale și, întrucât acestea au legătură cu cele mai adânci și puternice trăiri interioare ale noastre, ele sunt coloana vertebrală a rațiunii. Dar la ce bun un sentiment aflat la rădăcina rațiunii, câtă vreme aceasta din urmă devine neverosimilă? Astfel, cu cât romanticii accentuau mai mult valoarea estetică a sentimentelor, cu atât grila epistemologică – valoarea lor de adevăr – a rațiunii era mai pală și mai puțin credibilă. Subterfugiile unor romantici celebri, precum Schopenhauer (emoția corporală), Kierkegaard (accentul pe fenomen) sau Nietzsche (cu a sa voință de putere) arată cât de disperate sunt încercările acestora de a scăpa de fundăturile în care au ajuns din cauza acreditării, fie și limitate, a emoțiilor și sentimentelor. De aceea, aproape toți romanticii s-au văzut nevoiți să acorde o încredere limitată sentimentelor, fie aplicând diferențiat un sentiment în funcție de context, fie operând cu adevărate ierarhii sentimentele, indiferent de situație.

Teoria pe care o propune Solomon, spre diferență de romantism, susține convergența totală dintre pasiuni și rațiune, în moduri valide epistemologic:

> Se spune că emoțiile deformează realitatea noastră; eu susțin că ele sunt cele care o fac posibilă. Se spune că emoțiile ne despart de interesele noastre și ne duc pe căi greșite; eu susțin că emoțiile creează interesele și scopurile noastre. Emoțiile și, în consecință, pasiunile în general sunt rațiunile noastre de a trăi. Ceea ce se numește «rațiune» nu este altceva decât pasiunile luminate, «iluminate» de reflecție și sprijinite de o deliberare pătrunzătoare, pe care emoțiile, în urgența lor, o exclud în mod normal[7].

Per ansamblu, Romantismul nu are forța și nici credibilitatea, din motivele pe care le-am văzut mai sus, să susțină o viziune privind emoțiile și sentimentele.

---

[5] *Ibidem*, p. 22.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 15.

VIZIUNI ŞI METODE ERONATE

Revenind la observațiile de natură istorică, observăm că filosofia este atât cauza erorilor, cât și soluția lor. Inspirat de Husserl[8], filosoful american susține că filosofarea este un act spontan, intuitiv și, în anumite sensuri, nu necesită o perfecționare intelectuală specială. Toți oamenii gândesc și acționează în registrul filosofic, chiar dacă nu sunt conștienți pe deplin de acest lucru. Departe de a fi relativă la fiecare individ în parte, filosofia folosește metode, concepte, obiective și teorii specifice, cu rigoarea oricărei științe. Acest univers de acțiune și gândire „servește viața, coordonează și sintetizează haosul de materiale insuflat în mod inconsistent de către alții care erau la fel de neclari în privința a ceea ce făceau”[9]. Prin intermediul filosofiei, oamenii caută „arta de a trăi” sau înțelepciunea.

Pe de altă parte, însă, la fel de evident este și faptul că filosofia conține deosebit de multe prejudecăți sau pseudoargumente. Istoria filosofiei presupune, așadar, nu doar beneficii, ci și o serie de erori. Solomon consideră că sunt două tipuri de înțelegere asupra lumii, implicit două metode filosofice, dominante și în mințile obișnuite, nu doar în teoriile istorice. Prima dintre ele aparține „concretului”, despre care am putea spune că merge de la particular/individual, la general/universal. Ea depinde fundamental de experiența subiectului care o exercită, dar și de limitele acestuia. Aceasta, pentru că perspectiva este existențialist-fenomenologică. Dacă aplicăm tema emoțiilor și sentimentelor aici, „micile întrebări” devin comparabile ca importanță și interes cu cele „majore” (ce este omul? ce este ființa?). Concretul sentimental reprezintă nu doar un interes metodologic în cazul de faţă, ci și o motivație personală, existențială. Această metodă este asumată și de Solomon, cu diferențe specifice, pe care le vom analiza mai jos.

A doua perspectivă este metafizica sau „gândirea generală” (*denken überhaubt*), o metodă care urmărește să cuprindă „totul dintr-o privire”[10]. Această viziune se bazează pe o experiență universală, pe întrebări specifice, dar nu concrete: „Metafizicienii s-au lăudat dintotdeauna, cu mândrie, cu capacitatea lor de a se desprinde de confuziile concrete ale vieții”[11]. În timp ce metafizica reprezintă un eșec, căutarea concretului, pornind de experiența personală, subiectivă, promite găsirea „sensului vieții”, a deplinătății (*richness*) existenței, cu ajutorul afectelor omenești, fără idei abstracte și obiecte non-existente. Pe scurt, imanența, existența sau concretul, în universul de interogație existențialist, trebuie orientate spre unitatea dintre pasiuni și rațiune. Mai notăm aici și faptul că, deși teoria metafizică simulează interesul pentru experiența subiectivă, „vie” și personală, sunt folosite metode lipsite de viață, contradicții și chiar sofisme, exact ce enunțase anterior Nietzsche, pe care Solomon îl citează în mai multe rânduri.

