

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 35 (1/2015)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 35 (1/2015)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova  
ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 35 (1/2015)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova  
ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Adrian Niță, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași

**Alexandru Boboc**, Romanian Academy

**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Teodor Dima**, Romanian Academy

**Gabriella Farina**, Università di Roma III

**Ștefan Viorel Ghenea**, University of  
Craiova

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

**Niculae Mătășaru**, University of  
Craiova

**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Vasile Sălan**, University of Craiova

**Giovanni Semeraro**, Universidade  
Federal do Rio de Janeiro

**Alexandru Surdu**, Romanian Academy

**Tibor Szabó**, University of Szeged

**Cristinel Nicu Trandafir**, University of  
Craiova

**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian  
Academy

**Secretar de redacție:** Cătălin Stănciulescu

**Responsabil de număr:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

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

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)

## CUPRINS

### ISTORIA FILOSOFIEI

Constantin-Ionuț MIHAI <i>Cicero și semnificațiile demersului său filosofic. O privire critică asupra unei controverse exegetice moderne</i>	5
Adriana NEACȘU <i>Michel Foucault despre grija față de sine la neoplatonici</i>	20
Liviu PETCU <i>Θεωρία: – vederea lui Dumnezeu după De Beatitudinibus, De Vita Moysis și In Canticum canticorum ale Sfântului Grigorie de Nyssa</i>	43
Ionuț RĂDUICĂ <i>Teorie și progres științific în viziunea lui Hans Blumenberg</i>	58
Alexander SAUTKIN <i>Identity and Death in Nikolai Fedorov's Philosophy of Resurrection</i>	67

### FILOSOFIA COMUNICĂRII

Magdalena FILIPIAK <i>The New Face of Transcendental Philosophy. Communication Philosophy by Karl-Otto Apel</i>	82
Constantin STOENESCU <i>Speech and Argumentation in a Democratic Society. Some Old Ideas Revived</i>	99
Gabriela VASILESCU <i>Quand la raison du dialogue laisse place à la force de l'image</i>	113
Ștefan VLĂDUȚESCU, Xenia NEGREA, Dan Valeriu VOINEA <i>Communicational Nucleus of Philosophical Thinking</i>	127

### FILOSOFIE SOCIALĂ ȘI MORAL-POLITICĂ

Tibor SZABÓ <i>Sui pensieri morali „sparsi” di Croce</i>	147
Toshiro TERADA <i>Un philosophe américain critique les bombardements atomiques – John Rawls et 50 années après Hiroshima</i>	155
Ana BAZAC <i>L'échelle mineure et l'échelle majeure de l'impossible</i>	167
Cătălin STĂNCIULESCU <i>Discurs, identitate etnică și construcție socială în abordarea stereotipurilor negative la adresa romilor</i>	189

**RECENZII**

Marin Bălan și Valentin Mureșan (editori): *Etica în știință, religie și societate*, 196  
Editura Universității din București, 2015  
(Adriana Neacșu)

*Postlegomena la felix culpa. Mircea Eliade, evreii și antisemitismul*, Culegere de 198  
texte de Liviu Bordaș, Ediție îngrijită de Mihaela Gligor și Liviu Bordaș,  
Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Volumele 1-2, 2012-2013.  
(Lorena-Valeria Stuparu)

**AUTHORS/CONTRIBUTORS** 204

**CONTENTS** 206

# CICERO ȘI SEMNIFICAȚIILE DEMERSULUI SĂU FILOSOFIC. O PRIVIRE CRITICĂ ASUPRA UNEI CONTROVERSE EXEGETICE MODERNE <sup>1</sup>

Constantin-Ionuț MIHAI<sup>2</sup>

**Abstract:** *Despite the last decades' growing interest in discussing Cicero's philosophical works there is still no consensus among scholars regarding the purposes these works were written for. In this article, by focusing on some fragments from works like the "Hortensius" and "Consolatio", I will try to offer new grounds for reading and interpreting Cicero not only as a philosopher of public and political affairs, as he is usually seen by modern scholars, but also as a philosopher of the theoretical life.*

**Keywords:** *Cicero, ancient philosophy, Latin literature, consolation, philosophical life.*

Deși a fost mult timp contestat ca filosof sau cel puțin privit cu suspiciune, ca un autor lipsit de originalitate, Cicero a contribuit în mod decisiv la crearea unei filosofii de expresie latină, prin intermediul operei lui fiindu-ne cunoscute, totodată, secvențe importante din filosofia morală a stoicilor și a neo-academicilor, în cadrele căreia Cicero își înscrie, adeseori, propriul său demers filosofic<sup>3</sup>. Nu întâmplător, exegeza modernă a ultimelor decenii a căutat să pună în lumină valoarea impresionantului său *corpus* de scrieri filosofice, cu scopul de a-i conferi acestui autor locul cuvenit în istoria filosofiei antice<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Acest articol a fost realizat în cadrul planului de cercetare al Centrului „Traditio” de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și a fost sprijinit financiar din fondurile de cercetare ale acestei Universități.

<sup>2</sup> „Traditio”. Centre for Editing and Translation, „Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania.

<sup>3</sup> Vezi în acest sens Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les «Académiques» et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, 1992.

<sup>4</sup> Din vasta bibliografie a ultimilor ani dedicată laturii filosofice a operei lui Cicero, amintim: Paul MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London, Duckworth, 1989; J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Gisela Striker, „Cicero and Greek Philosophy”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, 1995, pp. 53-61; Mark Morford, *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, New York,

Maniera ingenioasă prin care Cicero reușește să adapteze filosofia greacă la cadrele mentalității romane constituie ea însăși un proces singular atât prin complexitatea, cât și prin consecințele sale, fapt care conferă, o dată în plus, o notă de originalitate demersului său filosofic. Acesta apare determinat atât de tradiția greacă, la care Cicero se raportează de cele mai multe ori în chip nemijlocit, cât și de limitele impuse de mentalitatea romană specifică timpului său, care privea cu relativă suspiciune preocupările legate de acest domeniu. În ciuda unei mărturii proprii, conform căreia scrierile sale nu reprezintă decât o versiune latină a unor modele grecești<sup>1</sup>, operele filosofice ciceroniene poartă amprenta autenticității, autorul lor intervenind nu de puține ori în disputele din cadrul diferitelor școli filosofice ale Antichității<sup>2</sup>.

Prin complexitatea lor, prin varietatea temelor abordate, prin mizele intrinseci pe care le asumă, operele filosofice redactate de Cicero deschid către multiple interpretări, realizabile din varii perspective. Intenția studiului de față nu este însă aceea de a trece în revistă aceste interpretări, ci doar aceea de a interveni într-o dezbateră actuală a exegezei moderne privitoare la semnificațiile și finalitatea demersului filosofic asumat de Cicero. Cu alte cuvinte, studiul de față va căuta să clarifice o serie de aspecte controversate legate de înțelesurile și funcțiile pe care Cicero însuși le conferă demersului său filosofic, printr-o analiză a câtorva pasaje din scrierile sale care se dovedesc elocvente în acest sens.

Dacă tendința dominantă a exegezei moderne a fost aceea de a interpreta filosofia lui Cicero ca pe o activitate dictată de dorința autorului de a răspunde unui imperativ al acțiunii și al punerii în slujba celorlalți

Routledge, 2002, pp. 33-92; Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, University of Notre Dame Press, 2012; Sean McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge University Press, 2014. Pentru o succintă trecere în revistă a exegeților care au considerat opera filosofică a lui Cicero ca lipsită de originalitate și fără interes real în cadrul filosofiei antice, vezi Maurice Testard, „Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. I. *Amplificatio et contemplatio* jusqu'au «De republica»”, *Revue des études latines*, 77, 1999, p. 52, n. 6.

<sup>1</sup> Cicero, *Ad Atticum*, XII, 52: *Ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo.*

<sup>2</sup> Cf. Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, vol. I, București, Corint, 2003, p. 188; Pierre Boyancé, „Les methodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique”, în vol. *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 204; Paul MacKendrick, *The Philosophical Books...*, ed. cit., p. 5 și pp. 55-60.

(*prodesse aliquibus*), analiza noastră va insista asupra acelor pasaje din scrierile lui Cicero în care filosofia dobândește semnificațiile unei activități demne de urmat prin ea însăși, fiind înțeleasă ca o *medicina animi*, ca *studium vel amor sapientiae*, ca *disciplina bene vivendi*, pe scurt, ca activitatea cea mai nobilă și mai demnă de ființa umană. Pentru relevarea acestor înțelegeri ale filosofiei vom face apel, în principal, la o serie de pasaje întâlnite în unele scrieri precum *Hortensius sive de philosophia* și *Consolatio*, scrieri care, poate și datorită caracterului fragmentar în care ni s-au transmis, au fost mai puțin investigate în trecut. Deși păstrate fragmentar, aceste scrieri nu pot fi ignorate dacă se dorește a avea o imagine cât mai pertinentă asupra finalității și semnificațiilor demersului filosofic asumat de Cicero, cu atât mai mult cu cât etapa de mare creație filosofică din ultima parte a vieții acestui autor se deschide chiar cu dialogul *Hortensius*, care conține, *in nuce*, cel puțin o parte dintre convingerile și presupuzițiile care vor dicta și specificul unora dintre scrierile filosofice redactate ulterior.

Alcătuite, cu foarte puține excepții, într-o perioadă în care autorul lor nu mai ia parte la viața politică a Romei, operele filosofice redactate de Cicero ar putea fi interpretate ca rodul unui demers compensatoriu, prin care marele orator și om politic roman urmărea să intervină pe scena istorică a timpului său prin intermediul literelor, așadar printr-o formă de activitate sublimată, care viza de această dată exercitarea influenței sale pe plan ideologic și cultural. Această cultivare asiduă a preocupărilor filosofice a fost determinată, din câte se pare, și de instaurarea dictaturii lui Cezar, care a suprimat aproape în totalitate activitatea din for a marilor oratori romani<sup>1</sup>. În unele locuri din scrierile sale, Cicero însuși vorbește despre aceste preocupări filosofice din ultimii ani ai vieții ca despre un substitut pentru activitatea sa oratorică<sup>2</sup>.

Într-adevăr, printr-o tehnică persuasivă abil mânuită, Cicero reușește să dea preocupărilor sale filosofice conotațiile unui demers care să poată viza, prin însemnătatea și amploarea sa, o arie de influență cât mai largă, mergând până la redefinirea identității culturale a Romei prin raportarea constantă la valorile spirituale ale lumii grecești. Cicero își exprimă astfel intenția de a crea o literatură filosofică de expresie latină prin care Roma să

<sup>1</sup> Cicero însuși deplânge tăcerea la care oratorii romani au fost constrânși în urma instaurării dictaturii lui Cezar – *e. g. De off.*, II, 1, 3: *Cum autem res publica, in qua omnis mea cura, cogitatio, opera poni solebat, nulla esset omnino, illae scilicet litterae conticuerunt forenses et senatoriae.*

<sup>2</sup> *De div.*, II, 2, 7: *in libris enim sententiam dicebamus, contionabamur, philosophiam nobis pro rei publicae procuratione substitutam putabamus; cf. Tusc. disp.*, I, 4, 7.

poată rivaliza cu tradiția filosofică a Greciei antice, oferind astfel cetății sale un titlu de glorie pe care anterior nimeni altul nu i-l putuse oferi<sup>1</sup>. El constată că, la Roma, filosofia a lăncezit până la acea vreme, lipsindu-i încă lumina literelor latinești – *philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum* – considerând totodată că a sosit timpul pentru a aduce la lumină izvoarele ei (*philosophiae fontis aperiemus*)<sup>2</sup>. Acesta este și motivul pentru care Cicero se adresează tuturor spiritelor cultivate din epoca sa, invitându-le să i se alătore în amplul demers întreprins de el, un demers a cărui finalitate părea să fie aceea de a-i răpi Greciei, cu fiecare zi mai slabă, însăși gloria filosofiei, pentru a o transfera la Roma: *quam ob rem hortor omnes qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem*<sup>3</sup>.

Acest proces, prin care marile teme ale filosofiei grecești urmau să fie transpuse într-un vocabular latin al filosofiei, poartă adeseori amprenta ineditului, mai cu seamă dacă luăm în calcul numărul mare de termeni filosofici latinești a căror primă atestare o aflăm în opera lui Cicero. Lucretius deplânse deja sărăcia limbii strămoșești (*patrii sermonis egestas*)<sup>4</sup>, inapetența romanilor pentru vocabularul abstract fiind și o expresie a spiritului lor pragmatic, puțin predispus speculațiilor filosofice<sup>5</sup>. Dificultatea acestui demers nu l-a descurajat însă pe Cicero, care intenționa – conform unei mărturii proprii – să nu lase netratat nici un subiect filosofic<sup>6</sup>, așa încât concetățenii săi romani să nu mai aibă trebuință de bibliotecile grecilor: *quodsi haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus*<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *De nat. deorum*, I, 4, 7: *ipsius rei publicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis res tam gravis tamque praeclaras Latinis etiam litteris contineri.*

<sup>2</sup> *Tusc. disp.*, I, 3, 5-6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 2, 5.

<sup>4</sup> Lucretius, *De rerum natura*, I, 833; cf. și I, 136-139: *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / Difficile inlustrare latinis versibus esse, / Multa novis verbis praesertim cum sit agendum / Propter egestatem linguae et rerum novitatem.*

<sup>5</sup> Cf. Eugen Cizek, *Istoria literaturii...*, vol. I, ed. cit., p. 25.

<sup>6</sup> *De div.*, II, 2, 4: *ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret.*

<sup>7</sup> *Tusc. disp.*, II, 2, 6; cf. *De div.*, II, 2, 5: *Magnificum illud etiam Romanisque hominibus gloriosum, ut Graecis de philosophia litteris non egeant.*



Din secvențele citate mai sus se poate desprinde ideea unui „patriotism literar”, de care Cicero ar fi dat dovadă prin hotărârea sa de a redacta, în mod sistematic, un întreg *corpus* de opere filosofice, „patriotism literar” în care istoricul literar René Pichon vedea și expresia unei vanități a lui Cicero, care și-ar fi dorit prin aceasta să rivalizeze cu marile nume ale tradiției filosofice grecești<sup>1</sup>. Nu o dată, Cicero își înfățișează preocupările sale legate de acest domeniu din perspectiva unui *munus*, a unei datorii care-i incumbă, afirmând că prin redactarea scrierilor sale dorește să fie în continuare util semenilor săi<sup>2</sup>. Demersul său filosofic apare astfel marcat de o dimensiune civică și dobândește o finalitate pragmatică, vizând, între altele, instruirea și edificarea morală a tinerilor romani<sup>3</sup>. Nu de puține ori, Cicero insistă asupra acestei finalități paideice a demersului său, subliniind importanța filosofiei în educarea și instruirea tineretului<sup>4</sup>, căutând să inoculeze cititorilor săi convingerea că redactarea acestor opere filosofice a constituit pentru el modalitatea cea mai eficientă de a rămâne în mod constant în slujba statului (*ne quando intermitterem consulere reipublicae*), spre a fi de folos cât mai multora (*prodesse quam plurimis*)<sup>5</sup>.

Din pasajele invocate mai sus, se poate recunoaște adeziunea lui Cicero la doctrina stoică a participării active la viața cetății, pentru slujirea binelui comun<sup>6</sup>. Pornind de aici, unii cercetători au identificat în justificările cuprinse în diferitele *proemia* ale tratatelor filosofice ciceroniene coordonatele unui demers care se adaptează pe deplin cadrului descris de

<sup>1</sup> René Pichon, *Histoire de la littérature latine*, douzième édition, Paris, Librairie Hachette, 1930, p. 225.

<sup>2</sup> Cf. Jean-Marie André, *La philosophie à Rome*, Paris, P.U.F., 1977, p. 62.

<sup>3</sup> *De div.*, II, 2, 4: *Quod enim munus rei publicae afferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem...*

<sup>4</sup> *Acad. post.*, I, 3, 11: *ad nostros cives erudiendos nihil utilius*; *De fin.*, I, 4, 10: *debeo profecto, quantumcumque possum, in eo quoque elaborare, ut sint opera, studio, labore meo doctiores cives mei*; *De off.*, I, 1, 1: *ut videmur, magnum attulimus adiumentum hominibus nostris, ut non modo Graecarum litterarum rudes, sed etiam docti aliquantum se arbitrentur adeptos et ad dicendum et ad iudicandum.*

<sup>5</sup> *De div.*, II, 1, 1; cf. *Tusc. disp.*, I, 3, 5.

<sup>6</sup> Cf. Mark Morford, *The Roman Philosophers...*, ed. cit., p. 36. Potrivit stoicilor, înțeleptul va lua parte la viața publică atât cât îi va fi îngăduit, iar în situația în care o împrejurare sau alta îl va împiedica de la aceasta, își va sluji semenii săi cultivând, în singurătate, preocupările demne de un om liber. Cf. Seneca, *De otio*, 3, 2.

pragmatismul tipic mentalității romane<sup>1</sup>. Eugen Cizek nu ezita să afirme că „în toate lucrările teoretice, Cicero are în vedere conotația politică și utilitatea practică, moral-socială, a meditațiilor sale. Astfel el făurește o filosofie manifest romană, dependentă de pragmatismul, de constructivismul, de antropocentrismul roman”<sup>2</sup>. Prin finalitatea conferită demersului său filosofic, Cicero ar oferi astfel exemplul unui *vir vere Romanus*, conformându-se întru totul ideologiei dominante din epoca sa<sup>3</sup>.

Ne putem întreba însă în ce măsură astfel de interpretări reușesc să surprindă atitudinea pe care Cicero a manifestat-o, pe parcursul întregii sale vieți, față de activitatea filosofică. Știm bine că preocupările legate de acest domeniu nu au fost determinate doar de evenimentele politice care au culminat cu instaurarea dictaturii lui Cezar, aceasta din urmă constituind cel mult un catalizator, care a făcut ca într-un timp relativ scurt să poată fi redactate un număr impresionant de opere cu subiect filosofic<sup>4</sup>. De altfel, nu nu de puține ori, Cicero însuși vorbește despre pasiunea constantă pentru studiul filosofiei, pasiune care s-a manifestat încă din primii ani ai formației sale, când a audiat prelegerile mai multor filosofi de prestigiu din epoca sa<sup>5</sup>.

Această deschidere timpurie către principalele doctrine filosofice grecești necesită o privire atentă, pentru a putea surprinde înțelesul și

<sup>1</sup> Jean-Marie André, *La philosophie...*, ed. cit., p. 61: „La conviction de «servir», d’«être utile», fait intervenir, dans tous les *prooemia*, au terme d’un débat intérieur, une certaine philosophie de l’action.”

<sup>2</sup> Eugen Cizek, *Istoria literaturii...*, vol. I, ed. cit., p. 194; cf. Gheorghe Ceaușescu, *Studiu introductiv la Cicero, Despre supremul bine și supremul rău*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983, p. 16: „Astfel Cicero se înscrie pe una din liniile dominante ale mentalității romane tradiționale, potrivit căreia supremul ideal uman era cetățeanul ca om politic și militar. Dat fiind că factorul politic domină întreaga operă ciceroniană, înțelegerea ei este condiționată de cunoașterea contextului istoric care a produs-o în chip nemijlocit și care este totodată tema ei fundamentală.”

<sup>3</sup> Jean-Marie André, *L’otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l’époque augustéenne*, Paris, P. U. F., 1966, p. 280.

<sup>4</sup> Cf. *De off.*, III, 1, 4: *...ad hanc scribendi operam omne studium curamque convertimus. Itaque plura brevi tempore eversa quam multis annis stante re publica scripsimus.*

<sup>5</sup> *De nat. deorum*, I, 3, 6: *Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus et, cum minime videbamur, tum maxime philosophabamur.* În *De off.*, II, 1, 4, Cicero insistă din nou asupra mai vechii sale pasiuni pentru filosofie, precizând faptul că s-a dedicat acestor preocupări încă din tinerețe (*ab initio aetatis*), ulterior fiind însă nevoit să acorde acestui domeniu doar scurtul răgaz pe care i-l lăsa îndatoririle sale civice. Cf. *Acad. post.*, I, 3, 11; *Brutus*, 89, 306; 91, 315.

finalitatea conferite de Cicero preocupărilor legate de acest domeniu. În acest sens, René Pichon propunea deja o interpretare prin care operele redactate de Cicero ar putea fi privite ca fiind expresia unor etape evolutive ale gândirii sale filosofice, de la un stadiu în care este afirmată în mod deosebit supremația retoricii și, implicit, caracterul pragmatic al filosofiei – aceasta fiind înțeleasă, în această etapă, ca o *ancilla eloquentiae* –, până la un stadiu în care autorul caută să pună în practică o anumită formă de viață contemplativă<sup>1</sup>.

Într-adevăr, problema raportului dintre filosofie și retorică, asupra căreia insistă René Pichon, poate constitui un aspect în multe privințe definitoriu pentru înțelegerea atitudinii pe care Cicero a manifestat-o față de activitatea filosofică. O interpretare ca cea în cauză se dovedește însă, într-o anumită măsură, limitativă, întrucât, analizând prima etapă a demersului filosofic ciceronian, cercetătorul mai sus amintit apreciază raportul dintre cele două discipline și importanța conferită lor recurgând doar la criticile formulate de Cicero la adresa lui Cato cel Tânăr în cuprinsul discursului *Pro Murena*, rostit în anul 63 a. Chr. Incriminându-l pentru modul în care a înțeles să asume și să practice filosofia, în care Cato vede un mod de viață și nu doar un exercițiu util oratorului – *neque disputandi causa, sed ita vivendi* –, Cicero desfășoară, în opinia exegetului francez, o critică la adresa filosofiei și a filosofilor în general, de la care nu pretinde reguli de comportament sau deprinderea unui anumit mod de viață, ci doar transmiterea unui *corpus* de locuri comune, de care oratorul să se poată sluji în alcătuirea discursului său<sup>2</sup>. Această atitudine, în care filosofia este încă redusă la statutul de *ancilla eloquentiae*, fiind chiar obiect al criticii și ironiei, ar fi constituit o trăsătură distinctivă a modului în care Cicero a înțeles demersul filosofic într-o primă etapă a creației sale.

Interpretarea avansată de René Pichon trece însă sub tăcere o serie întreagă de alte mărturii, dintre care cele mai multe sunt furnizate de Cicero însuși, pe baza cărora se poate aprecia într-o manieră mai justă importanța și înțelesurile acordate filosofiei în perioada în care este rostit discursul *Pro Murena*. Nu înțelegem rațiunile pentru care exegetul francez considera că, prin criticile formulate la adresa lui Cato cel Tânăr, Cicero urmărea să ofere nu doar o caricatură a rivalului său din timpul procesului respectiv, ci chiar

<sup>1</sup> René Pichon, *Histoire de la littérature...*, ed. cit., în special pp. 219-224.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 220.

o parodie a filosofilor în general<sup>1</sup> și aceasta de vreme ce, din cuprinsul aceluiași discurs, reiese cât se poate de clar faptul că Cicero însuși se revendică de la tradiția filosofiei grecești, pe care, în consecință, nu o poate batjocori întru totul<sup>2</sup>. Ceea ce se critică în cazul de față este doar o anumită școală filosofică, anume stoicismul și, mai exact, rigorismul exacerbat pe care unii dintre reprezentanții acestuia îl profesau în domeniul moralei: *Accessit istuc doctrina non moderata nec mitis sed, ut mihi videtur, paulo asperior et durior quam aut veritas aut natura patitur*<sup>3</sup>. Prin spiritul său ferm, Cato oferă, în ochii lui Cicero – *ut mihi videtur* –, un astfel de exemplu „negativ”, pe care îl combate prin imaginea, contrastantă, a acelor filosofi de la care el însuși se revendică, și care sunt, spre deosebire de ceilalți, *moderati homines et temperati*<sup>4</sup>.

Totodată, în analiza sa, René Pichon pare să nu fi ținut seama de faptul că Cicero însuși recomandă uneori ca discursurile sale să fie utilizate cu precauție, întrucât ele nu reprezintă un ghid veritabil al propriilor sale

---

<sup>1</sup> *Ibidem*: „ce n'est pas seulement la caricature de Caton; c'est la parodie des philosophes en général.”

<sup>2</sup> *Pro Murena*, 63: *nostri, illi a Platone et Aristotele, moderati homines et temperati...*

<sup>3</sup> *Ibidem*, 60. De altfel, în *De fin.*, III, 12, 40, Cicero este de părere că un personaj precum Cato cel Tânăr a învățat filosofia să vorbească latinește și i-a acordat cetățenie romană (*mihi videris Latine docere philosophiam et ei quasi civitatem dare*).

<sup>4</sup> În privința învățăturii stoice, Cicero se arată a fi adeptul lui Panaetius, cel care, îndepărtându-se de rigorismul moralei înaintașilor săi, propusese ca regulă fundamentală convenabilul, τὸ πρέπον. În cuprinsul aceluiași discurs, Cicero opune atitudinii lui Cato exemplul lui Scipio care, deși a fost adept al stoicilor și a trăit în preajma lui Panaetius, totuși *asperior non est factus sed lenissimus* (*Pro Murena*, 66). Așa cum apreciază și Alain Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Recherches sur les fondements philosophique de l'art de persuader*, 2<sup>ème</sup> édition, Louvain-Paris, Édition Peeters, 2003, p. 113, rigorismul moralei Porticului se potrivește, în opinia lui Cicero, republicii utopice descrise de Platon, și nu lumii reale în care are a trăi filosoful. Critica la adresa stoicismului poate viza și puțină utilitate pe care dialectica reprezentanților săi o avea în formarea bunului orator – cu privire la care vezi *De fin.*, III, 12, 40; IV, 3, 5-7; *De orat.*, II, 38, 157 *sqq.* Faptul că Cicero se declară în cazul de față adept al Academiei și al Liceului se explică și prin utilitatea pe care metoda dialectică profesată de filosofii acestor școli o avea în formarea bunului orator – cf. *Tusc. disp.*, II, 3, 9: *mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi ... placuit ... quod esset ea maxuma dicendi exercitatio*; *De fato*, II, 3: *Nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ab Academia mutuatur et ei vicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi.*

opinii: *Sed errat vehementer si quis in orationibus nostris quas in iudiciis habuimus auctoritates nostras consignatas se habere arbitratur; omnes enim illae causarum ac temporum sunt, non hominum ipsorum aut patronorum*<sup>1</sup>. Chiar dacă s-ar putea obiecta că o astfel de mărturie se regăsește la rându-i tot în cuprinsul unui discurs, fiind așadar ea însăși supusă principiului *causae ac temporis*<sup>2</sup>, ea oferă, totuși, un motiv în plus spre a regândi atitudinea pe care Cicero o manifesta cu privire la activitate filosofică în epoca din care datează și discursul *Pro Murena*. În aceeași ordine de idei ar putea fi invocate și numeroasele mărturii pe care la aflăm în cuprinsul corespondenței lui Cicero, din care transpare familiaritatea pe care o avea la acea dată cu mulți dintre filosofii timpului și buna cunoaștere a operelor acestora<sup>3</sup>. Pe baza unor astfel de mărturii, doar anevoie s-ar putea reduce interesul arătat filosofiei la dimensiunea utilitară a acesteia, de vreme ce propensiunea lui Cicero către problematica filosofică s-a manifestat, așa cum reliefam și mai sus, încă din prima etapă a formării sale intelectuale, ea nefiind întru totul subordonată retoricii<sup>4</sup>.

Dacă nu se poate nega faptul că, într-o primă etapă a creației sale, Cicero acordă o mai mare importanță oratoriei decât preocupărilor filosofice, totuși, nu putem afirma că acestea apar determinate, în întregul

---

<sup>1</sup> *Pro Cluentio*, 139.

<sup>2</sup> Cf. Harold Guite, „Cicero’s Attitude to the Greeks”, *Greece & Rome*, Vol. 9, 1962, p. 144.

<sup>3</sup> Vezi în acest sens minuțioasele analize propuse de François Guillaumont, „Les philosophes grecs dans la correspondance de Cicéron”, în vol. *Epistulae antiquae. Actes du II<sup>e</sup> colloque international «Le genre Épistolaire antique et ses prolongements européens»* (Université François-Rablais, Tours, 28-30 septembre 2000), éditées par Léon Nadjó et Élisabeth Gavaille, Louvain-Paris, Édition Peeters, 2002, pp. 61-76; cf. Pierre Boyancé, „Les methodes de l’histoire littéraire...”, art. cit., p. 216.

<sup>4</sup> Alte informații în acest sens ne sunt furnizate de Plutarh, *Cicero*, 5, 2. Amănunte precum cel privitor la critica pe care unii dintre contemporani o formulară la adresa lui Cicero, ca fiind Γραικός και σχολαστικός, sunt edificatoare pentru maniera în care acest autor a înțeles să-și asume activitatea filosofică. De altfel, călătoriile de studiu, deprinderea într-o formă cât mai desăvârșită a limbii grecești, traducerile din opera lui Platon sau anii petrecuți în intimitatea unor mari filosofi, dintre care unii erau chiar stoici (e. g. *Tusc. disp.*, V, 39, 113: *Diodotus Stoicus caecus multos annos nostrae domui vixit.*; *Brutus*, 90, 309: *Eram cum Stoico Diodoto, qui cum habitavisset apud me mecumque vixisset, nuper est domi meae mortuus*), toate acestea ne oferă suficiente motive spre a respinge teza potrivit căreia, în perioada consulatului său, Cicero nu a văzut în filosofie decât un simplu auxiliar al retoricii sau un domeniu demn de luat în calcul doar în măsura în care poate fi de folos oratorului.

lor, doar de intenția autorului de a se conforma unui principiu al utilitarismului sau imperativului de a fi de folos celorlalți (*prodesse aliquibus*) – două coordonate fundamentale ale mentalității romane. Astfel, în contrast cu o serie de interpretări care văd în filosofia lui Cicero doar rodul unui *otium calamitosum*<sup>1</sup>, cultivat în limitele unui principiu al eficacității, au fost avansate și interpretări care identifică alte finalități și alte rațiuni care vor fi stat la baza redactării acestui *corpus* de opere filosofice. René Pichon recunoscuse deja faptul că ultima etapă a creației filosofice ciceroniene se deosebește de cele anterioare înainte de toate prin afirmarea unui nou ideal moral, în care interesul autorului migrează din sfera politicului către cea a problemelor filosofice<sup>2</sup>. În chip relativ asemănător, analizând raportul lui Cicero cu filosofia, Luigi Alfonsi identifica două etape distincte, marcate de un interes tot mai pronunțat acordat acestui domeniu. Potrivit exegetului italian, un prim moment ar fi cel dominat de tratatul *De republica*, în care prevalează interesul arătat chestiunilor ce țin de sfera politică, în vreme ce o a doua etapă, care poate fi datată în jurul anului 45 a. Chr., ar fi caracterizată de o atitudine prin care se acordă întâietate problemelor ce țin de sfera individului și a modului de viață pe care acesta îl are de urmat<sup>3</sup>.

Se pare că semnificațiile pe care Cicero însuși le acordă demersului filosofic în unele dintre scrierile sale probează faptul că intenția de a căuta pretutindeni în opera sa o dimensiune pragmatică ori politică ar constitui o metodă de interpretare eronată sau cel puțin limitativă. Cicero a crezut în valoarea filosofiei în sine, așa încât nu se poate afirma că preocupările sale legate de acest domeniu vizează întotdeauna o finalitate ce ține doar de sfera vieții sociale ori politice<sup>4</sup>.

Printre rațiunile care au stat la baza redactării operelor sale pot fi astfel identificate și unele ce țin de nevoia personală a autorului de a afla un refugiu sau un remediu pentru suferința cauzată de unele evenimente mai puțin fericite din viața sa. Unii interpreți nu au ezitat să afirme faptul că

---

<sup>1</sup> Jean-Marie André, *L'otium dans la vie morale...*, ed. cit., p. 320.

<sup>2</sup> René Pichon, *Histoire de la littérature...*, ed. cit., pp. 225-226.

<sup>3</sup> Luigi Alfonsi, *Cicerone filosofo (Linee per lo studio del suo «iter» speculativo)*, în volumul *Marco Tullio Cicerone*, Firenze, 1961, pp. 175-185.

<sup>4</sup> Cf. J. G. F. Powell, *Cicero's Philosophical Works and their Background*, în *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, ed. cit., p. 31: „But perhaps, in the last resort, it is a mistake to be always looking for practical and political tendencies in his work. Clearly they were there, but they are not a sufficient explanation. Cicero could not have written as he did if he had not also believed in the value of philosophical enquiry for its own sake...”.

reflecția filosofică a fost înțeleasă de Cicero întotdeauna ca o sursă de consolare<sup>1</sup>, acest punct de vedere aflându-și un temei în unele mărturii oferite atât în diferitele *proemia* ale tratatelor sale filosofice, cât și în unele secvențe din corespondența sa<sup>2</sup>. Sugestiv în acest sens este și *proemium*-ul celei de a doua cărți a tratatului său *De divinatione*, în care preocupările filosofice sunt înțelese nu doar ca un program educativ oferit semenilor săi, ci și ca o formă de terapie aplicată sieși: *haec studia renovare coepimus, ut et animus molestiis hac potissimum re levaretur, et prodessemus civibus nostris*<sup>3</sup>. Nu mai puțin elocventă în acest sens este și mărturia din *Academica posteriora*, I, 11, operă care datează din perioada imediat următoare celei în care a fost redactat și dialogul *Hortensius: Nunc vero et fortunae gravissimo percussus vulnere et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc, honestissimam iudico*.

Recursul lui Cicero la temele și motivele specifice literaturii de consolare este atestat, dincolo de unele pasaje din corespondența sa, prin alcătuirea celebrei *Consolatio ad se*, la scurt timp după moartea prematură a fiicei sale, Tullia<sup>4</sup>. Se pare că în cuprinsul acestei scrieri, printr-un eclecticism care i-a îngăduit să nu rămână tributar unei anumite școli filosofice, Cicero a

<sup>1</sup> Kazimierz Kumaniecki, „Ciceros *Paradoxa Stoicorum* und die römische Wirklichkeit”, în *Philologus*, 101, 1957, pp. 113-134, *apud* Jean Molager *Introduction la Cicéron, Les Paradoxes des stoïciens*, text établi et traduit par Jean Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 18. Un punct de vedere mai rezervat este cel avansat de Stephen A. White, „Cicero and the Therapists”, în *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, ed. cit., p. 224, n. 9, care recunoaște că o serie de evenimente nefericite l-au putut determina pe Cicero să se dedice filosofiei, fără a extinde însă această influență la nivelul întregii sale opere. Cf. și Carlos Lévy, *Supplément à l'Introduction, în Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux*, tome I, Livres I-II, texte établi et traduit par Jules Martha, cinquième tirage revu, corrigé et augmenté par Carlos Lévy, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. XLV.

<sup>2</sup> A se vedea, în special, studiile semnate de Hubert Zehnacker, „*Officium consolantis. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia*”, *Revue des études latines*, 63, 1985, pp. 69-86 și Amanda Wilcox, „Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters”, *The American Journal of Philology*, 126/2, 2005, pp. 237-255.

<sup>3</sup> *De div.*, II, 7.

<sup>4</sup> Pentru fragmentele păstrate din această scriere, vezi J. van Wageningen, *De Ciceronis libro Consolationis*, Groningen, 1916 și Claudio Vitelli, *M. Tulli Ciceronis Consolationis fragmenta*, Arnoldo Mondadori Editore, 1979. Cf. și Kazimierz Kumaniecki, „À propos de la „*Consolatio*” perdue de Cicéron”, în *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 46, 1969, pp. 369-402.

împrumutat o bună parte din temele și motivele tratate în scrierile de această factură aparținând filosofilor greci<sup>1</sup>. Miza care a stat la baza redactării acestei *Consolatio* a fost, fără-ndoială, aceea de a afla un refugiu în fața suferinței provocate de un eveniment atât de nefericit, recursul la tradiția filosofică a acestor scrieri fiind în măsură să ofere sufletului vindecarea (*curatio*) pe care nici o altă activitate nu i-ar fi putut-o oferi: *erat enim in tumore animus, et omnis in eo temptabatur curatio* (fr. 16 Vitelli). Așa cum observă și Hubert Zehnacker<sup>2</sup>, în *Consolatio*, expunerea diferitelor teorii privitoare la modalitatea de a consola și invocarea unui mare număr de autori care au tratat în operele lor *de maerore minuendo* nu răspunde intenției de vulgarizare a unor idei aparținând filosofiei grecești, spre instruirea cetățenilor romani dornici să cunoască această prestigioasă tradiție. În această scriere nu atât rațiunile pedagogice sunt cele care prevalează, cât mai curând preocuparea de a afla modalitatea cea mai eficientă de a-și elibera sufletul de tristețea pricinuită de moartea prematură a fiicei sale.

Într-o anumită măsură, o astfel de intenție consolatoare pare să fi stat și la baza alcătuirii dialogului *Hortensius*. Ca și în cazul scrierii intitulate *Consolatio*, resorturile care au dus la alcătuirea acestui dialog nu par să fi ținut de dorința autorului de a se conforma mentalității romane, în speță pragmatismului acesteia. Scriind dialogul *Hortensius*, preocuparea lui Cicero nu este aceea de a înfățișa filosofia ca pe o activitate pusă în slujba unor idealuri politice sau a unei ideologii, fiind, totodată, încă departe de a-și formula și asuma misiunea de a crea o întreagă literatură filosofică de expresie latină prin care Roma să poată rivaliza și chiar depăși valorile spirituale ale lumii grecești. Numai arareori în cuprinsul acestui dialog argumentarea în favoarea filosofiei vizează caracterul utilitar pe care aceasta îl poate avea la nivelul vieții sociale ori politice. În cuprinsul acestui dialog, Cicero va înfățișa filosofia drept o activitate ce se recomandă prin valoarea sa intrinsecă, aceasta fiind înțeleasă ca o căutare neconținută a adevărului,

---

<sup>1</sup> *Consolatio*, fr. 16 Vitelli: *Sunt etiam qui haec omnia genera consolandi colligunt (alii enim alio modo movetur), ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus.*

<sup>2</sup> Hubert Zehnacker, „*Officium consolantis...*”, art. cit., p. 85. Un punct de vedere opus întâlnim însă la Kazimierz Kumaniecki, „*À propos de la Consolatio...*”, art. cit., p. 395, care consideră că invocarea unui mare număr de locuri comune aparținând genului consolator răspunde intenției lui Cicero de a împărtăși semenilor săi o parte din problematica acestei tradiții literare și filosofice.



parțial accesibil omului în decursul vieții de acum<sup>1</sup>. Elogiul vieții contemplative din fr. 110 Grilli, prin care elocința și cele patru virtuți cardinale – *fortitudo*, *iustitia*, *temperantia* și *prudentia* – sunt subordonate cercetării și cunoașterii naturii (*cognitio naturae et scientia*) pare să instituie o nouă ierarhie de valori, diferită semnificativ de cea recunoscută la nivelul comun al mentalității romane. Așa cum observa și Maurice Testard, această manieră de a sublinia importanța și necesitatea filosofiei are darul de a plasa, în cele din urmă, arta oratorică și, implicit, viața politică, pe un plan secundar<sup>2</sup>.

La o analiză mai atentă se poate chiar afirma faptul că dialogul *Hortensius* reprezintă o contra-imagie a tratatului *De republica*, ale cărui cărți au fost scrise pe vremea când Cicero își exercita funcțiile sale publice – *quos tunc scripsimus quum gubernacula reipublicae tenebamus*<sup>3</sup>. În ambele scrieri, în partea de final, motivul vieții contemplative este utilizat spre a descrie răsplata care revine sufletelor muritorilor după ce vor fi părăsit lumea de aici. Dar, în vreme ce în tratatul *De republica* această răsplată este rezervată celor care au exercitat pe durată vieții lor activități care țin de sfera vieții civice, privite de departe ca fiind cele mai nobile și mai demne de îndeplinit<sup>4</sup>, în cuprinsul dialogului *Hortensius* acestea sunt înlocuite cu preocupările filosofice, care sunt de această dată socotite în măsură să confere sufletului, în lumea de dincolo, o existență beată, asemănătoare în multe privințe cu cea a divinității<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> O argumentare asemănătoare se regăsește și în cuprinsul *Protrepticului* redactat de Aristotel, în care filosofia, fără a i se nega utilitatea în atingerea unor țeluri din sfera vieții practice, cotidiene, este recomandată și prin sublinierea importanței pe care o are în ea însăși. Vezi în acest sens analiza propusă de Suzanne Mansion, „Contemplation and Action in Aristotle's *Protrepticus*”, în vol. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, edited by I. Düring and G. E. L. Owen, Göteborg, 1960, pp. 56-75, în special pp. 61-64.