---

[8] Vezi: Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, trad. Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 1997, pp. 41–42 și urm.

[9] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, New York, ed. cit., p. 4.

[10] *Ibidem*, p. 6.

[11] *Ibidem.*

Foarte ilustrativă aici este filosofia lui Camus privind conceptul de absurd. Sisif este personajul care întruchipează cel mai cuprinzător absurdul, proiectând totodată „o concepție care încă domină filosofia actuală". Imaginat de filosoful francez, Sisif se află într-o situație imposibilă, din punct de vedere existențial, ontologic și logic, atât față de lume, cât și față de sine. Foarte interesant aici este faptul că absurdul lui Sisif este prezentat într-o manieră rațională, dar aparent paradoxală în ea însăși. Cu toate acestea, Solomon ne invită să nu cădem în capcana întinsă de Sisif – absurdul nu doar că nu este irațional, ci dimpotrivă este adaptat minții omenești, fiind fundamentat prin intermediul emoțiilor, sentimentelor și stărilor de spirit, „adevărata cauză a rațiunii"[12]. Atâta doar că operează spre scopuri și în direcții greșite, deși mijloacele sunt pozitive. Așadar, nu este greșit să ne asumăm, prin intermediul rațiunii, conceptul de absurd, ci este eronat să o facem în maniera lui Camus și a celorlalți metafizicieni:

> La baza metafizicii Absurdului se află fantoma unei metafizici mult mai vechi; dar, dincolo de aceasta, se află o maladie a pasiunii, familiară dar adesea nediagnosticată: o viziune amară și defensivă asupra lumii, în care pasiunile vinovăției devalorizante de sine și ale disperării joacă un rol central. Absurdul nu este decât fațada lor raționalizată[13].

Discursul metafizic despre absurd nu e altceva decât „raționalizarea prejudecăților" prin diverse „trucuri" (*slight of hand*). Dintre aceste argumente false, Camus folosește adesea tratarea cauzei drept efect, caz în care resentimentul apare ca sfidare nobilă rezultată firesc din relația cu absurdul. În realitate, sentimentul sfidării sau al resentimentului este cel care construiește absurdul, nu invers, consideră Solomon.

Mai mult decât atât, absurdul nu poate construi ceea ce simțim. Chiar dacă sentimentele convergente absurdului au obiecte concrete și pot fi acceptate ca reprezentări apropiate de judecăți explicite (neputința omenească, forța destinului etc.), ele nu pot fi implicate în mod necesar în sentimentul absurdului. Aceasta e o altă metodă greșită, prin care subiectivitatea particulară se vrea a fi obiectivă și universală: „Argumentele «obiective» presupun, nu implică, pasiunile Absurdului care le susțin. Adeptul absurdului (*absurdist – n.n.*) pornește de la o viziune pasională și resentimentară asupra omului, ca fiind inferior, neputincios, persecutat și nedreptățit. Apoi găsește un punct de vedere «obiectiv» din care să-și dezvolte și să-și formuleze resentimentul într-un mod filosofic adecvat"[14]. Cu alte cuvinte, adepții absurdului proiectează imaginea de sine la întreaga realitate exterioară.

Mai mult decât atât, raționalizarea unor idei metafizice, cum este cea a absurdului, se bazează, consideră Solomon, și pe argumente greșite, unele dintre ele fiind simple sofisme. De pildă, cele care folosesc comparația, nesustenabilă logic, dintre limită și infinit (condiția umană – condiția lui Dumnezeu; timp concret – timp etern etc.). Din aceste sforțări „intelectuale" rezultă în mod evident faptul că oamenii sunt insignifianți. Pornind de la *această* nimicnicie inacceptabilă, trebuie,

[12] *Ibidem*, p. 40.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem*, p. 42.

prin urmare, ca oamenii să însemne *ceva*. Dacă acceptăm această perspectivă eronată, atunci și sentimentul nimicului trebuie să semnifice ceva irefutabil. Prin urmare, absurdul este nu doar real, ci și cea mai importantă experiență în ordine ontologică, rațională și, implicit, sentimentală[15].

O altă „metodă" prin care absurdul este raționalizat eronat constă din procedeul reducerii la absurd. Dacă „justificarea nu se poate încheia niciodată"[16], ajungem astfel la un absurd „obiectiv", chiar dacă incomprehensibil. Cu toate acestea, viața subiectivă, trăită și experimentată de fiecare dintre noi, nu are nicio speranță să capete sens dacă este chestionată, la infinit, discreționar, în raport cu totalitatea existenței, cu viața în sine sau cu ideea de viață, toate proiecții abstracte, metafizice, fără obiect concret. Șirul întrebărilor trebuie să fie nu doar rezonabil, ci să se oprească la o axiomă, să își asume un fundament. Ceea ce dorește să susțină Solomon, prin contrast cu Camus, este că „că viața are sens, nu în afara ei, ci în ea însăși, că aceste sensuri sunt constituite de noi prin pasiunile noastre"[17].

Cu toate acestea, multe texte metafizice, precum cele ale lui Camus, seduc nenumărați oameni, atât prin pseudoargumente, cât și prin valențe estetice de suprafață (*elegant façade of poetry*). Mai există însă un „altceva" care ademenește cititorii. Este vorba de pasiuni, ca „surse prereflexive ale sensurilor pe care le găsim – sau pretindem că nu le găsim – în viețile noastre"[18]. Foarte grăitor este faptul că personajul său principal, Sisif, este pasional exact în legătură cu lucrurile/ideile care îi sunt „interzise" – are așteptări mari, dar care sunt imposibil de realizat; este rebel, dar fără acțiune; fericit, dar în mod tăcut (*silent joy*).

ABSURDUL, CA SENTIMENT DENATURAT

Sisif este un prototip al eșecului, un simbol general al insuccesului. În oglindă, cititorul este invitat să renunțe la aspirații și idealuri: de ce s-ar strădui să întreprindă ceva într-o lume mecanică, dominată de fatalitate oarbă, univers din care divinitatea lipsește cu desăvârșire?! Și totuși, există o străduință adâncă, manifestată exact pe marginea prăpastiei, susține Camus. Dar aceasta nu depinde de contextul exterior, ci de cel interior, mai exact de puterea emoțiilor și sentimentelor. Dacă estetizarea absurdului sau multele judecăți morale, prezente la Camus, nu conving cititorii în totalitate, forța pasiunilor irumpe din întuneric, în moduri inteligibile, raționale, atrăgătoare:

> După ce am pierdut aproape totul – mândria, sentimentul demnității, onoarea, capacitatea de a iubi, de a râde, chiar și de a urî sau de a ne mânia – ne întoarcem, asemenea unei veverițe istovite de lume, încolțită de un ogar jucăuș, și ne arătăm colții într-o sfidare fără speranță și, surprinzător, câștigăm

[15] *Ibidem*, p. 43.
[16] *Ibidem*, p. 44.
[17] *Ibidem*, p. 45.
[18] *Ibidem*, p. 46.

> bătălia, deși doar pentru că adversarul nostru atotputernic și-a pierdut interesul pentru confruntare[19].

Spuneam mai sus că apelul rațional la emoții și sentimente este întemeiat, însă rezultatul la care ajunge Camus este greșit. La acesta din urmă sunt atât de multe inadecvări ale emoțiilor și sentimentelor, încât nu merită menționate decât cele mai importante:

> Fericirea resentimentului este sentimentul de ușurare pe care îl avem atunci când reușim să salvăm o ultimă fărâmă de demnitate. Bucuria lui Sisif, fericirea lui Camus – o fericire pe care el o împarte cu fiecare dintre personajele lui jalnice și condamnate și, acum, cu noi –, este răcorirea amar-dulce a unei răzbunări copilărești, o răzbunare care nu trebuie să-și impună limite («nici o regulă de conduită»), pentru că nu are alte efecte decât propria sa mulțumire îngâmfată[20].

Cu alte cuvinte, resentimentul, adevăratul sentiment al lui Sisif, nu este suficient pentru o viață normală, care presupune empatie față de semeni, dragoste sau încredere. Fără gândire, idei coerente, raționale cu adevărat, resentimentul este o banală compulsivitate. Concluzia lui Solomon este fără echivoc: „*Pasiunea pentru viață* a lui Camus este o pasiune disperată”[21]. Astfel, Sisif pasional este doar un mit și nimeni nu poate trăi conform acestuia. Ca raționament filosofic, el este doar un sofism mai amplu. Așa cum am spus mai sus, semnificația metafizică este transferată cu totul planului „lumesc”, imediat, în moduri nesustenabile logic, creând falsa impresie că eul „discută” cu inerția morală a naturii, cu fatalitatea contextului, din care ar rezulta percepția obiectivă a absurdului. În realitate, sentimentul în cauză este o simplă proiecție de sine, „o încercare a de a compensa propriul sentiment de inferioritate printr-o falsă noblețe și sfidare împotriva unor forțe care pot fi blamate, în siguranță, de la distanță”[22].