<sup>2</sup> Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, vol I: *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1958, pp. 25-26.

<sup>3</sup> *De div.*, II, 1, 3.

<sup>4</sup> *De rep.*, VI, 26, 29.

<sup>5</sup> *Hort.*, fr. 115 Grilli: *...nobis ... in philosophia viventibus, magna spes est ... si, ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicaverint hominum vitiis et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. Cf. Consolatio*, fr. 22 Vitelli și Kazimierz Kumaniecki, „À propos de la *Consolatio...*”, art. cit., p. 394. În aceeași ordine de idei, dacă în tratatul *De republica*, I, 18, 30, Laelius, care exprimă

În cuprinsul aceluiași dialog, Cicero insistă asupra rolului reconfortant și terapeutic pe care activitatea filosofică îl poate avea. Aceasta dobândește valențele unei *medicina animi*, fiind înțeleasă nu doar ca o *delectatio*, ci și ca un *pharmakon* sau ca o tehnică prin care sufletul cuiva poate înfrunta, *aequo animo*, diferitele *res adversae*. Reprezentativ în acest sens este fr. 22 din ediția Grilli – *necdum scis quantum ubique nos adiuvet <philosophia> quemadmodum et in maximis, ut Ciceronis utar verbo, opituletur et in minima descendat*, fragment care subliniază tocmai rolul salutar pe care activitatea filosofică îl poate avea. Filosofia aduce cu sine nu doar desfătarea sufletului, ci și odihna de griji, iar studiul ei poate conduce la aflarea unui mod de viață drept și fericit, ea fiind totodată un mijloc prin care se pot obține firea statornică și virtutea – *nam sive oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid anquirunt quod spectet et valeat ad bene beateque vivendum?* (fr. 94 Grilli). Cultivarea filosofiei este cerută așadar și de funcția terapeutică pe care aceasta o poate exercita asupra subiectului, ea constituind, potrivit lui Cicero, *unicum auxilium contra miserias huius vitae* (fr. 111 Grilli).

Imaginile pe care le aflăm în această scriere de îndemn, apropiată în atât de multe privințe de *topos*-ul consolării<sup>1</sup>, descriu adeseori un model al vieții filosofice sau contemplative prin care Cicero se vădește a fi departe de intenția de a se conforma mentalității specifice timpului său. Așa cum apreciază și Paul MacKendrick, redactând dialogul *Hortensius*, Cicero oferă

---

adeseori convingerile autorului, declară că împărtășește opinia personajului ennian Neoptolem, *qui se ait philosophari velle sed paucis; nam omnino haud placere*, în tratatul *De finibus*, I, 1, 2, redactat la scurt timp după dialogul *Hortensius*, Cicero recunoaște faptul că în studiul filosofiei nu se poate pretinde o anumită măsură sau limită, așa cum ar dori o parte dintre preopinienții săi. Cf. și observația lui Alberto Grilli din volumul Marco Tullio Cicerone, *Ortensio*. Testo critico, introduzione, versione e commento, Bologna, Pàtron editore, 2010, p. 7: „Infatti la posizione difesa da Cicerone nel *de re publica* ora sarà sostenuta da Ortensio, cioè dal perdente. Quella che era una *conformatio* pubblica per la comunità è sostituita da una *conformatio* privata, per gl'individui.”

<sup>1</sup> Este însă surprinzător modul în care, discutând diferitele *argumenta consolatoria* prezente în cuprinsul altor opere ciceroniene, diverșii cercetători au trecut cu vederea o serie întreagă de locuri paralele, identificabile în fragmentele păstrate din acest dialog. Vezi în acest sens studiile semnate de Fernando Lillo Redonet, *Palabras contra el dolor: la consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid, Ediciones clásicas, 2001 și Alessandro Garcea, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2005, în cuprinsul cărora nu se regăsește nici o trimitere la dialogul *Hortensius*.

el însuși imaginea unui convertit, trecând de la spiritul specific lumii romane, caracterizată prin supunerea în fața legilor, urmarea unor *exempla*, a instituțiilor și valorilor propuse de *maiores*, la realitatea mult mai înaltă reprezentată de viața contemplativă<sup>1</sup>. Chiar dacă ulterior, prin dimensiunea civică pe care caută să o confere demersului său filosofic, Cicero se va întoarce către sfera vieții sociale și politice, conformându-se (cel puțin la nivel declarativ) unui oarecare principiu al eficacității, totuși, filosofia va păstra pentru el și o notă profund personală, fiind determinată de nevoia de a regândi întregul existenței sale prin raportarea constantă la o nouă ierarhie de valori<sup>2</sup>.

Prin finalitatea lor, scrieri precum dialogul *Hortensius* sau *Consolatio* nu pot fi integrate *ab initio* în proiectul literar pe care Cicero afirmă că și l-a asumat spre a oferi Romei o identitate culturală prin crearea unei filosofii proprii, întrucât un astfel de demers este asumat în chip real abia într-un moment posterior redactării acestora. În consecință, apare întrucâtva lipsită de teme o apreciere precum cea oferită de Jean-Marie André, care considera că operele filosofice redactate de Cicero între anii 46-44 se înfățișează ca o realizare metodică a unui program a cărui finalitate era aceea de a plasa Roma pe un plan de egalitate cu Grecia, program trasat abia ulterior, la începutul celei de a doua cărți a tratatului *De divinatione*<sup>3</sup>. Privită în particularitatea ei, opera filosofică a lui Cicero nu este doar produsul unui „patriotism literar”, pe care cercetătorul francez îl invocă mult prea adesea.

Departate de a constitui doar o modalitate de a interveni la nivelul vieții sociale ori politice din rațiuni care ar ține de nevoia autorului de a se conforma pragmatismului mentalității romane, departe de a servi doar la construirea unei identități culturale romane superioare celei grecești, departe, iarăși, de a fi doar expresia unei vanități personale și, în sfârșit, departe de a fi înțeleasă doar ca o *ancilla eloquentiae*, activitatea filosofică desfășurată de Cicero comportă adeseori valențele unei preocupări demne de urmat prin ea însăși, a cărei sferă de influență o reprezintă, nu de puține ori, destinul individului gândit în toată complexitatea sa.

<sup>1</sup> Paul MacKendrick, *The Philosophical Books...*, ed. cit., p. 113.

<sup>2</sup> *Tusc. disp.*, V, 41, 121: *In quo quantum ceteris profuturi simus, non facile dixerim, nostris quidem acerbissimis doloribus variisque et undique circumfusus molestiis alia nulla potuit inveniri levatio.*

<sup>3</sup> Jean-Marie André, *L'otium dans la vie morale...*, ed. cit., p. 320.

# MICHEL FOUCAULT DESPRE GRIJA FAȚĂ DE SINE LA NEOPLATONICI

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

***Abstract:** This study deals with the concept of caring for oneself and its relationship with the precept of self-knowledge in the Neoplatonists, as they were approached by Michel Foucault in The Hermeneutics of the Subject and The History of Sexuality volumes II and III. It points out the fact that according to Michel Foucault, the Neoplatonists remain broadly loyal to oneself care concept developed by Plato in his dialogue Alcibiades. In this sense, it highlights both the common elements and those that differentiate the Neoplatonists from Plato. It deals with the causes which developed significant changes in the Neoplatonists' vision on the care for oneself. It emphasizes the importance of the concept of caring for oneself in Michel Foucault in the context of his interest for the complex relationship between the subject of knowledge and truth.*

***Key words:** care for oneself, self-knowledge, self-culture, truth, condition of spirituality, art to live, Plato, the Neoplatonists.*

## ***I. Adevăr și spiritualitate la Michel Foucault***

Una din problemele principale la care a încercat să răspundă Michel Foucault a fost aceea a cunoașterii și, în acest cadru teoretic general, el s-a interesat în special de raporturile complexe dintre subiectul cunoașterii și adevăr. Cu alte cuvinte, Michel Foucault s-a întrebat în ce condiții subiectul poate să acceadă la adevăr. De fapt, interesul lui a fost acela de a cerceta formele istorice relevante pentru modul în care oamenii au considerat că pot să atingă adevărul.

Desigur, conceptul de adevăr este unul complex, iar în funcție de un context sau altul el poate să însemne lucruri destul de diverse. Uneori el este definit în termeni foarte tehnici. Dar, în genere, adevărul reprezintă o relație între subiect și obiect, implicând faptul că subiectul a reușit să dobândească o înțelegere corectă a modului de a fi/manifesta al obiectului. La rândul său, obiectul nu vizează ceva simplu și univoc, iar felul în care el este conceput de către subiectul cunoașterii își pune amprenta asupra înțeleșului

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

adevărului. În sfârșit, percepția de sine a subiectului este și ea hotărâtoare pentru configurația concretă a raporturilor sale cu obiectul.

Este clar faptul că, de-a lungul existenței istorice, toate aceste elemente fundamentale care intervin în realizarea actului cognitiv au evoluat, dobândind forme diverse, iar ele au determinat structuri variate în cadrul procesului cunoașterii.

Abordând problema adevărului în cursul său de la College de France din 1981-1982, *Hermeneutica subiectului*, și ținând cont de varietatea formelor de cunoaștere, Michel Foucault admite că filosofia antică și cea modernă se diferențiază una de cealaltă, printre altele, prin faptul că fiecare dintre ele lucrează cu un alt tip de adevăr. Astfel, filosofia antică înțelege adevărul ca înălțare și acces la ființa absolută, temeiul de existență al tuturor lucrurilor, inclusiv al modului de a fi al subiectului cunoscător. În plus, în viziunea antică, ființa absolută este identificată cu adevărul, iar accesarea la ființă înseamnă, în mod implicit, accesarea la adevăr, care este, totodată, și adevărul subiectului. În schimb, filosofia modernă înțelege adevărul ca dobândire a unor cunoștințe corecte despre o serie de lucruri concrete, circumscrise unui domeniu sau altul al realității înconjurătoare.<sup>1</sup>

Diferența radicală dintre antici și moderni în modul de înțelegere a adevărului nu este o noutate introdusă de Foucault în exegeza filosofică, ea fusese deja pusă în evidență, de exemplu, de către Martin Heidegger.<sup>2</sup> Michel Foucault subliniază însă că această diferență exprimă o radicală deosebire de atitudine față de procesul cunoașterii, deosebire care constă în aceea că anticii admiteau că, pentru a ajunge la adevăr, este nevoie de un efort al subiectului de transformare, chiar de transfigurare, adică de „conversiune”, prin care acesta devine asemenea ființei absolute către care se înalță. Foucault numește această exigență „condiție de spiritualitate”. Or, potrivit lui, „cartezienii” au înlăturat această condiție, socotind că subiectul poate să ajungă la adevăr prin el însuși, așa cum este constituit deja, fără să se transforme intern, ci doar să respecte anumite reguli de metodă.

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, trad. Bogdan Ghiu, Iași, Polirom, 2004, pp. 25-29. (În fond, modernii vor pune un accent din ce în ce mai puternic pe „adevărul logic”, în detrimentul „adevărului ontologic”, ambele evidențiate deja de Aristotel și, de asemenea, funcționale în cadrul filosofiei medievale).

<sup>2</sup>Vezi: Martin Heidegger, „Despre esența adevărului” și „Doctrina lui Platon despre adevăr”, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988; Martin Heidegger, „*Dasein*, stare de deschidere și adevăr” în: Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2006.

„Mi se pare o temă fundamentală (...) a întregii filosofii antice (...) ca subiectul ca atare, așa cum își este el dat lui însuși, să nu fie capabil de adevăr (...) decât dacă operează, dacă efectuează asupra lui însuși o serie de operații, o serie de transformări și de modificări. (...) a venit un moment când subiectul a devenit ca atare, prin el însuși, capabil de adevăr (...) care îi este oferit de însăși structura lui de subiect. Mi se pare că toate acestea sunt prezente la Descartes într-un mod absolut clar, iar la Kant cu un tur de spirală în plus.”<sup>1</sup>

Din punctul de vedere al lui Michel Foucault, această schimbare de atitudine exprimă ceva atât de diferit, atât de radical, încât, în ultimă instanță, cunoașterea din cadrul filosofiei moderne se înscrie într-o cu totul altă paradigmă: ea nu se mai caracterizează prin „accederea la adevăr”, ci este redusă la o simplă „cunoaștere a unui domeniu de obiecte.”

„...a accede la adevăr înseamnă a accede la ființa însăși, acces care este de așa natură încât ființa la care accedem va fi în același timp, prin ricoșeu, agentul transformării celui care a acces la ea. Acesta este cercul platonian sau, în orice caz, cercul neoplatonic: cunoscându-mă pe mine însumi, acced la o ființă care e adevărul, și al cărei adevăr transformă ființa care sunt, asimilându-mă lui Dumnezeu. (...) Or, este cât se poate de evident că cunoașterea de tip cartezian nu va putea fi definită ca accedere la adevăr: ci va fi cunoașterea unui domeniu de obiecte. Aici (...) noțiunea de cunoaștere a obiectului vine să se substituie noțiunii de accedere la adevăr.”<sup>2</sup>

În aceste condiții, interesul filosofic al lui Michel Foucault se va îndrepta către antici, el fiind atras în special de acea „condiție de spiritualitate” pentru accederea la adevăr, de care aminteam mai sus, și care reprezintă o formă specială a raporturilor dintre adevăr și spiritualitate. Asta înseamnă că Michel Foucault se va interesa de modul în care lumea antică a conceput subiectul cunoscător, de fapt, omul în complexitatea raporturilor cu sine, al căror exercițiu constant și corect realizat conduce la cunoaștere, dar, în aceeași măsură, la o serie de alte lucruri la fel de importante, însă de natură practică, nu teoretică.

Aici intervine conceptul „grijii de sine”, de care se ocupă studiul de față, încercând să evidențieze felul în care Michel Foucault l-a surprins în cadrul curentului neoplatonic.

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., pp. 187-188.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 189.

## II. Grija față de sine și cunoașterea de sine

Mai întâi însă trebuie să facem distincția pe care Michel Foucault o sesizează între grija sau preocuparea față de sine (*epimeleia heautou*) și perceptul delfic arhicunoscut care ne îndeamnă să ne cunoaștem pe noi înșine (*gnôthi seauton*), și care a devenit emblematic pentru demersul socratic de cercetare a sufletului uman în vederea dreptei înțelegeri a tuturor valorilor care ne ghidează existența. Pornind de la autoritatea lui Socrate, tradiția filosofică modernă a considerat că întreaga filosofie antică a stat sub semnul lui *gnôthi seauton*, pe care l-a exprimat în multe și variate moduri.

În realitate, ne spune Michel Foucault, îndemnul cunoașterii de sine este numai o formă particulară în care se putea manifesta grija față de sine, uneori ca o încununare a acestei griji și ca rezultatul ei cel mai important, dar, în orice caz, fără să i se substituie acesteia în întregime. Prin urmare, în aproape toate contextele antice în care este întâlnit, îndemnul cunoașterii de sine apare însoțit de principiul mai general al îngrijirii sinelui, față de care are o poziție de subordonare, și din perspectiva căruia se și justifică.<sup>1</sup> Acest lucru se vede foarte clar în *Apărarea lui Socrate*, în trei pasaje semnificative (29d, 31a-c, 36b-c), în care Socrate se definește pe sine ca omul providențial, trimis de zei pentru a realiza în cetate o sarcină esențială: aceea de a-i îndemna mereu pe cetățeni să se preocupe și să se îngrijească de ei înșiși, sarcină care nu este ceva temporar ci necesită o permanentă exersare.<sup>2</sup> Iar Foucault subliniază faptul că în textele antice târzii ale stoicilor și cinicilor Socrate este perceput în primul rând prin această sarcină de a-i îndemna pe tineri să se preocupe de propriul lor sine.

„Socrate se înfățișează pe sine ca fiind, mai presus de orice, cel care-i incită pe ceilalți să se îngrijească de de ei înșiși. (...) Preocuparea de sine (...) este asemenea unui ghimpe (...) un principiu permanent de neliniște de-a lungul întregii existențe. (...) Socrate este omul preocupării de sine, și așa va rămâne. Și într-o serie întreagă de texte târzii Socrate este întotdeauna, mai presus de orice, în mod fundamental, cel care interpela tinerii pe stradă spunându-le : «Trebuie să vă îngrijiți de voi înșivă».”<sup>3</sup>

Foucault ne atrage însă atenția că nu doar la Socrate, ci la toți filosofii antici preocuparea de sine a constituit un principiu fundamental, care i-a definit în calitate de filosofi, începând din sec. al V-lea î.H. până în sec. IV-V

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp.18-19.

d.H. Mai mult decât atât, creștinismul din sec. III-IV a fost și el marcat de aceeași preocupare de sine, care expimă, în cadrul lui, începutul vieții ascetice<sup>1</sup>. Nu este însă mai puțin adevărat că, ulterior, creștinismul, care a promovat o morală mergând până la renunțarea la sine, a valorizat negativ preceptul grijii de tine însuși, socotindu-l expresie a retragerii din viața colectivității și a egoismului care exacerbează individualismul.<sup>2</sup>

Dar motivul principal al ocultării grijii față de sine (*epimeleia heautou*) în tradiția filosofică și al promovării preceptului cunoașterii subiectului de către el însuși (*gnôthi seauton*) îl reprezintă, conform lui Michel Foucault, „momentul cartezian”, care condiționează cunoașterea și adevărul ei de evidența faptului că subiectul, pur și simplu, există. De aici rezultă că, prin el însuși, așa cum este deja structurat, subiectul poate să ajungă la adevăr, iar o bună cunoaștere de sine conduce, în mod firesc, prin respectarea unor pași stabiliți riguros, la adevăr. Cu alte cuvinte, condițiile de a atinge adevărul și criteriile măsurării lui rezidă în însăși activitatea de cunoaștere.

„...epoca modernă a istoriei adevărului începe din momentul când ceea ce ne permite să accedem la adevăr este cunoașterea, și doar ea. (...) Ceea ce nu înseamnă, firește, că adevărul poate fi obținut fără nici un fel de condiție. Însă aceste condiții sunt acum de două feluri, și nici unul dintre ele nu mai ține (...) de spiritualitate. Este vorba, pe de o parte, de condițiile interne ale actului de cunoaștere și de regulile pe care acesta trebuie să le urmeze (...): condiții formale, condiții obiective, reguli formale de metodă (...) celelalte condiții, ele sunt extrinseci. (...) «să nu fii nebun» (...) condiții culturale: (...) să ai o anumită formație, trebuie să te înscrii într-un anumit consens științific. Condiții morale apoi: (...) să depui eforturi susținute, nu trebuie să încerci să tragi pe sfoară lumea (...) ele nu privesc decât individul în existența lui concretă și nu structura subiectului ca atare.<sup>3</sup>

În schimb, în Antichitate, cu deosebire la Platon și în cadrul tradiției platoniciene, filosofii erau convinși că pentru a atinge adevărul trebuie să ajungi mai întâi la ființă, iar asta cerea din partea subiectului un efort de purificare, de esențializare, de transfigurare care trebuia să conducă la o cât mai mare asemănare a lui cu ființa, ceea ce echivala, de altfel, cu împlinirea sau regăsirea de sine, de vreme ce natura sufletului ține de inteligibil și este identică divinului, adică, în ultimă instanță, ființei absolute.<sup>4</sup> Acest lucru se putea realiza doar în contextul mai larg al îngrijirii de sine, care desemna o

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 20-22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 77-78 ; 84; 175 ; 204-205.



varietate de practici suficient de bine puse la punct, care înglobau și aspecte teoretice importante. Toate acestea constituiau un tip de exercițiu spiritual complex, care a cunoscut în epoca elenistică și romană o asemenea amploare printre oamenii de un anumit nivel intelectual încât Foucault vorbește de o adevărată „cultură a sinelui”, care s-a prelungit până târziu în istoria lumii moderne.

„...dacă numim cultură o organizare ierarhică de valori, accesibile tuturor dar, în același timp, ocazie a unui mecanism de selecție și de excludere; dacă numim cultură faptul că această organizare ierarhică de valori cere din partea individului conduite bine puse la punct, costisitoare, sacrificiale, care să polarizeze întreaga existență; și dacă, în sfârșit, această organizare a câmpului de valori și accesul la ele nu se pot realiza decât printr-o seamă de tehnici bine puse la punct, premeditate, și printr-un ansamblu de elemente care constituie o cunoaștere: în această măsură putem spune că în epoca elenistică și romană a existat cu adevărat o cultură a sinelui (...) care va cunoaște apoi în creștinism (...) și mai apoi în Renaștere și în sec. al XVII-lea o serie întreagă de avataruri și de transformări.”<sup>1</sup>

De fapt, exercițiile spirituale, care aveau drept scop purificarea și transfigurarea sinelui, reprezentau pentru antici numai un aspect al grijii de sine. Ele nu se puteau desfășura decât în contextul unei anumite atitudini „față de sine însuși, față de ceilalți, față de lume” și a unui anumit tip de privire sau de atenție îndreptată asupra ta însuși. Prin urmare, aceste două elemente intră și ele, în mod firesc, în structura grijii de sine, alături de exercițiile spirituale.<sup>2</sup> Dar cu toate că structura ei rămâne mereu aceeași, Foucault subliniază varietatea formulilor prin care grija de sine este desemnată în textele antice. De exemplu:

„... «a te îngriji de tine însuși», «a avea grijă de sine», «a te retrage în tine însuși», «a te izola în tine», «a-ți afla plăcerea în tine însuși», «a nu căuta altă desfătare decât în tine însuși», «a rămâne în tovărășie cu tine însuși», «a fi prieten cu tine însuși», «a trăi în tine însuși ca într-o fortăreață», «a te îngriji sau a-ți închina un cult ție însuși», «a te respecta pe tine însuși», etc.”<sup>3</sup>

De altfel, conținutul însuși al grijii de sine cunoaște o serie de aspecte particulare, în funcție de direcția de gândire la care aderă filosofii. Există, deci, în Antichitate, variate forme ale grijii de sine; pitagoricii, Platon, epicureii, stoicii, scepticii, cinicii, neoplatonicii, toți au dezvoltat moduri

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

specifice de a te îngriji de sine cu scopul transformării interioare pentru a deveni capabil să accezi la adevăr.

Este adevărat că mărturiile despre modul de viață pitagoric sunt târzii și vin din mediul neoplatonic<sup>1</sup>, dar ele se constituie în prelungirea unor tradiții mai vechi și nu au fost infirmate ca neautentice. În plus, Foucault ne atrage atenția că preceptul îngrijirii de sine nu reprezintă o creație a filosofilor ci este o „veche maximă a culturii grecești. În special una lacedemoniană”<sup>2</sup>, despre care ne informează Plutarh, care povestește că spartanii nu își munceau singuri pământurile ci le lăsau în seama iloților, pentru că doreau să se îngrijească de ei înșiși, adică să se antreneze din punct de vedere fizic și militar, și să participe la viața politică a cetății.

Prin urmare, pitagoricii aveau deja la îndemână acest precept, pe care l-au împrumutat din mentalitatea comună, în care el desemna un privilegiu de clasă, derivat din statutul de cetățean, pentru a-i conferi un nou sens, de factură spirituală, în conformitate cu aspirațiile lor de cunoaștere și de împlinire umană. În plus, pitagoricii au corelat preceptul îngrijirii de sine cu o serie de practici arhaice de purificare și de concentrare a sufletului, de detașare de lumea exterioară și retragere în sine, folosite pentru a intra în relație cu zeii și a avea acces la înțelepciunea acestora.<sup>3</sup>

Totuși, prima mare elaborare a conceptului griji de sine o aflăm în dialogurile platoniciene, iar neoplatonicii se înscriu și ei, în opinia lui Foucault, pe linia lui Platon și a tradiției platoniciene în această problemă. Prin urmare, ca să le putem înțelege poziția, trebuie să pornim de la Platon.

### *III. Grija față de sine la Platon*

Cel mai semnificativ dialog în care Platon abordează chestiunea necesității îngrijirii sinelui este, conform lui Michel Foucault, *Alcibiade*.<sup>4</sup> Aici Socrate discută cu Alcibiade, un tânăr care, prin descendența sa dintr-o

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>4</sup> Foucault nu pretinde că *Alcibiade* ar epuiza viziunea lui Platon asupra griji de sine, dar consideră că ne oferă prima teoretizare elaborată a sa, ceea ce face din acest dialog momentul zero la care putem raporta orice dezvoltare ulterioară a conceptului: „...această problemă a preocupării de sine la Platon (...) apare evocată nu doar în *Alcibiade*, chiar dacă doar aici putem întâlni o teorie completă a ei <care> reprezintă un fel de introducere, un punct de reper în cadrul filosofiei clasice.” (*Ibid.*, p. 74).

familie nobilă și bogată din Atena, se consideră îndreptățit și dorește să obțină funcții de conducere importante în cetate. Socrate îi atrage atenția asupra responsabilității pe care ar avea-o în calitate de conducător și îi arată superioritatea de care beneficiază conducătorii adversarilor Atenei, lacedemonienii și perșii: în afară de faptul aceștia sunt mult mai bogați decât Alcibiade, ei își cultivă deopotrivă calitățile războinice și cele ale spiritului, cu profesori speciali de curaj, temperanță, înțelepciune și dreptate. Or, Alcibiade a primit o educație superficială, realizată sub supravegherea unui sclav, astfel încât el nu știe mare lucru. De fapt, el ar trebui să știe să conducă cetatea, dar își dă seama că nu posedă această știință sau această artă, căci atunci când Socrate îl întreabă în ce constă buna guvernare a cetății, Alcibiade răspunde că ea constă în instaurarea armoniei între cetățeni, dar nu știe să spună cum se poate realiza această armonie.<sup>1</sup>

Demersul lui Socrate îi arată lui Alcibiade slăbiciunile sale dar și faptul că el nu se cunoaște pe sine și, mai mult, că nu se îngrijește de sine. Căci a governa cetatea înseamnă, în esență, să ai grijă de ceilalți. Dar nu poți să știi cum să ai grijă de ceilalți dacă nu te îngrijești de tine. Prin urmare, grija de sine apare și la Platon ca fiind legată de exercițiul puterii politice, ca urmare tot al unui statut social privilegiat, dar pe care individul nu-l primește în mod automat, ca în cazul spartanilor, ci pe care trebuie să-l obțină în competiția cu alți aspiranți la putere.<sup>2</sup> Grija de sine îi este necesară oricărui tânăr cu astfel de aspirații, în vreme ce ea nu-i mai este de folos unui om matur sau bătrân<sup>3</sup>, iar exemplul lui Alcibiade arată faptul că educația ateniană era total deficitară la acest capitol, atât în forma învățământului instituțional cât și în forma eroticii, adică a relației de iubire acceptate pe plan social dintre bărbații maturi și băieți. Prin urmare, a te ocupa de sine este o datorie a fiecărui tânăr care vrea să-i conducă pe alții, mai ales dacă cei care ar fi trebuit să-l educe, deci să-l învețe să se îngrijească de sine și de ceilalți, nu și-au făcut datoria.<sup>4</sup>

Ce înseamnă însă a te îngriji de sine? „Ce formă trebuie să aibă această grijă, în ce anume trebuie ea să constea, având în vedere că (...) trebuie să mă îngrijesc de mine însumi pentru a deveni capabil să-i guvernez pe ceilalți și să domnesc asupra cetății?”<sup>5</sup> Dar nu poți să răspunzi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 46-48.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 60.

la această întrebare dacă nu ești lămurit asupra naturii obiectului asupra căruia trebuie să se exercite grija de sine. Iar acest obiect este sinele. Trebuie, așadar, ca eu să știu mai întâi ce este sinele, deci să răspund la întrebarea „...în ce constă acest sine de care se impune să mă îngrijesc pentru a putea să mă îngrijesc așa cum se cuvine de ceilalți, pe care trebuie să-i guvernez?”<sup>1</sup>

Răspunsul lui Platon este simplu: sinele nostru adevărat nu este nimic altceva decât sufletul<sup>2</sup>, dar nu sufletul în calitate de substanță, ci ca subiect al tuturor atitudinilor, comportamentelor și acțiunilor noastre, care se servește de corpul nostru, cu toate elementele lui, pentru a stabili diverse relații cu ceilalți sau cu noi înșine.<sup>3</sup>

Identificarea sinelui cu sufletul face ca la Platon grija față de sine să se distingă de alte tipuri de îngrijire care ar putea avea pretenția să fie integrate în această preocupare de sine: îngrijirea medicală, pe care medicul poate să și-o aplice lui însuși, grija proprietarului față de averea sa și preocuparea îndrăgostitului de persoana iubitului său. Toate acestea însă nu pot fi catalogate drept preocupări de sine, ne spune Foucault, căci medicul se îngrijește de corpul său, nu de suflet, proprietarul, de ceea ce îi aparține sieși, nu de sine, iar bărbații îndrăgostiți de tineri îi părăsesc pe aceștia atunci când ei trec de o anumită vârstă iar frumusețea lor a pălit.

Dar ideea este că nu te poți ocupa de tine însuși de unul singur, fără să beneficiezi de o îndrumare din partea unei persoane, care să fie, în același timp, competentă și total dezinteresată, care să urmărească exclusiv dezvoltarea sănătoasă a sinelui tău. Iar dacă nici unul din cei enumerați mai sus nu este potrivit pentru asta, înseamnă că numai un maestru de tipul lui Socrate, care iubește sufletul tinerilor, nu și corpul lor, ale cărui relații cu ei sunt doar spirituale, se poate îngriji de sinele lor, poate să îi îndrume în preocuparea lor față de ei înșiși.

„Nu ne putem îngriji pe noi înșine fără a trece prin instanța unui maestru, nu există preocupare de sine fără prezența unui maestru. (...) Maestrul este persoana care se îngrijește de îngrijirea pe care subiectul o manifestă față de sine însuși, și care află în dragostea pe care o are pentru discipolul său posibilitatea de a se preocupa de preocuparea pe care acesta o are față de sine. Iubindu-l în chip dezinteresat pe băiat, el încarnează prin urmare

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibid.* pp. 65-66.

principiul și modelul preocupării pe care băiatul trebuie să și-o arate lui însuși ca subiect.”<sup>1</sup>

În ceea ce privește cea de a doua întrebare – ce înseamnă a te îngriji de tine însuși, deci de sufletul tău? – și aici Platon dă un răspuns la fel de simplu: să te cunoști pe tine însuși. Iată-l deci pe *gnôthi seauton* pus aici în identitate cu *epimeleia heautou*. Este un aspect caracteristic gândirii lui Platon, care subordonează conceptului de cunoaștere de sine toate tehnicile de acțiune asupra sufletului la care face referire în multe dialoguri, dar cu deosebire în *Phaidon*, *Phaidros*, *Banchetul*, *Cratylos*, și care, în fond, au o mai largă anvergură decât cea a cunoașterii.<sup>2</sup> Dar Platon consideră că scopul pentru care trebuie să săvârșim diversele practici care înseamnă o atenție specială acordată sufletului, deci sinelui, este cunoașterea de sine. De aceea Michel Foucault vorbește despre o „lovitură de forță”<sup>3</sup> a lui *gnôthi seauton* în *Alcibiadele* lui Platon, dar el precizează că acest fapt nu a trasat în mod definitiv raporturile dintre *gnôthi seauton* și *epimeleia heautou*, care au cunoscut ulterior în filosofia antică diverse configurații.

„Această împletire, acest apel reciproc este, după părerea mea, caracteristic lui Platon. Și îl vom regăsi în întreaga istorie a gândirii grecești, elenistice și romane, cu, desigur, echilibre diferite, raporturi diferite, accente diferite puse când pe unul, când pe celălalt, și chiar cu niște repartizări ale momentelor între cunoașterea de sine și preocuparea de sine care se vor dovedi diferite în diversele școli de gândire pe care le vom întâlni. Dar tocmai această împletire este, după părerea mea, cu adevărat importantă, iar în cadrul ei nici unul dintre cele două elemente nu trebuie neglijat în favoarea celuilalt.”<sup>4</sup>

Revenind la Platon, acesta, după ce a subordonat grija de sine față de cunoașterea de sine, care este, de fapt, cea mai înaltă formă a celei dintâi, iar în felul acesta, practic, le-a identificat; după ce a stabilit deja că sinele este sufletul, el a trebuit să explice cum reușește sufletul să se cunoască pe sine. Pentru a răspunde la această întrebare, Platon se ghidează după un vechi principiu filosofic și anume că asemănătorul se cunoaște prin asemănător, ceea ce ne sugerează că pentru a ne cunoaște pe noi înșine trebuie să ne oglindim într-o natură asemănătoare nouă.<sup>5</sup> În acest sens, el susține că

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 77.

tehnica și condiția cunoașterii de sine este îndreptarea sufletului spre divin, care are o natură asemănătoare cu cea a sufletului uman, de vreme ce sufletul desfășoară ca activități specifice activitatea de gândire și cea de cunoaștere, iar principiul acestora îl reprezintă divinul. De aceea, în momentul în care sufletul va dobândi vederea sau viziunea divinului, el va dobândi înțelepciunea și își va înțelege mai bine propria sa natură, care este asemănătoare divinului.

„...pentru a te îngriji pe sine trebuie să te cunoști pe tine însuți ; pentru a te cunoaște pe tine însuți, trebuie să te privești într-un element de aceeași natură cu tine însuți; în acest element trebuie să-ți îndrepti privirea spre ceea ce constituie însăși sursa cunoașterii și a gândirii; iar acest principiu al cunoașterii și al gândirii este elementul divin: trebuie să cunoști divinul pentru a te recunoaște pe tine însuți.”<sup>1</sup>

Cunoscându-și adevărata natură și posedând înțelepciunea, sufletul este apoi capabil să se governeze pe sine așa cum este cel mai corect, iar în felul acesta va fi capabil să-i governeze și pe ceilalți, adică pe cetățeni, între care va fi putea stabili raporturi armonioase, deci corecte, și, prin urmare, el se va dovedi un bun conducător al cetății.

„În clipa în care va ajunge în contact cu divinul, când îl va fi perceput, când va fi reușit să gândească și să cunoască acest principiu al gândirii și al cunoașterii care este divinul, sufletul va fi înzestrat cu înțelepciune (*sôphrosunê*). O dată înzestrat cu *sôphrosunê*, în acel moment sufletul va putea să se întoarcă spre lumea de jos. Va ști să deosebească binele de rău și adevărul de fals. În acel moment, sufletul va ști să se conducă pe sine așa cum trebuie și, știind să se conducă pe sine așa cum trebuie, va ști să governeze și cetatea.”<sup>2</sup>

Trecerea de la guvernarea de sine la guvernarea celorlalți este la Platon un lucru firesc, deoarece, din punctul său de vedere, există o similaritate neîndoielnică între structura sufletului și aceea a cetății. Iar așa cum într-o cetate bine guvernată domnește dreptatea, care este esența înțelepciunii, tot așa dreptatea caracterizează și un suflet bine guvernat, căci în el găsim cele mai corecte sau drepte raporturi între diversele sale părți, între care trebuie să existe o anumită ordine și o ierarhie, care conduc în mod firesc la armonia acestuia. În concluzie, pentru a se putea îngriji de sine așa cum trebuie, adică pentru a se putea cunoaște și, astfel, a se putea governa pe sine iar, ca o consecință a acestui lucru, pentru a-i governa și pe

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>2</sup> *Idem.*

ceilalții, Alcibiade trebuie să se preocupe sau să se îngrijească de ce înseamnă dreptatea (*dikaionunê*) și care sunt rosturile ei.

„În momentul când Alcibiade, urmând sfatul lui Socrate, va începe să se ocupe, dacă își va ține promisiunea, de dreptate, pe de o parte el se va ocupa de propriul său suflet, de ierarhia interioară a sufletului său, de ordinea și de subordonarea care trebuie să domnească între părțile sufletului său, iar pe de altă parte, prin chiar acest fapt, el va deveni totodată capabil să vegheze asupra cetății, să-i apere legile, constituția (*politeia*), să echilibreze așa cum trebuie raporturile juste dintre cetățeni. Preocuparea de sine este, prin urmare, (...) clar instrumentală în raport cu preocuparea pentru alții.”<sup>1</sup>

Prin urmare, a te îngriji de dreptate și a te îngriji de sine înseamnă, pentru Platon, același lucru. Identitatea lor este posibilă deoarece la Platon grija de sine este indisolubil legată de activitatea politică, care este scopul celei dintâi („...obiectul preocupării e sinele, scopul e cetatea, binele ei”<sup>2</sup>). Această preocupare de sine nu-i este neapărat necesară decât unei elite, formată de cei îndreptățiți prin avere și, deci, prin statut social, dar care, în același timp, doresc să ajungă în vârful mecanismului puterii și să conducă cetatea. În al doilea rând, ea îi vizează exclusiv pe tineri, a căror educație este deficitară tocmai din acest punct de vedere. În sfârșit, cunoașterea de sine se realizează în contextul unei relații erotice sublimat, în cadrul căreia un maestru iubitor doar al sufletului tânărului și total dezinteresat de trupul acestuia, poate să-l îndrume pe băiat să-și îngrijească sufletul, după ce îndrăgostiții obișnuți, preocupați numai de trupul lui, l-au abandonat fiindcă a depășit vârsta la care mai putea întruchipa idealul frumuseții masculine incipiente.<sup>3</sup>

De fapt, deoarece Socrate respinge în mod hotărât practica erotică obișnuită a iubitorilor de băieți, Michel Foucault exclude erotica propriuzisă din preocuparea de sine pe care o promovează Platon,<sup>4</sup> deși afirmă că, totuși, există o certă legătură între ele<sup>5</sup>, de vreme ce, la Platon, grija față de sine intervine „în acel vid instituțional, în acest deficit al pedagogiei din acest moment tulbure din punct de vedere politic și erotic al sfârșitului adolescenței și al pătrunderii în viață”<sup>6</sup>, din nevoia de a-l umple, scoțându-i

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 82-83 și 92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 92.

astfel pe tineri din starea de dezorientare și creând premisele bune guvernării a cetății.

#### IV. Grijă față de sine la neoplatonici

Subliniind rolul hotărâtor al lui Platon în teoretizarea conceptului grijii față de sine, Michel Foucault arată că aceasta nu și-a păstrat, de-a lungul Antichității filosofice, caracteristicile pe care i le-a fixat Platon. Epoca elenistică, începând cu epicureii, dar mai ales cea romană<sup>1</sup>, i-au conferit acesteia alte dimensiuni. Cei care i-au rămas fideli, în linii generale, concepției lui Platon despre grija de sine au fost doar neoplatonicii<sup>2</sup>. De altfel, aceștia au acordat o atenție cu totul specială dialogului *Alcibiade*, în care Platon își expune pe larg poziția teoretică despre grija față de sine. În acest sens, Michel Foucault, preluând rezultatele cercetărilor lui A.J. Festugière<sup>3</sup>, arată că neoplatonicii considerau că *Alcibiade*, cărui îi acceptau subtitlul neplatonice *Despre om*, este dialogul care trebuie să inaugureze studiul filosofiei platoniciene și, de fapt, al filosofiei în general.

Proclus, de exemplu, justifică această poziție prin următoarele argumente: în primul rând, în *Alcibiade* sunt abordate, în mod concentrat, toate marile teme ale filosofiei, care constituie, de altfel, principalele ei părți, și anume: logica, morala, cosmologia, teologia, iar din acest punct de vedere, el „reprezintă principiul întregii filosofii”; în al doilea rând, el ne orientează și în ceea ce privește condiția primordială pentru studiul filosofiei, arătându-ne că numai dacă ne cunoaștem pe noi înșine vom fi capabili să pornim pe drumul acesteia.<sup>4</sup>

Deja însă în această categorică și entuziastă adeviziune a lui Proclus față de Platon și opera lui, Michel Foucault subliniază existența unei deosebiri în raport cu doctrina acestuia, căci împărțirea filosofiei în cele patru părți, despre care el ne spune că ar da socoteală *Alcibiade*, nu-i este proprie lui Platon, ea fiind o caracteristică a epocilor elenistică, romană și

<sup>1</sup> Perioada romană a filosofiei grecești, în special sec. I-II d.H. constituie, de fapt, obiectul privilegiat al analizelor lui Michel Foucault privind grija de sine, atât în *Hermeneutica subiectului* cât și în ultimele două volume din *Istoria sexualității*.

<sup>2</sup> Acest lucru este ceva firesc, de vreme ce ei înșiși îl revendicau pe Platon drept sursa principală a gândirii lor.