AFECTE SUBIECTIVE ŞI ADEVĂR ŞTIINŢIFIC

În privința propriei concepții, Solomon pornește de la ideea că stările pasionale puternice (fericire, dragoste, ură etc.) dau impresia, într-o primă instanță, individului că are de-a face cu o altfel de trăire, că experimentează ceva diferit de cotidian. Eul pare sedus de o stare specifică și interpretează lumea în alte moduri decât în cele obișnuite. Însă toate acestea sunt la un moment dat oprite, cenzurate de credința într-o singură realitate, față de care trăirile subiective sunt simple iluzii: „Ideea că există o singură «Realitate», care nu este altceva decât o «totalitate de fapte», fără valori, este o concepție acceptată aproape universal în societatea noastră. Nu este

[19] *Ibidem*, p. 48
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. 53.

nevoie de nicio apetență pentru metafizică, ci doar de perspectiva ușor accesibilă conform căreia Realitatea este «acolo», ceva diferit de experiența noastră”[23].

Gândirea științifică prin care realitatea a devenit una singură și, implicit, adevărată în sensuri univoce, care a construit bazele neutralității axiologice și impersonalismul metodologic, nu intră în conflict cu o atare filosofie subiectivă a emoțiilor, crede Solomon. Motivul este că metoda științei, de altfel una cât se poate de întemeiată, este diferită de cea a filosofiei trăirilor subiective: „Metoda științifică spune *cum* sunt lucrurile, dar nu *ce înseamnă* ele pentru noi sau *ce valoare* au”[24]. Dacă judecățile obișnuite ale științei au ca obiect faptele exterioare, măsurabile exact, cele susținute de pasiuni redau perspectiva ființei concrete, cea care experimentează sensul și profunzimea acțiunii, din care nu lipsește pasiunea. Iar acest lucru nu exclude adevărul obiectiv. Evitarea solipsismului sau a relativismului se produce datorită sentimentelor care „ne angajează și ne leagă” (*commit and bind us*). Aproape orice trăire a emoției și sentimentului este intersubiectivă, căci „emoțiile noastre includ în mod esențial pe ceilalți, nu doar ca obiecte, ci ca surse participante la valoarea lor”[25]. Viziunea este confirmată și de către alți cercetători. De pildă, stările empatice produc cunoaștere, nu doar experiență subiectivă[26].

Mai departe, Solomon consideră că toate emoțiile și sentimentele depind nu doar de ceea ce este *dat*, ci și de reflecțiile asupra lor. Astfel, acesta susține că afectele sunt o parte a rațiunii. Separarea și opoziția lor față de rațiune reprezintă un mit. Într-o judecată ce conține afecte, suntem obligați să distingem între aportul reflexiv al intelectului și cel al conținutului *dat*. Solomon insistă, însă, asupra faptului că trebuie să evităm o interpretare cauzală. Orice tip de cauzalism ne îndepărtează de natura emoțiilor și sentimentelor. O dovadă în acest sens stă faptul că, în situații intens emoționale (furie, dragoste), judecățile raționale sunt ele însele „contaminate” cu emoții, după cum și acestea din urmă sunt pline de judecăți despre obiectul lor. Insistența de a analiza un sentiment puternic îl face și mai puternic pe acesta din urmă. Așadar, este deosebit de ușor să confundăm cauza cu efectul. Într-un sens, emoțiile și sentimentele sunt efectul voinței noastre, în alt sens, voința este efectul sentimentelor și emoțiilor. Nu puțini sunt cei care consideră că voința poate fi ușor determinată și orientată de sentimente, fără să fim conștienți de acest lucru[27]. Oricum ar fi lucrurile, putem să spunem doar că „nu există nimic *spontan* în legătură cu emoțiile” [28]. O întrebare, totuși, stăruie: sunt emoțiile construite de alte emoții sau doar de intelect? După Solomon, trebuie să ne îndoim de faptul că emoțiile spontane de acum nu au fost exersate și rafinate în trecut, astfel încât să treacă acum sub aparența spontaneității. Cu alte cuvinte, emoțiile din prezent sunt rezultatul unor judecăți, experiențe și emoții din trecut. Nimic nu începe de la