<sup>3</sup> André Jean Festugière, „L'ordre des lectures des dialogues de Platon au Ve/VI<sup>e</sup> siècles”, în *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971. (vezi Nota 2 de la p. 183, în Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit.).

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., pp. 170-171.



Antichitatea târzie.<sup>1</sup> Era, de altfel, greu de conceput ca o evoluție filosofică atât de îndelungată, desfășurată între momentul Platon și momentul neoplatonic, să nu își pună amprenta asupra viziunii neoplatonicilor, așa încât aceștia, păstrându-l pe Platon ca punct de reper fundamental, au asimilat multe elemente străine filosofiei lui și, de multe ori, l-au reinterpretat pe Platon într-o manieră originală, care îi depășea intențiile.

Acesta este cazul și în problema grijii de sine, pe care neoplatonicii o păstrează în limitele esențiale trasate de Platon, dar căreia îi aduc corecturi specifice, influențate în parte de modul în care au conceput-o diverși alți filosofi neintegrați tradiției platonice, dar valorizând-o și potrivit propriei lor concepții, conturându-și, astfel, o poziție care-i individualizează deopotrivă în raport cu Platon și cu filosofii neplatonicieni.

În continuare, voi prezenta elementele care, în conformitate cu analiza lui Foucault, îi diferențiază pe neoplatonici de Platon în ceea ce privește modul de concepere a grijii de sine.

O primă deosebire este aceea a raportului dintre grija de sine și cunoașterea de sine. Așa după cum am văzut, Platon le identifică, dar în cadrul acestei identități el îi conferă o sferă mai largă îngrijirii de sine, făcând din cunoașterea de sine o formă a celei dintâi, chiar dacă ea reprezintă forma cea mai înaltă a grijii de sine, precum și scopul acesteia. Foucault susține că neoplatonicii, menținând identitatea lor, inversează în interiorul ei raporturile, dând o conotație mai largă cunoașterii de sine și punând un și mai mare accent pe ea:

„...la Platon cunoașterea de sine este un aspect, un element, o formă – capitală, desigur, dar numai o formă – a imperativului fundamental și general al lui «îngrijește-te de tine însuși». Neoplatonismul avea să răstoarne acest raport.”<sup>2</sup>

Pentru neoplatonici, principiul cunoașterii de sine este universal, căci fără el nu vei fi capabil nici să practici filosofia, nici să te îngrijești de tine sau de ceilalți, în vreme ce grija față de sine se constituie ca o dezvoltare particulară a acestei cunoașteri de sine, efectuându-se pe baza ei. Așadar, dacă la Platon ca să te cunoști pe sine trebuie să te îngrijești de sine, la neoplatonici, ca să te poți îngriji de sine este nevoie ca mai întâi să te cunoști pe sine. Desigur, sferele celor două tipuri de activitate se suprapun în continuare în aceeași mare măsură la neoplatonici ca și la Platon, dar accentele se pun, totuși, în mod diferit. Explicația lui Foucault pentru

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 174.

această răsturnare de viziune ar fi aceea că, între timp, în istoria filosofică a preocupării de sine, începând din epoca elenistică, dar mai ales în cea romană, grija față de sine devine o preocupare autonomă în raport cu preocuparea politică, astfel încât scopul ultim al preocupării de sine nu mai este, ca la Platon, să te poți ocupa de alții, ci să îți salvezi, adică să îți împlinești sinele, care devine, astfel, propriul său scop.

„Ne preocupăm de noi înșine pentru noi înșine și tocmai în preocuparea de sine își află această preocupare propria răsplată. În preocuparea de sine ne suntem propriul nostru obiect, propriul nostru scop. Este vorba, dacă vrei, în același timp, de o absolutizare (...) a sinelui și de sine ca obiect al preocupării, și de o autofinalizare de sine prin sine în practica denumită practică de sine sau a sinelui. Într-un cuvânt, preocuparea de sine, care la Platon era cât se poate de explicit deschisă spre problema cetății, a celorlalți, a *politeia*, a *dikaiosunê* etc., apare – (...) în perioada despre care vorbim, secolele I-II, ca închisă asupra ei înseși.”<sup>1</sup>

Neoplatonicii sunt receptivi la această importantă schimbare și își însușesc disocierea dintre exercițiul individual al îngrijirii de sine și exercițiul puterii. Dar asta nu înseamnă că ei ar abandona sau ar plasa într-un plan secundar ideea angajării în viața politică, adică cea a comunității civice, de vreme ce pun mare preț pe virtuțile cetățenești<sup>2</sup>, însă consideră că această angajare este ceva diferit de preocuparea de sine. Cu alte cuvinte, grija față de sine și grija față de alții nu mai sunt socotite indisociabile și nu se mai implică reciproc.

Lucrul acesta ne face să-l înțelegem Olympiodorus atunci când justifică, la rândul său, locul special al dialogului *Alcibiade* în opera lui Platon, loc despre care am amintit mai sus. Astfel, Olympiodorus ne spune

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>2</sup> Vezi, în acest sens, clasificarea virtuților sufletului făcută de Porfir în tratatul său *Despre inteligibile*, în care regăsim : virtuțile cetățenești (politice: ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ), care sunt virtuți practice, al căror rost este acela de a modera pasiunile și de a armoniza astfel comportamentul indivizilor cu natura umană; virtuțile purificatoare (καθαρτικαὶ ἀρεταὶ), prin care sufletul se desprinde total de pasiuni și de lucrurile materiale; virtuțile contemplative, prin care sufletul se îndreaptă către inteligența pură (ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς νοερῶς ἐνεργούσης); și virtuțile exemplare, paradigmatică (ἀρεταὶ παραδειγματικαί), prin care el devine asemenea Zeului suprem. După cum se observă, virtuțile politice sunt esențiale pentru o existență exemplară în cadrul comunității umane. (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, în Plotin, *Ennéades*, Tome premier, Traduction française de M.-N. Bouillet, Paris, Hachette, 1857).

că *Alcibiade*, care se ocupă pe larg de cunoașterea de sine, pune accent mai ales pe cunoașterea sufletului realizată în măsura în care acționăm politic. Dar el evidențiază că această cunoaștere de sine, temei al oricărei activități cognitive, este condiția necesară nu doar pentru dezvoltarea virtuților politice, care implică să te îngrijești de alții, ci și pentru exercitarea virtuților cathartice, purificatoare, care îți permit să te îngrijești de tine. Ținând deci cont de faptul că *Alcibiade* dezvoltă tema lui *gnôthi seauton* într-un mod atât de amplu, el este cel mai îndreptățit să inaugureze studiul dialogurilor lui Platon. Iar în măsura în care vrei să urmezi linia dialogurilor care se ocupă de grija față de alții, deci de politică, trebuie să citești, după *Alcibiade*, dialogul *Gorgias*, în vreme ce, dacă urmărești să vezi cum cunoașterea de sine este implicată în dezvoltarea sinelui și în exercitarea grijii față de acesta, lectura lui *Alcibiade* trebuie urmată de cea a dialogului *Phaidon*.<sup>1</sup> Pentru Foucault, această atitudine sintetizează specificul concepției neoplatonicilor în înțelegerea grijii de sine în raport cu poziția lui Platon.

„În primul rând, privilegiul lui «cunoaște-te pe tine însuși» ca însăși temelie a filosofiei, cu absorbția, (...) în această tradiție neoplatonică, a preocupării de sine în forma cunoașterii de sine. Deci, mai întâi, privilegiu al lui «cunoaște-te pe tine însuși» ca formă prin excelență a preocupării de sine; în al doilea rând, tema conform căreia acest «cunoaște-te pe tine însuși» reprezintă o introducere în politic; în al treilea rând, tema conform căreia același «cunoaște-te pe tine însuși» introduce deopotrivă și într-o cathartică. În fine, al patrulea lucru: faptul că între politic și cathartic se pun un anumit număr de probleme. (...) Dacă pentru Platon (...) nu există, de fapt, nici o diferență de economie între procedura cathartică și calea politicului, în tradiția neoplatoniciană în schimb observăm că cele două tendințe s-au disociat și că utilizarea lui «cunoaște-te pe tine însuși» în scop cathartic (...) nu mai coincid, constituind o bifurcație în fața căreia omul trebuie să aleagă.”<sup>2</sup>

Așadar, ceea ce la Platon era unit, adică grija față de sine și grija față de alții, care se presupun reciproc prin trei tipuri de legături foarte strânse: una de finalitate, alta de reciprocitate și a treia de implicație<sup>3</sup>, neoplatonicii

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., p. 172.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>3</sup> „Există, prin urmare, la Platon, (...) trei modalități de a lega, de a suda laolaltă ceea ce neoplatonicii vor numi catharticul și politicul: o legătură de finalitate printr-o *tekhne* politică (trebuie să mă ocup de mine însumi pentru a ști, pentru a deprinde așa cum trebuie acea *tekhne* politică ce-mi va permite să mă ocup de alții); o legătură de reciprocitate sub forma cetății, deoarece, salvându-mă pe mine însumi, salvez și

disociază, deși acordă importanță în continuare ambelor aspecte. Ei exprimă grija față de sine prin termenul de «cathartică», iar grija față de alții prin cel de «politică». Ambele tipuri de grijă se bazează însă pe același precept, universal, al cunoașterii de sine. Dar cu toate că Foucault evidențiază importanța ambelor aspecte în neoplatonism și subliniază că alegerea între ele este problema fiecărui individ în parte, dat fiind faptul că virtuțile cathartice sunt superioare celor politice, fiind integrate într-o ierarhie care va avea în vârf virtuțile teologice și, începând cu Iamblichos, cele teurgice<sup>1</sup>, și, de asemenea, cunoscând idealul de viață promovat de neoplatonici, care viza îndepărtarea omului de sensibil și înălțarea către inteligibil, suntem îndreptățiți să afirmăm că preocuparea de sine este mai accentuată în mediile neoplatonice decât interesul pentru politică.

Un alt aspect care îi desparte pe neoplatonici de Platon este faptul că, influențați de filosofi din afara tradiției platoniciene, nu mai admit că momentul cel mai propice al grijii față de sine sau al lui *gnôthi seauton* ar fi cel al adolescenței sau tinereții, deoarece nici o vârstă nu mai este, din punctul lor de vedere, exclusă de la aceste practici esențiale, astfel încât este de dorit ca ele să se întindă pe toată durata vieții individului.

„Trebuie să ne îngrijim de noi înșine de-a lungul întregii vieți, având ca vârstă crucială, ca vârstă hotărâtoare, maturitatea. Deplina dezvoltare a maturității, nu ieșirea din adolescență, va fi acum vârsta privilegiată la care preocuparea de sine se impune ca necesară. Drept urmare, ceea ce pregătește acum preocuparea de sine nu mai este, ca în cazul adolescentului, intrarea în viața adultă și în viața civică. Nu ca să devină cetățeanul, sau, mai curând, conducătorul de care este nevoie, se va îngriji acum tânărul de el însuși. Adultul trebuie să se îngrijească de sine pentru a pregăti – ce? Pentru a-și pregăti bătrânețea. Pentru a-și pregăti împlinirea vieții la acea vârstă când însăși viața va fi încheiată și oarecum suspendată, la acea vârstă care e bătrânețea. Preocuparea de sine ca pregătire pentru bătrânețe se detașează cât se poate de net de preocuparea de sine ca substitut pedagogic, ca adaus pedagogic la pregătirea pentru viață.”<sup>2</sup>

---

cetatea, iar salvând cetatea, mă salvez și pe mine însumi; și în sfârșit, în al treilea rând, o legătură de implicație sub forma reminiscenței (...) pe care am putea-o numi de implicație esențială. Căci tocmai ocupându-se de el însuși (...) descoperă sufletul în același timp ce este și ce știe, sau mai exact: ceea ce a știut întotdeauna.” (Ibid., p. 175).

<sup>1</sup> Vezi Iamblichos, *Misteriile egiptenilor*, trad. Tudor Dinu, Iași, Polirom, 2003.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., pp. 82-83.

Grija față de sine trebuie să fie o preocupare a oricărui om, indiferent de condiția lui socială sau de activitatea profesională, căci ea face parte dintr-o adevărată artă de trăi (*tekhnê tou biou*), tinzând chiar să se suprapună acesteia.

„...cel puțin începând cu cinicii – cu postsocraticii: cinicii, epicureicii, stoicii, etc. –, filosofia își căutatase tot mai insistent definiția, centrul de greutate, își stabilise obiectivul în jurul a ceva denumit *tekhnê tou biou*, adică arta, procedura elaborată, gândită, de a trăi, tehnica de viață. Or, pe măsură ce sinele se afirmă ca fiind și ca trebuind să fie obiectul unei preocupări – care (...) trebuie să străbată întreaga existență, conducându-l pe om până la punctul de împlinire a vieții sale (...) între arta existenței și arta sinelui apare o identificare din ce în ce mai marcantă. Întrebarea «Cum trebuie să procedăm pentru a trăi așa cum se cuvine?» (...) întrebarea așa-numitei *tekhnê tou biou* (...) va fi din ce în ce mai clar absorbită de întrebarea «Cum trebuie procedat pentru ca sinele să devină și să rămână ceea ce trebuie să fie?» (...) Tot mai mult, acum *tekhnê tou biou* (arta de a trăi) va gravita în jurul întrebării: în ce fel trebuie să îmi transform propriul meu eu pentru a fi capabil să acced la adevăr?”<sup>1</sup>

Prin intermediul insinuării ei în sfera artei de a trăi, pe care, practic, a acaparat-o, preocuparea față de sine a dobândit o largă răspândire printre intelectualii epocilor elenistică și romană, constituindu-se într-o adevărată „cultură a sinelui”. Totuși, trecând dincolo de analiza lui Michel Foucault, încă o dată trebuie să subliniem că, dacă la oamenii obișnuiți grija față de sine este o problemă, în fond, de opțiune personală, pentru cine dorește să practice filosofia într-o manieră profesionistă, ea îi revine ca sarcină principală, făcând parte integrantă din procesul de înălțare către divin, prin care sufletul nostru își recucerește condiția originală, adevărata sa natură, care este identică divinului.<sup>2</sup>

Dar cu toate că subiectul grijii de sine nu mai este exclusiv adolescentul sau tânărul, condiția existenței unui maestru care să dirijeze procesul îngrijirii sinelui rămâne în continuare valabilă, căci este nevoie de o privire perfect obiectivă și absolut dezinteresată pentru a afla deficiențele unui om și pentru a-i putea trasa căile de progres. Spre deosebire însă de Platon, neoplatonicii nu mai acceptă dimensiunea erotică a relației dintre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

<sup>2</sup> Vezi Porphyry, *On Abstinence from Animal Food*, în *Select Works of Porphyry*, Translated by Thomas Taylor, London, Thomas Rodd (ed.), 1823, și Jamblique, *Protreptique*, Texte établi et traduit par Edouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1989.

maestru și discipol, oricât de sublimată și de simbolică ar fi aceasta. Dimpotrivă, deși implică apropierea, familiaritatea și chiar prietenia, ea se caracterizează prin deosebită sobrietate și austeritate. Acest lucru se explică, într-o măsură, prin faptul că, deși erotica este inclusă în această perioadă, de către alți filosofi, în grija față de sine, neoplatonicii asimilează o puternică tradiție medicală dezvoltată în secolele I-II ale erei noastre, care privește cu suspiciune activitatea erotică în general, pe care o consideră capabilă, prin exces, să producă grave disfuncționalități în corpul și spiritul individului și care, mai mult, pune în joc însăși statutul existențial al individului.

„N-ar fi just să vedem în gândirea greacă numai o apreciere pozitivă a actului sexual. Medicii și filosofii îl înfățișează ca periculos prin violența sa, prin controlul și stăpânirea exercitate asupra sinelui; ca nociv prin istovirea puterii pe care individul ar trebui să și-o păstreze și ca marcând moartea individului, deși asigură supraviețuirea speciei. Regimul plăcerilor este atât de însemnat nu fiindcă excesul poate avea ca rezultat îmbolnăvirea, ci pentru că, în general, în activitatea sexuală intră în acțiune dominarea, forța și însăși viața omului. A se conferi acestei activități forma rarefiată și stilizată a unui regim înseamnă o asigurare împotriva eventualelor rele; mai înseamnă și educarea unui individ în stare să-și controleze violența, lăsându-o să se manifeste doar între limite convenabile, să-și rețină în sine principiul energiei sale și să-și accepte moartea prin nașterea urmașilor. Regimul fizic al *aphrodisiei* este o preocupare față de sănătate, dar, totodată, și un exercițiu – o *askesis* – al existenței.”<sup>1</sup>

Totodată, neoplatonicii exprimă o poziție filosofică din ce în ce mai puternică din timpul aceleiași perioade, care regândește raporturile dintre soț și soție, acordând o atenție mult mai mare drepturilor femeii și îndatoririlor bărbatului în ceea ce privește relațiile lor intime. De fapt, raporturile cu soția făceau parte din așa-numita „economie”, activitatea care privește modul în care bărbatul își organizează casa și averea, implicând, de aceea, relațiile cu toți membrii familiei sale și cu sclavii, socotiți drept niște bunuri<sup>2</sup>. Această activitate, care în viziunea lui Platon nu era cuprinsă în conceptul grijii de sine, ocupă un loc important în cadrul acestuia în filosofia romană, în special la stoici. Iată-i, deci, pe neoplatonici atenți la un aspect al economiei, deși nici ei, asemenea lui Platon, nu acordă atenție economiei ca element al preocupării de sine. Dar acest aspect era în epocă tot mai

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Istoria sexualității*, Vol. II : „Practicarea plăcerilor”, trad. Cătălina Vasile, Buc., 2004, p. 121.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., p. 68.

recunoscut ca fiind legat de chestiunea eroticii<sup>1</sup>, în care apar importante elemente de noutate.

„O primă noutate pare să fie faptul că arta vieții matrimoniale, continuând să se raporteze la gospodărie, la organizarea sa și la nașterea copiilor, valorifica din ce în ce mai mult (...) relația personală dintre cei doi soți, legătura care îi poate uni, purtarea lor unul față de altul. A doua noutate ar consta în faptul că (...) intensificarea preocupării de sine merge aici mână în mână cu valorizarea partenerii de viață; noul mod în care este uneori exprimată chestiunea «fidelității» conjugale este mărturia acestei schimbări. În sfârșit, lucrul cel mai important este că arta căsătoriei, sub forma legăturii și a simetriei, acordă un loc relativ mai important problemelor relațiilor sexuale dintre soți; (...) interesul pentru procreație se îmbină aici cu alte semnificații și alte valori precum iubirea, afecțiunea, buna înțelegere și simpatia reciprocă.”<sup>2</sup>

Respingând erotica băieților și practicile homosexuale, atât în cadrul procesului de educație cât și al relațiilor intime în general, neoplatonicii valorizează în mod pozitiv raporturile cu soția, chiar dacă ele pun în umbră aspectul plăcerii, care este subordonat deopotrivă scopului procreării<sup>3</sup> cât și țelului spiritual urmărit de ei în ultimă instanță.<sup>4</sup>

Michel Foucault nu dezvoltă, însă, problemele raporturilor cu economia și erotica la neoplatonici, după cum nu se ocupă de raporturile lor cu dietetica, care este și ea larg integrată în secolele I-II d.H. în conceptul grijii de sine, căci presupune o atentă raportare deopotrivă la trup și la suflet, vizând îngrijirile pe care trebuie să le acordăm acestora pentru a-i oferi sinelui nostru cele mai mari șanse de dezvoltare, adică de împlinire spirituală. Dar cunoscând preocuparea neoplatonicilor pentru subordonarea trupului față de suflet, precum și imperativul lor de a acorda trupului exact atâta atenție cât starea lui bună să asigure desfășurarea optimă a activităților spirituale, putem să spunem că neoplatonicii au integrat dietetica în conceptul grijii față de sine, ceea ce este încă un aspect prin care ei se deosebesc de Platon. Este semnificativ, în acest sens, faptul că neoplatonicii

---

<sup>1</sup> Chestiune pe care, totuși, și ei, ca și Platon, o resping din cadrul grijii față de sine.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Istoria sexualității*, Vol. III : „Preocuparea de sine”, trad. Cătălina Vasile, Buc., 2004, pp. 150-151.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>4</sup> Putem socoti, în acest sens, că scrisoarea lui Porfir către Marcella, soția sa, este deosebit de elocventă, chiar dacă nu putem spune că relațiile dintre soți în mediul neoplatonic ar fi fost reglate prin practici obligatorii unitare (vezi: Porphyry, *Letter to his wife Marcella*, London, Priory Press, 1910).

sunt, în general, vegetarieni, iar Porphyry a scris o lucrare voluminoasă în care argumentează în favoarea abținerii de la hrana animală, tratând pe larg în ea despre avantajele și necesitatea acestui mod de viață.<sup>1</sup>

În ciuda acestor deosebiri, neoplatonicii mențin, totuși, câteva aspecte esențiale ale conceptului platonician al grijii față de sine, care îi plasează în stricta lui continuitate. Michel Foucault punctează aceste elemente comune în felul următor:

„Căci ceea ce, într-adevăr, mi se pare că va caracteriza preocuparea de sine în cadrul tradiției platonice și neoplatonice este, pe de o parte, faptul că aceasta își va afla forma și împlinirea în cunoașterea de sine ca formă, dacă nu unică, cel puțin absolut suverană a preocupării de sine. Iar în al doilea rând, la fel de caracteristic curentului platonice și neoplatonic va fi și faptul că această cunoaștere de sine, ca expresie majoră și suverană a preocupării de sine, oferă acces la adevăr, la adevăr în general. În sfârșit, în al treilea rând, caracteristic pentru forma platonice și neoplatonică a preocupării de sine va fi faptul că accesarea la adevăr permite, totodată, și recunoașterea a ceea ce este divin în noi, ca ființe umane. A cunoaște, a cunoaște divinul, a recunoaște divinul în tine însuși: acest lucru este, cred eu, fundamental în cadrul formei platonice și neoplatonice a preocupării de sine. Nu vom regăsi toate aceste elemente – sau le vor regăsi, oricum, altfel repartizate și organizate – în celelalte forme [ale preocupării de sine], în cea epicureică, stoică sau pitagoreică, în ciuda tuturor interferențelor care au putut să existe ulterior între mișcărilor neopitagorice și cele neoplatonice.”<sup>2</sup>

Ceea ce păstrează, deci, în principal, neoplatonicii din poziția lui Platon, este condiția de spiritualitate necesară pentru accesarea la adevăr: ca să putem atinge adevărul, care este divinul și care, totodată, reprezintă divinul din sufletul nostru, adică sufletul în calitate de divin, noi trebuie să ne transfigurăm sufletul, să-l înălțăm spre divin, să-l facem astfel demn de divin. Dar, în aceeași măsură, ei continuă și tendința strict rațională spre cunoaștere pe care o întâlnim la Platon, și care este necondiționată spiritual. Această tendință presupune că transfigurarea sufletului necesară pentru a atinge adevărul constă tocmai în a ne cunoaște pe noi înșine, adică în a cunoaște adevărul. Asta înseamnă că, de fapt, condiția de spiritualitate pentru a ajunge la adevăr, deci pentru a cunoaște, este „resorbită” în însuși actul cunoașterii.

<sup>1</sup> Vezi o prezentare a acestei probleme în : Adriana Neacșu, „Porfir – despre refuzul hranei animale ca semn al demnității omului”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 34 (2/2014), pp. 97-117.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, op.cit., pp. 83-84.



„Ceea ce va face ca platonismul să joace, de-a lungul întregii culturi antice și al culturii europene, un dublu joc: acela de a postula neîncetat condițiile de spiritualitate necesare pentru a accede la adevăr și, în același timp, de a resorbi spiritualitatea în mișcarea cunoașterii, cunoaștere de sine, a divinului a esențelor.”<sup>1</sup>

Din punctul de vedere al lui Michel Foucault, acest lucru este un paradox al gândirii platoniciene, care se va manifesta în gândirea europeană până în secolul al XVII-lea, și la a cărui perpetuare au contribuit și neoplatonicii, care s-au menținut, în acest sens, cu toată consecvența, pe linia trasată de Platon în ceea ce privește conceptul grijii față de sine.

### V. Concluzii

Luând în discuție conceptul grijii de sine în cultura antică greco-romană, Foucault nu se ocupă în mod special de neoplatonici. Din punctul său de vedere, ei se înscriu, în linii mari, în aceleași cadre pe care le-a stabilit Platon în dialogul *Alcibiade*. Desigur, datorită evoluției istorice a gândirii filosofice și a mentalității colective, neoplatonicii se disting de Platon prin câteva elemente importante în modul în care concep grija față de sine. Dar acestea, suficient de clare pentru a le conferi o indubitabilă originalitate, nu reușesc, totuși, să imprime poziției lor teoretice o turnură radical diferită. Prin urmare, ceea ce este esențial în conceptul grijii de sine la Platon se păstrează intact la neoplatonici. Este vorba, pe scurt, de identitatea (aproximativă) dintre grija de sine și cunoașterea de sine, precum și de accederea, prin acestea, la adevăr, accedere în urma căreia sufletul, adică exact acel sine care se cunoaște/îngrijește, își recunoaște identitatea de natură cu divinul. Toate aceste elemente constituie o unitate despre care Foucault afirmă că nu se va mai regăsi ca atare în nici o altă tradiție filosofică a Antichității.

Este foarte posibil ca Michel Foucault să nu fi pus în evidență toate aspectele care îi disting pe neoplatonici de Platon privind înțelegerea grijii de sine. De exemplu, el nu evidențiază suficient diferența acestora în ceea ce privește dialectica raporturilor dintre grija față de sine și cunoașterea de sine, mulțumindu-se să vorbească doar de un fel de răsturnare sau o de mutare de accent în interiorul identității lor de principiu. De asemenea, trece destul de ușor peste faptul că neoplatonicii exprimă în scrierile lor o mult

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 84.

mai strânsă și mai complexă relație cu divinul decât apare ea în dialogurile lui Platon. El nu analizează diferențele reale dintre Platon și neoplatonici privind statutul sufletului în procesul de înălțare spre divin și de contopire cu acesta. Ba, mai mult, îi atribuie lui Platon vizavi de divin intenții care nu se manifestă în plenaritatea lor decât în operele neoplatonicilor. Astfel, identitatea de natură dintre sufletul uman și divin este o chestiune prea puțin dezvoltată la Platon, dar este una din temeile predilecte ale neoplatonicilor.

De altfel, ceea ce compară Foucault este poziția lui Platon doar din dialogul *Alcibiade*,<sup>1</sup> pe care o analizează repetat și în amănunt, și poziția neoplatonicilor, în general, fără să facă trimiteri precise la operele lor, ci doar la comentariile acestora la dialogul *Alcibiade*.

Cu toate acestea, îndreptarea sufletului către inteligibil printr-un proces de purificare, cu scopul de a cunoaște realitatea autentică și, deci, adevărul, înrudirea dintre inteligibilul suprem și divin, precum și asemănarea dintre sufletul nostru și inteligibil sunt elemente comune la Platon și neoplatonici, iar ele formează contextul general în funcție de care ipoteza lui Michel Foucault dobândește suficientă coerență și credibilitate.

---

<sup>1</sup> Dialog despre care am văzut deja că Foucault însuși afirmă că nu exprimă întreaga concepție a lui Platon privind grija față de sine, cu toate că el îl consideră, totuși, exemplar pentru aceasta.

**ΘΕΩΡΙΑ: VEDEREA LUI DUMNEZEU, DUPĂ DE BEATITUDINIBUS,  
DE VITA MOYSIS ȘI IN CANTICUM CANTICORUM ALE SFÂNTULUI  
GRIGORIE DE NYSSA<sup>1</sup>**

**Liviu PETCU<sup>2</sup>**

***Abstract:** This term – θεωρία – was of great importance for the thinking of Saint Gregory of Nyssa. In Gregory, θεωρία can refer to the consideration of something, the things meditated upon, or actual contemplation. In the teachings of Saint Gregory, we can distinguish, according to Jean Daniélou and Giulio Maspero, three fundamental places where this notion is used, which are linked to each other: (a) scientific knowledge, (b) exegetical method, and (c) mystical contemplation. In its most properly scientific use, θεωρία assumes a signification similar to that of examination, research, study, philosophy. In certain passages it can be opposed to the material sense, while in others it refers to the comprehension of the literal sense in itself, that is to the concatenation of events (ιστορικῆ θεωρία). Gregory differs from the exegetes who preceded him, since he treats the scientific knowledge of the Word of God, and not only mystical knowledge of it. In its religious sense, as contemplation, is the way of looking at human realities from the perspective of celestial ones. Having been purified and having achieved purity in the moral virtues, the human being is led to the vision of God.*

***Keywords:** Gregory of Nyssa, divine plan, θεωρία, scientific knowledge, exegetical method, mystical contemplation, union with God.*

**Sfântul Grigorie al Nyssei despre θεωρία**

Dumnezeul nostru, al creștinilor, este Tatăl Care se descoperă prin Fiul în Duhul Sfânt. „Calea împărătească” a sfințirii noastre nu este alta decât

---

<sup>1</sup> Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale IDSRC (doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

<sup>2</sup> Romanian Academy, Iasi Branch, Romania.

mișcarea ascendentă în Duhul prin Fiul la Tatăl, contemplația Sfintei Treimi fiind însuși „piscul teologiei”<sup>1</sup>.

La Sfântul Grigorie al Nyssei, cuvântul care desemnează procesul de vedere, de contemplare și de cunoaștere a lui Dumnezeu este θεωρία. Acest cuvânt, în limba greacă veche înseamnă: vedere fizică, examen general al unei probleme, cunoaștere științifică reală, metodă exegetică, contemplare mistică. Θεωρία este acțiunea de a vedea, de a privi, de a observa, de a examina, contempla, medita, studia, filosofa, a considera, a viza ș. a. m. d.<sup>2</sup>. Atunci când face referire la θεωρία, Sfântul Grigorie de Nyssa, notează că θεωρία se poate referi la „considerarea unui aspect”, „lucrurile asupra cărora se meditează” sau „contemplarea ca atare”<sup>3</sup>. Acest termen (θεωρία) desemnează la Sfântul Grigorie mai multe activități de natură spirituală, „începând cu cercetarea intelectuală a textului în materialitatea sa istorico-gramaticală și terminând cu vederea lui Dumnezeu și cu legătura plină de iubire a sufletului cu Hristos”<sup>4</sup>. Θεωρία vizează, între altele, cunoașterea realității inteligibile a lucrurilor și nu se oprește la aparența sensibilă, depășind-o pe aceasta. Sfântul Grigorie înțelege θεωρία ca fiind *obiect* al progresului spiritual, deci ea este legată de asemenea și de parcursul neîncetat al omului către cunoașterea lui Dumnezeu și unirea cu El. Când se referă la corpul omenesc, ea este exprimată prin „ἀνατομική θεωρία”<sup>5</sup>.

Giulio Maspero, când tratează acest termen de θεωρία, sprijinindu-se pe opera Sfântului Grigorie al Nyssei<sup>6</sup>, conchide, subliniind că termenul de θεωρία este de mare importanță pentru gândirea antică. Împreună cu Jean Daniélou, subliniază că sunt trei locuri fundamentale unde este utilizat termenul, care sunt cumva asociate: (a) cunoașterea științifică, (b) metoda exegetică, (c) contemplația mistică. „Într-un sens general, θεωρία este

<sup>1</sup> Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 400.

<sup>2</sup> Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 1 & Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 933.

<sup>3</sup> In *Canticum canticorum*, 6, P. G. XLIV, col. 892AC; vezi și F. W. Norris, *Deification: consensual and cogent*, în *Scottish Journal of Theology*, 49.4, 1996, p. 411.

<sup>4</sup> Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 233.

<sup>5</sup> Dr. Constantin I. Băjău, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie al Nyssei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 216.

<sup>6</sup> Giulio Maspero, *Θεωρία*, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010, p. 736-738.

activitatea sufletului care cunoaște realitatea inteligibilă a lucrurilor fără a se limita la aspectul lor sensibil”<sup>1</sup>. Sufletul este, de fapt, dotat cu capacitatea de a trece dincolo de aparențe, pentru că ființa umană este chipul (imaginea) Creatorului său. Pentru sfântul capadocian, însuși cuvântul θεός este derivat – și aici îi calcă pe urme lui Aristotel – din contemplație, viziune (ἐκ τῆς θεάσεως). Aceasta ajută la explicarea puternicei critici îndreptate de Sfântul Grigorie împotriva uzajului sau obiceiului comun (συνήθεια).

a. În utilizarea sa pur științifică, θεωρία presupune o semnificație similară celei de *vedere, observare, examinare sau cercetare*. „Obiectul de studiu al θεωρία este să descopere interconexiunea riguroasă, legile realității. Din acest motiv reprezintă o cunoaștere real științifică”<sup>2</sup>. Este crucial să notăm că Sfântul Grigorie utilizează θεωρία pentru ontologie, adică pentru cunoașterea diverselor categorii de ființe<sup>3</sup>. Astfel, „Cunoașterea lui Dumnezeu prin creație (τὰ ὄντα) conduce la cunoașterea lui Dumnezeu în sine (τὸ ὄντως ὄν)”<sup>4</sup>. De asemenea, este necesar să notăm că Sfântul Grigorie este preocupat să evidențieze, concomitent, limitele rațiunii umane, pentru că θεωρία rămâne întotdeauna doar la nivelul discursiv și cu cât ființa se apropie mai mult de Ființa Absolută, cu atât cunoașterea devine mai conjuncturală.

b. Pentru Origen, θεωρία indică pur și simplu sensul ascuns. Eusebiu de Cezareea are o concepție mai aproape de a unui istoriograf și raportează termenul la iconomia creștină a profeților Vechiului Testament. Sfântul Chiril al Alexandriei, Diodor din Tars, Sfântul Grigorie de Nazianz și Apolinarie de Laodiceea îi urmează. Numai Didim cel Orb (din Alexandria) își asumă poziția lui Origen.

Sfântul contemplativ al Nyssei aplică termenul direct la text: θεωρία indică inteligibilitatea înțeleasă corect. Astfel, în anumite pasaje, ea poate fi opusă sensului material, în timp ce în altele, se referă la sfera de cuprindere a sensului literal în sine, adică la concatenarea evenimentelor (ιστορικὴ θεωρία)<sup>5</sup>. Astfel, „în sens propriu, θεωρία este hermeneutică”<sup>6</sup>. Prin urmare, ar fi extrem de eronat să ne mulțumim să o identificăm cu căutarea sensului spiritual sau tipologic: sfântul nyssean se delimitează de exegeții care l-au

<sup>1</sup> J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>3</sup> *Contra Eunomium*, II, GNO I, 393.15-17, edité par Werner Jaeger, Leiden, 1960.

<sup>4</sup> J. Daniélou, *op. cit.*, p. 8.

<sup>5</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In inscriptions Psalmorum, GNO (Gregorii Nysseni Opera) V*, 72.10, edité par John Mc. Donough S. J., Leiden 1962.

<sup>6</sup> J. Daniélou, *op. cit.*, p. 10.

precedat, pentru că tratează cunoașterea științifică a Cuvântului lui Dumnezeu, și nu numai cunoașterea sa mistică.

Esența lui θεωρία este astfel descoperirea temei subiacente care unifică evenimentele și conduce la semnificația lor: pentru aceasta, „obiectul θεωρία este ἀκολουθία”<sup>1</sup>. Dumnezeu dorește să facă uz de istorie, de aceea evenimentele sunt baza și punctul de plecare al analizei, după cum devine evident în împărțirea în două părți a lucrării *De vita Moysis*, prima dedicată ιστορία, cea de a doua θεωρία. Scopul lui Dumnezeu în revelație nu este de a ne comunica un sens material, ci de a ne face participanți la mântuire, de a ne îndumnezei. În aceasta constă sensul spiritual.

Astfel, coerența întregului istoriei devine un criteriu de interpretare pentru text. Θεωρία, ca și cercetare asupra sensului spiritual, era deja prezentă la Origen, în timp ce cercetarea asupra ἀκολουθία era deja prezentă la Eusebiu, dar Sfântul Grigorie este singurul care unifică aceste două principii: „El avansează cercetarea asupra ἀκολουθία ca obiect pentru θεωρία, ceea ce la Eusebiu nu se regăsește, ceea ce conferă un sens diferit conceptului de θεωρία decât cel pe care îl avusese pentru alexandrieni sau pentru antiohieni”<sup>2</sup>. Utilizarea exegetică a termenului θεωρία în limbajul Sfântului Grigorie este astfel fondat „pe una dintre intuițiile sale fundamentale: cea a istoricității ființei create”, caracterizată de un progres obișnuit, voit de Dumnezeu<sup>3</sup>. Ca origine și sursă a acestei semnificații gregoriene acordate θεωρία, se poate face recurs la formația retorică a autorului.

c. Θεωρία în sensul său religios, adică de contemplație, este înrudit celor două sensuri deja prezentate, dar în loc de a se alinia la o orientare aristoteliană, se schimbă într-una platoniciană. Este poate o utilizare mai puțin originală, pentru că respectă tradiția alexandrină. Nu se referă direct la cunoașterea lui Dumnezeu (θεολογία/ωρία), care rămâne inaccesibilă, nici nu se rezumă la cunoașterea comună a lucrurilor omenești, dar este modul de a privi realitățile umane din perspectiva celor cerești. În acest sens, termenul este asociat lui οἰκονομία, din moment ce se referă la cunoașterea aspectelor în lumina planului divin. Aceasta manifestă relația dintre οἰκονομία și ἀκολουθία, corelatul său în sfera exegetică. Ochii ființei umane sunt ridicați în contemplație, pentru a descoperi adevărata realitate a lumii.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 9; ἀκολουθία = succesiune, consecință, urmare, consecință naturală, suită, analogie etc.; (Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 62).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>3</sup> B. De Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, Paris, 1980, p. 246.

Această *θεωρία* este chiar esența rugăciunii<sup>1</sup>. Contemplarea realităților invizibile (*τῶν ἀοράτων θεωρία*) caracterizează paradisul însuși, împreună cu prietenia cu îngerii și uniunea cu Dumnezeu<sup>2</sup>.

Pentru Sfântul Grigorie, fericirea constă în contemplarea lui Dumnezeu împreună cu îngerii; dar el arată în mod inechivoc că această contemplare nu are ca obiect îngerii, ci doar pe Dumnezeu. Fundamental, termenul are aici o conotație negativă, pentru că natura divină rămâne întotdeauna dincolo de capacitățile de înțelegere ale ființei umane. Și totuși, ca și în cazul apofatismului, în chiar această negație rezidă măreția afirmației nysseanului. Ea unește contemplarea bunurilor divine cu ridicarea la înălțimile îngerilor (*τὴν πρὸς ἀγγέλους ὁμοτιμίαν*). Pentru Sfântul Grigorie, contemplarea este echivalentă întoarcerii la Paradis<sup>3</sup>.

Nu trebuie să ne așteptăm ca Sfântul Grigorie de Nyssa să ne furnizeze o definiție sistematică și scolastică a *θεωρία*. A scris *De vita Moysis* nu ca un filosof secular, ci ca un om cu o profundă experiență religioasă. Scopul său nu a fost altul decât a prezenta cititorilor săi asceți drumul spre desăvârșirea spirituală și modul în care conduce acest drum la Dumnezeu. Werner Jaeger evidențiază faptul că Sfântul Grigorie „a simțit că ideea de viață ascetică este o paralelă și, din multe puncte de vedere, o continuare directă a acelei nobile tradiții de *vita contemplativa* inițiată de filosofii Greciei antice. Că își vedea propriile idealuri exprimate în această perspectivă, este evident din limbajul pe care îl utilizează în tratatele ascetice. Utilizează frecvent și conștient termenii tradiției filosofice”<sup>4</sup>.

Pentru Sfântul Grigorie, *θεωρία* nu reprezintă doar condiția platoniciană a minții; nici definiția aristoteliană a vieții filosofului. Pentru el, *θεωρία* ia naștere din experiența religioasă și istorică a Bisericii, are rădăcini biblice (de aici, viața lui Moise ca prototip al contemplării creștine), și are ca scop mântuirea omului în întregimea sa în Hristos și prin Hristos. De aceea conceptul de *θεωρία* al Sfântului Grigorie de Nyssa și al întregii tradiții patristice ar trebui privit nu ca o condiție abstractă, statică, speculativă a intelectului uman sau al sufletului uman, ci prin scopul deplinei împărtășiri a

<sup>1</sup> J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 150; Giulio Maspero, *Θεωρία ...*, p. 736-738.

<sup>2</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, GNO IX, 486.14, edité par G. HEIL, A. van. Heck, Leiden, 1967.

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Ecclesiasten*, GNO V, 386.18-20.

<sup>4</sup> George S. Bebis, Gregory of Nyssa's «De vita Moysis»: A Philosophical and Theological Analysis, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XII, Nr. 3, 1967, p. 83, 86 sq.

creștinului de viața sacramentală a Bisericii. De aceea Sfântul Grigorie subliniază continuu și mai mult decât emfatic, în a sa *De vita Moysis*, o carte puternic contemplativă, adevărul înțeleș și scopul suprem al Tainelor Botezului și Euharistiei<sup>1</sup>.

Purificarea sufletului de patimi și de multiplicitatea lucrurilor pământești îl ridică la nivelul contemplării lui Dumnezeu ca viață adevărată, frumusețe adevărată și bunătate adevărată. Sfântul Grigorie, după cum bine a remarcat W. Jaeger<sup>2</sup>, a completat, prin învățătura sa spirituală și mistică, regulile exterioare ale disciplinei, pe care le stabilise, pentru monahii din Asia Mică, fratele său, Vasile: *Moise al său* este, înainte de toate, un monah contemplativ care „s-a exilat timp de patruzeci de ani din societatea oamenilor și, trăind singur, și-a folosit privirea, fără să se lase tulburat de ceva, liniștea deplină (ἡσυχία), pentru contemplarea celor nevăzute”<sup>3</sup>. Dar contemplarea, sau θεωρία, nu este scopul înălțării sufletului. Sufletul va merge dincolo de contemplare, va urca până în prezența imediată a lui Dumnezeu, prin intermediul iubirii divine<sup>4</sup>. În lucrările sale de la maturitate, *In Canticum canticorum* și *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie caracterizează aceste trei aspecte prin imaginile luminii, norului și întunericului<sup>5</sup>.

Cunoașterea lui Dumnezeu, care poate fi și rațională și naturală, devine profundă atunci când ea devine o cunoaștere mistică, un urcuș spiritual permanent spre Dumnezeu. „Creștinul, înaintând pe calea desăvârșirii, ajunge la unirea cu Dumnezeu prin contemplare (θεωρία), ajunge să-l privească

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>2</sup> Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 40.

<sup>3</sup> John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Traducere din franceză de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 53.

<sup>4</sup> Viața mistică este compusă, inseparabil, dintr-un dublu element, interioritate și transcendență, intrare și ieșire, enstază și extaz. („La vie mystique est faite, inséparablement... d'un double élément d'intériorité et de transcendance, d'entrée et de sortie, d'instase et d'extase" - Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 274).

<sup>5</sup> Cea mai bună introducere la doctrina gregoriană a înălțării spirituale este cea realizată de Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 80-97. Pentru o tratare mai exhaustivă, a se vedea Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988, Jean Daniélou, *Platonisme ...*, 1944, Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Museum Lessianum, section théologique 49, Brussels: L'Édition Universell, Desclée De Brouwer, Paris, 1951, Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Steiner, 1955, Norman Russell, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 231 etc.



nemijlocit pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie prezintă urcușul duhovnicesc al creștinului spre Dumnezeu ca fiind posibil numai în Hristos<sup>1</sup>.

După Jean Daniélou interiorizarea *theoriei* (θεωρία), care pentru Sfântul Grigorie de Nyssa se dezvăluie în inima curățită sau în oglinda sufletului, marchează o răsturnare completă a perspectivei platoniciene. Θεωρία intelectuală, νοητά platoniciană, „nu mai reprezintă pentru Sfântul Grigorie culmea urcușului spre cele dumnezeiești. Ea este o culme numai în relație cu lumea creată. În scrierile platoniciene (și într-o măsură oarecare în cele ale lui Origen) κόσμος νοητός aparține în realitate sferei divinului; pentru Clement și Origen era co-natural cu Dumnezeu, ceva opus lumii sensibile. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa însă, linia de demarcație trece direct între lumea creată (sensibilă și inteligibilă) și Ființa divină. Astfel, *cosmosul* sensibil și inteligibil este reîntocmit în sufletul care contemplă în chipul lui purificat, ca într-o oglindă, energiile îndumnezeitoare la care participă înainte de toate, creaturile inteligibile, îngerii – chipurile pure cărora sufletul le devine asemănător. Prin urmare, călătoria cerească (temă comună la toți platonicienii) devine interiorizată; un urcuș lăuntric: sufletul își descoperă ținutul natal – ceea ce îi este co-natural – în sine, regăsindu-și starea sa primară. Aceasta este culmea vederii, θεωρία<sup>2</sup>. Însă Dumnezeu rămâne necunoscut în Sine, de necuprins în natura Sa. În comentariul său la Cântarea Cântărilor, Sfântul Grigorie de Nyssa ne prezintă sufletul în căutarea Celui iubit. El se înalță din nou și trece în duhul prin lumea inteligibilă și hipercosmică, pe care o numește cetatea unde se află Stăpâniile, Domniile și Tronurile atribuite Puterilor; trece apoi prin adunarea ființelor cerești, pe care o numește piața publică, și prin mulțimea lor nenumărată, pe care o numește cale, căutând să vadă dacă Cel iubit se află printre ele. În căutarea Lui, el străbate întreaga lume îngerească și întrucât nu găsește pe Cel căutat printre ființele binecuvântate, își zice: Poate vreuna din acestea cel puțin să înțeleagă pe Cel pe care îl iubesc? Ele tac, fără a răspunde, și prin tăcerea lor îl fac să înțeleagă că Cel pe care Îl caută le este și lor inaccesibil. Atunci, după ce a străbătut, prin lucrarea duhului, întreaga cetate supracosmică, și neizbutind să-L recunoască pe Cel dorit printre ființele inteligibile și netrupești și

<sup>1</sup> Pr. Lect. Dr. Nicolae Chifăr, Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) – teologul contemplativ din Capadocia, în *Analele Universității «Al. I. Cuza» din Iași – Teologie*, 1993-1994, p. 116.

<sup>2</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere din limba engleză de Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 73.

lepădând tot ceea ce găsește, recunoaște că Unul pe care Îl caută este Unul pe care nu Îl cuprinde<sup>1</sup>.

### Cunoașterea lui Dumnezeu din Scripturi și din făpturi

Sfântul Grigorie de Nyssa amintește de o primă cunoaștere a lui Dumnezeu, când se referă la aceea prin cuvântul Sfintei Scripturi și prin poruncile Legii. În calitate de cuvânt al lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură este cel dintâi mijloc de cunoaștere a Lui, căci Hristos (Cuvântul), zice el: apropie firea omenească de Dumnezeu urmând o cale continuă. Mai întâi, o luminează prin prooroci și prin poruncile Legii, prin care pătrunde strălucirea luminii adevărate la cele dinăuntru, adică în suflet<sup>2</sup>. Odată ce L-a cunoscut pe Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, sufletul<sup>3</sup> înaintea în cunoașterea Lui pe aceeași cale a Sfintei Scripturi<sup>4</sup>, ceea ce se vedește prin interpretarea ei duhovnicească. Rolul principal al Sfintei Scripturi este însă ca, după ce ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, să nască în noi dorința vederii Lui descoperite, față către față, sau „de a vedea soarele în aer liber”, cum spune Sfântul Grigorie. Pentru aceasta ni se cere însă desăvârșirea vieții, apoi ni „se arată lumina adevărată ..., prin unirea cu firea noastră”<sup>5</sup>). Până a se ridica la această cunoaștere superioară, sufletul contemplă pe Dumnezeu în natură<sup>6</sup>.

Mai întâi, sufletul vede pe Dumnezeu asemenea unui „ciorchine (τό βοτρυδόν), care împrăștie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută<sup>7</sup>. Este vorba de o cunoaștere începătoare, care presupune puține cunoștințe despre

<sup>1</sup> P. G. XLIV, col. 893.

<sup>2</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 864C.

<sup>3</sup> Magistrand N. V. Stănescu, Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Studii Teologice*, Anul X (1958), Nr. 1-2, p. 29.

<sup>4</sup> Rolul împlinirii poruncilor în cunoașterea lui Dumnezeu e arătat de Cuviosul Marcu Ascetul, care spune: „Domnul e ascuns în poruncile Sale, și cei ce-L caută pe El, Îl găsesc pe măsura împlinirii lor”. (*Despre legea duhovnicească*, cap. 190, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999, p. 249). După Sfântul Issac Sirul, „păzirea poruncilor procură adevărata cunoștință (ἀληθοῦς γνώσεως). Și nu numai adevărata cunoștință ci și îndumnezeirea (ἀλλὰ χαί θεώσεως), pe care o dobândim deplin când avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfânt”. (τοῦ ὁσίου πατρὸς).

<sup>5</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 864C.

<sup>6</sup> Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 30.

<sup>7</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col. 888D.

Dumnezeu, ceea ce este arătat prin imaginea florii, care, în general, desfată numai două din cele cinci simțuri: văzul și mirosul. Ciorchinele abia înflorit exemplifică foarte sugestiv ideea de mai sus, indicând că va trebui să treacă vreme până ce va ajunge la maturitate.

Pe o treaptă superioară, făcând distincție față de treapta anterioară, sufletul socotește că e mai potrivit să numească pe Dumnezeu „măr (μῆλον) într-o pădure neroditoare înfrumusețat de buna culoare a rodului copt”<sup>1</sup>. Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucât mărul, în raport cu ciorchinele, desfată nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. În plus, pomul care l-a rodit oferă și umbră sub care se află loc de odihnă. Pe o treaptă și mai înaltă, sufletul își dă seama, însă, că nici această numire nu este potrivită, întrucât Cel dorit se arată acum în alt chip. El „se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb” (δορχάδι γὰρ ὁμοιοῦται χαι νευρῶ παρειχάζεται)<sup>2</sup>. Și apărând nu stă nici la vederea noastră, nici pe locul lui, ci sare pe munți, aruncându-se de pe vârfuri pe culmile dealurilor”<sup>3</sup>). Noțiunile de căprioară, pui de cerb, vârfuri de munți și culmi de dealuri ne prezintă de data aceasta o imagine mai complexă, semnificând prin aceasta o cunoaștere mai înaltă decât cele anterioare.

În felul acesta, înaintând din treaptă în treaptă, sufletul ajunge să-și sporească mult cunoașterea sa despre Dumnezeu, Căruia, prin analogie cu cele contemplate în natură, îi atribuie acum numiri și însușiri diferite.

Și totuși, Sfântul Grigorie de Nyssa insistă în mod deosebit, arătând caracterul nedeplin al acestei cunoașteri. După el, urcușurile de până acum nu pot fi considerate „vedere și cuprindere clară a adevărului (θεωρίαν χαί χατάλογον ἐναργῆ τῆς ἀληθείας), ci glas al Celui dorit (ἀλλὰ φωνήν τοῦ ποθομένου), care naște mai mult o presupunere, decât o siguranță, despre cine este cel ce vorbește”<sup>4</sup>). El redă sugestiv această idee prin imaginea mâinii mirelui, ca tot ce a putut să vadă și să cunoască despre El mireasa (sufletul)<sup>5</sup>. Ea n-a obținut deci, prin aceasta, decât o cunoaștere parțială și foarte relativă a Celui dorit.

Sufletul își dă seama de nedeplinătatea și relativitatea cunoașterii sale atunci când, ridicat pe o treaptă superioară, constată că cele cugetate până acum despre Dumnezeu și însușirile atribuite Lui nu-L exprimă suficient, iar

<sup>1</sup> *Ibidem*, col. 889A.

<sup>2</sup> Magistrand N. V. Stănescu, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 31.

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, VI, P. G. XLIV, col. 889D.

<sup>4</sup> *Ibidem*, V, P. G. XLIV, col. 860AB; și omilia a VI-a, col. 889B.

<sup>5</sup> *Ibidem*, XI, P. G. XLIV, col. 1009A, 1011A.

din numirile pe care I le-a dat nu se potrivește niciuna, deoarece El este mai presus de toate acestea. „L-am chemat pe nume – se exprimă întristată mireasa (sufletul) –, pe cât era cu puțință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreun nume care să atingă cu înțeleșul lui pe Cel căutat. Căci cum ar putea fi provocat să răspundă printr-o chemare pe nume, Cel ce e mai presus de tot numele?”<sup>1</sup>.

Părăsind calea afirmativă de până acum și pășind pe o cale mai înaltă, aceea a negației, sufletul conchide că Cel căutat „e cunoscut numai în a nu fi înțeleș ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine o piedică în aflarea Lui pentru cei ce-L caută”<sup>2</sup>. S-ar părea că prin acest nou urcuș dorința lui după Dumnezeu a fost împlinită. Dar nici aceasta nu-l satisface deplin, întrucât sufletul, „după ce le-a obținut acestea, – spune Sfântul Grigorie –, și a pătruns cu gândul și mai înăuntru (ἐπί τό ἐνδότερον) celor negraite (τῶν ἀπορογήτων), cere să-i fie drumul nu numai în pridvoarele bunătăților (ἐν προθύροις τῶν ἀγαθῶν), – ci prin pârga Duhului, prin al cărui har, ca printr-o sărutare, s-a învrednicit să cerceteze adâncurile lui Dumnezeu (τοῦ Θεοῦ τά βάθη), și înăuntrul raiului, unde spune, după marele Pavel, că vede cele nevăzute și aude cele ce nu se pot grăi”<sup>3</sup>).

Deosebit de interesante în acest text, sunt pe de o parte, numirea dată de Sfântul Grigorie de Nyssa cunoașterii lui Dumnezeu prin contemplarea naturii, căreia îi zice „pridvor al bunătăților”, considerând-o astfel „numai un început al cunoașterii celei înalte, iar, pe de altă parte, precizarea pe care o face arătând că această cunoaștere este rod al eforturilor omenești prin lucrarea minții, se înțelege în colaborare cu harul”<sup>4</sup>. Sfântul Grigorie oferă o indicație prețioasă în legătură cu acesta, spunând că „sufletul, după ce s-a înălțat de la cele de jos spre cunoașterea celor de deasupra, cuprinzând minunile prin lucrarea lui Dumnezeu, nu mai poate înainta prin străduința iscoditoare (διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης), ci Îl admiră și Îl adoră pe Cel cunoscut numai că este prin cele ce le lucrează”<sup>5</sup>.

### A-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L urma

Una dintre introspecțiile cele mai profunde ale Sfântului Grigorie constă în aceea că vederea lui Dumnezeu este urmarea lui Dumnezeu. În *De*

<sup>1</sup> *Ibidem*, VI, P. G. XLIV, col. 892D-893A.

<sup>2</sup> *Ibidem*, col. 893B.

<sup>3</sup> *Ibidem*, I, col. 785A.

<sup>4</sup> Magstrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 32.

<sup>5</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, XI, P. G. XLIV, col. 1009C.

*vita Moysis*, el unește imaginile mișcării și vederii. „Astfel, Moise, care căuta nerăbdător să-L surprindă pe Dumnezeu, este acum învățat cum Îl poate surprinde; a-L urma oriunde te-ar conduce înseamnă să-l vezi pe Dumnezeu”<sup>1</sup>. Comentariul la *Cântarea Cântărilor* recurge la aceeași aplicare a episodului din Ieșirea 33, 21-23: „Prin aceasta mă gândesc că suntem învățați că acel care dorește să-L vadă pe Dumnezeu, își va vedea Preaiubitul doar urmându-L constant, iar contemplarea feței Sale este cu adevărat călătoria nesfârșită spre El, realizată prin urmărirea îndeaproape a Cuvântului”<sup>2</sup>. Tema gregoriană favorită, cea a participării, este asociată și progresului perpetuu, pentru că înălțarea în virtute sporește odată cu participarea în Dumnezeu. „Din moment ce nu s-a demonstrat existența unei limite a virtuții, cu excepția răului, și pentru că Divinul nu admite un opus, natura divină devine nelimitată și infinită. În mod sigur, cel care urmează virtuții adevărate se împărtășește de nimic altceva decât Dumnezeu, pentru că El însuși este virtute absolută. Din moment ce cei care cunosc ce este bun prin natură doresc să se împărtășească de acest Bine și din moment ce acest Bine nu are nicio limită, dorința însăși a participantului în mod necesar nu are niciun loc de oprire, ci tinde spre nelimitat”<sup>3</sup>.

Să notăm și ceea ce precizează Sfântul Grigorie în chiar secțiunea omiliei a treia a operei *In Canticum canticorum* de care ne ocupăm<sup>4</sup>: „Cunoașterea Binelui care transcende orice intelect ne vine prin virtuți, chiar dacă este posibil ca, printr-o imagine oarecare, să surprindem o frântură din frumusețea arhetipală”. Mesajul este că această cunoaștere a lui Dumnezeu este strict corelată cu practica virtuților, pentru că odată cu întruparea virtuții în noi, Îl cunoaștem pe Dumnezeu. Pe scurt, *eul* transformat este cel care formează oglinda prin care Îl cunoaștem pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie consideră că acest concept este redat de cuvintele *Cântului* 1, 12b. Aici, Mireasa, referindu-se la Mire, spune: „Nardul meu are mireasma lui”, înțelegând prin aceasta că mănunchiul ei de nard emite „mireasma lui Hristos”. Și totuși, această mireasmă – sau reflexie, dacă se preferă imaginea oglinzii – permite numai o cunoaștere indirectă și inadecvată a lui Dumnezeu.

<sup>1</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 408D.

<sup>2</sup> Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1028A.

<sup>3</sup> Idem, *De vita Moysis*, I, P. G. XLIV, col. 301AB.

<sup>4</sup> *In Canticum canticorum*, Omilia a III-a, GNO, VI, 91, edité par Herman LANGERBECK, Leiden, 1960, 1961.

## Vederea lui Dumnezeu e limitată de capacitatea omului, nu de Dumnezeu

Sfântul Grigorie asociază tema progresului perpetuu cu o parte din concepțiile sale favorite, spre exemplu, cea a vederii lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne întotdeauna dincolo de noi și incomprehensibil, dar omul primește cunoașterea de Dumnezeu și se împărtășește de bunătatea Sa „după puterile sale”. Cunoașterea de Dumnezeu a omului este limitată de capacitatea omului, nu de Transcendent<sup>1</sup>.

Aceasta este, astfel, doctrina pe care cred că o preda Apostolul Pavel despre natura inefabilă a lui Dumnezeu, când spune că ochiul nu cunoaște chiar dacă poate vedea (I Cor. 2, 9). Pentru că ochiul nu vede totul complet așa cum este, ci numai în măsura în care percepe<sup>2</sup>. Nota „după puterile sale” aduce această lucrare la cea de-a doua fundație teologică pentru progresul perpetuu, natura omului.

### Cei cu inima curată Îl văd pe Dumnezeu

În cea de-a șasea omilie din *De Beatitudinibus*, dedicată problemei vederii lui Dumnezeu (întrucât Fericirea a opta vorbește despre „cei curați cu inima care Îl vor vedea pe Dumnezeu”), Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă dacă această contemplare a atributelor divine este suficientă pentru dobândirea fericirii. În realitate, nu este suficient să cunoaștem pur și simplu rațiunea sfințeniei; noi trebuie să trăim în sfințenie pentru a fi fericiți cu adevărat. Fericit nu este cel ce cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci cel ce Îl vede în propriul suflet. În aceeași ordine de idei, fericirea nu constă în faptul că ceva despre Dumnezeu este cunoscut, ci în a-L avea în noi. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa acest lucru este mult mai preferabil decât vederea „față către față”. „Nu vederea lui Dumnezeu față către față este cea care mi se pare a fi propusă aici pentru cel al cărui ochi al sufletului a fost curățit. Ceea ce ni se propune în această formulă măreață este probabil ceea ce Cuvântul exprimă în fața altora și în termeni mai clari când zice: «Împărăția lui Dumnezeu este în voi», și aceasta pentru ca noi să *înțelegem* că prin curățirea inimii noastre de cele pământești și trupești vom vedea chipul naturii divine în întreaga lui frumusețe ... Astfel metoda contemplației, care vă este propice, este cea a privirii înlăuntru vostru ... După cum cei care privesc la soare într-o oglindă, chiar dacă nu pot scruta intens cerul însuși, văd soarele strălucind în oglindă nu mai puțin intens decât cei ce privesc însuși discur solar; tot astfel dacă ați

<sup>1</sup> Jean Daniélou, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse ...*, p. 108.

<sup>2</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941B.

fost orbiți de lumina (lui Dumnezeu) în măsura în care dobândiți harul chipului care a fost pus în voi la început, veți dobândi ceea ce căutați în voi. Dumnezeirea este în realitate curăție, nepătimire, îndepărtarea oricărui rău. Dacă așa sunteți înlăuntrul vostru, atunci Dumnezeu este în voi. Atunci când duhul vostru este nepătat de rău, eliberat de patimi, rupt de orice necurăție, veți fi binecuvântați cu limpezimea vederii. Fiind curățiți, veți cunoaște ceea ce este de nevăzut pentru cei necurați. Ceața trupească fiind înlăturată de pe ochii sufletului vostru, veți contempla în aerul curat al inimii mărețul spectacol în măsura în care ochiul îl poate vedea”<sup>1</sup>.

Autorul nostru își rezumă foarte bine gândirea, spunând: „Este adevărat, deopotrivă, și că inima curată Îl vede pe Dumnezeu și că nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu vreodată ... Cel ce este nevăzut prin fire, s-a făcut văzut prin lucrările Sale”. Întrucât fericirea nu constă în cunoaștere, trebuie „să-L avem pe Dumnezeu în noi înșine” și să contemplăm, în chipul Său (sufletul) curățit energiile îndumnezeitoare. „Sufletul recunoaște ceea ce caută (pe Logodnicul său) numai în ceea ce rămâne de neînțeles pentru el”. Dincolo de vederea inteligibilă se deschide calea tainică unde „cunoașterea devine iubire-agape”<sup>2</sup>. Omul trăind viața virtuții este întotdeauna doritor să-L vadă pe Dumnezeu. „Aceasta este cu adevărat vederea lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorința de a-L vedea. Trebuie întotdeauna ca, uitându-ne la ceea ce vedem, să ne însuflețim dorința de a vedea mai mult”<sup>3</sup>. Cel curat cu inima îl va vedea pe Dumnezeu, după cuvântul inefabil al Domnului, „după capacitatea sa, primind atât cât poate suporta mintea sa; și totuși, natura infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu rămâne dincolo de orice înțelegere”<sup>4</sup>.

**Adevărata Sa vedere constă în aceea de a nu vedea. Numai în *întuneric* poate fi văzut Dumnezeu, Care trascende orice reprezentare**

Elanul spre Dumnezeu sau dragostea noastră nu pot fi înșelate, dacă nu renunțăm să-L urmărim prin iubire. Astfel, în ciuda imposibilității radicale de a-L vedea pe Dumnezeu, ar trebui întotdeauna să dorim să-L vedem și să-L căutăm<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Idem, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1272BC.

<sup>2</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Traducerea, prefața și notele de Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 54.

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 409D.

<sup>4</sup> Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941A.

<sup>5</sup> Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 195.

Cu cât progresăm mai mult în cunoaștere, cu atât cunoaștem că Dumnezeu e mai necuprins și mai ascuns în ființa Sa. Sfântul Grigorie este convins că „adevărata Sa vedere constă în aceea de a nu vedea”<sup>1</sup>. Prin vedere trebuie a se înțelege aici cunoaștere. Dar în mișcarea apofatică, necunoașterea și nevederea – în mod paradoxal – au semnificația unei adevărate cunoașteri. Pe măsură ce urcă spre misterul divin, omul se umple de tot mai multă cunoaștere, de cunoașterea că natura divină e mai presus de orice cunoaștere și vedere, că Dumnezeu „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este”<sup>2</sup>. Unirea duce la cunoaștere. Nu poți să cunoști pe Dumnezeu dacă nu ai realizat în „sinea” ființei tale o asemănare cu „Sinea” transcendentă a lui Dumnezeu. Cel unit cu Dumnezeu cunoaște pe Dumnezeu prin Sfântul Duh. E o cunoaștere prin har. Sfântul Duh ridică sufletul la un nivel superior de cunoaștere și iubire a lui Dumnezeu<sup>3</sup>, însă ființa divină rămâne învăluită în întuneric<sup>4</sup>.

În omilia a șasea din *De Beatitudinibus*, Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă cum poate fi făgăduită viața veșnică celor curați cu inima sub forma vederii lui Dumnezeu dacă aceasta este imposibilă. El face referire la diverse texte din Scripturi în care „a vedea” are sensul de „a poseda” sau „a avea”. A nu vedea ceva înseamnă a nu fi părtaș sau a nu participa la acel ceva. Astfel, „o nouă cale i se deschide dincolo de θεωρία, dincolo de vedere, sufletului care intră în întuneric. Întunericul este, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, ceea ce ne separă de lumina Treimii. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, întunericul prin care Moise a pătruns spre culmea Muntelui Sinai reprezintă, dimpotrivă, o formă de comuniune cu Dumnezeu, superioară contemplării luminii rugului arzător în care Dumnezeu S-a arătat lui Moise la începutul rătăcirilor sale. ...

Dacă Dumnezeu se arată ca lumină, iar mai apoi ca întuneric, aceasta înseamnă – pentru Sfântul Grigorie – că nu este posibilă vederea ființei divine, iar unirea se prezintă ca o cărare care merge dincolo de vedere, θεωρία, dincolo de inteligență, în acea sferă în care cunoașterea este suspendată, rămânând doar iubirea, sau mai exact unde gnoza devine ἀγάπη”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 377A.

<sup>2</sup> Idem, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 893BC.

<sup>3</sup> W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker ..., p. 173 apud Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, Lund, 1965, p. 365; Doctorand Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa, în Ortodoxia*, Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 87-88.

<sup>4</sup> Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 88.

<sup>5</sup> Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 74.



Spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nazianz, aici, Sfântul Grigorie de Nyssa scoate în evidență întunericul, cunoașterea lui Dumnezeu tainică și ascunsă. Noțiunea de *întuneric* are un sens mistic. Ea nu este semnul neputinței naturale a omului, ci al inaccesibilității radicale a firii divine a cărei experiență constituie suprema contemplare. Aici se află deja începutul teologiei apofatice.

Pe culmea experienței mistice, sufletul s-a unit cu *Cuvântul* prin iubire și înțelege că Dumnezeu scapă încercărilor rațiunii de a-L cuprinde; numai *întunericul* credinței Îl poate sesiza pe Dumnezeu, Care transcende orice reprezentare. Credința Îl aduce pe Dumnezeu în suflet și aici are loc trăirea apropierei de El. „Sufletul este înconjurat de noaptea dumnezeiască și Mirele se face prezent, dar nu se arată... El îi dă sufletului un fel de conștiință a prezenței Sale – ἀισθησις παρουσίας”<sup>1</sup> – care scapă în același timp cunoașterii. Dumnezeu, cu cât este mai prezent, cu atât este mai ascuns, chiar în arătarea Sa.

### Concluzii

Utilizând concepte care sunt accesibile și comprehensibile pentru cititorii săi, episcopul nyssean se străduiește să sublinieze că Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin comuniune, relație, participare. În viziunea sa, cunoașterea noastră despre Dumnezeu depășește nivelul intelectual sau conceptual al ființei umane, deoarece realitatea ultimă trebuie să fie sesizată într-un proces de trăire integrală a comuniunii cu Dumnezeu. De fapt, Dumnezeu nu poate fi văzut: El transcende percepția și activitatea conceptuală a inteligenței. Sfântul Grigorie subliniază că noi nu putem cunoaște sau vedea pe Dumnezeu decât prin experiență, dar nu putem să Îl circumscriem, nici să-L reprezentăm în gândirea noastră fiindcă ne scapă când încercăm să-L „atingem”.

Astfel, cunoașterea de Dumnezeu, prin revelarea de Sine a lui Dumnezeu, nu este niciodată completă sau desăvârșită; rămâne mult mai mult de cunoscut decât ceea ce va fi cunoscut vreodată. Prin urmare, este adevărat că cel curat cu inima Îl vede pe Dumnezeu, dar și că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. De fapt, Cel ce este nevăzut prin natură, devine vizibil prin energiile (ἐνεργειαί) Sale, arătându-ni-se în circumstanțele particulare ale naturii Sale.

---

<sup>1</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 53.

## TEORIE ȘI PROGRES ȘTIINȚIFIC IN VIZIUNEA LUI HANS BLUMENBERG

Ionuț RĂDUICĂ<sup>1</sup>

***Abstract:** This article unfolds the structure of progress and theory in modernity according to Hans Blumenberg. Furthermore, the article displays the science paradigm, a system that explains an important component of Blumenberg's philosophy. The specific goal of the article is to demonstrate that the secularization, the progress and the theory belong all together to modernity that works as a functional immanent epoch, that, in the end, will express a better understanding of history in general and of modernity in particular.*

***Keywords:** theory, modernity, history, science paradigm, progress, Hans Blumenberg.*

În concepția lui Hans Blumenberg, modernitatea poate fi analizată, în mod obișnuit, atât prin aplicarea grilei metaforologiei, cât și în dimensiunea intelectuală a epocii, adică prin analizarea interacțiunii ideilor constitutive. Pe lângă aceste două perspective, considerăm că mai există și o a treia, anume cea care presupune analiza istoriei teoriei<sup>2</sup> sau filosofia științei<sup>3</sup>. Cu toate că este greu să stabilim o ierarhie între cele trei, trebuie să subliniem, totuși, faptul că cea de-a treia perspectivă este cu totul specială, ca urmare a dramaticii importanțe a teoriei: insuccesul sau succesul ei într-o epocă înseamnă viața sau moartea acesteia. Se întâmplă astfel, deoarece teoria reprezintă categoria prin care explicăm lumea (Cosmosul), altminteri, o înțelegere incoerentă însemnând invalidarea unei epoci, așa cum, de fapt, se

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup>Termenul trebuie văzut în sensul său larg, care presupune, atât originea greacă, de „explicație” sau „contemplație” (Peters, E. Francis, *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 272), cât și conotații moderne, de „explicație științifică”, în acord cu ipoteze congruente, clare și consistente (Vezi Iannone, A. Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, Londra și New York, 2001, pp. 520-521.)

<sup>3</sup>Dificultățile interne ale științei, expozitate prin încercările nereușite ale reprezentanților săi, aflați nu în altă parte decât în sfera „epistemocrației” (*die Epistemokratie*), sfortări în a relaționa cu spostulatul științei, ca „știință finală”, reprezintă o șansă pentru filosofie de a contribui la înțelegerea lumii (Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012, p. 264).

întâmplă cu Antichitatea și cu Evul Mediu, incapabile să gireze explicații și să treacă de contradicțiile lor substanțiale.

Această schimbare de optică, de înțelegere a sistemului eurisitoc istoric, prin substituirea teoriei istoriei cu istoria teoriei<sup>1</sup>, ne-ar aduce nu doar beneficiul desfășurării logice a istoriei, inclusiv a declanșării factorilor care fac dintr-o schimbare radicală potențială una necesară, ci și scoaterea în relief a „acelor schimbări cu rol în autoconservarea și autoconfirmarea pretențiilor teoretice și atitudinilor care rămân sub nivelul procesului care e în discuție”<sup>2</sup>. Cu toate acestea, reținem că trebuie evitată simpla istoriografie a științei, căci înregistrarea evenimentelor științifice, fie și a revoluțiilor științifice, nu este suficientă și, mai ales, nu trebuie să nege obiectului său „aproape aceeași raționalitate pe care vrea să i-o adauge”<sup>3</sup>.

Grila folosită de Blumenberg, considerăm noi, în analiza modernității (sau deconstrucția ei) constă din următoarele teze: a) teoria produce cosmologii; b) acestea din urmă se află în competiție, ca „ produse ” care atestă, în final, supremația unei epoci sau alteia, în funcție de coerența sau incoerența lor; c) aflate în concurență, culturile, epocile sau paradigmele realizează două tipare ale discursului; unul dintre ele, fiind rațional, se bazează pe argumente legate de tema istorică a „progresului”, în timp ce altul, fiind supra-rațional, e centrat pe autopercepții absolutiste și pe emfaza autorității, considerată necesară în asigurarea supremației sistemului respectiv; în afară de aceste etape, observate la nivelul istoriei, Blumenberg mai introduce o alta, mai subtilă și mai greu de observat, care constă din d) înțelegerea articulării naturale a teoriei pe concepția „lunii vieții” (*Lebenswelt*), care deși nu e conștientizată, poate fi considerată rațională; e) „lumea vieții”, aflată în consonanță cu teoria, se expozitivează, în principal, prin curiozitatea teoretică (*curiositas*); în final, f) cum modernitatea e singura care reînvie curiozitatea teoretică, ea va fi câștigătoarea istoriei, cea mai performantă epocă, poate chiar ultima. Rezultă de aici că doar modernitatea are bazele teoretice suficient de dezvoltate, astfel încât ea poate produce cosmologii valide. Înțelegerea teoriei, dar și a cosmologiilor ei, reiterăm, înseamnă înțelegerea paradigmei modernității.

În paralel cu aceste aspecte, filosoful german dorește să evite, de asemenea, viziunile contraproductive istoriografice, precum acelea bazate pe ideea că secularizarea este cheia înțelegerii modernității. Așadar,

<sup>1</sup>Aceasta poate fi privită și ca parte a filosofiei științei.

<sup>2</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 540.

<sup>3</sup>*Ibidem*.

cunoașterea complexității, în general, a istoriei și, în particular, a modernității, precum și depășirea genurilor de istoriografie eronate, bazate pe exagerarea rolului secularizării, considerat substanțialist, cu toate implicațiile ce derivă de aici, sunt de fapt „rețeta” metodei blumenbergiene.

Teza de bază a lui Blumenberg, în legătură cu perspectiva științifică a deconstrucției modernității, prin intermediul teoriei, constă din înțelegerea renașterii curiozității teoretice<sup>1</sup> atât pe fondul eșecului epocilor anterioare modernității, cât și pe acela al depășirii reale a unor contradicții și limite, astfel încât teoria va contribui semnificativ la formarea identității epocii noastre<sup>2</sup>, dar și a paradigmei ei de funcționare. În acest sens, secularizarea devine consecință - și nu un mijloc - a oscilațiilor care privesc teoria, modificările ultimei aplicându-se proporțional în structura primei. Trebuie subliniat însă că principiile teoriei moderne presupun corespondența cu anumite componente care sunt posibile tocmai datorită modului în care teoria operează, ea fiind asemenea unui organism în dezvoltare. De aceea, într-o anumită măsură, secularizarea este folosită de modernitate pentru a realiza țelul de a fi epocă autonomă.

Problema metodologică, care apare în acest moment, constă în faptul că, istoric, teoria este rezultatul indirect al conflictelor sau concurenței dintre epoci, în genere. În privința conflictului lor, vorbim de cel dintre Antichitate și Evul Mediu, dintre Evul Mediu și modernitate, dintre modernitate și Antichitate. Mai mult decât atât, epocile au, la rândul lor, anumite „sisteme”, recunoscute cam de toți istoricii, viziuni care se află, de asemenea, în conflict<sup>3</sup>. În special, avem în vedere aici platonismul, aristotelismul, creștinismul (nucleu al Evului Mediu) sau copernicanismul (nucleu al modernității). Prin urmare, discuția despre curiozitate a trebuit să parcurgă mai întâi competiția dintre modernitate și epocile anterioare, dar și între sisteme, cu tot ce au ele semnificativ, fapt care implică, istoric, ideea de

---

<sup>1</sup>Pentru o explicație bazată pe teza că modernitatea inventat curiozitatea, așadar fără a accepta că aceasta este reinventată sau că are o genealogie constitutivă antemodernă, a se vedea Huff, Toby E., *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution. A Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 292-293 și urm.

<sup>2</sup>Blumenberg nu recunoaște existența sau diviziunea oferită de postmodernism: atunci când vorbește de secolul XX, sugerează ideea că anumite tendințe sunt doar exacerbări copernicane sau, în orice caz, efecte ale secolului XVII în ansamblu (*Vezi* Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 464).

<sup>3</sup>Conflictul este cu alte sisteme din alte epoci; dacă am avea conflicte interne de sisteme, înseamnă că acea epocă nu este funcțională.

progres, dar și renunțarea la o prejudecată istorică, conform căreia secularizarea este pilonul de bază al modernității. În realitate, ea este atât un efect, cât și un mijloc folosit în acest „duel” al epocilor sau paradigmatelor, care deși influențează modernitatea, nu este o condiție substanțială a ei. De aceea, Blumenberg nu va accepta ideea că istoria presupune o metafizică, în adevăratul sens al cuvântului, o substanță a continuității, realizată prin secularizare, sau anumite principii substanțiale transcendente. La fel, continuitatea lingvistică a teologiei, în modernitate, nu garantează păstrarea unei forme speciale religioase sau substanțialiste<sup>1</sup>.

Să analizăm, mai întâi, ideea de progres, observând structura argumentului blumenbergian, în legătură cu anularea analogiei dintre acesta și creștinism. Între versiunile istoriografice cele mai comune, spune Blumenberg, secularizarea este considerată a fi contiguă creștinismului<sup>2</sup>, lucru „fundamental corect”, precizează filosoful german, cu mențiunea că „această teză obține un sens determinabil numai printr-o critică a prim-planului aparenței – sau mai bine spus: prin fundalul prezenței aparente a secularizării”. Ea devine activă odată ce e în scenă, ca și când ar funcționa prin sine. Cu această idee, filosoful vrea să anuleze paternitatea creștină a secularizării.

Istoric, o astfel de legătură aparentă între teologia creștină și teza secularizării s-a produs prin intermediul ideii de progres<sup>3</sup>, considerată, în mod obișnuit, o axiomă creștină secularizată. Numai că progresul în escatologia creștină, cel care produce de fapt această aparență, ca urmare a analogiei induse, consideră Blumenberg, este construit în așa fel încât nu permite transportarea unor părți ale sale în structuri secularizate. Prin urmare, „intrarea în istorie”, prin prisma structurii escatologice creștine, nu permite astfel de dedublare metasistemică, de genul acestei intrări, întrucât ultima reprezintă un eveniment atât transcendent, cât și eterogen, în istorie, cuprins de paradoxuri. Or, progresul ca idee secularizată pleacă de la structuri imanente, prezente în mod concret în istorie, identificabile ca trepte ale unei funcții mai înalte, de tipul unui adevăr ultim în epistemologie. Chiar mai mult decât atât, progresul secularizat, în mod natural, nu este unul atât de concret cum pare în optica creștină, care îi vrea

---

<sup>1</sup>Harrington, Austin, „Theological History and the Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg”, *Thesis Eleven*, no. 94, 2008, p. 12.

<sup>2</sup>Vezi Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 39.

<sup>3</sup>Cf. Coyne, George V.; Heller, Michael, *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology*, Springer Verlag, New York, 2008, p. 6-7 și urm.

să îi lege de ea, ci este identificabil printr-o generalizare foarte înaltă, relativă la generații sau chiar la istorie ca totalitate<sup>1</sup>.

Ideea de progres nu provine din creștinism. Mai corect ar fi să admitem că aceasta ar putea avea ca sursă conceptualizarea naturală, spontană și logică, a extinderii experimentabile a timpului, de-a lungul grupurilor de indivizi sau a generațiilor<sup>2</sup>. În virtutea acestui proces, se poate susține că speranțele de securitate ale oamenilor au crescut.

Cu toate acestea, escatologia creștină a fost la un moment dat un astfel de „agregat de speranțe”, însă ea a devenit, pe urmă, în privința dezvoltării ideii de progres, un „agregat de teroare și groază”: „Unde speranța se așeza, trebuia să fie întemeiată și salvagardată ca un nou și original agregat al acestor lumești posibilități *opuse* acelor posibilități ale lumii de apoi” (trad. noastră)<sup>3</sup>. Finalitatea susținută de escatologie apare, așadar, ca una contrară atitudinilor sau speranțelor legate de securitate ale oamenilor sau, cel puțin, ne este dificil să stabilim convergența speranțelor escatologice și ale celor legate de securitatea oamenilor<sup>4</sup>.

Data fiind eliminarea acestei analogii între progresul modern și escatologie, prin prisma aplicării teoriei secularizării la înțelegerea modernității, o mai bună abordare a ideii de progres, ca fiind singura eficientă și coerentă, ar trebui, spune Blumenberg, să se bazeze tocmai pe optica modernă, care presupune legătura dintre autoritățile antice (Aristotel, Platon etc.) și reflecțiile asupra metodei, prin care „metoda poate fi evaluată pozitiv de fiecare dată în favoarea prezentului”<sup>5</sup>. Analiza noastră este într-o măsură atât de mare eficientă, încât nici nu mai este nevoie să observăm și critica postscolastică, desigur, modernă, care a contribuit ea însăși la elaborarea unui sistem evaluat prin corespondența continuă cu progresul cunoașterii. Cu alte cuvinte, permanența modernă a raportării la cunoaștere din prima parte a epocii, construită pe fondul anti-scolasticismului, ne indică deja preocuparea reală față de progres.