[23] *Ibidem*, p. 17.
[24] *Ibidem*, p. 18.
[25] *Ibidem*, p. 20.
[26] Derek Matravers, „Empathy as a Route to Knowledge”, în Amy Coplan și Peter Goldie (ed.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 19–20 sqq.
[27] John Abercrombie, *The philosophy of feelings*, Londra, Project Gutenberg E-Book, 2007, p. 27.
[28] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, ed. cit., p. 121.

zero, inclusiv în privința sentimentelor. Iar acest lucru înseamnă că emoțiile și sentimentele nu pot fi examinate diferit de rațiune. Peter Goldie, un alt specialist de renume, confirmă teza lui Solomon: emoțiile depind fundamental de rațiune, ultima fiind înțeleasă de el ca expresie a unei narațiuni[29].

Pe de altă parte, dihotomia rațiune-afecte este sterilă metodologic. Clișeul ei primordial constă în temperarea afectelor de către rațiunea „superioară". Cu alte cuvinte, rațiunea ar fi doar un banal contrast cu emoțiile și sentimentele. Iar dacă ultimele reprezintă un *dat*, rezultă că rațiunea este accidentală.

În schimb, dacă am privi unitatea vieții practice și teoretice, cum a făcut-o Kant, ar rezulta de aici acel univers convergent între rațiune și sentimente? Problema unui atare sistem, după Solomon, este că operează doar „raționalizări ale unor afecte adânc înrădăcinate și inacceptabile, în special invidia și resentimentul"[30], fără a mai fi deschis la problematici noi, legate de sens și valoare. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o paradigmă ineficientă, înghețată în prescripții forțate, „potrivită pentru probleme intelectuale și tehnologice, dar desprinsă inuman de reflecția cotidiană". Exacerbarea raționalismului kantian a implicat, de asemenea, și separarea radicală dintre înțelepciune și sentimente, în sensul că intelectul, prin definiție, trebuie fie să le ignore pe ultimele, fie să le domine pe cele mai nobile moral și mai pure rațional[31]. În schimb, teoria pe care o propune Solomon, este flexibilă, adaptată la contexte morale variate, în care rațiunea înseamnă „gândire asupra afectelor". Această gândire se exprimă prin prisma analizei raționale a emoțiilor și sentimentelor, care influențează mai ales calitatea și orientarea acestora din urmă. În cuvintele lui Solomon, specificul relației rațiune – afecte este cât se poate puternic enunțat:

> Afectele joacă roluri variate în viețile noastre, «rațiunea» nu este nici «pentru», nici «împotriva» afectelor, iar funcția raționalității este de a distinge între acestea, nu de a reacționa la ele ca la o clasă (…). Fiecare afect, chiar și cel mai stupid și cel mai potrivnic vieții, «are partea lui de rațiune» (tot Nietzsche). Dar unele rațiuni (paradoxal) sunt mai raționale decât altele[32].

Emoțiile au fost considerate de-a lungul timpului sentimente „de un tip special", fiind în plus asociate cu senzații particulare. Chiar dacă, la suprafață, confirmăm acest lucru la nivelul expresiilor („simțim mânie", „simțim dragoste" etc.), adevărata cauză este „în conștiință", unde, într-adevăr, acestea se manifestă ca sentimente. Se crede că nimeni nu poate fi emoțional, fără a fi, în prealabil, sentimental în legătură cu ceva determinat și fără să aibă diverse senzații (roșeață, încordare etc.). Solomon susține însă doar legătura dintre sentimente și emoții,

[29] Peter Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 31.

[30] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, ed. cit., p. 126.

[31] De de altă parte, nici empirismul nu este ferit de aceste prejudecăți, filosofia simțului comun presupunând eliminarea experienței personale și traiul după prescripțiile care elimină emoțiile și sentimentele.

[32] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, ed. cit., p. 127.

nu însă și cauzalitatea lor „hidraulică": „Sentimentul este ornamentul emoției, nu esența ei"[33]. De aceea, emoțiile sunt mai neclare față de sentimente, în timp ce sentimentele sunt mai concrete, dar mai fluide. În diferențierea emoțiilor, atât sentimentele, cât și senzațiile nu sunt atât de relevante pe cât se crede, din simplul motiv că rațiunea acordă semnificație, cu alte „criterii de discriminare" decât acestea. Contrar credinței populare, nici în perechi de emoții precum dragoste – ură, disperare – resemnare etc., diferența dintre emoții nu constă în calitatea sau cantitatea sentimentelor[34].