Revenind la optica blumenbergiană, trebuie să spunem că progresul, în adevărata sa dinamică, intră în scenă prin metoda carteziană. Astfel, ea privește direct paradigma progresului, în sensul că nu dogmatizează ego-ul (încrederea absolută în sine), ci face din „dominarea teoretică a naturii” o

---

<sup>1</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 39.

<sup>2</sup>*Ibidem*, pp. 39-40.

<sup>3</sup>*Ibidem*, p. 40.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p. 41.

<sup>5</sup>*Ibidem*, pp. 40-41.

condiție istorică. În acest sens, metoda filosofului francez pune subiectul într-un loc specific, pentru a lua parte la un proces care generează cunoaștere într-o manieră transsubiectivă<sup>1</sup>.

În același timp însă, metoda carteziană poate fi privită ca o ruptură brutală față de trecut, printr-o negație categorică perorată cu obstinație, în cunoaștere. Paralel cu aceasta, în alte domenii, precum arta sau estetica, deși există ideea progresului, modele supreme anterioare nu contestă trecutul, atât de vehement, așa cum face metoda epistemologică a lui Descartes. Estetica<sup>2</sup>, pe de altă parte, deși suferă de pe urma aplicării dure a comparațiilor, în paralel cu desfășurarea realizărilor progresiste, are totuși ca avantaj major faptul că „aici este omul, și omul singur, cel care produce realitățile sferei estetice și, astfel, ar fi agentul oricărui progres care ar avea loc în el”<sup>3</sup>. Prin urmare, nici nu ar avea nevoie de contestarea trecutului.

Ceea ce susține Blumenberg se bazează, în esență, pe articularea unui sens general de progres în modernitate, care va contribui, în primul rând, la consolidarea tezei că există o coeziune istorică și, în al doilea rând, la întărirea axiomei că „omul face istoria” (*die Geschichte macht*)<sup>4</sup>. În privința reprezentării istoriei, în acord cu progresul, modernii juxtapun trecutul și viitorul, ca unități determinabile prin acțiunea prezentului și consolidează astfel un temei al noii înțelegeri a realității: „Doar astfel suma determinațiilor viitorului devine progres: prin prezentul și trecutul lui”<sup>5</sup>. Se poate deduce de aici că eșecul sau succesul istoriei depinde în mare măsură de ei. Pe de altă parte, progresul istoriei ca întreg presupune o viziune asupra istoriei, care devine obiect autonom, inteligibil atât prin cea oferită

<sup>1</sup> „Der Disposition des Subjekts, an seiner Stelle an einem Prozeß teilzunehmen, der Erkenntnis transsubjektiv leistet” (Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 42).

<sup>2</sup>Raportarea lui Blumenberg la estetică și la teoria literară trebuie înțeleasă, arată Monod, prin noțiunile de „realitate”, „natură”, „creație”, „tehnică” și prin modalitatea prin care acestea ne întorc privirea înspre artă, care, de asemenea, presupune anumite acțiuni, precum imitația, idealizarea etc. (Monod, Jean-Claude, *Hans Blumenberg*, Editions Belin, Paris, 2007, pp. 146-147); în privința asocierii dintre artă și imitarea naturii, precum și asupra limitelor imitării, vezi Blumenberg, „Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen (1957)”, în: Blumenberg, , *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001, pp. 9-46.

<sup>3</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 42.

<sup>4</sup>*Ibidem*, p. 43.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 44.

de rațiune, cât și prin prisma unei ființe creatoare, care este omul. Autoafirmarea acestuia din urmă nu garantează, însă, progresul, ci este doar rezultatul respingerii incertitudinii impuse cunoașterii prin teologie. Această idee a lui Blumenberg este menită, considerăm noi, să îndepărteze orice suspiciune că progresul este „natural” în istorie sau că, în definitiv, ar face parte din substanța sa, ceea ce ar însemna nu doar acceptarea principiilor metafizice ale istoriei, ci și consecința inevitabilă că ea este limitată, închisă și placidă.

Cu toate acestea, Blumenberg pare că nu scapă el însuși de această viziune, ca urmare a faptului că ipostazierea progresului ca normă poate fi văzută și ca determinație istorică, în măsura în care nu există prea multe șanse de a o depăși prin individ, în mod conștient și asumat. Ba mai mult, progresul văzut de Blumenberg ne apare ca idee regulativă, supusă unei logici supraistorice, de factură dialectică. Această pecete istorică poate fi observată prin cele două puncte dialectice ale sale: raportului dominant teologic (teză), care va fi anulat, prin negativitatea metodei și cunoașterea științifică (antiteză), ce va impune anumite așteptări, prin pozitivitatea ei. Mai apare aici o a treia instanță (sinteză), căci așteptările științei sfârșesc prin a fi considerate ele însele iluzii și pure dezamăgiri. În realitate, aceste supoziții vor fi anulate rând pe rând de filosoful german, căci istoria poate avea norme și determinații tocmai din interiorul ei, nefiind necesar să poată fi depășită de individ, pentru a o considera „nemetafizică”.

În schimb, putem să conchidem că normativitatea progresului, ca „idee regulativă”, a fost „rezultatul unei scurte dezamăgiri a așteptărilor inițiale ale rezultatelor globale definitive, astfel că ideea de progres se întinde în cea de «progres infinit»” (trad. noastră)<sup>1</sup>. Se poate observa aici perspectiva unei scheme dialectice, pe care mizează Blumenberg: un fenomen, cu precădere de intensitate mare, produce întotdeauna o opoziție (de intensitate mare). Cele două „contrarii” nu rămân totuși închistate, osificate, eternizate într-o anumită structură sau funcție, ci produc un nou rezultat, aflat de asemenea într-un proces de evoluție. De aici încolo nu există nicio garanție că noul produs (sinteza) rămâne într-o anumită formă, dar nici că el s-ar transforma, cu necesitate, în ceva anume. În același timp, „soluția” dispariției lui este viabilă – la fel și cea a apariției lui după mai multe secole sau chiar milenii, într-o formă înțeleasă întocmai sau, dimpotrivă, înregimentată unui nou scop.

---

<sup>1</sup>*Ibidem.*



Progresul infinit, efect imediat al dezamăgirii față de provizoratul tezelor absolute<sup>1</sup> științifice<sup>2</sup>, e ghidat, paradoxal, însă, de așteptarea concretă a finalității cunoașterii. Acest lucru nu face decât să justifice „hiperbolizarea progresului”, care reproduce totodată portretul totalității istoriei. În sensul cel mai general, ideea de progres infinit influențează ideea totalității istoriei. Descartes devine unul dintre cei mai aprigi susținători ai imperativului câștigării supremației finale teoretice, metoda sa fiind văzută ca o completare a medicinei, fizicii sau a eticii<sup>3</sup>.

Cu toate acestea, grandioasa promisiune a infinitului teoretic și metodic cartezian<sup>4</sup> nu ajunge decât să dezamăgească individului istoric, care nu primește în timpul vieții sale beneficiile acestui câștig, acesta din urmă fiind „accesibil” mai degrabă unor indivizi aflați la mare distanță în timp. Mai mult decât atât, nu doar că progresul ajunge să fie „relativ la viitor”, dar acest lucru face ca „orice aserțiune absolută să fie de neconceput”<sup>5</sup>. Putem spune astfel, că, după Descartes, supremația metodei influențează negativ ideea de progres, până când acesta „se autonomizează, își pierde chiar și sensul”, deși, în același timp, metoda sa „se extinde asupra altor domenii (puterea politică, administrație etc.)”<sup>6</sup>.

Cealaltă fațetă a metodei carteziene, mai precis, a implicațiilor ei, ne indică o istorie coerentă, pe care o traversează indivizi din generații diferite, care devin astfel membri ai aceleiași istorii, legați unii de alții prin

<sup>1</sup>Conform lui Büttgen, se poate chiar afirma că filosofia însăși stă sub „potențialul” teologiei și al „Dumnezeului biblic” (Büttgen, Philippe, „Certitudine et affirmation. La Réforme Blumenberg”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 2012, p. 36).

<sup>2</sup>De menționat că Blumenberg exclude o dezamăgire față de principiile științei, precum cel de cunoaștere universală, întrucât istoria științei demonstrează că până în secolul XIX „cunoașterea universală” reprezintă un deziderat incontestabil al tuturor filosofilor.

<sup>3</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 44.

<sup>4</sup>Această „promisiune” e corelativă preocupării față de adevărul universal, care poate fi observat și din unghiul raportării lui Descartes la studiul istoriei intelectuale, în manieră dezinteresată, adică prin eliminarea oricăror contingente epistemologice, inclusiv a celor preluate din cărțile aflate în circulație; în legătură cu această perspectivă, vezi Garber, Dan, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge University Press, 2000, pp. 20-21 și urm.

<sup>5</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 45.

<sup>6</sup>Dierse, Ulrich, Dierse, Ulrich, *Hans Blumenberg*, în: Hügli, Anton; Lübcke, Poul (coord.), *Filosofia în secolul XX. Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, vol. 1, Editura All Educational, București, 2003, p. 248.

dezideratele ei. Ajungem, din nou, la o „cotitură”, o nouă „buclă”, rezultată din interacțiunea dintre dezamăgire și speranța absolută care a precedat-o: abia prin acest nou tip de progres, adică unul sceptic, care nu admite absolutul ca realizabil, conștiința istorică este una „suportabilă” și aparține indivizilor care nu sunt „simple mijloace”, ci agenți cunoscători.

Ideea de progres dezvăluie ceea ce era exprimat de multă vreme în istorie: teoria eficientă produce cosmologii eficiente. Modernitatea, spre diferență de celelalte epoci, joacă atât de bine cartea teoriei și, implicit, a cosmologiilor, încât la un moment dat ea apare ca utimă parte a istoriei. Pe de altă parte, trebuie să spunem că eșecul teoriei antemoderne, înseamnă incapacitatea lor de a oferi o explicație coerentă a Cosmosului, pentru ca, în final, acest eșec să însemne încheierea epocilor prin contradicții. Acest lucru i-a permis, în schimb, modernității să devină epocă și să producă explicații cosmologice coerente, care nu au putut fi atacate de vechile teze premoderne, fie ele aristotelice sau platonice.

#### BIBLIOGRAFIE

- Büttgen, Philippe, „Certitudine et affirmation. La Réforme Blumenberg”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 2012.
- Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012.
- Blumenberg, „Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen (1957)”, în: Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001
- Coyne, George V.; Heller, Michael, *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology*, Springer Verlag, New York, 2008.
- Dierse, Ulrich, Dierse, Ulrich, *Hans Blumenberg*, în: Hügli, Anton; Lübcke, Poul (coord.), *Filosofia în secolul XX. Fenomenologia, hermeneutică, filosofia existenței, teoria critică*, vol. 1, Editura All Educational, București, 2003.
- Garber, Dan, *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge University Press, 2000.
- Harrington, Austin, „Theological History and the Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg”, *Thesis Eleven*, no. 94, 2008.
- Huff, Toby E., *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution. A Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Iannone, A. Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge, Londra și New York, 2001.
- Monod, Jean-Claude, *Hans Blumenberg*, Editions Belin, Paris, 2007.
- Peters, E. Francis, *Termenii filozofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993.

# IDENTITY AND DEATH IN NIKOLAI FEDOROV'S PHILOSOPHY OF RESURRECTION<sup>1</sup>

Alexander SAUTKIN <sup>2</sup>

*Abstract:* Conceptions of death, formed in culture and appropriated by individual consciousness, serve as an essential mechanism of identification. In different cultures, there are different modes of dealing with death, and the culture of modernity is characterized by the rejection of death, in contrast to the archaic societies, where the dead were integrated into social order. This "hatred of death" reaches its climax in the philosophy of Russian thinker Nikolai Fedorov (1829-1903). He considers death as an absolute evil to be overcome in earthly reality. Fedorov's views, based on unorthodox interpretation of the Christian idea of resurrection, open up the prospect for transhumanist concepts.

*Keywords:* death, identity, resurrection, philosophy of the common task, transhumanism

## **The boundary of "life and death" as a mechanism of identification**

The boundary of "life and death" is a key boundary in the human mind, but, above all, it is the fact of individual consciousness, which brings us to the paradoxical situation of "impossible experience of death". Each person will acquire this experience, but while thinking about their death during the lifetime, people operate not direct personal experiences, but rather those ideas formed by culture, which are only modified by individual consciousness in some way.

Death as a threshold concept serves as a powerful mechanism of identification: through the consciousness of personal finiteness one gets to know himself as a *here-is-being*; by means of having the common dead a man is aware of himself as a member of a group (family, tribe, nation, etc.); in recognition of the fate common with others a human separates himself from

---

<sup>1</sup> This publication was prepared with financial support from the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for the project "Social and cultural boundaries as the mechanism of formation and reproduction of identity in the European North" (Project Code 362).

<sup>2</sup> Murmansk State Humanities University, Russia.

other classes of beings that do not possess a feature of mortality (gods, demons and so on.).

Jan Assmann offered several types of identity: individual, personal, and collective<sup>1</sup>. Obviously, the idea of death is basic and connecting for those forms of identity, and individual schemes of understanding of the phenomenon of death are surely adopted from the milieu, by means of assimilation of the socio-cultural patterns produced by the people as a whole.

Every society produces some instruments to deal with death and the dead. Here we can refer to some specific social practices (such as rituals of burial, mourning and parting with the deceased, ways of commemoration and communication with the world of the dead in the form of ceremonies, and so on), as well as those philosophical views that construct collective and individual images of "Other World" in its relationship to the world of the living.

Both of these aspects are actively explored by representatives of the humanities and social studies, so it is possible to speak of a certain field of culture research which can be called thanatology (terminology here can vary depending on what aspects of the problem are put in the forefront: for example, the Russian sociologist Lev Ionin uses the term "necrosociology" for description of the area in sociology of culture, which studies the communication of the living with the world of the dead).

A common feature of those studies is the idea that each culture creates its own specific instruments to deal with the "life and death" boundary, and modern Western culture (including Russia, being largely in its value field) is characterized by extremely neurotic attitude to death, and corresponding social practices are utterly impersonal and pragmatic.

The very nature of funeral rites becomes more streamlined and functional. Their main goal is quickly disposing of a dead body. Of course, nowadays ritual practices are heterogeneous: there are substantial differences between urban funerals and funeral practices in the rural hinterland, where many archaic elements still remain (sometimes in a mixed Christian-pagan form). However, urban style dominates. As the modern Russian researcher Irina Razumova notes in her article "Necropolis as a social space: functional aspects", "many family or church functions in

---

<sup>1</sup> See: Assman J. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich, 1992.

preparing the dead for burial and in the rite implement have passed to organizations such as the mortuary ritual service”<sup>1</sup>.

Urban style is pipelined. A person dies. The relative calls a doctor to ascertain death, and then the deceased is taken to the morgue, where all manipulations with the corpse are carried out impersonally by the morgue employees. For them, the deceased is only an operation unit. Further, there is the work for the ritual offices. The relatives see the deceased only at the funeral: half an hour or so during the farewell and even less – before the coffin is put into the grave. As you can see, the intimate relationship to death is gone here. And funeral traditions themselves are reduced to a set of sustainable services from the ritual offices’ price lists. (The very combination of the “ritual” and “bureau” words sounds like an oxymoron, if we consider it.)

This practice drastically separates the dead from the living, dissolving the dead as members of the community (even if the church exequies are present in the price list). Their last journey becomes the path of exile beyond the community. Therefore, the life/death boundary sets the identification of living not through their *relation* to the dead, but by the radical *opposition* to the dead.

Axel Michaels writes: “Mourning in the western industrial society is a taboo. Death, as noted by Geoffrey Gorer in his provocative article, ‘Pornography of death’, is something as shameful as sexuality used to be in old days. It is forced out, individually and socially”<sup>2</sup>.

In the same article, Axel Michaels points to a significant difference in the modes of dealing with death in traditional societies and societies of Western modernity: in the latter mourning becomes a private matter: “The differences in mourning between the modern and pre-modern cultures are: individualization, privatization, internalization (transition inwards) and deritualization, and perhaps even professionalization and mechanization. Mourning in the modern West is lonely, inner, mental, private, and having no form”<sup>3</sup>.

Mourning is the outward expression of grief, that is, inner worries about people’s departure from life; and mourning practices of archaic

---

<sup>1</sup> Razumova I. Necropolis as a social space: functional aspects, *Necropolis of Kola North: investigation, protection, communication*. Murmansk: MSHU, 2013. P. 10.

<sup>2</sup> Michaels A. Trauer und rituelle Trauer, *Der Abschied von den Tod: Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2007. S. 10.

<sup>3</sup> Ibid. S. 13.

societies reflect a more intimate social attitude to death. The dead continued to be part of the group, and the death of a member of the community was not a private fact in the life of a certain family, for the forms of ritual mourning also were integrative and served as a mechanism for identifying those who stayed “on this side”. Actually, death was completely adapted, or “tamed”, according to Ph. Ariès: both worlds were considered to be in indissoluble unity despite the fact that they were fundamentally different from each other.

The rejection of death, intrinsic to the secularized and faithless consciousness, is generated by rejection of the idea of afterlife. Whereas previously it was necessary to everyday consciousness, now there is only terror of inevitable and hopeless end of earthly existence, and this terror is out of religious dimension, having no reconciliation with fate or recognition of its lawfulness, and no idea of the unity of life and death.

This modern European consideration of death was perfectly stated by the great Fyodor Dostoyevsky, in “The Idiot” novel. One of the characters, Ippolit, talks about his impression of casually seen painting by Hans Holbein the Younger, titled “The Dead Christ”. He says:

Nature appears to one, looking at this picture, as some huge, implacable, dumb monster; or still better – a stranger simile – some enormous mechanical engine of modern days which has seized and crushed and swallowed up a great and invaluable Being, a Being worth nature and all her laws, worth the whole earth, which was perhaps created merely for the sake of the advent of that Being. This blind, dumb, implacable, eternal, unreasoning force is well shown in the picture, and the absolute subordination of all men and things to it is so well expressed that the idea unconsciously arises in the mind of anyone who looks at it.<sup>1</sup>

Animal does not know what death is, however being able to anticipate it and languish its coming, but humans’ acknowledgement of their own finiteness is a basic structure of understanding ourselves. Death is terrifying, and it cannot be another way; and at the same time developing our attitude to what is revealed in this horror can be seen as a specific mode of human existence itself.

Dostoyevsky's character, in his own words, does not necessarily deny the other world and immortality of the soul, but he rebels against his own death from tuberculosis at an early age, so unjust and senseless. Unlike

---

<sup>1</sup> Dostoyevsky F. M. The Idiot. Available from Internet: < <http://www.online-literature.com/dostoevsky/idiot/34/> > [Last access: 11-04-2015]

Dostoyevsky's Ippolit, the Russian thinker Nikolai Fedorov rebels against death in general, death itself, seeing it as an absolute evil, "the most general and common to all evil, or, more precisely, evil deed is death, and therefore the resurrection is the highest task and benefit".<sup>1</sup>

Fedorov felt strong despondency because of the disunity of people (including social dimension), their mutual alienation and retreat – such state of the world he called "non-brotherly" and "unrelated". The idea of "unrelated" attitudes to each other is complemented by the idea that the attitude of nature towards humans is also "unrelated" and death is the marginal manifestation of it: "...Morality is not only limited to the individuals or society, it should be extended to the whole of nature. The task of man is to moralize all natural, turning blind and involuntary force of nature into a means of freedom. Death is the triumph of blind no-moral forces, and universal resurrection will be the triumph of morality"<sup>2</sup>.

### **The universal resurrection as the basis of post humanistic utopia**

The idea of overcoming of death becomes the central point of Fedorov's concept, creating a bizarre macabre utopia in which Christian ideas are combined with scientific positivist approach. This leads the thinker to the assertion of possibility and even necessity of achieving practical immortality of man, and also real resurrection in flesh of those who died before, that would mean the man's triumph over death. The overcoming of death as "immanent resurrection" by means of science is considered as a genuine realization of the Divine task to humanity.

Fedorov's "Philosophy of the Common Task" is paradoxically based on the Christian idea of Resurrection, but the specificity of his interpretation of this idea is in assertion of human activity on mastering the forces of nature in this world, and not just passive expectation of transformation in the other world. An authoritative scholar of Russian philosophy, Vasiliy Zenkovsky wrote about Nikolai Fedorov that "his whole system ... rests on the fact that Christ 'has redeemed people', and we are to 'assimilate' this redemption. In

---

<sup>1</sup> Fedorov N. F. Questions on the brotherhood, or kinship, on the causes of non-brotherly, unrelated state of the world, and on the means to restore the kinship, *Collected Works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Progress, 1995. P. 140

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 298.

other words, now, after Christ, the realization of salvation, according to Fedorov, is entirely dependent on people"<sup>1</sup>.

This struggle against nature as a "temporary enemy" should lead to its complete transformation and turning into a "constant friend" of man, and the triumph over death will be the sign of this transformation. But Fedorov is not a mystic or occultist of a modern European type (even the concept of "mysticism" was always used by him in a negative sense, as it was noted in particular by Nikolay Berdyaev in his "The Religion of Resurrection" article about Fedorov): his view on the common task of all mankind is based on the belief that science is able to gather the scattered ashes of our ancestors to the last atom on the planet and, literally, to recreate all those who were before us.

According to George M. Young, "the goal of Fedorov's 'common task' is the transformation of both humanity and the cosmos. ... The transmutation is to be a total metamorphosis; not sudden, but over time as radical as any previous evolutionary development. Our eventual descendants, and our resurrected selves, Fedorov suggests, may be as different from what we are today as we now are from our prehuman ancestors. But what is most essential in Fedorov's transmutation is that we shall be both the transmuters and transmute".<sup>2</sup>

In other words, the resurrection, according to Fedorov, is regarded not as a matter dependent on God alone, but as a problem to be resolved by mankind. In our opinion, such an approach has little to do with the Niceno-Constantinopolitan Creed formula: "Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν. Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος" ("I look for the resurrection of the dead, and the life of the world to come"). Apart from the fact that "the source of resurrection" can be no one but God, "the life of the world to come", according to the meaning of the Greek word 'αἰών', cannot be identified with the future of the material universe, subject to the passage of time, since the Creed states the accomplished fullness of time, eternity, while the "immanent resurrection", the resurrection within this material world with its spatio-temporal organization obviously violates the principles of its very existence.

---

<sup>1</sup> Zenkovsky V. History of Russian philosophy. Moscow: Akademicheskyy Proekt, 2001. P. 566.

<sup>2</sup> Young G. M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers. Oxford: University Press, 2012. P. 80.



Fedorov's project of transformation of man and nature, seemingly having Christian roots, is in fact very far from the Christian idea of Resurrection: spaceships filled with animated corpses, bound to distant planets for colonization and subsequent resettlement of resurrected people are of very little resemblance to the vision of the heavenly Jerusalem<sup>1</sup>.

For the humans the heavenly worlds are the future dwelling places for their fathers, for heavenly spaces may be available only for the resurrected and resurrecting; the study of cosmic spaces is a preparation of these dwellings.

Among the works of Fedorov, there is a short text entitled "On Orthodoxy and the Creed", in which the thinker speaks directly on the question: "The essence of Orthodoxy is the duty of the resurrection. ... Faith is the implementation of hoped or looked for resurrection of the dead (the 11th article of the Creed) for eternal life (12th article), implementation by means of our labour and not the conviction that what is anticipated will come by itself. ... Faith, recognized as the implementation of what is looked for, joins with the church and especially out-of-church liturgy, the latter is implementation of the looked for"<sup>2</sup>.

The "out-of-church liturgy" is human activity focused on the resurrection of the dead ancestors, in which for the first time there will be fully manifested a truly filial love for the departed "fathers", and people will begin to restore the unity and kinship of all individuals of the whole human race. Actually Divine Liturgy in the church is considered by the philosopher as a symbolic preparation of man to a truly Christian deed – not in the church, but beyond. This "out-of-church liturgy" is described by Fedorov in his specific style: "The altar of this liturgy will be the whole land, as the ashes of the dead, and 'the powers of heaven' - the light, the warmth - will evidently (not mysteriously) serve to turn the ashes into the flesh and blood of the departed"<sup>3</sup>.

The very idea of the bodily resurrection of the ancestors within the physical universe is also far from Christian ideas. St. Augustine, thinking about the Creed, wrote: "For at that time of angelic change it [human flesh] will no more be flesh and blood, but only body. ...when he [Apostle Paul] says, 'Flesh and blood shall not inherit the Kingdom of God', that does not

---

<sup>1</sup> See: Fedorov N. F. Questions on the brotherhood... P. 255.

<sup>2</sup> Fedorov N. F. On Orthodoxy and the Creed, *Collected Works in 4 volumes*. Vol. 2. Moscow: Progress, 1995. P. 44-45.

<sup>3</sup> Fedorov N. F. Questions on the brotherhood... P. 265.

contradict the resurrection of the flesh, but the sentence predicates what will be the nature of that hereafter which at present is flesh and blood"<sup>1</sup>.

St. Augustine evidently states that people's bodies resurrected by God will not be flesh, in the same, earthly, sense, of what apostle Paul mentioned repeatedly in his writings. Those bodies will be the same on their individual properties and possibly the external appearance, but radically transformed, spiritual. However, Fedorov had a similar idea of changing human nature, but it is not the spiritualization of flesh, but a fundamental change in its natural, physical characteristics.

Professor G. M. Young comments on those reflections of the Russian philosopher as follows:

The aspect of *delo* (task) that will save us from the horrors of a pornocratic 'anti-Easter' is 'regulation' (*regulatiia*). Regulating eros will mean the end not only of sexual exploitation but also of conjugal relations and childbirth. All time and energy that now goes into attracting and holding onto a spouse and to bringing new life into the world will be devoted to restoring life to those who gave it to us. Another feature of regulation will be 'autotrophy' – learning to take nourishment from the sun, the air, and rays of cosmic energy instead of cannibalizing the ancestors from whom, both literally and figuratively, we now take life<sup>2</sup>.

For Fedorov, the Earth (and probably the entire Universe) is, first of all, a huge cemetery, filled with the ashes of the dead fathers, appealing to the issue with a requirement of not only remembrance, but of the restoration in flesh of all that once lived. And this requirement rules all other aspects of life: personal, and social, and cognitive. It is significant that Fedorov believes that the achievement of immortality must be combined with the cessation of birth through sexual reproduction. People of the future will build up their immortal bodies out of elementary substances, and marriage will occur only in the case of a joint task of "resurrection of the fathers", not on the basis of love of the spouses to each other, but on their love for the parents of each other.

"Hades and Dionysus are one" – this saying of Heraclitus suits well for describing the mindset of Fedorov, as well as Vladimir Solovyov, who experienced certain spiritual influence of Fedorov (at least in part related to

---

<sup>1</sup> Augustin. On Faith and the Creed, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. by Philip Schaff. Vol. III. Buffalo: The Christian Literature Company, 1887. P. 332

<sup>2</sup> Young G. M. Op. cit. Pp. 89-90.

Soloviev's article, "The Meaning of Love", where he quotes and analyzes the above mentioned aphorism of the Ephesian). Fedorov writes that "in man there will be not love, nor truth, while the excess power, interest on principal got from the fathers, is wasted on ignorant, blind birth, rather than enlightened, free returning it to those it belongs to"<sup>1</sup>.

A careful thinking over the ideas expressed by Fedorov gives the impression that his teaching is a grotesque parody of Christianity, eclectic and, at its main intention, alien to the spirit of the Gospel.

Meanwhile, Fedorov builds up his "projective humanism" on the basis of Christian ideas, considering the Trinity as the highest expression of unity, analyzing the details of the Trinitarian and Christological controversies of the patristic era, comparing the basic settings of the leading world religions and particular confessions. It is no coincidence that the already mentioned V. Zenkovsky insisted that in the concept of Fedorov there is deep Christian intuition.

However, we should not pass over the opinion of another significant philosopher and theologian, Georges Florovsky, who in his book "The Ways of Russian Theology" wrote about Fedorov that "his world-view, in most of its assumptions, was not Christian at all, significantly contradicting the Christian revelation and experience. And that is rather an ideology than real belief"<sup>2</sup>. Florovsky also wrote that Fedorov strangely did not feel the mystery of death, seeing it more as a puzzle to be solved, and felt no connection of death and sin.

### **The archaic futurism**

At the beginning of our research, we noted that the Modern era is characterized by rejection of death and, using the words of Baudrillard, "the expulsion of the dead" out of social life.

Nikolai Fyodorov is very sensitive to this phenomenon: he constantly criticizes the modern world for the loss of interest in the problem of death, and his own teaching certainly keeps the focus on the theme of death. In other words, at this point Fedorov is deliberately anti-modern: the worship of ancestors for him is the core of any religion.

He repeatedly stated that "progress is the true hell ... progress as the negation of the relation to fathers and brotherhood is full moral decline,

---

<sup>1</sup> Fedorov N. F. Questions on the brotherhood...P. 279.

<sup>2</sup> Florovsky G. The Ways of Russian Theology. Available from Internet: <<http://www.vehi.net/florovsky/puti/06.html>> [Last access: 25-04-2015]

denial of morality itself"<sup>1</sup>. The persistent opposition of the rural and urban ways of life also suggests that Fedorov directed to the archaic, but it is not so. In the teaching of Fedorov there is no archaic, traditional acceptance of death as a necessary component of human nature, as well as no idea of living together with fathers just like the dead fathers (not resurrected).

Fedorov's worldview, based on archaic tribal relations, paradoxically turns out to be opposition to the very essence of archaic society in which death is not hated or sought to be disposed, but, on the contrary, is sacred. Furthermore, death itself does not exist for the traditional man – there are only various gradations of life: being after death just has other options, but it is also being.

It is hardly possible to conceive of social life in traditional societies without initiation practices, and initiatory rites are always based on the images of death and rebirth and are one of the most important mechanisms of social integration. As Mircea Eliade wrote about it, "everywhere we have found the symbolism of death as the ground of all spiritual birth – that is of regeneration. In all these contexts death signifies the surpassing of the profane, non-sanctified condition, the condition of the 'natural man', ignorant of religion and blind to the spiritual. The mystery of initiation discloses to the neophyte, little by little, the true dimension of existence; by introducing him to the sacred, the mystery obliges him to assume the responsibilities of a man"<sup>2</sup>.

Fedorov's attitude to death, as we see it, expresses the spirit of Modernity, with its rejection of death, which is no longer seen as a kind of sacred boundary between the worlds. Fedorov negatively characterizes scientific progress not by itself, but because mankind does not use its power properly, does not spend it at the only problem decent for solution - overcoming of death.

Fedorov combines harsh criticism of positivism with the conviction that scientific knowledge should be refocused on the new goals – not profane, but religious. In other words, he is a positivist, but one that seeks for the synthesis of science, religion, and art, as he repeatedly wrote. N. Berdyaev in the above-mentioned article describes Fedorov as a thinker associated with the rationalistic and utopian tradition of the XVIII century: "Fedorov is closer in his spirit to the thinkers of the XVIII Century and to the utopianists

---

<sup>1</sup> Fedorov N. F. Questions on the brotherhood... P. 78.

<sup>2</sup> Eliade M. Myths, Dreams and Mysteries. New York: Haper and Brothers, 1960. P. 200.

akin Fourier (to Fourier especially). He infinitely believes in the possibility of establishing a natural and just world-order, he believes in the directive power of reason"<sup>1</sup>. Moreover, G. Florovsky found in the teachings of Fedorov some distinct resemblance with the late ideas of Auguste Comte.

Fedorov wrote about himself:

The doctrine of the resurrection can be considered positivism, although it is opposite to progress as the displacement of the older generation by the younger ... opposite to positivism as a system of knowledge, a school, and scholasticism. The doctrine of the resurrection can be considered positivism, but positivism related to the action, for, according to the teaching of the resurrection, is not mythical knowledge that is replaced by positive knowledge, but it is mythical, fictional action which is replaced by positive, real action.<sup>2</sup>

Fedorov keenly feels the significance of death for the processes of personal identification: I define myself through my dead; I gain a sense of belonging to the genus through my ancestors. The thought of the Russian cosmist is entirely absorbed by the generic principle, but genus is considered by Fedorov in not an archaic way, but rather in the spirit of Comte – like the entire human race. In archaic societies socio-cultural identifications did not have universal character, they were not abstractions, but were understood privately and in a quite concrete way. The phrase "I am a human" for the archaic society means "I am a member of my tribe", but not "I am a human in general". "People in general" did not exist. Modern societies differ from the archaic ones by the universality of many identity categories, as well as by the increase of the degree of their abstractness. Fedorov shows the modernistic attitude to identity, although its core is paradoxically generic in its nature.

We can say that the teaching of Fedorov is a kind of mixture of archaism and futurism. Fedorov's adoption of some Christian ideas leads to making universal the archaic experience of relation with the ancestors (or rather the experience of suffering due to the destruction of this relation), for it is Christianity that allows you to think of genus as a universal community. At the same time, as we have seen, Christianity is interpreted by Fedorov in a very specific way, so we face a positivist-futuristic utopia

---

<sup>1</sup> Berdyaev N. The Religion of Resuscitative Resurrection. Available from Internet: <[http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1915\\_186.html#!>](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_186.html#!>) [Last access: 15-04-2015]

<sup>2</sup> Fedorov N. F. Questions on the brotherhood... P. 85.

with pseudo-archaic overtones. In the teaching of Fedorov there can be detected such features that allow us to call him a precursor of modern transhumanism.

George M. Young points out some parallels between the teachings of Fedorov and the ideas of the so-called "Integral traditionalism" representatives: René Guénon, Fritjof Schuon, Ananda Coomaraswamy. Despite the fact that there are certain grounds for it, we do not agree with this opinion.

Guénon is characterized by sacred intellectualism: in the foreground he puts the traditional metaphysical knowledge which is above all religious experiences for being rather a phenomenon of psyche, than spiritual, pneumatic one. This traditional knowledge cannot possibly have anything in common with modern scientific knowledge, which Guénon treats with contempt and disgust:

...very science of which it is so proud represents no more than a deviation and, as it were, a downfall from true science, which for us is absolutely identical with what we have called 'sacred' or 'traditional' science. Modern science, arising from an arbitrary limitation of knowledge to a particular order-the lowest of all orders, that of material or sensible reality-has lost, through this limitation and the consequences it immediately entails, all intellectual value<sup>1</sup>.

Guénon examines modern science as a perversion of true knowledge, not because it is aimed at improper purpose, but because of its claiming to be the universal and supreme instrument of knowledge, directing "the Reign of Quantity", and being in essence the opposite of Tradition. Guénon firmly opposes two kinds of knowledge: that one inherent in the world of Tradition, and the Modern science (and Modernity begins for him not in the XVII century).

The French metaphysic is far from the logic of evolution, which can be seen in Fedorov's schemes: the Russian thinker believes that man's development objectively causes strengthening of his mind and increasing of ways to master the physical world, until a full regulation of natural processes and gaining immortality. To a certain extent the reflection of Fedorov anticipates natural-scientific idea of the 'noosphere' by V. Vernadsky. This "positivist magic" contrasts sharply with the Guénon's ideas of consistent degradation of the world as part of the cyclic existence process of the "revealed" or "manifested" Cosmos.

---

<sup>1</sup> Guénon R. *The Crisis of the Modern World*. New York: Sophia Perennis, 2001. P. 54.

Guénon criticized a lot the inclination of modern people to action as such, which takes precedence of contemplation. Guénon's brahmanical set of stable superiority of *vita contemplativa* leads to the view of Modernity as a triumph of only formation, but not being.

Fedorov, no less critical to the social "hustle" of his contemporaries, yet believes that all the troubles are caused by misunderstood activity. In fact, modern man, according to Fedorov, in the essential sense, metaphysically, is passive, and the purpose of the philosophy of the common task is to arouse his activity, directing it to the one necessary way – to fight with death. Because of this, Fedorov condemns any contemplation.

The ultimate antipode of Fedorov among Traditionalists probably was Julius Evola, whom G. Young does not mention, but without him the traditionalist discourse is not representable. Evola's kshatriya-like aristocratism in approving the values of unity and hierarchy always keeps the principle of personality and hates all forms of collectivism.

Fedorov's "utopia of resurrection" focuses only on the generic, collective principle, the Russian thinker is like to be not even interested in the person as such, and not in the sense of overcoming the false mortal "self", "ego", as Coomaraswamy wrote in his article "The Sense Of Death". In Fedorov's view, personality is necessary to the extent to realize the generic unity according to the formula "we do not have to live either for others, not for ourselves, but with all and for all". Evola despised such theories, examples of this can be found in many of his texts from "Heathen Imperialism" to "Men Among the Ruins".

### **Conclusion**

In the work of Nikolai Fedorov we find a strong appeal to return death to the center of human thought and action. Conversion of death into "a private matter" as a characteristic feature of our time is regarded by Fedorov as forgetting the ultimate goal of mankind. The latter is stated in overcoming the biological conditionality of man and achieving practical immortality in this earthy life. And as soon as it would be unjust and immoral for descendants to enjoy their immortality, while the ancestors still remain in captivity of death, the thinker states the task of resurrecting or recreating of all people who ever lived and died.

The teaching of Fedorov is transhumanistic. The overcoming of death is understood as a sent from above task for humanity, but by fulfilling this

task man will be deprived of his essential characteristics, for destroying death we destroy the very possibility of being as human beings.

Analysis of Nikolai Fedorov's heritage seems important to us in the context of socio-cultural identity studies. Thus, first of all, very significant is his idea that the image of death in the culture functions as the central mechanism for the formation of identity, which, however, he considers as universal generic. Secondly, there are some methodologically significant Fedorov's reflections on the ways of displaying the relationship to the dead in the culture: various commemoration practices, rituals of remembrance, the concept of "museum", etc.

In addition, a lot of interesting is promised by comparison of Fedorov's teachings, on the one hand, and concepts dealing with the exception of death from neglect, on the other hand. In particular, the rituals of death and the idea of the sacred self-sacrifice of the twentieth century formed the basis of a number of ideological systems, in which there can be seen the desire to revive the archaic ways of social integration. It is particularly evident in the ideology and practice of the Iron Guard (Garda de Fier) of Corneliu Codreanu, and other typologically similar associations, which in the first half of the twentieth century sought to restore the sacred attitude towards death through the synthesis of radical politics and religious world-view.

#### BIBLIOGRAPHY

Assman J. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich, 1992.

Berdyaev N. *The Religion of Resuscitative Resurrection*. Available from Internet: <[http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd\\_lib/1915\\_186.html#!](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_186.html#!)> [Last access: 15-04-2015]

Dostoyevsky F. M. *The Idiot*. Available from Internet: <<http://www.online-literature.com/dostoevsky/idiot/34/>> [Last access: 11-04-2015]

Eliade M. *Myths, Dreams and Mysteries*. New York: Haper and Brothers, 1960.

Fedorov N. F. *On Orthodoxy and the Creed, Collected Works in 4 volumes*. Vol. 2. Moscow: Progress, 1995. P. 44-45.

Fedorov N. F. *Questions on the brotherhood, or kinship, on the causes of non-brotherly, unrelated state of the world and on the means to restore the kinship, Collected Works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Progress, 1995.

Florovsky G. *The Ways of Russian Theology*. Available from Internet: <<http://www.vehi.net/florovsky/puti/06.html>> [Last access: 25-04-2015]

Guénon R. *The Crisis of the Modern World*. New York: Sophia Perennis, 2001. P. 54.

Michaels A. *Trauer und rituelle Trauer, Der Abschied von den Tod: Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.



Razumova I. Necropolis as a social space: functional aspects, *Necropolis of Kola North: investigation, protection, communication*. Murmansk: MSHU, 2013.

Young G. M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers. Oxford: University Press, 2012.

Zenkovsky V. History of Russian philosophy. Moscow: Akademichesky Proekt, 2001.

# THE NEW FACE OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY. COMMUNICATION PHILOSOPHY BY KARL-OTTO APEL

Magdalena FILIPIAK<sup>1</sup>

***Abstract:** The aim of the article is to analyze Karl-Otto Apel's communication philosophy from the point of view of his transformation of Immanuel Kant's transcendental philosophy. For the purpose of the transcendental-pragmatic project postulated by him, Apel had to make significant modifications to Kant's original assumptions. He extended transcendental philosophy to include modern achievements of hermeneutics, linguistic pragmatics and semiotics. According to the author, such a transformation of transcendental philosophy makes it possible to preserve its fundamental claims, as well as to fill the gaps and overcome aporias. Pragmatic and semiotic transformation of transcendentalism allows Apel to formulate a postulate of communication philosophy as prima philosophia.*

***Keywords:** communication philosophy, transcendentalism, transcendental-pragmatic philosophy, semiotics, first philosophy*

## Introduction

When attempting to analyse Karl-Otto Apel's transcendental-pragmatic project, theoretical frameworks that define the scope of issues considered by the German philosopher are worth introducing. Communication is such a fundamental research perspective in the critical Apel's program. However, when defining Apel's concept as communication philosophy, the desired clarity is thus not gained. Nowadays communication is a keyword in the contemporary philosophical, sociological and psychological thought as well as in many other scientific fields, e.g. in mathematics or cybernetics. Communication has now become the focal length, which, like a lens, focuses a lot of ideas, concepts and research in itself. In the scattered environment of communication researchers, there is no consensus as to the issue of their analyses or research methodologies. Apel's considerations focus on presenting the communication as a legitimate subject and a method of philosophical

---

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland.

research. In this sense, communication philosophy in the transcendental-pragmatic project gains the status of *prima philosophia*. Systematic research conducted by the German philosopher is in the first place aimed at the rehabilitation of transcendental philosophy through its hermeneutic, pragmatic and semiotic transformation in the linguistic-communicative perspective. Hence Apel's communication philosophy is on one hand defined through the transcendental perspective and on the other hand, through the pragmatically oriented semiotics of the American philosopher, Charles Sanders Peirce.

Within the field of rationally oriented linguistic pragmatics in the transcendental-pragmatic project by Karl-Otto Apel, communication gains the title of "First Philosophy"<sup>1</sup>. Philosophy, which is to be the answer to all the frailties of the modern, technological world as well as to constitute the principal postulate of contemporary philosophical research. The shift of paradigm from an ontological and mentalistic one into a linguistic and, consequently, communicative one has been made possible, according to Apel, only in the perspective of four basic turns of philosophical thought, namely, as a consequence of the linguistic, hermeneutic, pragmatic and semiotic turn. Analogically to the distinguished breakthroughs in the history of modern philosophy, Apel presented his transcendental philosophy transformation projects, i.e. the transcendental hermeneutics, theory of transcendental language games, transcendental-pragmatic analysis of the speech act theory, constructivist language pragmatics and ultimately transcendental semiotics<sup>2</sup>.

Nevertheless, these different variations of transformation of transcendental philosophy constitute a coherent whole. They constitute the communication philosophy postulated by Apel, which is determined by two seemingly opposing philosophical orientations, which are, as it is implicated by the name of Apel's concept: transcendentalism and pragmatism. Apel's philosophy aims to prove that in view of these particular breakthroughs in contemporary philosophy as well as within Immanuel Kant's transformation of transcendentalism, it is possible to constitute a new

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentualno-pragmatyczna*, translated by A. Przyłębski, [in:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990, p. 83.

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung*, [in] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 146.

communication paradigm in philosophy. Particularly on the level of discourse ethics in mutual conditioning of a real and ideal communication community, Apel's combination of different traditions falling within the limits described by the philosopher as a linguistic, hermeneutic, pragmatic and semiotic turn with transcendental philosophy, can be clearly seen.

The transformation of Kant's critical project for the purposes of transcendental pragmatics has been reflected in a priori assumptions of argumentation. Kant's question about the possibility and validity of the transcendental conditions of knowledge was expanded in Apel's concept by introducing a linguistic aspect and communication community, which, based on the reflection process, also enable the foundation of the project of ultimate justification. Apel seeks to supplement Kant's philosophy with the dimension of pragmatic-linguistic practice in the sense of Wittgenstein's "language games" in order to break the subjective philosophy of subject through the intersubjectivity paradigm formulated within the framework of co-subjective understanding. Apel's primary objective is to legitimate communication philosophy as a rightful philosophical paradigm. As a consequence, it is possible, according to Apel, to fully overcome the subjective philosophy of awareness and aporia that Kant's project is entangled in, for example, the duality of the world of phenomena and a noumenon. An innovative interpretation of the philosophical tradition, which in the first place aims to transform Kant's questions about the validity and legitimacy of knowledge in the perspective of linguistic-pragmatic philosophy, has become the basis for formulating the communicative project of philosophy.

### **Philosophy transformation project**

Hans Michael Baumgartner in his critical paper entitled "*Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*", in which he engages in polemics with Apel's project of hermeneutically and pragmatically oriented transformation of Kant's transcendental philosophy, has put forth a crucial rhetorical question. Namely, he asked whether Apel's concept might still claim a right to be called transcendental philosophy in the strict Kantian sense?<sup>1</sup> This question

---

<sup>1</sup> H. M. Baumgartner, *Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*, [in:] *Kommunikation und Reflexion. Zur*

is of fundamental validity as Karl-Otto Apel repeatedly emphasizes the close relationship of his philosophy with Kant's classical view and describes his philosophical research as a transcendental-pragmatic one. It seems that from the very beginning Apel is guided by Otto Liebmann's famous slogan "Back to Kant", but in his view the slogan means a specific transformation of transcendental philosophy. Apel has made justification of the aforesaid idea of transformation a primary motive of nearly a majority of his philosophical and scientific inquiries. This large-scale project of adaptation of transcendental philosophy was constantly evolving and newer aspects were being taken into consideration. Nevertheless, the main objective of the transformation remained unchanged. Apel consistently tried to prove that on grounds of Kant's transcendentalism as well as a broadly understood linguistic turn, it is possible to constitute a new communication paradigm of philosophy that will change the optics of philosophical research.

In accordance with the etymology of the word, as well as with the intention of the author himself, transformation means an already defined modification and a fundamental change in the classical understanding of transcendental philosophy. Apel's attitude to Kant's philosophy is thus very complicated. Apel himself admits that his interpretation of Kant's theory differs from the traditional reception of transcendental philosophy in German thought. On one hand, Apel wants to overcome the aporias of Kant's philosophy and, on the other hand, he wishes to remain faithful to fundamental Kantian ideas, in terms of both theoretical and practical philosophy. Apel's concept contradicts the detranscendentalization trend, which is strongly rooted in contemporary philosophy and represented by Richard Rorty mainly in the field of American philosophy. In contrast to this trend, Apel wants to maintain Kant's postulate of experience legitimacy and find a sustainable foundation for philosophy and ethics, and, at the same time, strives to exceed the philosophy of a subject towards the intersubjective community, which implements the transcendental postulate of knowledge through argumentative discourse.

Apel wants to transform Kant's philosophy in a way that takes into account the current transformations of the philosophy of the twentieth century, and thus, in particular, the broadly understood hermeneutic, linguistic, pragmatic, semiotic and communicative turn. The development of Apel's thought proceeded in a similar way – in his transformation Apel

distinguished two basic stages: an early project of transcendental hermeneutics and a mature program of transcendental pragmatics or, alternatively, transcendental semiotics. The initial search for the answer to the valid terms for understanding and knowledge focuses on an attempt to combine the tradition of Heidegger, Gadamer and Wilhelm Dilthey's hermeneutics. Apel's studies also combine some elements of the anthropology of knowledge. The philosopher considered the program of transcendental hermeneutics modified in such a way insufficient. It required, according to Apel, extension by introducing the transcendental dimension of signs and linguistic pragmatics. Using the achievements of analytic philosophy, the philosophy of "late" Wittgenstein and Peirce's semiotics, Apel came to the program of semiotic transformation of transcendental philosophy<sup>1</sup>. It should be emphasized that Apel applied his concept of the transformed transcendental philosophy to both epistemology and criticism of knowledge as well as to ethics and methodology of humanities. This approach generates a range of new issues that Apel approaches from the new transcendental-pragmatic and communication point of view.

### **Communication as *prima philosophia***

Recognizing the importance of the issue of interpersonal communication has changed the optics of methods and research conducted within the transcendental-pragmatic project. The communicability of actions becomes the primary role in the process of formulating all the philosophical questions and thus becomes a domain of philosophical research. Therefore, Karl-Otto Apel understands communication as a kind of "First Philosophy", which has replaced metaphysics and ontology<sup>2</sup>. According to Apel,

it is communication that constitutes the primary issue and, at the same time, methodological medium of the First Philosophy - in a similar, though more legitimate sense, as existence was the main topic of philosophy in ontological metaphysics or later, the self-consciousness of I was the original issue and methodological medium of philosophical reflection in the period of the so-

---

<sup>1</sup> K. O. Apel, *Transzendentalpragmatische Reflexion. Die Hauptperspektive einer aktuellen Kant-Transformation*, [in:] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 254 – 256.

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka...*, p. 84.

called critical or transcendental epistemology, i.e. from Descartes and Locke, through Kant to Husserl. In a word, what I wish to say is that the philosophy of communication (...) has become the First Philosophy of our time, replacing ontological metaphysics and/or transcendental philosophy of mind or consciousness<sup>1</sup>.

The idea of communication as a kind of *prima philosophia*, as claimed by Apel himself, was inspired both by thoughts of Aristotle as well as the concept of paradigm shifts by Thomas S. Kuhn<sup>2</sup>. Adopting Kuhn's discussion on the grounds of the history of philosophy, one can notice basic theoretical turns that affected the entirety of the discussed philosophical issues and methods of how to solve them in a given period<sup>3</sup>. According to this concept, one may distinguish an ontological, mentalistic and linguistic

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 83, 84

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Vorwort*, [in:] *idem*, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 7.

<sup>3</sup> According to Kuhn's concept, a paradigm is a system of beliefs and methods for solving problems in a scientific discipline, which are jointly shared by a group of researchers. A paradigm is not a simple exemplification of patterns, but a way of perceiving the world. It is a foundation for the further development of issues formulated in a given field. Due to an accepted, a community of researchers focused around it is established and they jointly create a new tradition. Fundamental assumptions of a given paradigm within a given theory do not need to be interpreted explicitly. Once recognized and accepted in the dictionary, they are an undisputed basis in a given period of time for determining further detailed analyses. It is the openness and fruitfulness in drawing new conclusions and the originality of the approach to new issues that is a constitutive feature of the formation of paradigms. Cancellation of a given paradigm for the benefit of a new one results from its inadequacy in relation to current problems or contradictions with reality. The development of science is associated with the revolutionariness of new discoveries, and the progress of science runs in a sinusoidal way. The highlight is a new discovery resulting in considering it by the research community as a paradigm of a new theory. This gives the opportunity to clarify and detail the issues remaining in the given field. After the development of a given paradigm its maturity time comes. As soon as the paradigm ceases to be valuable in a cognitive way, contradictions and critical feelings towards it appear. The new paradigm replaces the old one, because it represents a different determination of the subject of the given field. According to Kuhn, the natural process of development of a mature science is a shift, in the course of the revolution, from one paradigm to another. Por. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, translated by H. Ostromęcka, Aletheia Publisher, Warsaw 2001.

paradigm. The paradigm shifts resulted from specific historical reasons whose reconstruction allows us to specify the context of changes in philosophy<sup>1</sup>. Acceptance of a given paradigm as applicable in a given period is, however, possible only in retrospect, as evidenced by the controversy surrounding the linguistic paradigm. Karl-Otto Apel attempts to reconstruct the history of philosophy to show what factors contributed to the constitution of a new, theoretical perspective for philosophy, which he has described as transcendental semiotics. According to Apel,

the dominant paradigm of *prima philosophia* defines a primary topic of philosophical research. In this sense, transcendental semiotics is currently the third, general and the youngest paradigm of *prima philosophia*, which has priority over the former ones, i.e. the paradigm of metaphysics or ontology understood in Aristotelian terms, as well as over Kant's transcendental philosophy of consciousness<sup>2</sup>.

Apel significantly modifies the concept of the shift of Kuhn's paradigms as for the purpose of reconstruction of the history of philosophy, he rejects his thesis on non-accumulative nature of development of research, in which particular paradigms are competing against one another and are disproportionate, and their shift determines the right sense of scientific revolutions. The current dominance of the paradigm of transcendental semiotics and communication does not exclude considerations regarding issues of earlier paradigms. Apel stipulates that

from our schematic development of paradigms of *prima philosophia* it does not emerge that, for example, the first paradigm of ontology completely excludes the subject of epistemology and/or philosophy of language, or that the philosophy of language would completely exclude the second paradigm of the transcendental philosophy of consciousness, which considered existence as a possible object of knowledge<sup>3</sup>.

Apel adopts the assumption of specific continuity and interpenetration of individual paradigms of *prima philosophia* that dominate in a given period. Transcendental semiotics is not an accidental achievement

---

<sup>1</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia*, [in:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, edited by H. Schnädelbach, E. Martens, translated by K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, p. 59.

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia*, [in:] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 65.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 65, 66.



of philosophical research for Apel, but results from the synthesis of the previous paradigms of *prima philosophia*. The new communication paradigm of *prima philosophia* should be the continuity of the transcendental method in accordance with the Kant's concept of philosophy transformation. It should also be determined by new achievements of the linguistic, hermeneutical and pragmatic turn. The new paradigm of philosophy, according to Apel,

should indeed have the nature of linguistic pragmatics, i.e. also assume communication intersubjectivity in transcendental function; however, the paradigm of transcendental linguistic pragmatics should not, under any circumstances, imply "death" or loss of a transcendental subject or transcendental function of self-awareness in favour of an anonymous, transsubjective structure or a functional social system or its naturalistic (some socio-psychological or sociological) reduction to a mechanism of social interaction<sup>1</sup>.

The idea of Kant's transcendental subject pursuant to communicative transformation of philosophy should gain a new explication within the communication community, which enables the intersubjectivity of the world of meanings and own self-understanding of individuals.

### **Assumptions of philosophy transformation**

Heinz Paetzold emphasizes that in Apel's project there are three main dominating objectives of transformation of transcendental philosophy. A systematic exposition of the concept of transformation of transcendental philosophy must, first of all, redefine the meaning and understanding of the idea of Kant's transcendental subject. Secondly, it must once again address the issue of Kant's fundamental question about the conditions of possibilities and legitimacy of knowledge, and thus the problem of reflection and validity. The third step is a specific turn towards language and human communication behaviour. Only the last moment of linguistic mediation of transcendental philosophy is an appropriate starting point for the specified transformation and enables the fulfillment of the objectives pursued by Apel. The solution to the issue of a transcendental subject is a community of intersubjectively communicating and arguing people. Consequently, Apel invalidates the existing mentalistic paradigm and

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion. Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie?*, [in] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011, p. 282, 283.

undermines the modern concept of knowledge. The mediating function of language, its intersubjective importance and unifying force of communicative understanding constitute from now on a guarantee of the validity and legitimacy of knowledge. Finally, noticing the significance and the linguistic turn for the transcendental philosophy allows Apel to also find the conditions for the validity of scientific knowledge as well as the basis of the science itself and scientific theories<sup>1</sup>.

Linguistic mediation of knowledge is for Apel the basic turn in the understanding of fundamental philosophical issues. He defines his early idea of transcendental philosophy transformation in the introduction to the first volume of *Transformation der Philosophie*, using the following words:

It is about the hermeneutical "prestructure" of transcendental philosophy, which does not, like Kant's transcendental idealism, start from hypostatizing an "entity" or "consciousness in general" as metaphysical guarantors of intersubjective validity of knowledge, but from the assumption that we - because "someone alone and once only" cannot be guided by the rule (Wittgenstein) - we are a priori doomed to intersubjective understanding<sup>2</sup>.

A constitutive assumption of philosophy transformation is a category of intersubjective understanding, which in Apel's project invalidates individual, subjective awareness to the benefit of the communication community. From now on subjective conditions of knowledge ceases to be the proper object of philosophical reflection as they are replaced by the multiplicity of interpretations and their necessary consensus within the specified community of people communicating with one another. The issue of a transcendental subject is, however, not invalidated in favour of an indefinite, anonymous structure functioning within the interactional social system. Intersubjectivity of the communication process expressing itself in the community has a transcendental sense, which implies the necessity to redefine the rules of transcendental philosophy. The assumption of intersubjective understanding constitutes, according to Apel, the basic figure of his

---

<sup>1</sup> H. Paetzold, *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, [in:] *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, W. Kuhlmann, D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1982, p. 124 – 127.

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Einleitung*, [in:] idem, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1976, p. 59.

transformation of philosophy, which, according to the author, is to enable the overcoming of the methodological solipsism being a problem for the entire earlier theory of knowledge, from Descartes to Husserl. Transformation of transcendentalism, as understood by Apel, establishes a new paradigm of *prima philosophia*, which is a consequence of the linguistic, hermeneutical and pragmatic turn. The current paradigm must out of necessity have the nature of linguistic pragmatics and must imply the intersubjectivity of communication in its transcendental dimension<sup>1</sup>.

When characterizing his philosophy as a transcendental-pragmatic one, Karl-Otto Apel pointed out two main roots of his new communication concept. Firstly, he stressed the necessity to re-examine the fundamental issue of the validity of knowledge, define the limits and possibilities of knowledge. It is worth recalling that for Kant the transcendental knowledge never signifies a relation of our cognition to things, but only to the faculty of cognition<sup>2</sup>. Transcendental philosophy is therefore a postulate of examining the ability of mind. It does not refer directly to things, but to their possible knowledge by rational things. Transcendental philosophy is searching for possibilities and conditions of knowledge. As noted by Christoph Asmuth,

neither criticism nor transcendental philosophy is aimed at explaining knowledge in its entirety. It does not provide a ready-made list of ingredients, the combination of which would lead to knowledge success. It does not describe the process of knowledge either, which could be done by brain physiology. It primarily asks a question about the validating basis of human cognition<sup>3</sup>.

The transcendental method for Apel is a starting point for the study of a priori conditions of knowledge, which is not an act of individual conscience but rather a particular intersubjective consensus of a given community. Transcendental philosophy must be, according to Apel, out of necessity extended by introducing the dimension of pragmatic interpretation of signs. Karl-Otto Apel attributes outstanding achievements in the field to the thought Charles Sanders Peirce, whose philosophy was almost in its entirety included by Apel within the scope of his later concept. Based on the

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion...*, p. 282 – 284.

<sup>2</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, translated by A. Banaszekiewicz, Zielona Sowa, Kraków 2005, p. 47.

<sup>3</sup> Ch. Asmuth, *Przełom transcendentalny w filozofii Kanta*, translated by P. Piszczatowski, [in:] *200 lat z filozofią Kanta*, edited by M. Potępa, Z. Zwoliński, Genensis, Warszawa 2006, p. 92.

synthesis of transcendental and pragmatic philosophy, Apel therefore creates a new project of communication philosophy. The level of linguistic and communicative communication constitutes from now on a new pillar for solving philosophical problems for Apel.

According to Wolfgang Kuhlmann, the supporter and co-founder of the transcendental-pragmatic project, such a transformation of Kant's philosophy is not surprising. As noted by Kuhlmann:

Kant's ideas can be continued from very different points of view and interpretation, and without significant damage can be adjusted to new disputable conditions, in particular to relations that emerged thanks to new developments in formal logic through the linguistic and pragmatic turn<sup>1</sup>.

The flexibility of the transcendental method and its enormous interpretation potential enables its application in the domain of Apel's communication philosophy. In the transcendental-pragmatic project Kant's ideas are developed into their new, modernized version, which is consistent with current trends in science and philosophy. In Apel's research the fundamental goals of the project of philosophy transformation focus on several dimensions. Firstly, Apel wishes to eliminate the fundamental issues of Kant's philosophy, i.e. the assumption of unknowable "noumenon" or the theory of "two kingdoms" introduced to justify the "moral law". These are aporias, which, according to Apel, result from a kind of Kant's "dualistic metaphysics". To overcome them, philosophy should re-take the forgotten issue of transcendental reflection over the conditions of possibility and validity of knowledge. This constitutive postulate also specifies the status of the reflection itself, which is already a certain form of knowledge<sup>2</sup>. The justification of the validity of knowledge requires reflection on irrefutable assumptions of argumentative discourse. Apel notices overcoming the aporias of Kant's philosophy in Peirce's reception of semiotics and pragmatics. In this context, Apel develops, among other things, the concept of the ideal and real communication community, sign interpretation, or the consensual theory of the truth and consensual-communicative rationality.

Secondly, the transformation of transcendental philosophy makes Apel go beyond Kant and Peirce's program in the field of justifying humanities and formulating the "self-recuperative" principle of humanities.

---

<sup>1</sup> W. Kuhlmann, *Einleitung*, [in:] *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, edited by W. Kuhlmann, Königshausen&Neumann, Würzburg 2001, p. 8.

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Transzendentalpragmatische Reflexion...*, p. 256 – 263.

Kant's philosophical system does not provide, according to Apel, satisfactory grounds for the justification of humanities, because it lacks a reference to specific dimensions of the human, social, and cultural world. Hermeneutical inspirations have therefore triggered methodological analyses of the relationship between natural sciences and humanities, "explaining" and "understanding". As explained by Apel,

I have just here noticed the opportunity to transform (Kantian) transcendental philosophy in terms of including the issues of humanities; in short: the possibility of transcendental hermeneutics. As part of the transformation of transcendental philosophy, transcendental hermeneutics, which itself presupposes a regulative principle of normatively oriented creation of consensus, should, in my opinion, also create a platform for communicative justification of ethics<sup>1</sup>.

In Apel's project, hermeneutic transformation of philosophy leads to the adoption of the thesis about the complementary relation between natural explanation and hermeneutical understanding, and communicative construction of consensus. The basic assumption in here is the necessity to define the normative foundations of the hermeneutic dimension of social sciences, which is not based on the traditional subject-object relation, but rather on a mutual co-subjective structure. The new cognitive relation, which is developed within a community of entities, covers both hermeneutic understanding as well as communicative construction of consensus as to something in the world. The analysis of the hermeneutical dimension of the new cognitive relation is supplemented with the studies inspired by Peirce and Josiah Royce on intersubjectivity of the process of interpretation based on semiotic concept of signs<sup>2</sup>.

Finally, the transformation of Kant's transcendentalism in Apel's project is expressed on the level of morality and ethics. The discourse ethics postulated by Apel is a pragmatic and linguistic transposition of justification of Kant's moral law and seeks to replace Kant's metaphysical assumption, namely the existence of "the state of purposes" with a category of an ideal communication community. As Apel writes:

The most important point of transformation is the following: A place (required by Kant from an individual) of the suitability of the maxim of action [to become] a right is taken by an - accepted by all individuals as binding, but in the real discourse carried out, as far as it is possible,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 272, 273.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 270 – 272.

approximatively – regulative idea of reaching consensus as to any legitimate standards by all the people involved<sup>1</sup>.

The transformation of transcendental philosophy is expressed in the shift of the transcendental rule of "I think" into the sphere of argumentative discourse, on the grounds of which it is possible to both justify particular, specific moral norms and a priori justify the validity of ethics itself. According to Apel, argumentative discourse, as opposed to the subjective rule of reason by Kant, provides the sense of the question about the moral law, because thanks to the principle of intersubjectivity, it enables the regulation of interpersonal relations. The most important postulate of Kant's communication transformation of ethics is the necessity to create a consensus within the communication community through argumentative discourse. The universalistic postulate is thus a pragmatic-linguistic equivalent of Kant's categorical imperative<sup>2</sup>.

The transformation of Kant's critical project for the purpose of transcendental pragmatics is reflected in transcendental assumptions of argumentation. Kant's question about the possibility and validity of the transcendental conditions of knowledge was expanded to include the linguistic aspect and argumentation community based on the procedures of reflection. According to Apel's concept, it leads to the point where final justification of both philosophy in general as well as the foundations of ethics is possible. The final justification of moral principles is to take place, according to Apel, in the very procedure of reflection over the required conditions of argumentation. In Apel's project, Kant's unity of apperception is replaced by the unity of interpretation, which is developing within the ideal communication community. This is an obvious reference to Peirce's infinite community of researchers as, in Apel's opinion

determination of the sense in the communicative synthesis of interpretation (and not in the synthesis of apperception) justifies the highest point of semiotically transformed transcendental philosophy<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, translated by T. Mariko, „Principia: pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Vol. V (1992), Wydawnictwo UJ, Kraków 1992, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 5 – 15.

<sup>3</sup> K.-O. Apel, *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, translated by E. Kobylińska, „Kultura współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka”, Vol. 1 (1993), edited by A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1993, p. 6.

Kant's transformation of transcendentalism may, in Apel's opinion, justify the very rules of ethics. The very fact of argumentation, including thinking, proves that the argumentator has assumed normative discourse conditions, and thus has already accepted the normative rules of discourse ethics.

The discourse ethics postulated by Apel is a particularly important part of the philosophy of communication. Discourse ethics is based on the assumption of the semiotic and pragmatic transformation of Kant's transcendental consciousness to the form of the idea of the ideal communication community. This means that the transcendental semiotics, as the current paradigm of *prima philosophia*, is also the basis for rational justification of ethics. Communication and ethics are related reciprocally. Discourse ethics unites all the ideas and concepts discussed within the framework of the transcendental-pragmatic project, gaining a prominent place in Apel's communication philosophy. According to the philosopher,

adequate communication philosophy not only involves the special ethics of communication, but - going further - implies *raison d'être* of ethics. Thus: there is no other rational grounding for ethics than transcendental philosophy of communication<sup>1</sup>.

The transcendental-pragmatic ethical theory constructed within the framework of the project is definitely universalistic. It obliges all members of the argumentation community to observe the same standards and rules of rational argumentation. The co-responsibility of individuals results from the concept of consensual and communication rationality integrally related to the concept of argumentative discourse.

The concept of communication community is crucial to understand the discourse ethics postulated by Apel. It is realised in a mutual game of conditions of the ideal and real communication community. As the Kant's transformation of ethics, the ideal communication community is the prefiguration of the "state of purposes," but it cannot function solely as an abstract and formal requirement. For this reason, Apel refers to the real communication community, which is realised in the historically and culturally determined world. Apel answers the question of why each of us must assume in the discourse the existence of both real and ideal communication community in the following way:

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Komunikacija a etyka...*, p. 84, 85.

of course, because I am, on one hand, an empirical human being who speaks a particular language and (thereby) must belong to a certain specific community, and besides, when using argumentation aspiring to universal validity, I also have to somehow go beyond the boundaries of each and every certain particular community and anticipate the opinion of an unspecified audience, because only it would be able to definitively understand and assess my aspirations to universal validity (my theses)<sup>1</sup>.

Mutual belonging to the ideal and real communication community results therefore from human nature. A man always belongs to a particular, real communication community, but with every argument, he puts forward a claim to universal validity, which could only be guaranteed by anticipation of the ideal communication community.

### Final part

These far-reaching transformations of Kant's thoughts actually suggest that Apel's project has become distant from the classical transcendental philosophy. However, it should be remembered that the transcendental-pragmatic project has never given up constitutive issues and assumptions of transcendental knowledge. Searching for the foundations of knowledge or foundations thanks to which our actions make sense and are significant, however, does not take place at the level of individual consciousness, but rather at the level of communication community, which thus guarantees intersubjectivity. This is the essential purpose of systematic interpretation of communication philosophy in the transcendental-pragmatic dimension. Transformation of Kant's transcendentalism may also be perceived as a protest against the trend of detranscendentalization or pluralisation of the ideas of rationality, which currently dominate in the American philosophy, especially in the views of Richard Rorty<sup>2</sup>. According to Marek Szulakiewicz:

---

<sup>1</sup> K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, translated by Z. Zwoliński, [in:] *Idea etyczności globalnej*, edited by J. Sekuła, Seculum, Siedlce 1999, p. 186.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas is also declared for detranscendentalization. Por. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, translated by W. Lipnik, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2004.

According to Apel, Habermas, as well as many contemporary American philosophers, misunderstands the notion "transcendental" as synonymous with the



Apel's philosophy is a transcendental response to the spiritual crisis of the mind, presenting a transcendental-pragmatic theory of intersubjectivity and transforming philosophy towards discourse, and indicating the rules of argumentation, conducting an analysis of a priori moment of a communication community<sup>1</sup>.

Apel goes along with the fact that his philosophy is described as transcendental and uses the term by himself, but he always additionally describes it as modified in terms of communication, language or pragmatics. Thus, he admits that it is not a "pure" type of transcendental philosophy. The paradigm of the philosophy of a subject must out of necessity be confronted with the most important achievements of twentieth century changes in the philosophical thought, i.e. the hermeneutical, linguistic, pragmatic, semiotic and communicative turn. According to Apel, this will allow us to break the greatest aporia and threat to philosophy, i.e. solipsism, whose fullest form can be found in the thought of Descartes, Kant and Edmund Husserl.

#### BIBLIOGRAPHY

Apel K.-O., *Einleitung*, [in:] *idem*, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1976.

Apel K.-O., *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, translated by A. Przyłębski, [in:] *Komunikacja, rozumienie, dialog*, red. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990.

Apel K.-O., *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, translated by T. Mariko, „Principia: pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Vol. V (1992), Wydawnictwo UJ, Kraków 1992.

Apel K.-O., *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, translated by E. Kobylńska, „Kultura współczesna. Teoria, interpretacje, krytyka”, Vol. 1 (1993), edited by A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1993.

Apel K.-O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, translated by Z. Zwoliński, [in:] *Idea etyczności globalnej*, edited by J. Sekuła, Seculum, Siedlce 1999.

Apel K.-O., *Vorwort*, [in:] *idem*, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011.

Apel K.-O., *Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung*, [in:] *idem*, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven –*

---

notion "metaphysical". Por. K.-O. Apel, *Transzendentalpragmatische Reflexion...*, p. 256.

<sup>1</sup> M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998, p. 11.

*transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011.

Apel K.-O., *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia*, [in:] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011.

Apel K.-O., *Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion. Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie?*, [in:] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011.

Apel K.-O., *Transzendentalpragmatische Reflexion. Die Hauptperspektive einer aktuellen Kant-Transformation*, [in:] *idem, Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin 2011.

Asmuth Ch., *Przetom transcendentálny w filozofii Kanta*, translated by P. Piszczatowski, [in:] *200 lat z filozofią Kanta*, edited by M. Potępa, Z. Zwoliński, Genensis, Warszawa 2006.

Baumgarnter H. M., *Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*, [in:] *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, W. Kuhlmann, D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1982.

Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, translated by W. Lipnik, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2004.

Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, translated by A. Banaszkiwicz, Zielona Sowa Publisher, Kraków 2005.

Kuhlmann W., *Einleitung*, [in:] *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, edited by W. Kuhlmann, Königshausen&Neumann, Würzburg 2001.

Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, translated by H. Ostromecka, Aletheia, Warszawa 2001.

Paetzold H., *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, [in:] *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, W. Kuhlmann, D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt am/M 1982.

Schnädelbach H., *Filozofia*, [in:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, edited by H. Schnädelbach, E. Martens, translated by K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

Szulakiewicz M., *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998.

# SPEECH AND ARGUMENTATION IN A DEMOCRATIC SOCIETY. SOME OLD IDEAS REVIVED

Constantin STOENESCU<sup>1</sup>

*Abstract: Is possible the ideal of objectivity, as it is defined in science, in a democratic society? Or the subjectivity is the epistemic dimension of all public speeches? I try to give an answer to these questions starting from some theoretical differences: not all speeches have an argumentative structure and not all judgments have the truth as their aim. Therefore, we need something else in order to assure a common basis for an agreement in a social or political debate. Values have this role.*

*Keywords: deliberative democracy, consensual theory of truth, testimony, communicative action, values.*

## Democracy and truth

Has any sense to talk about truth in public speech or, generally, in public space? Are the utterances or the sentences used in the public speech bearers of truth? Is it any truth revealed through the democratic game? Is democracy nearer to truth comparative with other political systems? Are there some political interest and arguments which lead to truth? Are we able to be objective when we have some interests and the power is our aim? Are the experts capable to make some predictions about the future political choices and events?

I think that the answers to these questions have to be thought in a philosophical framework which wasn't yet designed completely, although it was partly conceived and refined. In this paper I will mainly follow only two runways. First, I think that to talk about truth at the level of a human community which has a social structure and a system of exercising power is a task which can be accomplished by assuming a consensual theory of truth. Ch. S. Peirce was the first philosopher who has proposed this kind of consensual theory of truth. Some of these ideas conjoined with Austin's theory of "speech acts" were developed by Jürgen Habermas in a complex theory about the conditions for a democratic society. Second, in a community the people communicate with each other and they rely on what they learn from others, namely, on others testimonies. But what warranties have they to take for granted the testimonies of others? In order to find an

---

<sup>1</sup> University of Bucarest, Romania.

answer to this question we need to clarify the epistemic statute of a testimony and to analyze their argumentative power. This topic is to be found in Thomas Reid's works and is developed in contemporary epistemology.

The theoretical result of this philosophical debate is that democracy understood as a social form of life of a human community implies as a condition of its own possibility a communicational interaction between the people and a social consensus which is obtained through mutual testimonies. Therefore, the social context of democracy is structured starting from some epistemological constraints regarding the consensual truth and the testimonial issues which are hidden in the deep network of social interactions. But because the people themselves are parts of this network this means that the social interactions can't be described objectively, as in the case of external world. On the other hand, we are not condemned to remain in the pure bias and subjectivity as long as the common values which are the same and available for all the members of a community could be the firm basis for the social interactions.

Therefore, the traditional relation between truth, reason and objectivity could be regained in a modified form in a theory about the communicative action which is based on a consensual theory of truth and an analysis of public speech. Also, the common values could be the framework of an assumed objectivity in a weak sense, different from that supposed by natural sciences.

### **Deliberative democracy**

#### *Authority and autonomy*

For the beginning I'll use the expression "democratic society" in a broad sense to name the modern society where the citizens, guided in their actions by reciprocity, have some rights, first of all, liberty and autonomy, and the state and its institutions protect the citizens and defend their rights. Therefore, I won't take into account either Socrates' speech in the ancient Greek *polis* or Plato's argumentation in one of his dialogues, for example, that about the perfect social order and the role of the philosopher as a king in the *Republic*, or the medieval debates about a hierarchical society. Of course, I am interested here about a democratic society not an authoritarian one. Regarding the democratic societies, I agree David Held's idea that in real social and political life we met some instances for the models of democracy, among them, the main two models, classical democracy and

liberal democracy, and that the hard core of modern democracy is the principle of autonomy.<sup>1</sup>

Thus, I have excluded in my research any reference to an authoritarian society as it was the feudal social order. As Peirce had remarked, according to the medieval schoolmen “all knowledge rests either on authority or reason; but that whatever is deduced by reason depends ultimately on a premise derived from authority.”<sup>2</sup> Then the principle of authority is the basis of social and communicational interactions, also of learning. On the contrary, in a democratic society, I would say that the only form of authority which is accepted in the conceptual framework of this study is that of democracy. In older Kantian terms we’ll say that authority and autonomy are opposed and that the Enlightenment means a release from any authority and a proclamation of individual autonomy. In this Kantian sense the Enlightenment is related with freedom and with the public use of reason:

*“Enlightenment is man’s emergence from his self - incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one’s own understanding without the guidance of another. This immaturity is self - incurred if its cause is not lack of understanding, but lack of resolution and courage to use it without the guidance of another. The motto of enlightenment is therefore: Sapere aude! Have courage to use your own understanding!”<sup>3</sup>*

#### *The aim of deliberative democracy*

I should add that from an epistemic standpoint the most interesting and productive model for our analysis in the family of democracies is the deliberative democracy. I’ll define this, using Bohman’s statement, as that form of life “according to which the public deliberation of free and equal citizens is the core of legitimate political decision-making and self-governance”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> See Held, 2006.

<sup>2</sup> Peirce, 1955, “The fixation of belief”, p.5.

<sup>3</sup> Kant, 1970, p. 54. The opposition between authority and autonomy is eloquently described by Kant: “For enlightenment of this kind, all that is needed is freedom. And the freedom in question is the most innocuous form of all – freedom to make *public use* of one’s reason in all matters. But I hear on all sides the cry: *Don’t argue!* The officer says: Don’t argue, get on parade! The tax – official: Don’t argue, pay! The clergyman: Don’t argue, believe!” (Kant, 1970, p. 55).

<sup>4</sup> Bohman, 1998, p. 401.

Supplementary, according to Held, in the deliberative democracy

“the key objective is the transformation of private preferences *via* a process of deliberation into positions that can withstand public scrutiny and test”.<sup>1</sup> As a result, this aim of deliberative democracy is fulfilled by sharing information and knowledge. Through this process, “public deliberation can transform individuals’ understanding and enhance their grasp of complex problem”.<sup>2</sup>

A similar idea about democracy is developed by Karl R. Popper in his critique of historicism. He asserts that in the open society, as an alternative to the models of society theorized by Plato, Hegel and Marx, the citizens use their reason for a crucial debate in which they change with reciprocity their views about society and share their beliefs about the social goals, the role of state and the possible ways to negotiate starting from different interests. Without this use of reason in a critical debate we’ll end into a brutal and violent society in which any deliberation will be excluded.<sup>3</sup>

As a consequence, in the deliberative democracy we have to be ready to question any of our beliefs and to doubt even about the authority of reason if this is used or applied in an improper manner, for instance, as a means to increase the political power of state. And in this process we need to argue helped by our critical thinking. To argue becomes a habit and a social norm of communicative action. In a normative sense, in a democratic society any sentence won’t be believed if it isn’t a piece in an argumentative chain and any decision regarding a community will be taken on the basis of a public debate. And the public speech need to be structured argumentatively using the altogether the reason and the so – called argumentative capability of natural language.

### **The social context required for democracy**

Habermas has developed in his books a theory about the social context of democracy, first in *The Structural Transformation of the Public Sphere*, then in *Theory of Communicative Action*, and finally in *Between Facts and Norms*, especially in chapter 8, “Deliberative Politics. A Procedural Concept of Democracy”.

---

<sup>1</sup> Held, 2006, p. 237.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> See Popper, 1995.

First of all, Habermas strengthens the relation between rationality and goals and redefines the rationality in this instrumental way. He continues Weber's theory about bureaucracy and economy and apply to it Marcuse's comments. But more important than this continuity was the fact that Habermas has shifted the relation between rationality and goal from the fields approached by Weber and Marcuse to the field of public speech. Habermas redefines the notion of public sphere as the space in which the free cities talk without any constraints about general questions.

As an alternative to the theory about the objectivity of science and the concept of objective knowledge, Habermas develops, using some Kantian ideas which give to his theory a transcendental commitment, a theory about interests of knowledge. This theory asserts that the knowledge interests have their roots even in the way in which the human species reproduce its own existence. Knowledge interests are invariant, abstract, basic. Shortly, they are like some conditions of possibility for knowledge.

Habermas started in his theory of communicative action from the pragmatic idea that the social coordination of autonomous persons is effective only through language. But, inspired by Austin's "speech acts" theory he goes far beyond the analysis of meaning and grammar. The speakers are able to engage competently in a social interaction because they know much more than to speak correctly or to form sentences. The competent speaker knows how to base these interactions on the validity claims which were already accepted by the members of community. These validity claims which are rationally shared by the members of a community are about the objective world and the norms for interpersonal relations of autonomous persons. These claims valid if they are rationally accepted by the speakers, if not, they will be contested by them, namely, they will be isolated and disputed into a discourse which is centered on arguments and reasons.

Such kind of debate is resolved consensually within the group only if three ideal conditions are assumed. First, all the members of a group assume that they gave the same meaning to the same words and expressions. Second, the members of the group have to consider themselves as rational persons which are able to use their rationality. Third, if they arrive at an accepted statement, then their confidence and consensus are based on arguments which won't be subsequently proved mistaken. But these idealizations imply a tension between de facto consensus and the idealized validity supposed by such a consensus. Therefore, the social agreements have to be always open to different challenges.

An example will clarify this possible conflict between the empirical consensus and the ideal requirements for a consensus. Let's suppose that a community was confronted last year with some environmental problems caused by an industrial activity which produce emissions in the air and the result is an unbreathable smog. The city council debates this situation and their members support two irreconcilable positions because their strategies regarding the development of community are different. One group is interested in the protection of environment, the other is interested to offer enough jobs for the people. Their speeches will be directed one against other and their arguments will start from opposite premises. The two groups will come to a consensus as a result of some mutual concessions although their arguments remain formally opposed. However, the two groups will understand each other and they will decide together to follow a strategy which is a compromise. The cultural background and the common values are the hidden reasons for the consensus.