Un alt argument împotriva relației cauzale dintre emoții, sentimente și chiar senzații constă din faptul că putem avea emoții fără acestea din urmă, cu anumite condiții – de exemplu, acele emoții sau stări permanentizate, lipsite de obiecte particulare (ură, resentiment, invidie față de orice și nimic), pot să fie lipsite și de sentimente, și de senzații: „uneori descoperim că pasiunea noastră este atât de intensă încât nu putem simți absolut nimic. În cea mai extremă indignare, omul se descoperă complet amorțit. În panică, fugind din fața fricii, s-ar putea să nu simțim nimic" [35].

De cele mai multe ori, oamenii simt emoții concrete, chiar și atunci când ele nu sunt în prim-plan (furie, frică etc.). Când acestea ies la iveală în mod expres, nu se întâmplă pentru că au fost cauze ale acțiunii (dispoziții) sau evenimente situaționale, sau contextuale (ocurențe): „Emoția mea este o structură a lumii mele, care se poate manifesta uneori în anumite expresii concrete de sentiment sau comportament. Însă emoția mea nu este nici acele expresii, nici dispoziția către acele expresii"[36]. Pe lângă aceste aspecte, mai trebuie să notăm și faptul că felul în care se raportează oamenii la emoții și sentimente este unul neîntemeiat. Mai exact, se spune adesea că o emoție, într-un context dat, era adecvată sau inadecvată, exagerată sau nu, ca și când ar fi un obiect particular rațional, de sine stătător. În realitate, emoțiile și sentimentele nu pot fi supuse criteriilor de judecată obișnuite, pentru simplul fapt că nu sunt acte propriu-zis complete, nu au toate calitățile acestora din urmă, astfel că ele nu pot fi acceptabile sau refutabile rațional. Prin urmare, este greu să vedem o legătura cauzală între aceste expresii și rațiune.

Un alt argument împotriva echivalării emoțiilor cu sentimentele sau cu senzațiile este că, dacă această sinonimie ar fi reală, oamenii ar trebui să își înțeleagă ușor stările complexe interioare: mânia față de persoana care a declanșat-o, nu față de alta; nu ar mai trebui existe asocierea (nici măcar inconștientă) dintre soție și mamă, cum afirma Freud etc. Sentimentele sau senzațiile, fiind concrete, ar trebui să lămurească întotdeauna emoțiile cu care se identifică, tot așa cum o durere de dinți este înțeleasă spontan și de netăgăduit[37].

Interpretarea behavioriștilor, pentru care „o emoție nu este altceva decât manifestările sale comportamentale" este o altă eroare importantă. Aceștia urmăresc

[33] *Ibidem*, p. 159.
[34] *Ibidem*, p. 160.
[35] *Ibidem*, p. 161.
[36] *Ibidem*, p. 162.
[37] *Ibidem*, p. 163.

o pretinsă conexiune dintre emoții și tipare de comportament. Solomon acceptă ideea că există o legătură condiționată între emoții intense și anumite acțiuni, însă emoțiile nu sunt dispoziții pentru comportament, ba dimpotrivă „într-o emoție de durată considerabilă, este cu totul posibil ca cineva să recurgă doar rareori la expresii comportamentale caracteristice”[38]. Mai degrabă, emoțiile complexe (ură–dragoste) implică reacții și comportamente neașteptate, surprinzătoare, de pildă de apreciere a persoanei detestate sau de jignire a persoanei iubite.

Dacă am analiza lucrurile pornind de la comportamente, putem ajunge la prezumtiva cauză emoțională? Cu ce schimbă lucrurile faptul că oamenii își analizează propriile emoții prin intermediul comportamentelor? Solomon răspunde în felul următor: „Emoțiile mele fac parte, în esență și structural, din experiența mea, din care comportamentul meu este, în cel mai bun caz, un criteriu pentru alte persoane și, ocazional, pentru mine însumi”[39]. Pentru că tindem să ne concentrăm discreționar asupra anumitor comportamente, care au valoare socială, restrângem „inventarul reflexiv al emoțiilor”. Așadar, dacă ajungem să descoperim emoții la baza comportamentelor, găsim doar o parte din ele în acest fel.