As a consequence, given the internal diversity and the systemic complexity, in order to assure the social cooperation we need to rationalize our plurality of choices and preferences and to establish a legal framework for our actions. Therefore, the empirical social facts are ordered through norms which have the form of laws. The social interactions will be intermediated consciously by the legal network accepted in a consensual manner.

This approach presuppose a new meaning of objectivity and, as I already have said, a new framework in which the concept of knowledge is clarified. Habermas related knowledge with the interests, but this doesn't means that knowledge ceased to be objective. On the contrary, knowledge is conceived objectively, but in relation with knowledge interest, which means that knowledge is a result of social and communicative interactions. Our knowledge claims are intersubjective, they are different from our feelings of certainty.

Also, Habermas draw the distinction between the context of action and the context of speech. In the context of action we search for reliable information and send it to others to make efficient our actions. In the context of speech we have some knowledge interests and we talk about our knowledge claims. A statement will be true if its validity claims will be grounded in our interactive speech. In an ideal speech situation we'll reach to an ideal normative agreement, but, as I have said above, in real situation we obtain a consensus which tends to be similar with the ideal agreement. And this fact is possible because we use our rationality. Habermas asserts



that rationally could be used either as a device to manipulate the world or as a means to assure the coordination of social actions. He has tried to argue that it is necessary to use rationality in the second sense and that we can do this in our communicative action.

The concept of truth which is implied in Habermas's theory about the social conditions of democracy is not the traditional concept of truth as a correspondence between a proposition and reality, but an epistemic concept of truth which is based on the concept of justification. The truth is equivalent with justification and justification is understood as an agreement between the members of a community. Therefore, the truth has a consensual nature and it is reached in a community through a communicative action. The truth will become a social value alongside others, like freedom, solidarity and tolerance.

Finally, I would say, in Rorty's words, that our aim has to be the strengthening of solidarity between society, human actions, reason and truth. One without another is a danger for all the others.<sup>1</sup> Remember that at the end of his critique of Plato, Popper wrote: "Beginning with the suppression of reason and truth, we must end with the most brutal and violent destruction of all that is human."<sup>2</sup>

### **Public speech and consensual truth**

After Peirce, when a scientist will try to find the truth he or she will be sure that he or she is nearer to or closer to the truth if all the other scientists will have the same belief. On a long term, all the scientists will arrive at the same result. For example, if a physicist wants to measure the value of a parameter he will arrive in the end at the same value as all the others, even if at the beginning the results may be different.

But the situation isn't the same in the case of a debate regarding a social or a political problem. Let's consider an electoral campaign. Two politicians with different interests will speak about the state of arts in economy, about the economic growth, inflation and unemployment. Because they have different interests from the beginning the consensus will be impossible to be reached. The politician who has the political power will say that the economy goes well or at least that it will goes well even if the economic crisis already begun. The other politician, who wants to take the political power, will speak about the economic difficulties and he or she will

---

<sup>1</sup> For a development of these ideas see Rorty, 1989.

<sup>2</sup> Popper, 1995, I, p. 214.

say that only he or she has the solution. Therefore, for the two speakers the truth can't be the goal of their speeches because they have opposite interests. Their aim wasn't to obtain the truth, but to obtain and to fix a belief in the public mind.

Theoretically speaking, the aim of a public speech is to obtain a belief and to change the initial system of beliefs which is held by the citizen as an epistemic subject. If the politician will succeed to change the minds of many citizens, then they will discover immediately that they have the same or similar beliefs and from an epistemic point of view they will discover their consensus. If the politician will speak again later in the public space and he will be consistently with his previous claims, then their auditors will have the conviction that all his speeches are coherent each other. So, first of all, we argue in the public space because we want to obtain a belief and not to find the truth. Second, truth is understood as a consensus and can be defined as coherence of a system of beliefs.

I think that is necessary to mention that in relation to truth we have to distinguish between consensus and majority. If we consider a community and we realize that the majority of its members have the same belief this doesn't mean that the others have to adopt the same belief in order to obtain the consensus. If we understand democracy in the sense that the minority has to obey to the majority, then the democratic agreement has to be challenged on logical grounds. This is the so called democratic fallacy or *argumentum ad populum*. The fact that a belief is shared by a majority isn't a warrant that this belief is justified and must be accepted. Certainly, some beliefs which are shared by a majority are justified but this is only a lucky epistemic coincidence.

Therefore, if we want to avoid this confusion between majority and epistemic justification in the democratic social order then we must find a virtue of democracy which isn't any way endangered by a fallacy like *argumentum ad populum*. On the other hand, we must take into account the fact that the people change currently their minds, especially their political preferences. I think that although it is possible to identify some trends in the political behavior of citizens, not these uniformities are decisive for a democratic society, but the fact that in a democratic regime the political changes are made without violence and the changes are accepted by all the groups, whatever were the initial preferences and choices. Therefore, democracy is able to avoid the democratic fallacy.

Then, how is possible to take a decision in a democratic system and to verify if this decision is the good one, in other words, if this decision

leads to a better life. It is possible to take wrong decisions or to make wrong choices, but in the democratic system is possible to correct them through the democratic mechanisms, first of all, through elections. I think that we have to need between truth and choice in the democratic game and not to make the mistake to judge in terms of truth those issues which have to be judge as choices. Therefore, even if a choice is well justified, it can't be appraised as true because the multiplicity of choices is given from the beginning and we can't say that a single choice, the so called the right choice, have to be made. When we make a choice we think that it is the right choice because we have strong reasons to do it, but we have no warrants that it is the right choice with certainty. In other words, democracy can't be judge as a deterministic process.<sup>1</sup>

But how is possible to discover if we have made a good choice? To make this finding we need time. In order to explain this I will used an old analogy proposed by William James.<sup>2</sup> Let's suppose that we are somewhere in the mountains and we want to reach a cottage but we don't know the shortest way to it. We'll ask somebody about it and he or she will tell us how to reach there. We'll find if the instructions were good only if we'll succeed to reach there. The same situation is in a democratic society when we have to wait a while to find if the leader or the party preferred by us will be able to govern well, namely, in the public interest. Therefore, our decisions will be validated or refuted only on a long term.

The public speech depends on the communicative competence of the political actors and the content of their speech. The communicative competence is formed and improved by experts from different domains and it became a subject of scientific survey. The contents are also refined according to the goals pursued. But things are so complicated that it is possible that a liar who has made the expected promises to win the elections. However, the democratic society has its own control mechanisms and the power to change in time this provisional result.

But one problem still remains: the same social conditions may produce different choices. In a democratic society the citizens are free persons and they change their minds in time. Let's call this the "icicle effect". An icicle is formed if two conditions are fulfilled: first, the temperature is below zero Celsius degree, and second, the temperature is

---

<sup>1</sup> I mention here the Popper's discussion about rationality and freedom starting from the comparison between clocks and clouds. See Popper, 1972.

<sup>2</sup> See James, 1981.

above zero Celsius degree. But how is possible to have different temperatures in the same time in the same space? In fact, other properties are the decisive factors in this process. On the roof the temperature is above zero Celsius degree because the sun shines and the snow melts, but under the roof the temperature is below zero and the water droplets freeze forming the icicle. The same effect is possible in the social space when the citizens as individuals change their minds and their views although the overall level remains unchanged, but in the end a new global effect is produced.

But what kinds of decisions are taken in a deliberative democratic society? Is it possible and necessary to put in the public debates of political society all the problems regarding the good life of citizens and all the problems regarding the common interest and the public welfare? I think that it is necessary to distinguish between a democratic society which is based on some already established values and a democratic society which is based on free choices of citizens, including those choices regarding values. Therefore, we have two possible situations in a democratic society as an open society: that in which a set of values will be outside the public debate and that in which the public debate will begin with this list of values. Any political argument will have as a basic starting point this already made list of values.

For example, some democratic parties, first of all those formed on the cultural and religious traditions, will promote some values and won't be able to accept any change of them and their hierarchy. These values are conceived as moral values which are basic for a society and they must be preserved because the social order depends of them: "Society is justified in taking the same steps to preserve as moral code as it does to preserve its government and other essential institutions."<sup>1</sup> The citizens will be obliged to practice the accepted moral rules. The conformity with these values and rules will be awarded and any deviation from them will be punished.

I would like to mention that in the case of a revolutionary discourse the situation is partly different partly the same. It is different because the reformists want to change the list of values, but in the same time it is the same because they all they want to do is to change the old list with the new one, therefore, with a list already written. As a consequence, the reformists will punish both the owners of old values and those of some values which aren't on their list. Even more, in a revolutionary situation the punishments

---

<sup>1</sup> Devlin, 1965, p. 13.

will be harsher and the public speech will be so constructed to justify them. Symmetrically, the rewards will be much substantial and the leaders will ask the propaganda to explain them in a compelling way. The so called revolutionary interests will be maximized and the efficiency of public action will be judged in terms of these interests.

Therefore, from the standpoint of deliberative democracy the preferred situation is that of a public debate which has the aim to make the list of values and the hierarchy of them. Only in this situation we have the possibility to use our reason only in an argumentative and a neutral way and not to put it cunningly in the service of some predetermined goals. That means that we are really free to make the choices and that in the public debate we use our reason autonomous without any constraints. The public debate will become a critical one, and every part implied in the debate will try to have a critical attitude and to evaluate fairly all the candidates. But it is obvious that the situation described here is an ideal or a normative one.

### **The public debate and the epistemology of testimony**

Thomas Reid has proposed an analogy between perception and the credit we give to human testimony. He identifies two principles regarding the knowledge acquired from the others, the principle of veracity and the principle of credulity:

“The wise and beneficent Author of Nature, who intended that we should be social creatures, and that we should receive the greatest and most important part of our knowledge by the information of others, hath, for those purposes, implanted in our natures two principles that tally with each other.

The first of these principles is a propensity to speak truth and to use the signs of language, so as to convey our real sentiments. (...)

Another original principle implanted in us by the Supreme Being, is a disposition to confide in the veracity of others, and to believe what they tell us. This is the counter – part to the former; and as that may be called the principle of veracity, we shall, for want of a more proper name, call this the principle of credulity.”<sup>1</sup>

In the democratic game we are caught in a communication network and, therefore, we utter some sentences which are believed or not by the other or even by ourselves, and, in the same time, we believe it or not sentences spoken by others. This means that in a democratic dialogue we

---

<sup>1</sup> Reid, 1997, pp. 193-194. For details see Van Cleve, 2006.

have to take into account the beliefs expressed by all the others and that their testimonies must be registered. The democratic has already developed some institutions which are able to do such kind of work or at least to initiate it and to do it partially. It's practically impossible to account all the beliefs expressed openly by all the citizens, but as a rule the main ideas sustained in a social and political context are available in the public debate. But are we entitled to believe the others assertions and to have a belief based on others statements? Then this aspect of democratic public debate leads to the epistemological problem of testimony. How is justified and accepted testimony? How is appraised the trustworthiness of testimony? The answers to these questions close an epistemological loop. Keith Lehrer argued that "the trustworthy evaluation of others depends on the assumption that I am trustworthy in the evaluation of myself as an evaluator of others".<sup>1</sup>

Let's suppose that

1. I accept that  $p$  on the testimony of T.

The objection to 1 will be this:

O1. The testimony of T is not trustworthy.

Let's suppose that it is more reasonable for me to accept that the testimony of T is trustworthy than to accept that it is not. Therefore, it is more reasonable for me to deny O1 than to accept it.

But inasmuch as this denial of the objection O1 depends on my own trustworthiness in evaluating the trustworthiness of others, another objection may be raised:

O2. You are not trustworthy in evaluating the trustworthiness of people, in particular, T.

Let's suppose again that it is more reasonable for me to accept that I am trustworthy in evaluating the trustworthiness of others than to accept that I am not. In particular, I will say that it is more reasonable for me to accept that I am trustworthy in evaluating T than to accept that I am not. Therefore, it is more reasonable for me to deny O2 than to accept it.

But another objection can be conceived:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Lehrer, 2006, p. 153. I will follow step by step Lehrer's analysis.

<sup>2</sup> Lehrer, 2006, p. 154.

O3. You are not trustworthy in evaluating the trustworthiness of people, yourself included, because you do not accept the corrections of others concerning your evaluations of the trustworthiness of people, again, yourself included.

As before we can make a similar reply:

“I am trustworthy in evaluating the trustworthiness of people, myself included, because I do accept the corrections of others concerning my evaluations of the trustworthiness of people, myself included.”<sup>1</sup>

But this reply leads us into a loop of justification because the corrections of others which are accepted by me are based partly on their testimony. Shortly, my trustworthiness in accepting that I am trustworthy in accepting that I am trustworthy in my evaluations of people, myself included, depends on my accepting that I am trustworthy in accepting the testimony of others. But this closing circle of trustworthiness and justification is, in Lehrer terms, a virtuous one. Lehrer take into account two possibilities:

“The first is that I accept the testimony of others concerning my trustworthiness in evaluating people, myself included, at least when I evaluate them as worthy of my trust. The second is that I do not accept the testimony of others concerning my trustworthiness in evaluating people, myself included. In the first case, my view that I am trustworthy in evaluating people is confirmed and corrected by the testimony of others. In the second case, it is not. Though others mislead me, their confirmation and correction, especially when I evaluate them as trustworthy, it is a source of improvement of my own trustworthiness. So I should accept the testimony of others concerning my trustworthiness in evaluating people, at least when I evaluate them as trustworthy.”<sup>2</sup>

But if the reliability of sources is assured and we have reasons to trust in them, this is only a necessary condition but not a sufficient one, because the citizens of a democratic society are free persons and they have free will when they make some choices. The citizens of a democratic society, as rational persons with communicative capacity, share also in common some values. I think that their rationality can't be reduced only to argumentative and demonstrative procedures, but it is first of all a values

---

<sup>1</sup> Lehrer, 2006, p. 154.

<sup>2</sup> Lehrer, 2006, p. 154-155.

based rationality. Therefore, the rationale citizens share in common values like freedom, solidarity and tolerance, and their choices, at least as choices of the lesser evil, are based on these values. The rationale consensus and the testimonies of others are assessed in an axiological framework.

#### BIBLIOGRAPHY

- Bohman, James, 1998, "The coming age of deliberative democracy", *Journal of Political Philosophy*, 6.
- Devlin, Patrick, 1965, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, New York.
- Habermas, Jürgen, 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, translated by Thomas Burger.
- Habermas, Jürgen, 1984, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston, translated by Thomas McCarthy..
- Habermas, Jürgen, 1996, *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, translated by William Rehg.
- Held, David, 2006, *Models of Democracy*, third edition, Polity Press, Cambridge, Malden.
- James, William, 1981, *Pragmatism*, edited by Bruce Kuklick, Hackett, Indianapolis.
- Kant, Immanuel, 1991, *Political Writings*, edited by Hans Reiss, translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lehrer, Keith, 2006, "Testimony and Trustworthiness", in Jennifer Lackey, Ernest Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Clarendon Press, Oxford.
- Peirce, Charles Sanders, 1955, **Philosophical Writings**, editor Justus Buchler, Dover Publications, Inc., New York.
- Popper, Karl R., 1972, "On Clouds and Clocks. An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man", in *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- Popper, Karl R., 1995, *The Open Society and its Enemies*, two volumes, Routledge, London, New York.
- Reid, Thomas, 1997, *An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*, editor Derek R. Brookes, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Van Cleve, James, 2006, "Reid on the Credit of Human Testimony", in Jennifer Lackey, Ernest Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Clarendon Press, Oxford.



## QUAND LA RAISON DU DIALOGUE LAISSE PLACE À LA FORCE DE L'IMAGE

Gabriela VASILESCU<sup>1</sup>

***Abstract:** The dialogue expresses a kind of communication but also a philosophical style of the Ancient Greek, influenced by the thinkers' ideal of knowledge and the dominant values of the time. Platon offers the most relevant example of agreement between the characters and the values transmitted by dialogue. The modern communication separates us from the love and beauty of the ancient dialogue and turns us to the myth of the modern consumer, in which it is important to be seen, no matter what the ideas exposed. It is the image that counts, letting apart the reason of the discourse. This scenic play is offered by the television show, a kind of court that justifies anything. The image offered by the modern "cave" updates the Platonic myth, generating false values and focusing on secondary problems.*

***Keywords:** dialogue, Platon, Ancient Greek, reason, image.*

### **Le dialogue comme voie de communication antique et contemporaine**

Le dialogue peut être considéré comme une voie de mise en scène de certains problèmes qui méritent une attention particulière afin d'être développés, avec l'intention de ne pas dévoiler directement les réponses. C'est une voie sélective qui attire l'attention sur ce qu'on transmet à l'interlocuteur, en l'impliquant dans la divulgation de ses propres opinions. Le fait d'assumer ses idées est le résultat de certaines positions imaginaires qui s'inscrivent dans l'idéal de connaissance de l'époque. La synthèse apparaît à la fin de cette voie, au moment où on manifeste l'accord des idées vers une conclusion acceptée par les interlocuteurs, indépendamment de la diversité des opinions soutenues.

La conclusion est un accord qui peut s'identifier à une profonde reconnaissance des idées qui ont surmonté les difficultés et qui prouvent leur force au-delà des doutes et des positions opposées. Le résultat de chaque dialogue forme une structure unique, une substance pleine de vie de la sève de laquelle l'auditoire se nourrit. "En fait, seul l'intellect est capable de percevoir la vérité; cependant il faut qu'il soit aidé par l'imagination, la sensibilité et la mémoire, pour qu'on n'arrive pas à ignorer, par hasard, une

---

<sup>1</sup> Petroleum-Gas University of Ploiesti, Romania.

chose qui est de notre pouvoir. En ce qui concerne les choses, il suffit de rechercher trois choses: ce qui apparaît de soi-même, ensuite de quelle manière on peut connaître une chose particulière à travers une autre et, finalement, ce qu'on peut en déduire." <sup>1</sup> Les dialogues différents donnent naissance à des formes différentes de l'existence, ce qui équivaut à l'identité d'un soi-même qui les déchiffre. Ce fait est dû à l'ouverture que le dialogue réalise en tant que forme de communication dans laquelle les rôles sont repartis entre des participants ayant une identité reconnue. Par conséquent, le dialogue suppose l'ouverture et la réception des idées par ceux qui prennent part au „banquet” des âmes. Platon considérait que les sages ont la mission de guider les âmes: "C'est, (...), notre mission -(...), d'obliger les meilleures âmes à arriver à l'apprentissage que nous avons appelé suprême, c'est-à-dire à voir le Bien et d'entreprendre cette montée, et après avoir assez regardé, tout en étant en haut, de ne plus leur permettre ce qu'on leur permet maintenant."<sup>2</sup>

La curiosité, comme facteur du déclenchement du dialogue, est plus accentuée dans le plan de la réflexion philosophique, là où rien ne se passerait au-delà du "répît" de Minerve.

"L'homme est cet être dont on distingue l'être, en partant de l'être et dans l'être, par le fait de le situer, fermement et ouvertement, dans l'état de non-dissimulation de l'être. L'essence existentielle de l'être humain est la raison pour laquelle l'homme peut se représenter l'existence comme existence et peut avoir une conscience de ce qu'il a essayé de se représenter."<sup>3</sup>

À travers le dialogue, les liaisons entre personnes sont dévoilées; c'est une manière de se donner à l'autre qui, à son tour, reçoit en soi-même, avec des degrés différents d'ouverture, la relation avec l'autre/les autres. Sans attendre le don reçu de l'autre, le processus dialogal ne peut pas avoir lieu. Une certaine ouverture a lieu, une ouverture par laquelle on reçoit et on offre ce don caché en soi-même, un secret qu'on dévoile lorsqu'on y est préparé. Dans ce sens, Goldschmidt déclarait que "toute classification des

---

<sup>1</sup> Descartes, R., *Două tratate filosofice, (Regulae ad directionem ingenii)*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 180.

<sup>2</sup> Platon, *Republica*, 519 d, în *Opere, vol.V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 318.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii, (Introducere la "Ce este metafizica?")*, Editura Politică, București, 1988, p. 357.

dialogues qui se prétend définitive est arbitraire.”<sup>1</sup> La reconstruction et la fausse réinterprétation de certains thèmes/certaines valeurs que les dialogues de Platon mettent dans l’analyse des personnages seront réalisées au-delà des „fenêtres” illusoire qui nous mèneraient à de fausses conclusions. On maintient notre intention d’offrir à ceux ouverts au thème du dialogue de la Grèce antique des „dons” qui mettent en évidence les expériences principales de la théorie des Idées. Cette démarche a comme prémisses la compréhension de la pensée et des sentiments des Grecs antiques comme modèle qui appartient à une culture d’exception.

Le dialogue suppose également de vivre un moment de plaisir, l’apparition d’un sentiment de contentement lorsque le message communiqué correspond aux idéaux des participants. C’est une influence assumée par les interlocuteurs, une internalisation de la forme sous laquelle cette pensée est présentée, idée qu’on tenait cachée parce qu’on ne trouvait pas la formule adéquate pour la présenter ou parce qu’on n’avait pas la force/le pouvoir de transmettre. Dans cette étape du dialogue, celui qui émet des mots adéquats aux attentes des interlocuteurs devient crédible et obtient leur adhésion. Le moment vécu dépasse l’aspect cognitif et ajoute le fond affectif, en confirmant le fait que “lorsqu’on pense bien, on se sent bien. La compréhension est une sorte d’extase.”<sup>2</sup> Les mots, les images, les sons ont un pouvoir de manipuler les décisions qu’on prend. Herbert Marcuse soutenait que la pensée et le mot sont la base de la liberté de l’être humain. “Car la pensée et le mot appartiennent à un sujet qui pense et qui parle et si la vie de ce sujet dépend des réalisations d’une fonction qu’on lui a imposée, elle dépend donc de ceux qui décident quant à ces demandes.”<sup>3</sup> Au cas où le mot de l’autre le représente un sentiment de satisfaction apparaît, un sentiment d’accord affectif, suivi de la reprise de la formule linguistique. C’est le même plaisir qu’une lecture procure lorsque l’auteur présente des idéaux proches de ceux du lecteur. C’est à ce moment-là que se produit ce sentiment d’acceptation de l’auteur en cause, auteur que, parfois, on ne connaît pas mais dont on „tombe amoureux”. Les mots écrits ou ceux transmis oralement correspondent à nos pensées et nous produisent un état de confort psychique. Le processus dépend d’un certain ethos, qui

---

<sup>1</sup> Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, Presses Universitaires, 1947, 5e édition 1993 mars, p. 129.

<sup>2</sup> Sagan, C., *Creierul lui Broca, De la Pământ la stele*, Humanitas, București, 1989, p. 44.

<sup>3</sup> Marcuse, H., *Scrieri filosofice, omul dimensional*, Editura Politică, București, 1977, p. 356.

correspond à ce qui est donné dès le début comme contenu du message, mélangé au pathos, auteur de l'état affectif des participants au dialogue. La langue arrive à maîtriser chaque interlocuteur et, au-delà de l'accord commun, seulement un interlocuteur peut s'imposer dans le dialogue.

Les dialogues de la philosophie de Platon que nous allons parcourir auront un personnage central, autour duquel et avec l'accord duquel nous allons débattre toutes les idées inscrites dans le statut de l'existence humaine: le bien, le beau, la justice, la sagesse, l'amitié. Ce personnage est Socrate, celui qui a utilisé la voie de l'oralité afin de développer les idées des interlocuteurs. Une telle voie responsabilise l'interlocuteur, en le plaçant au centre de l'attention des autres participants au dialogue. Tous ceux qui parlent sont égaux comme position dans le cadre du dialogue, mais chaque idée exposée est contre-argumentée par Socrate afin de ne pas laisser de place à l'erreur et afin de convaincre l'interlocuteur. Tout dialogue de Platon a eu en vue une essence, un type idéal d'être humain, le modèle qui puisse convaincre au-delà de l'espace et du temps. Le protagoniste principal des dialogues de Platon est Socrate, celui qui par des questions „habiles” arrive à découvrir la vérité, processus complexe dans lequel tous les interlocuteurs sont impliqués.

### **Que nous transmet le dialogue de la perspective de Platon?**

Le dialogue est une méthodologie qui a comme finalité l'obtention de la vérité, quel que soit le domaine de la recherche. Il est maintenu dans la contemporanéité sous la forme du discours qui satisfait le désir de lire davantage sur les sujets divers d'intérêt public. Le sujet mis en discussion est unique et sa recherche implique tous les personnages dans le fait de trouver une connexion entre eux. L'accord final ne signifie pas l'uniformité mais, au contraire, chaque interlocuteur est en harmonie avec ce qui s'est réalisé. Un accord pareil à une mise en scène qui rassemble le lieu, le sujet et les personnages. Les efforts sont communs à tous les personnages, leurs opinions sont polémiques, la découverte de la vérité est un effort commun. L'éloignement par rapport à l'opinion qui trompe vient du modérateur, celui qui assume le rôle de médier les esprits, par le pouvoir de la raison, afin que ceux-ci découvrent la vérité. Un tel rôle est joué par Socrate dans les dialogues de Platon. Toute valeur mise en discussion – la vérité, le courage, l'amitié, le bien, l'amour... - caractérise le comportement humain tout entier. Personne ne veut se voir en tant qu'“être misérable”, en se trompant et en désirant accomplir des choses “mauvaises”.

“SOCRATE. Personne donc ne veut, Ménon, les [choses] mauvaises, si du moins il ne veut pas être tel. Car qu’est-ce d’autre « être misérable », sinon désirer les [choses] mauvaises et les acquérir?”<sup>1</sup>

Tout dialogue offre une image de la personne qui transmet des messages mais aussi de celle qui reçoit les pensées de l’émetteur:

“SOCRATE. [80c] Je sais pourquoi tu as donné de moi une image !

MÉNON. Eh bien, à quoi penses-tu ?

SOCRATE. Pour qu’en retour, je donne une image de toi ! Car moi, je sais ceci de tous ceux qui sont beaux, qu’ils prennent plaisir à être dépeints en images. En effet, ça les avantage: belles en effet, je suppose, sont aussi les images de ce qui est beau . Mais je ne ferai pas d’image de toi en retour. Quant à moi, si l’engourdisseuse, c’est en étant elle-même engourdie qu’elle fait aussi être engourdis les autres, je lui ressemble ; sinon, non. Car ce n’est pas en étant plein de ressources moi-même que je fais être les autres dans l’embarras, mais c’est en étant plus que tout dans l’embarras moi-même que je fais aussi être les autres [80d] dans l’embarras.”<sup>2</sup>

À partir de ce moment l’accord entre les participants au dialogue apparaît, en leur offrant la beauté du discours et la beauté physique de ceux qui participent au jeu de belles idées. Il en va de même pour les idées qui décrivent de bonnes actions, ces bonnes actions étant accomplies par de bonnes gens. Les questions et les réponses entraînées dans le contenu du dialogue font passer les interlocuteurs d’un état à l’autre; l’art de combattre est celui qui entraîne la pensée, clarifie les idées et rejette tout état de non savoir à un état de savoir sur le même sujet, grâce à un questionnement proprement mené par l’interrogateur. Socrate parle des réponses de l’esclave, d’opinions (*doxai*), et non pas encore d’*epistèmè* (science, savoir), un autre status de conversation.

SOCRATE. Si donc aussi bien du temps qu’il est que de celui qu’il n’est pas homme, seront en lui des opinions vraies, qui, réveillées par l’interrogation, deviennent *epistèmai*, n’est-ce donc pas que son âme sera comme ayant appris de tous temps? Car il est évident que, dans le tout du temps, il est ou il n’est pas homme.

MÉNON. C’est clair.

SOCRATE. [86b] Eh bien donc, si toujours, la vérité des choses qui sont est pour nous dans l’âme, c’est que l’âme serait immortelle, si bien que c’est en ayant

---

<sup>1</sup> <http://plato-dialogues.org/fr/pdf/menon.pdf>, 80, 81.

<sup>2</sup> <http://plato-dialogues.org/fr/pdf/menon.pdf>, 95.

confiance que, ce sur quoi tu n'as pas la chance d'être savant (*epistamenos*) maintenant, c'est-à-dire ce qui n'est pas présent à la mémoire (*memnèmenos*), il faut entreprendre de le chercher et se le remémorer (*anamimmèskesthai*).<sup>1</sup>

Le dialogue modifie l'état du corps et de l'âme, endure le corps et l'âme. "Quand nous examinons le monde, nous exprimons et découvrons notre vrai moi comme âme."<sup>2</sup>

L'ascension de l'âme vers Un ou le Bien, c'est à dire une purification de l'âme qui exprime la beauté, est décrit par Plotin dans Les *Énéades*:

"Rentre en toi même et regarde. Si tu ne te vois pas encore comme quelque chose beau, tout comme le sculpteur pour faire une belle statue, enlève ceci, polit cela, rend ceci lisse et cela pur..., ainsi tu devrais supprimer ce qui est superflu et redresser ce qui est de travers, purifiant ce qui est sombre, le faisant briller."<sup>3</sup>

Bref, le dialogue antique est une voie d'autoperfectionnement, chaque participant étant obligé d'assumer les idées qui sont à débattre par rapport aux arguments propres. C'est un accord qui peut être identifié à une profonde reconnaissance des idées qui ont surmonté les difficultés et qui prouvent leur force au-delà des doutes. Le résultat s'organise dans une forme unique, pleine de vie, de substance dont tout l'auditoire se nourrit. Tous les participants au dialogue connaissent un état nouveau, cognitif et affectif, à la fin du processus. Les personnages jouent sur la scène du sensible et l'âme venue d'une vie lumineuse, remplie de „bonheur”, a la capacité de „retourner” de la nuit vers la lumière, de „la vue des yeux aveugles” vers le Bien Suprême. L'art du „détour” de l'oeil de la nuit/l'apparence vers la brillance/vérité est „une capacité présente dans l'âme de chacun, tout comme l'organe par lequel chacun connaît doit tourner avec l'âme toute entière de la terre du devenir jusqu'à ce qu'il arrive à regarder ce qui est et sa grandeur éblouissante.”<sup>4</sup> Le dialogue est une modalité d'accomplissement qui entraîne les participants vers un nouveau

<sup>1</sup> <http://plato-dialogues.org/fr/pdf/menon.pdf>, 117

<sup>2</sup> Plotin: *une introduction aux Énéades*, Dominic J.O'Meara, 2e édition, cerf Academic Press Fribourg, 2004, 22

<sup>3</sup> Plotin: *une introduction aux Énéades*, Dominic J.O'Meara, 2e édition, cerf Academic Press Fribourg, 2004, 117 (*Énéades*, 9, 7-1)

<sup>4</sup> Platon, *Republica*, în *Opere vol.V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 317.

débat; un projet attendu pour un nouveau jeu des idées qui fait partie de la contemplation du Bien. Chaque sujet est une invitation vers les participants, sans dévoiler la réponse de manière directe. La participation à la réponse est une responsabilité et une initiative de chaque tête. La liberté est pleine. La mission des participants est celle d'obliger les meilleures âmes d'arriver à l'apprentissage que nous avons nommé auparavant suprême, plus précisément de voir le Bien (...).<sup>1</sup> Une sorte d'amour et de sagesse qui présuppose le don de soi et la réception de l'autre, une forme d'eros où „l'amoureux digne de ce nom n'aura rien de fou en lui et il ne sera non plus parent de la non-maîtrise.”<sup>2</sup> Une telle forme conduit à l'amour pour le beau. C'est une forme de délivrance sur laquelle nous nous arrêterons dans ce qui suit.

### Le dialogue et l'état de catharsis

L'acception de laquelle nous partons avec le terme de catharsis est celle soutenue par Platon et Aristote concernant le rôle de l'art comme traitement de purification de l'auditoire. Le catharsis est proche de l'excitation de type religieux et a comme effet l'obtention d'un état de calme, d'équilibre sur l'auditoire. Seulement la création artistique est capable de rétablir l'équilibre intérieur par la satisfaction que le récepteur du message de l'oeuvre éprouve. Dans *La République* (deuxième partie), Socrate, en dialogue avec Glaucon discute sur les oeuvres des poètes qui réfléchissent des caractères, les artisans qui doivent „marcher dans les pas de la nature du beau et des belles tenues, pour que „l'apparence, tout comme l'âme, soit en harmonie avec elle, en partageant le même modèle.”<sup>3</sup>

L'amour pour le beau, y compris l'amour charnel, signifie „aimer avec raison et avec le sens de l'art des Muses celui plein d'ordre et de beauté.” L'art de l'amour suppose, à son tour, une certaine harmonie spirituelle, au-delà de la non-maîtrise des instincts. La communion entre l'amoureux et l'aimé signifie une certaine „communion” qui se manifeste y compris dans l'harmonie des corps:

„l'amoureux, s'il veut nous écouter, qu'il donne un bisou à l'aimé, qu'il reste avec lui et qu'il le touche comme s'il touchait son fils, pour l'amour des choses belles; pour le reste, qu'il ait affaire de cette

---

<sup>1</sup> Platon op.cit, 318.

<sup>2</sup> Platon, op.cit., 179.

<sup>3</sup> Platon, op.cit, 178.

manière à celui qu'il cultiverait, de sorte que leur relation ne semble jamais être arrivée plus loin qu'à ce point."<sup>1</sup>

Dans le cadre du dialogue, surtout dans celui antique, les participants ne peuvent pas communiquer s'ils ne sentent pas le plaisir de la présence de l'autre. L'harmonisation des caractères a lieu, l'un des personnages détenant le contrôle et devenant le maître du débat. Un tel rôle détient Socrate dans les dialogues de Platon.

Le dialogue peint des caractères pour offrir des arguments nécessaires au passage vers des faits dignes d'être retenus/ des faits exemplaires. „Le don de l'imitation” naît entre les participants, „tout comme l'harmonie et le rythme (car il est clair que les mesures n'appartiennent pas qu'aux rythmes), dès le début, ceux qui y étaient doués s'accomplirent peu à peu et de leur improvisation naquit la poésie.”<sup>2</sup> Tout art, y compris l'art du dialogue, suppose „le don de l'imitation”. „Dans ses péripéties et dans ses actions simples, les poètes arrivent très bien à leur but, celui d'éveiller l'émotion tragique et le sentiment d'humanité.”<sup>3</sup>

La réflexion se retrouve dans tous les traités de rhétorique, le mot produit des effets préparés par chaque énonciateur. La seule différence est que, les effets „qui tiennent de la parole doivent être préparés par l'énonciateur et vont se dérouler selon sa façon de parler.”<sup>4</sup> Les réponses seront adéquates aux effets inscrits dans le participant. Ceux qui vivent „les passions” transmises sont les plus „convaincants”. Le fait de maîtriser le mot, le son ou l'image nous produit un état de bien, une harmonie, une sorte de catharsis qui libère des tensions intérieures. La communication par le dialogue conduit à un certain type de docilité qui reflète la sympathie envers les sentiments résultés de l'accord entre les participants.

En même temps, le dialogue suppose une libération du participant, semblable au public qui contemple les représentations scéniques, processus qui harmonise les énergies de chaque participant. La question que nous nous posons est si le catharsis antique, raconté par Platon et Aristote, peut être rencontré pendant les époques qui leur ont suivi.

Les dialogues de Platon trouvent un écho chez François Rabelais, il s'arrête sur le Banquet et la République, afin de trouver une nouvelle

---

<sup>1</sup> Platon, op.cit., 179.

<sup>2</sup> Aristotel, *Poetica*, Editura Științifică, București, 1957, 19

<sup>3</sup> Aristotel, op.cit., 61

<sup>4</sup> Aristotel, op. cit., 63



formule de dialogue, formule représentée dans Gargantua et Pantagruel. Les deux livres réactivent la sagesse des antiques par un dialogue simple, spontané, plein de verve, qui caractérise le langage de la fin du Moyen Âge et le début d'une nouvelle époque. De cette manière, Rabelais fait recours à un langage extrêmement coloré, en partant du langage culte vers les formes populaires, vers les dialectes ou vers des mots obscènes. Dans les dialogues on emploie la langue parlée, celle du sens commun, présente dans la rue, à côté de la langue culte, propre à la sagesse antique. Dans *Avant-propos de l'écrivain*, il présente Socrate, en dialogue avec Alcibiade, le général athénien, en comparant „le plus grand des philosophes” aux „silènes” ou „à des petites boîtes presque pareilles à ce que l'on peut voir dans les pharmacies” ou au dieu Silène, qui se trouve parmi les dieux de l'Olympe, celui dont le porterait, fait par les grecs, est drôlement présenté:

”Tel disoit estre Socrates: parce que le voyans au dehors, & l'estimans par l'exteriore apparence, n'en eussiez donné un coupeau d'oignon: tant laid il estoit de corps & ridicule en son maintien, le nez pointu, le regard d'un taureau: le visaige d'un fol: simple en meurs, rustiq en vestemens, pauvre de fortune, infortuné en femmes, inepte à tous offices de la republicque: tousiours riant, tousiours beuvant à un chascun, tousiours se guabelant, tousiours dissimulant son divin sçavoir”<sup>1</sup>( „un nez tordu, un regard de taureau, un visage de fou, un goujat, quelqu'un qui se laisse aller, qui manque de fortune, maladroit et besogneux en ce qui concerne les affaires de la République et, par dessus tout, riant sous cape tout au long de la journée et buvant à côté de n'importe qui, en se moquant de tout et en cachant avec un soin précieux sa merveilleuse science”<sup>2</sup>).

Cette présentation à première vue ne l'empêche pas de constater que Socrate a „la sagesse qui dépasse celle des humains”, „une modération incroyable, un contentement et une résignation, une sûreté parfaits”. Voilà pourquoi „l'habit ne fait pas le moine” et „le sens badin des mots” oblige le lecteur à une „lecture assidue” et à une „réflexion profonde”.

”Mais ouvrans ceste boite, eussiez au dedans trouvé une celeste & impreciable drogue: entendement plus que humain, vertu merveilleuse, courage invincible, sobresse non pareille, contentement certain, assurance

---

<sup>1</sup> François Rablais, *Gargantua*, <http://www.bacdefrancais.net/garg-texte.htm>, Numérisation rtf: François BON, [F.Bon@wanadoo.fr](mailto:F.Bon@wanadoo.fr), Texte de l'édition princeps de 1534

<sup>2</sup> Rablais, Fr., *Gargantua & Pantagruel*, Editura Ion Creangă, București, 1989, 7(mes traductions approximatives)

parfaite, desprivement incroyable de tout ce pourquoy les humains tant veignent, courent, travaillent, navigent & bataillent.”<sup>1</sup>

La morale vers laquelle Rabelais conduit est la morale stoïque, qui suppose la patience dans l’interprétation des événements et la libération de toute difficulté. C’est cette morale que nous allons suivre dans la continuation de cette présentation.