CONCLUZII

Solomon insistă asupra definirii emoțiilor ca „structuri ale lumii noastre” (*structures of our world*), înzestrate cu inteligență (*intelligence*)[40]. Dar ce sunt aceste structuri? Sunt ele universale, obiective, prezente în toți oamenii la fel? Structurile sunt rezultatul, dar și cauza interacțiunii noastre cu noi înșine și cu lumea exterioară, interacțiune care se desfășoară pornind de la intimitatea noastră subiectivă. În forma lor cea mai generală, structurile sunt afecte prin care „constituim lumea noastră (subiectivă), îi conferim sens și, odată cu ea, vieților noastre și Sinelui nostru”[41]. Pe lângă calitatea de a conferi sens nouă și lumii, emoțiile și sentimentele, ca structuri subiective, „nu sunt accidente, ci activități”, adică au calitatea de a conține un sens, de a transpune o atare interioritate în lumea exterioară, adică de a oferi „structurile pe care le plasăm în lume”[42].

Emoțiile au un obiect pe care îl vizează, sunt despre ceva, au o anumită intenționalitate. De aceea, este absurd să te declari îndrăgostit, fără să fii astfel față de cineva anume. În același timp, stările de spirit (*moods*) nu au nevoie de un obiect particular, dar pot fi despre „lumea noastră ca întreg”, precum e cazul euforiei, melancoliei sau depresiei. Prin legăturile și implicațiile față de conștiința rațională, atât emoțiile, cât și stările structurează atât lumea externă, cât și pe cea internă: „Fiecare emoție, oricât de specifică ar fi, structurează lumea noastră și are

[38] *Ibidem*, p. 165.
[39] *Ibidem*, p. 168.
[40] Robert C. Solomon, *The Passions: Philosophy and the Intelligence of Emotions*, Austin, The Teaching Company, 2006, p. 3.
[41] Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, ed. cit., p. 170.
[42] *Ibidem*.

influențe decisive asupra întregii noastre experiențe. Și fiecare dispoziție, oricât de aparent metafizică, poate fi de obicei găsită ca având un număr de puncte nodale, în jurul cărora se modelează restul structurii”[43].

Obiectul emoțiilor este atât în mintea noastră, cât și în realitate, însă nu este real totalmente, ci pentru că este parțial imaginat, distorsionat sau „specific unei anumite emoții”. Dacă analizăm lumea conform dualismului cartezian, ar trebui să vedem o lume subiectivă și una obiectivă. Însă obiectul unei emoții ar avea o latură metafizică și una fizică, o formă și o materie, în acest caz. Solomon insistă asupra faptului că viziunea sa nu este dualistă, nu există o lume „privată” și o lume „a faptelor”. Interpretarea lui ține de perspectivă – ca să înțelegem emoțiile, trebuie să ne concentrăm pe latura experienței intim-subiective: „Emoțiile sunt subiective; obiectele lor nu sunt pur și simplu obiecte ale lumii, nu sunt «fapte», nu fac parte dintr-o Realitate anonimă și științific determinabilă. Obiectele emoțiilor sunt obiecte ale lumii noastre, lumea așa cum o experimentăm”[44]. Această lume a noastră, cum repetă Solomon, este imposibil, de fapt, să fie una comună tuturor, fiecare având un univers paralel propriu. Cum putem fi siguri că în aceste universuri ale „suprarealității” (*surreality*) se întâlnesc și chiar manifestă suficiente interferențe reciproce, mai ales că, după cum singur Solomon recunoaște, „există cazuri, de exemplu, în extremele paranoiei, panicii sau extazurilor romantice, în care obiectul emoției poate să nu aibă niciun statut în Realitate”[45]. Într-adevăr, obiectele intenționale ale emoțiilor nu au criterii comune tuturor oamenilor, în afară de faptul că punctează valori și preocupări asemănătoare. S-ar putea ca „evaluările” obiective să nu se întâlnească niciodată. Singurul punct comun între aceste universuri este autenticitatea lor privată – toate sunt simultan întemeiate pe experiența profund subiectivă, singurul unghi din care pot fi, de asemenea, observate cu o oarecare acuratețe.

Imposibilitatea observațiilor obiective, operațional științifice, asupra unui obiect al emoțiilor, de fapt teza că obiectul în sine este fie non-existent, fie absurd, în lipsa acestei relații intenționale, arată cât se poate de clar paradigma idealistă pe care și-o asumă Solomon. De la simplul fapt că obiectele „realității” nu există în sine, până la contradicția analoagă privind emoțiile desprinse de relația intențională cu un obiect, e o cale firească, imediată:

> O emoție nu este distinctă sau separabilă de obiectul ei; obiectul, ca obiect al acestei emoții, nu are existență în afara emoției. Obiectul mâniei mele pe John pentru că mi-a furat mașina nu este presupusul fapt că John mi-a furat mașina (pentru că s-ar putea să nu fie așa), și nici simplul John. Obiectul este, în mod ireductibil, acel-John-mi-a-furat-mașina[46].

Astfel, cum se constituie factual realitatea ulterior, anume dacă se constată că un fapt este real obiectiv sau nu este real obiectiv, este o problemă secundară, cel

[43] *Ibidem*, p. 173.
[44] *Ibidem*, p. 176.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 178.

puțin în filosofia emoțiilor. Important este că „nu există distincții ultim inteligibile între emoție și obiectul ei", iar sensul constă doar din această relație subiect – obiect sau, altfel spus, emoție subiectivă – obiect intențional.

Așa cum reiese din rândurile de mai sus, aportul intelectului în formarea emoțiilor este fundamental. Intelectul desemnează partea rațională, cogniția, rețeaua de gânduri, judecăți, intuiții spontane etc. Acesta totodată definește și emoțiile într-o mare măsură. Ca o dovadă în acest sens stă faptul că sentimentele nu sunt parte structurală a emoțiilor, deci în ultimele trebuie să existe *ceva* care să determine sensul acestora din urmă. Acest *lucru* este rațiunea sau intelectul. El nu exclude prezența sentimentelor în emoții, ci doar în structurile fundamentale care determină direcția acesteia. O emoție se formează atât prin recunoașterea rațională a relațiilor logice și factuale ale obiectului (John a furat sau nu mașina), cât și subiectiv, când suprapunem prin alegerea noastră emoții față de obiectul particular peste structuri emoționale preexistente (simțim mânie pentru că... avem mânie *în noi*). Se poate însă întâmpla și ca emoția să dispară, anume când dispare obiectul, iar noi decuplăm voluntar emoțiile particulare de structuri, pentru că situația o cere (suntem anxioși pentru că am înțeles greșit situația, John nu a furat mașina). Așadar, asemănarea emoțiilor cu sentimentele constă în faptul că ambele pot să dispară când le lipsește obiectul. Ca o observație de bun simț, notăm faptul că, dacă toate emoțiile și sentimentele nu s-ar suspenda niciodată, am ajunge în situația romantică, paradoxală, în care realitatea ar putea fi ignorată cu totul. Mai importantă este diferența care constă fundamental în tipul de intenționalitate cu obiectul. Pe scurt, emoția este „o structură care ne leagă pe noi înșine de obiectele lumii noastre și care oferă, totodată, structurile lumii noastre"[47].

Cu toate acestea, problema teoriei lui Solomon este cea a realității – ce mai rămâne din realitate, dacă ea este constituită de emoțiile subiectului? Chiar dacă nu este de acord cu romantismul radical, care a schimbat interesul pentru știință, cu cel pentru artă, problemele epistemologice, cu cele estetice, rămâne o problemă faptul că, prin emoții, „mitologizăm lumea" și trăim în „suprarealitatea noastră" (*our surreality*)[48]. Față de idealismul clasic, care măcar urmărea utopia unei subiectivități universale, idealismul emoțiilor, din teoria lui Solomon, vizează proiecțiile particulare, inaccesibile *în esență* celorlalți. Singura posibilitate de a identifica un spațiu comun între subiecți este ca interesul viziunii lor să coincidă: „Emoțiile nu se referă doar la «felul în care este lumea», ci și la felul în care ar trebui să fie lumea"[49]. Și totuși, singura „coincidență" este dorința fiecăruia de a schimba lumea după propriul conținut al emoțiilor. Iar acest conținut este „generos": speranță, dorință, așteptare, angajament etc. Domeniul „vieții" emoției este spațiul dintre nașterea acesteia și împlinirea ei practică, adică un registru imens, greu de înțeles de fiecare dintre noi și cu atât mai puțin foarte dificil de identificat diferența specifică și asemănarea cu emoțiile celorlalți. Solomon susține că dificultățile teoretice pot fi depășite prin

[47] *Ibidem*, p. 180.
[48] *Ibidem*, p. 214.
[49] *Ibidem.*

experiența practică a subiectului, prin faptul că acesta din urmă înțelege intuitiv sensul emoțiilor și sentimentelor sale. Dacă acestea sunt pozitive, le va accepta în mod spontan pe ale celorlalți.

În concluzie, teoria lui Solomon are meritul de a fi identificat în emoții și sentimente elemente vitale ale rațiunii. Suntem responsabili atât față de judecățile noastre, cât și față de emoțiile și sentimentele noastre, în egală măsură. Emoțiile și sentimentele fac lumea nu doar mai bună moral, ci și mai inteligibilă rațional.

LUCRARE TIPĂRITĂ LA TIPOGRAFIA
EDITURII ACADEMIEI ROMÂNE