Le dialogue de Rabelais, présent dans *Gargantua et Patagrue*, est un dialogue autobiographique; la généalogie de Gargantua, le père de Pantagrue, est inscrite dans la „Grande Chronique pantagruélique”: “fut onze mois on ventre de sa mère” et on le compare, par éducation et courage, à Alexandre, le fils de Philippe, le Roi de la Macédoine, qui reçoit l’éducation d’Aristote: “À quoi connut son père le divin entendement qui en lui était, et le fit très bien endoctriner par Aristotèles, qui pour lors était estimé sur tous philosophes de Grèce.”<sup>2</sup>

Les horreurs de la guerre et la tyrannie sont mises en évidence par:

“Lors dit Grandgousier : « Allez-vous-en, pauvres gens, au nom de Dieu le créateur, lequel vous soit en guide perpétuelle, et dorénavant ne soyez faciles à ces ocieux et inutiles voyages. Entretenez vos familles, travaillez, chacun en sa vacation instruez vos enfants, et vivez comme vous enseigne le bon apôtre saint Paul. Ce faisant, vous aurez la garde de Dieu, des anges et des saints avec vous, et n’y aura peste ni mal qui vous porte nuisance. » Puis les mena Gargantua prendre leur réfection en la salle ; mais les pèlerins ne faisaient que soupirer, et dirent à Gargantua : « O que heureux est le pays qui a pour seigneur un tel homme ! Nous sommes plus édifiés et instruits en ces propos qu’il nous a tenus qu’en tous les sermons que jamais nous furent prêches en notre ville.”<sup>3</sup>

L’organisation de la *République* de Platon est prise comme modèle pour la direction de l’État français, les républiques heureuses étant dirigées par des sages: “C’est, dit Gargantua, ce que dit Platon, liv. V de Rep., que lors les républiques seraient heureuses quand les rois philosopheraient ou les philosophes régneraient. » Puis leur fit emplir leurs besaces de vivres, leurs bouteilles de vin, et à chacun donna cheval pour soi soulager au reste

---

<sup>1</sup> François Rabelais, *Gargantua*, <http://www.bacdefrancais.net/garg-texte.htm>, Numérisation rtf: François BON, [F.Bon@wanadoo.fr](mailto:F.Bon@wanadoo.fr) Texte de l’édition princeps de 1534

<sup>2</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua et Pantagrue](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua%20et%20Pantagrue%201%20Rabelais%20franc%20C3%AAs.pdf)  
1 Rabelais franc% C3% AAs.pdf, 59

<sup>3</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua et Pantagrue](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua%20et%20Pantagrue%201%20Rabelais%20franc%20C3%AAs.pdf)  
1 Rabelais franc% C3% AAs.pdf, 123

du chemin, et quelques carolus pour vivre.”<sup>1</sup> L’idée de la République sans guerre est reprise par Gargantua aussi:

« Comme Platon, li. V, de Rep., voulait être non guerre nommée, ains sédition, quand les Grecs mouvaient armes les uns contre les autres, ce que si par maie fortune advenait, il commande qu'on use de toute modestie. Si guerre la nommez, elle n'est que superficiare, elle n'entre point au profond cabinet de nos coeurs, car nul de nous n'est outragé en son honneur.”<sup>2</sup>

Le deuxième livre a comme personnage central Pantagruel “roi des Dipsodes, restitué à son naturel, avec ses faits et prouesses épouvantables, composés par feu M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence.” Gargantua transmet à Pantagruel ses appels vers des lectures dignes de confiance:

”Tout le monde est plein de gens savants, de précepteurs très doctes, de librairies i très amples, qu'il m'est avis que ni au temps de Platon, ni de Cicéron, ni de Papinien, n'était telle commodité d'étude qu'on y voit maintenant,(...) à l'âge où je suis, j'ai été contraint d'apprendre les lettres grecques, lesquelles je n'avais contemné comme Caton, mais je n'avais eu loisir de comprendre en mon jeune âge, et volontiers me délecte à lire les Moraux de Plutarque, les beaux Dialogues de Platon, les Monuments de Pausanias et Antiquités d'Atheneus, attendant l'heure qu'il plaira à Dieu mon créateur m'appeler et commander issir de cette terre.”<sup>3</sup>

”Mais parce que, selon le sage Salomon, sapience n'entre point en âme malivole, et science sans conscience n'est que ruine de l'âme, il te convient servir, aimer et craindre Dieu et en lui mettre toutes tes pensées et tout ton espoir et par foi, formée de charité, être à lui adjoint, en sorte que jamais n'en sois désemparé par péché.”<sup>4</sup>

Tous les dirigeants sont présentés comme des sages, qu’il s’agisse du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C. ou au XVI<sup>e</sup> siècle, le modèle du sage ne manque pas. La médiocrité est acceptée plus tard, quand l’égalité entre les gens obtient une forme juridique. Voilà pourquoi les questions sur la tragédie moderne sont

---

<sup>1</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua\\_et\\_Pantagruel\\_1\\_Rabelais\\_franc%C3%AAs.pdf](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua_et_Pantagruel_1_Rabelais_franc%C3%AAs.pdf), 123-124

<sup>2</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua\\_et\\_Pantagruel\\_1\\_Rabelais\\_franc%C3%AAs.pdf](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua_et_Pantagruel_1_Rabelais_franc%C3%AAs.pdf), 124

<sup>3</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua\\_et\\_Pantagruel\\_1\\_Rabelais\\_franc%C3%AAs.pdf](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua_et_Pantagruel_1_Rabelais_franc%C3%AAs.pdf), 158

<sup>4</sup>[http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua\\_et\\_Pantagruel\\_1\\_Rabelais\\_franc%C3%AAs.pdf](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/Pdf/1532%20Gargantua_et_Pantagruel_1_Rabelais_franc%C3%AAs.pdf), 159

différentes de la raison et de la moralité antique. La politique et la morale n'ont plus de corps commun; la beauté spirituelle laisse place à la beauté du regard et le corps passe au premier plan de la préoccupation.

Dans la tragédie moderne rencontre-t-on de belles „gens” ou s'agit-il seulement de gens médiocres? Peut-on encore dire que l'Agamemnon moderne reste à l'intérieur de l'univers éthique? "Agamemnon est justifié à ses propres yeux par le fait que, tout en exécutant à travers l'acte terrible, il „reste” encore à l'intérieur de l'univers éthique. Quelque grande que soit sa douleur, quelques profondes que soient les sentiments de perte personnelle et de remord, il a pourtant la garantie de se conformer aux exigences d'un principe reconnu, d'un objectif général auquel il peut s'identifier et qui est prioritaire par rapport à tout autre point de vue."<sup>1</sup> Nous verrons s'il a raison dans le dialogue moderne.

### Le dialogue moderne

Le dialogue antique est un dialogue doux, un dialogue de la divulgation sans qu'il soit centré sur les personnages, les personnages offrent la possibilité de la mise en scène de certains problèmes qui méritent l'attention et qui se développent autour d'eux. On rencontre des thèmes tels que la justice, la sagesse, la vérité, des thèmes sur l'âme, les lois..., tous accordés aux valeurs acceptées par tous les interlocuteurs, sans tenir compte de la diversité de leur culture. Le résultat est l'accord de l'auditoire et la joie de vivre ensemble, l'admiration pour la beauté de la discussion et du sens partagé par tous les participants. On sait que la figure centrale des dialogues de Platon a été Socrate ; lui, c'était le modèle. Un maître des pensées, des arguments et de l'ouverture de la liberté d'expression. Il est le démocrate qui vivait à côté de ses disciples. Une telle communion d'idées, une telle dévotion de chaque participant ne se sont plus jamais répétées. Le nom du personnage n'avait aucune importance, il accompagnait Socrate, ce sage qui orientait la discussion de sorte que les rôles changent sans une subordination. Ce qui comptait c'était le désensorcellement de l'idée par l'ensorcellement de sa propre personne. Le délice se traduisait dans l'eros pour la beauté de l'idée, dans l'éclat d'un joli visage. Les dialogues de Platon ne peuvent pas être classifiés définitivement, parce que tout essai de classement serait destiné à l'échec. "Toute classification des dialogues qui se

---

<sup>1</sup> Gardiner, P., *Kierkegaard*, Humanitas, București, 1997, p. 81.

prétend définitive est arbitraire.”<sup>1</sup> Tous les dialogues incomplets ont à la base une aporie ; ceux qui sont finis ont une pensée discursive, des moments choisis, des définitions provisoires qui déterminent des conséquences diverses.

Regardons ce qui se passe dans la modernité. Le dialogue, indépendamment de la sphère de couverture, a au premier plan les personnages. Il n’y a qu’eux qui comptent, les héros publics devenant des personnages avec des degrés différents de crédibilité. Ceux qui participent au dialogue public, ancré dans le visuel, amènent leur propre personne et l’effet produit ne compte pas. Les valeurs morales sont secondaires, l’important est d’exister comme personnage de télévision. Il y a la situation dans laquelle on oublie le thème de la discussion parce qu’il n’y a que les participants qui comptent. Voilà pourquoi la télévision “sait qu’elle peut déterminer les goûts du public sans le besoin d’être à leur goût d’une manière servile. Dans un régime concurrentiel, elle s’adapte, bien sûr, à une loi de la demande et de l’offre, mais non pas par rapport au public, mais par rapport aux commanditaires: elle éduque le public conformément aux intentions des commanditaires. En régime de monopole elle est adéquate à la loi de la demande et de l’offre par rapport au parti qui se trouve au pouvoir.”<sup>2</sup> Dans ce rapport on inscrit le dialogue personnage télévisuel et le récepteur qui le contemple. L’intérêt pour la vérité apparaît, afin d’obtenir certaines faveurs, plan opposé à l’antiquité où le fait de se dévoiler était désintéressé.

L’Europe s’est reconstruite en fonction de l’intérieur de chaque pays; “de là apparaît une dyschronie générale qui rend difficile la construction d’un tableau d’ensemble (...) La connaissance scientifique est une catégorie du discours.”<sup>3</sup> Il s’agit d’une appréciation beaucoup plus ancienne, née avec la Rhétorique d’Aristote et métaphoriquement, dans les dialogues de Platon. Lyotard accentue cette idée, en argumentant avec l’intérêt des sciences et de la technique pour l’étude du langage: “la phonologie et les théories linguistiques, les problèmes de la communication et la cybernétique, les algèbres modernes et l’informatique, les problèmes de traduction des langages et la recherche de la compatibilité entre les langages-machine, les

---

<sup>1</sup> Goldschidt, V., *Les dialogues de Platon*, Presses Universitaires, 1947, 5e édition, 1993 mars, p. 129

<sup>2</sup> Eco, U., *Apocaliptici și integrați*, Polirom, Iași, 2008, p. 341.

<sup>3</sup> Lyotard, J.-F., *Condiția postmodernității*, Ideea Design & Print, Editură, Cluj, 2003, p. 13.

problèmes de stockage de mémoire et les banques de données, la télématique et la mise au point des terminaux *intelligents*, la paradoxologie : voilà autant de preuves évidentes et la liste pourrait continuer.”<sup>1</sup> Toutes ces mutations modernes sont acceptées comme étant de la connaissance traduite en “quantités d’information” que certains inventent et d’autres doivent apprendre afin de pouvoir les utiliser. La connaissance ne demande plus le dialogue ; elle s’intègre au discours afin d’être vendue et perd sa “valeur d’emploi”. Les informations au lieu d’être “diffusées en vertu de leur valeur *formative* ou de leur importance politique (administrative, diplomatique, militaire), nous pouvons nous imaginer que ces connaissances seront mises en circulation par les mêmes réseaux que la monnaie (...).<sup>2</sup> Les connaissances sont échangées pour “l’entretien de la vie quotidienne”. Seulement certaines d’entre elles arrivent au grand public, les autres restent au niveau des “facteurs décisionnels”. De cette façon les participants au dialogue contemporain trouvent seulement des “parapluies” platoniciens, en se contentant de la caverne moderne.

“La lumière vient d’en haut et de loin, d’un feu allumé derrière eux ; et entre le feu et les gens liés, il y a un chemin situé plus haut, tout au long duquel, voilà, un petit mûr est bâti, tout comme le paravent des illusionnistes (...).” Nos gens considéreraient que, en donnant un nom à ces ombres, qu’ils aperçoivent, ils pourraient les appeler réalité? ”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Lyotard, J.-F., op.cit., pp. 13-14.

<sup>2</sup> Lyotard, J.-F., op.cit., p. 17.

<sup>3</sup> Platon, *Republica*, în *Opere* vol.V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 312-313.

# THE COMMUNICATIONAL NUCLEUS OF PHILOSOPHICAL THINKING

Ștefan VLĂDUȚESCU<sup>1</sup>

Xenia NEGREA<sup>2</sup>

Dan Valeriu VOINEA<sup>3</sup>

**Abstract:** *The current research is a meta-analysis that circumscribes to Communication Philosophy. The inquiry is ranged among what is called the dynamics of reshaping the conceptual standard-matrix of Communication. It is aimed to be an explicit answer to a double question: i) what makes a communicational discourse to be „philosophy” and ii) what accurately individualizes the philosophical discourse, making from a text „a philosophical text”, a philosophical discourse, a philosophical message? We formulate an answer founded on two arguments. The first argument is that, as form of thinking, Philosophy presents three “main dimensions” [“language use”, “communication of beliefs (cognition)”, and “interaction in situations” - as a “standard principle” -Van Dijk, 1997)]; these dimensions are the dimensions of any discourse, so Philosophy is a specialized discourse, a philosophical discourse. The second argument is that, as a written language form of communication, Philosophy is a deep communicational cognition. Viewing Philosophy as discourse and as a deep cogitation communication, it follows that: 1. in philosophical communication, as well as in any other type of communicational discourse, the producer is not fundamental, but the nuclear message which he succeeds in transmitting and co-constructing meanings together with his recipient; 2. the discursive approach of philosophemes and „philosophematic” message is the distinctive feature of philosophical communication, of philosophical discourse, of the philosophical text as communication practice.*

**Keywords:** *communication, discourse, communicational philosophical discourse, philosopheme, philosophematic message.*

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>3</sup> University of Craiova, Romania.

## 1. Interrogation and search

We are now in a process of re-elaboration of the categorical standard-matrix of contemporary philosophy and of reshaping the standard-matrix of discourse<sup>1</sup> and of communication<sup>2</sup>. In response to this process we should seek to answer a double question: what makes a communication be "philosophy" and what individualizes the philosophical discourse, making a text a "philosophical text", a philosophical communication, a philosophical message? "Why would it be called «Philosophy» what we are doing here?" - asks L. Wittgenstein<sup>3</sup>. In response, it will be argued with conviction with a view to demonstrate the triple thesis that:

- a) in philosophical communication, as well as in any other type of communication, essential is not the producer, but the message that he manages to convey and to co-build with the consumer;
- b) the distinctive feature of communicational philosophical discourse, of the philosophical text as communication practice, is the systematic approach of philosophemes; the "philosophematic" message is specific to philosophical discourse;
- c) the philosophical message is a late message, a message of further reflection, a message of wisdom, being late-pensive; the philosophical message always comes after.

The logic of the argumentative approach is targeted by three research principles:

- selecting items of argument will be made with the awareness that "the problems are made and the data collected in the light of the theory"<sup>4</sup> and that Pierre Duhem says that "today's facts have been built with yesterday's theories"<sup>5</sup>;
- coherence, cohesion and orientation of the approach will remain permanently in the range of epistemological intersection between the

---

<sup>1</sup> Van Dijk, T. A. (1997). *The study of Discourse*. In T. A. Van Dijk (Ed), *Interaction. Discourse as Structure and Process. Discourse Studies 1: A Multidisciplinary Introduction* (pp. 1- 34). Newbury Park, CA: Sage, p. 2.

<sup>2</sup> Craig, R. T. (1999). Communication theory as a field. *Communication Theory*, 9(2), pp. 119-161.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L. (1993). *Caietul albastru*. București: Editura Humanitas, p. 138.

<sup>4</sup> Bunge, M. (1967). *Scientific Research*. Vol. 1. Heidelberg: Springer, p. 214.

<sup>5</sup> Ducrot, O. (1984). *Logique, structure, enonciation*. Paris: Minuit, p. 5.



- novelty idea in argument and the solidity of the theory which orders the choice of the facts on which it argues<sup>1</sup>;
- in order to integrate the real facts into argumentation as evidence, they will be suppressed within the limit of two criteria of limited rationality: verifiability and falsifiability<sup>2</sup>, avoiding any possible investigative progress which common sense would suspect to be *petitio principii*.

## 2. Stakes and premises

First, the objective of the study is to outline the support of a concept of message. Subsequently, it is aimed at individualizing philosophical communication as philosophematic communication: discourse about philosophemes and in the irradiation of philosophemes.

The premise is that in both the philosophical meditation space, the one of the "Grounded Practical Theory"<sup>3</sup> and in the field of Grounded Practical Communication Application there is required a conceptualization of the message and of communication. No special training is required for a communicator to deliver a message. The mega-concept of message lies in the content of the idea of man. What we, first of all, recognize in communication is a human message. All people bring with them this fundamental existential message, that of belonging to humanity. This message is understandable by all. People as people recognize each other as bearers of an impressive message of humanity: a background message that makes us, like in communication, be and recognize each other as beings of the human world<sup>4</sup>.

On this stand called message of humanity are built, as two columns with different architectures, two types of messages: everyday, natural, innocent messages and specialized messages. The more our communicative competence develops and the message of humanity expands, the more it becomes necessary to rethink the joints of the message. There are three coordinates of any message: tension, function and purpose. Every message

---

<sup>1</sup> Smarandache, F. (2015). Neutrosophic Social Structures Specificities. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(1).

<sup>2</sup> Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York: Routledge, pp. 54-57.

<sup>3</sup> Craig, R. T., & Tracy, K. (1995). Grounded Practical Theory: The Case of Intellectual Discussion. *Communication Theory*, 5 (3), 248-272.

<sup>4</sup> Smarandache, F., & Vlăduțescu, Ș. (2014). Towards a Practical Communication Intervention. *Revista de cercetare și intervenție socială*, (46), pp. 243-254.

is triggered by a tension, every message has a function and it aims at a purpose.

### 3. The concept of philosopheme

The one who introduced the concept of philosopheme in philosophical vocabulary is Aristotle. In "Topics" (2004)<sup>1</sup>, "The Stagirite" establishes the status of reasoning as logos, as speech, as thought speech. Within this, from certain things, other things necessarily result, and these latter data are based directly on the given things. Aristotle realized, however, a taxonomy of reasoning as well. According to Aristotle, there are four forms of reasoning: "philosophema" (demonstrative reasoning), "epicherema" (dialectical reasoning), "sophism" (eristic reasoning) and "aporema" (dialectical reasoning based on contradiction).

In 1926, A. E. Taylor analyzes "Two Pythagorean Philosophemes"<sup>2</sup>. J. Wolfers shows that "the philosopheme is a unit of knowledge within the structure of a system or a body of thought which functions and maintains its mystified power"<sup>3</sup>. In several of his works, Jacques Derrida discusses the problem of philosophemes marking the limits of Philosophy ("Margins of Philosophy"), philosopheme is "a limit"<sup>4</sup> or by their untranslatability they undertake an ununiform philosophical language, consisting of philosophemes of several languages; even the concept of "metaphor", says Derrida, is a philosopheme<sup>5</sup>.

The second millennium ended with the ideational message that philosophy-as-history, or the history of philosophy, is written as an argument and explanation of assumptions. The third millennium begins, as said Professor Gheorghe Vlăduțescu, with the enrollment of the history of philosophy "as hermeneutics", the idea of a "conceptualizing history" where

---

<sup>1</sup> Aristotle (2004). *Topics*. Whitefish, MO: Kessinger Publishing.

<sup>2</sup> Taylor, A. E. (1926). Two Pythagorean Philosophemes. *The Classical Review*, 40(5), 149-151.

<sup>3</sup> Wolfers, J. (1998). *Justifying the Unjustifiable*. In J. Derrida. *The Derrida Reader: Writing Performances* (pp. 1-49). Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 43.

<sup>4</sup> Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, p. xv.

<sup>5</sup> Derrida, J. (2004). *Dissemination*. Chicago: Chicago University Press.

the "philosopheme is not a miteme"<sup>1</sup> (see also the anthropological research of Professors Mihai Coman<sup>2</sup>, and Florica Iuhaș<sup>3</sup>).

D. Worth defines the philosopheme as "systemic thinking that seeks to divide, unitize and systematize. This is distinguished from mythologeme, which has a universal validity and does not necessitate disputation"; the philosopheme, shows Worth, "creates need for disputation"<sup>4</sup>. J. P. Galay seeks to clarify "the philosopheme of the reason's cunning" and notices that "a philosopheme is not invented other way than only based on another"<sup>5</sup>. Philosophy asks philosophematic questions. Moreover, H. De Vries considers that E. Levinas "turned into philosopheme (...) the French expression 'adieu'"<sup>6</sup>. For D. Parodi, the philosopheme is the "construction of of a doctrine"<sup>7</sup>, for A. Preston, it is "a philosophical view"<sup>8</sup>, and for H. Ruin, Ruin, the philosopheme is "a linguistic invention (...) that is eventually recognized as philosophy"<sup>9</sup>.

On the other hand, a direction on which we agree is that of the philosopheme as unit of philosophical meaning. J. Bell shows that the philosopheme is "something philosophically meaningful"<sup>10</sup>; moreover, Stephen Gersh sees the philosopheme as "certain minimal units from which philosophical systems can be constructed"; Gersh investigates philosophemes in the writings of Augustine, Macrobius, and Boethius, and asserts that there are "other medieval authors who use philosophemes, Eriugena, William of Conches, Thierry of Chartres, Nicholas of Cusa"<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Vlăduțescu, G. (2007). *Istoria filosofiei ca hermeneutică*. București: Editura Academiei, p. 51.

<sup>2</sup> Coman, M. (2003). *Mass-Media, mit și ritual*. Iași: Editura Polirom.

<sup>3</sup> Iuhaș, F. (2012). *Univers ceremonial și mass-media*. București: Ars Docendi.

<sup>4</sup> Worth, D. (2003). Magic, Will, and Discourse: Rhetoric as Technology. *Integrative Explorations*, 7-8, 186-196.

<sup>5</sup> Galay, J. P. (1977). *Philosophie et invention textuelle*. Paris: Klincksieck, pp. 7-8.

<sup>6</sup> De Vries, H. (1999). *Philosophy and the Turn of Religion*. JHU Press.

<sup>7</sup> Parodi, D. (1940). Philosophy in France, 1938-1939. *The Philosophical Review*, 49(1), 1-24.

<sup>8</sup> Preston, A. (2005). Conformism in analytic philosophy: On shaping philosophical boundaries and prejudices. *The Monist*, 88(2), 292-318.

<sup>9</sup> Ruin, H. (2008). Belonging to the whole: Critical and 'Heracritical': Notes of the Ideal of Cosmopolitanism. *The Idea of Kosmopolis*, 31.

<sup>10</sup> Bell, J. (2009). Charting the Road of Inquiry. *The Southern Journal of Philosophy*, 44(3), 399.

<sup>11</sup> Gersh, S. (2012). The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius. *Vivarium*, 50(2), 113-138.

Paul Ricoeur mentions logos, eidos, theoria, epokhe among "philosophemes"<sup>1</sup>. Professor Adriana Neacșu believes that "eidos" is the key concept of Platonism and notes that Plato's philosophy is a continuous meditation on "eidos"<sup>2</sup> (also A. Neacșu<sup>3</sup>).

Philosophemes are also "Dasein" imposed by Martin Heidegger<sup>4</sup>, "face" validated by E. Levinas<sup>5</sup> (see also A. Pinchevski<sup>6</sup>), or Chinese "Dao". The object of a philosophical work is formed by philosophemes (see also Erwin Knies<sup>7</sup>). M. Papastephanou asserts that we can encounter philosophemes in all "three narratives": "Art, Science, and Philosophy"<sup>8</sup>. In "Tractatus logico-philosophicus" (4031, 4112), L. Wittgenstein states: "Philosophy is not a doctrine, but an activity. The purpose of philosophy is the logical clarification of thoughts ... whatever philosophy is a critique of the language"<sup>9</sup>. Philosophy is an activity of clarification of philosophemes. Yes, but it is, above all, a communicative activity. It is, first of all, communication.

#### 4. The need for conceptualizing the significances, senses and meaning as a message

The fundamental fact of the modern world is the nuclear one of plurality of intelligibility. Accepting plurality is an indirect derivation of identity reflected in differences. Communication is the place of identity as difference and difference as identity. In its area, the message appears as a steady-tension point between uniqueness and plurality. The significance stored in the message and in communication has a central reference - namely the tension between the act and the deed: the act of significance and

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P. (1984). *Metafora vie*. București: Editura Univers, p. 445.

<sup>2</sup> Neacșu, A. (2000). *Eidos și Genesis. Eseu asupra formelor platoniene*. București: Editura Științifică.

<sup>3</sup> Neacșu, A. (2006). *Arheologia și evoluția conceptelor filosofice*. Editura Universitaria.

<sup>4</sup> Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. New York: SUNY Press.

<sup>5</sup> Levinas, E. (1999). *Totalitate și Infinit*. Iași: Editura Polirom.

<sup>6</sup> Pinchevski, A. (2005). The Ethics of Interruption: Toward a Levinasian Philosophy of Communication. *Social Semiotics*, 15(2), 211-234.

<sup>7</sup> Knies, E. (2013). *Das Philosophem*. Neubrandenburg: Spica Verlag.

<sup>8</sup> Papastephanou, M. (2013). The Ethical Challenge of Multidisciplinary: Reconciling "The Three Narratives" – Art, Science, and Philosophy. Internet source.

<sup>9</sup> Wittgenstein, L. (1991). *Tratatus Logico-Philosophicus*. București: Editura Humanitas.

the deed of comprehension. How it will reach that comprehension is driven by the act which lets us understand or gives us a hint. The elements of “how” are events of the discursive-procedural rationality. On their way, the language-driven disenchantment of the world in the message and its desecration as communication occur. The category that fits them is the meaning. Any meaning is a polar star. It gathers values and trust. It dissolves the suspicion and develops the interpretation, as advancement to a new suspicion.

As far as the concept of message and the importance of philosophical message are concerned, Plato and Aristotle are not mentioned. Although every moment we build messages that touches people and their social reality, we rarely acknowledge the role of the message. We produce discourses through which we aim at the being. Anti-terrorism initiatives are developed. The president of the UN and the Pope address messages to the world with the idea of attracting teleological implementation strategies. Organizations send notices to their members. Children give news to their parents. Mass-media broadcast news. Humanitarian organizations are calling. Unions introduce calls in the circuit of communication (to strike, solidarity, etc.). Humanitarian organizations prepare proclamations. Individuals give hints. Literary and philosophical productions propagate meanings. All that exists wears, maintains and gains significance. All these situations of interpersonal meetings are characterized by addressing. The internal support on which the address-discourse is based is called message. Therefore, we live in a world of messages<sup>1</sup>.

Any message leads to a practice<sup>2</sup>. Communication is practical. What individualizes the philosophical message is that it leads, induces, produces and performs spiritual practices<sup>3</sup>. The aim of philosophical message is spiritual transformation through mental, intellectual, cogitative and language-based practices. Philosophy is a transformative spiritual practice. The philosophical message consists of transformative ideation.

---

<sup>1</sup> Vlăduțescu, Ș. (2013). Considerations on Voice as a Fundamental Element in Oral Communication. *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice. Lingvistică*, (1-2), 355-363.

<sup>2</sup> Danciulescu, D., & Colhon, M. (2014). Splitting the structured paths in stratified graphs. Application in Natural Language Generation. *Analele Stiintifice ale Universitatii Ovidius Constanta-Seria Matematica*, 22(2), 57-67.

<sup>3</sup> Grabara, I. (2014). The Innovative Methods Of Future Professional Staff Education. *Polish Journal of Management Studies*, 10(1), 32-44.

## 5. Philosophematic structuring questions

The whole process of communication is a dynamic and open system of messages. During the communicative flows significant messages circulate. The system data analysis can determine whether these processes have their own existence and characteristics. Communication is manifested in the system when its behavior cannot be explained by one of its parts in isolation. Communication always involves a coding grid of a form of communication in other form of communication, such as transforming a mental image into a verbal message.

On the other hand, the significance and the relationship are at the centre of the message. If there is no relationship, it should rightly be held that there is no message. Beyond the relationship, what is seen, what signifies does not belong to the message. If there is a relationship, we must conclude that this simple fact is already significant and that there is a message and communication. Axiomatically, Martin Buber shows that "At the beginning there is the relationship", and that one can speak of "the originating character of the relationship need", that "relationship events" occur between people and that "man accesses to You by I"<sup>1</sup>.

Regarding the significances as such, they can be of two kinds: assigned or found. Any category they would belong to, they always depend on a person and a situation. Constantin Noica shows that "the foundation question of knowledge" is "if understanding means to find or to put meanings"<sup>2</sup>. He chose the thesis of putting meanings. Just as demonstrated by Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup>, any comprehension is necessarily preceded by a pre-comprehension, so before any message a pre-message is recorded consisting of a uni- or bilateral investment of intentionality. More precisely, there is no message without any intention trace. The message is generated by a uni-or bilateral intention. It bears an irrepressibly intentional inscription: either "pre"-intended (for the intended) or "pre"-recipient (for the recipient), or bilateral. The intention of signification is its distinguishing mark, the mark of individualization. On the other hand, as a constitutive element of consciousness that lives only as consciousness of something, like consciousness towards something, the

---

<sup>1</sup> Buber, M. (1992). *Eu și Tu*. București: Editura Humanitas, p. 44, p. 53, p. 54 and p. 55.

<sup>2</sup> Noica, C. (1993). *De caelo*. București: Editura Humanitas, p. 51.

<sup>3</sup> Gadamer, H.-G. (2004). *EPZ Truth and Method*. (2<sup>nd</sup> ed.) Continuum International Publishing Group.

intention inertly takes up the teleological directivity from it, the orientation, the trend towards, with a Greek word that impregnates "orexis": orientation. The intention proves to be teleological, it contains an influence project. Coordinating the ideas, one can infer that every message has a teleological character<sup>1</sup> (also D. V. Voinea<sup>2</sup>; X. Negrea and B. Teodorescu<sup>3</sup>).

Communication is communion of language and transfer-pooling of significances, senses, meanings, assumptions and nuances of meaning. The essence of any communication is not so much the meaning, but the final question posed. Yes, question. In any claim or wonder one can identify a ground implicit question. To understand a communicational discourse, firstly, one must understand the questions which mobilize and articulate it. There is a process of communication which answers questions such as:

- a) " Why is there *Being* at all, and *not* much rather *Nothing*?" - question by M. Heidegger "primordial", "original", "of the most extensive coverage"<sup>4</sup>;
- b) "Philosophy begins with a question: What is it?"- K. Jaspers<sup>5</sup>;
- c) "What can I know?", "What should I do?", "What am I allowed to hope?", "What is man?"<sup>6</sup>. Immanuel Kant appreciates that the area of philosophy is bounded by these four philosophical questions. If "the answer must come from the same sources from which the question comes"<sup>7</sup>, then the nature of responses will be a philosophical one;
- d) "What does it mean?" – J. P. Sartre<sup>8</sup> (Part 3, Chapter 1, Paragraph 4);
- e) "What else is philosophy than this great story of the world?" - Alexandru Surdu<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Budică, I., Busu, O. V., Dumitru, A., & Purcaru, M.-L. (2015). Waste management as commitment and duty of citizens. *Polish Journal of Management Studies*, 11(1).

<sup>2</sup> Voinea, D. V. (2014). A demographic portrait of Romanian immigrants in California. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 63-70.

<sup>3</sup> Negrea, X., & Teodorescu, B. (2015). An extended review for a remarkable book, Systemic Approaches to Strategic Management: Examples from the Automotive Industry (2015). *Polish Journal of Management Studies*, 11(1).

<sup>4</sup> Heidegger, M. (1988). *Repere pe drumul gândirii*. București: Editura Politică, p. 51.

<sup>5</sup> Jaspers, K. (1986). *Texte filosofice*. București: Editura Politică, p. 15.

<sup>6</sup> Kant, I. (1970). *Logica*. București: Editura Științifică, p. 78.

<sup>7</sup> Kant, I. (1994). *Critica rațiunii pure*. București: Editura IRI, p. 409.

<sup>8</sup> Sartre, J.-P. (1969). *L'Être et le Neant*. Paris: Gallimard.

<sup>9</sup> Surdu, A. (2009). *Comentarii la rostirea filosofică*. Brașov: Editura Kron-Art, p. 85.

There is a school of question that starts from Socrates' maieutics. We can remember that Aristotle's categories (2004)<sup>1</sup> irradiated from the questions. The questions are "more essential than the answers," says Karl Jaspers (1986); Philosophy is the search for the truth and means "to be about to". This communication is a philosophical communication and has two features: to be knowledge and to be enlightenment (Kant even wrote a study "What is Enlightenment?"). J.-F. Lyotard<sup>2</sup> shows: "Every behavior, every human phenomenon in general – as it is shown - is faced with the question: What does it mean?" What theoretical significance can be drawn from the examination of philosophical texts? The text, the written discourse, appears as the manifestation of a behavior which, specifies the same Lyotard, if it is behavior indeed, it really "makes sense" and the "obvious and immediate" perception "of meaning is comprehension."

The field of reflective activity, the interrogation horizon and the perimeter of philosophical thinking constitute the essence of the world, the meaning of life, man's place in the community, his relationship with the others and with the universe. Knowledge is reaching the enlightenment.

Plato's wonder road and Descartes' doubt road, Hegel's Absolute Idea transformation, living limit-situations with Jaspers, the ratio I-You with Martin Buber or "the face" with Emmanuel Levinas fall all on a communication coordinate of having a philosophical area and on a philosophical dimension of being communication.

Karl Jaspers perceived this at a level of "trend" and not that of the law: "any philosophy tends towards communication, seeking to express itself, to make itself understood; its essence lies in communicability. The purpose of Philosophy is achieved only by communication, a purpose which gives meaning to all other purposes, the perception of the being, the enlightenment through love, the acquisition of serenity" (Jaspers, 1986, p. 14).

Philosophy is a thinking activity. Hegel<sup>3</sup> sees it as one "of the greatest acts of thinking", "a thought of the world". It is "conceptual knowledge", it is science (the Spirit that is known as spirit is Science - Hegel), a rigorous science (E. Husserl).

---

<sup>1</sup> Aristotle (2004). *The Categories*. Whitefish, MO: Kessinger Publishing.

<sup>2</sup> Lyotard, J.-F. (1997). *Fenomenologie*. București: Editura Humanitas, p. 73.

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F. (1996). *Principiile filosofiei dreptului*. București: Editura IRI, p. 20.



The only means of philosophical communication is the linguistic code<sup>1</sup>. We can say that Philosophy is a "linguistic" speech, an activity of verbal production with an essential philosophical theme, a discourse on philosophemes. Communication, knowledge and enlightenment, philosophical statement, Philosophy is, basically, communication; it is a "super-message"<sup>2</sup>.

## 6. Philosophematic message

As it is shown by Jeanine Czubaroff, we must not forget the fundamental "importance of dialogue"<sup>3</sup> (see also V. Tonoiu<sup>4</sup>; N. R. Stan<sup>5</sup>; N. R. Stan<sup>6</sup>). On the other hand, Professor Johan Siebers creates an argument that helps to bring philosophy into the world of communication and communication into the field of philosophy<sup>7</sup>. It supports us in the approach to approximate and then specify the content of their relationship. Siebers shows i) that "communication is firstly and mostly dialogue", and then that ii) "dialogue is philosophy"<sup>8</sup>. The two assertions are based on the copula "is" and create compulsory equivalents or identities<sup>9</sup>. There is Paul Ricoeur's point of view that the essence of metaphor would be "to be" or "is". "Metaphor" comes from ancient Greek and means transformation<sup>10, 11</sup>.

---

<sup>1</sup> Olivier, B. (2009). *Philosophy and Communication*. Bern: Peter Lang.

<sup>2</sup> Lotman, I. (1975). *Studii de tipologie a culturii*. București: Editura Univers, p. 86.

<sup>3</sup> Czubaroff, J. (2012). Dialogue and the Prospect of Rhetoric. *Review of Communication*, 12(1),44-65, p. 44.

<sup>4</sup> Tonoiu, V. (1995). *Omul dialogal: un concept răspîntie*. București: Editura FCR.

<sup>5</sup> Stan, N. R. (2008). *The relation between human dignity and human rights in the Orthodox perspective*. Institut oecuménique.

<sup>6</sup> Stan, N. R. (2010). Intercorelația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie în viața Bisericii și a credincioșilor. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa*, (1), 139-152.

<sup>7</sup> Dumitru, Mircea (2010). Despre tolerantă, pluralism și recunoașterea celorlalți/On Tolerance, Pluralism and the Recognition of Others. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 4(10), 12-18.

<sup>8</sup> Siebers, J. (2010). *Notes for a research project: communication and the phenomenological reduction*. Internet Source.

<sup>9</sup> Kot S., Pigoń Ł., 2014, Effective Occupational Counselling for the Unemployed-*Polish Journal of Management Studies*, 10(1).

<sup>10</sup> Bunăiașu, C. M. (2014). Early education-strategic field of the educational reform. *Social Sciences and Education Research Review*, 1.

<sup>11</sup> Gîfu, D., & Cioca, M. (2014). Detecting Emotions in Comments on Forums. *International Journal of Computers Communications & Control*, 9(6), 694-702.

Ricoeur says that metaphor as a whole is transformation and transformation realizes the obligation induced by "is", the verb "to be" (Ricoeur, 2003). If "communication is (...) firstly and mostly dialogue" and "dialogue is philosophy", then it follows what we call Siebers's inference: "communication is firstly and mostly philosophy". In other words, most of the communication is philosophy. What does it mean? Is communication invaded by philosophy? In communication, is philosophy at home? Does communication usually secrete, produce, generates philosophy? Is communication an incomplete philosophy? Is the dialogue the place where communication is striving to become philosophy? Why should we tie communication to philosophy so closely? Is there communication without philosophy? Why is the idea of communication ever-present when we talk about philosophy? We believe that philosophy is a form of communication, a communicational discourse. There is not philosophy without communication<sup>1</sup>. On the other hand, by understanding philosophy as an approach of philosophemes, we cannot leave aside the fact that even the concept of "philosophy" is a philosopheme. It follows that any dialogue, discussion, conversation about "philosophy" and other philosophemes impregnates a philosophical nature and, beyond any limit, it is even philosophical communication<sup>2</sup>. To philosophize about philosophemes means to make philosophy, since philosophizing itself is a discourse. Discourses are living manifestations of language and manifest forms of communication. This implies that philosophizing integrates into the world of communication. Philosophizing is defined as the return to self-communication. Philosophizing may be intra-personal or inter-personal. (Incidentally, we do not see philosophizing as having biological origins, but we find Sanchez and Campos'<sup>3</sup> communication thesis interesting "as a phenomenon with a biological origin. We argumentatively evoke that at the time of R. Descartes, Hegel says, all "human science was considered philosophizing"<sup>4</sup>. To communicate about communication is a self-centered

---

<sup>1</sup> Țenescu, Alina (2014). The Organicist-Animist Metaphor in Italian Wine Media Discourse. *Social Sciences and Education Research Review*, 2.

<sup>2</sup> de Figueiredo, C. M. M. (2014). *Emotions and Recommender Systems: A Social Network Network Approach* (Doctoral dissertation, Universidade do Porto).

<sup>3</sup> Sanchez, L., & Campos, M. (2009). Content and sense. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 1(1), 75-90.

<sup>4</sup> Hegel, G. W. F. (1965). *Fenomenologia spiritului*. București: Editura Academiei.

reflection with philosophical connotations<sup>1</sup>. Let us remember one thing: dialogues, conversations, Hamletian monologues had existed before Pythagoras established the lexemic philosophy. First, people have communicated and then they have philosophized. So philosophy came, it came on the field of communication. Philosophy came as a visitor. For a long time Plato's dialogues have been read as literature. Being unprepared and innocent, after 6-7 years of school I read Plato's dialogues as literature<sup>2</sup>. If philosophy seems a kind of literature, we should not worry: philosophy is infused, impregnated and irradiated by literature (cases such as Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida are prototypical). We believe that philosophy and literature are found in communication. Literature is a literary communication, a communication where the language is the artistic material. Philosophy is turned toward itself, it is self-reflection, it is communicating about philosophemes, it is discourse about philosophemes, it is a philosophematic message. From this perspective, the demonstration "Literature as communication" seems justified<sup>3</sup>.

The philosophical activity, appearing as discourse, consists of philosophical elements, thinking exercises on some philosophemes: the being, the meaning of life, the existence coordinates (space, time, matter), the good, beauty, truth, language, etc: "philosopheme of matter and of place"<sup>4</sup>. Some of the philosophemes have even become a subject of some autonomous trend branches of Philosophy: Philosophy of language, Philosophy of law, Philosophy of logic, and so on.

In an interesting analysis of some aspects of the creation of S. Kierkegaard, Erik Garrett notes that "Kierkegaard employed a method of indirect communication"<sup>5</sup>. But the whole philosophy is it not an indirect

---

<sup>1</sup> Sandu, A. (2010). A Constructionist View on Truth in Sciences. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, (26).

<sup>2</sup> O'Brien, J. (2014). Football and Spanish Cultural Life; Some contemporary perspectives and observations. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 36-43.

<sup>3</sup> Siebers, J., Meitz, T., Vandeenabele, B., Romania, V, Boon, V & Blok V. (2012). Literature as communication. *Empedocles: European journal for the Philosophy of Communication*, 2.

<sup>4</sup> Duschinsky, R. (2011). Ideal and Usullied: Purity, Subjectivity and social power. *Subjectivity*, 4(2), 147-167.

<sup>5</sup> Garrett, E. (2012). The Essential Secret of Indirect Communication. *Review of Communication*, 12(3), 331-345, p. 331.

communication? It seems that it is. Being a thoughtful discourse<sup>1</sup> about philosophemes, philosophy is an indirect communication. In other of aspects of it as deep, calm and solitary reflection, philosophy approaches the "prayer" as "spiritual communication"<sup>2</sup>. It remains clearly and undeniably a specific type of discourse communication.

We consider communication a systemic universe with 15 crossed fields, having different consequences and different levels of cohesion. Communication is an irregular and heterogeneous universe: multi-space and multi-structure. Each field crystallizes around an axis and looks like a space having a certain systemic location, a certain orientation and internal coherence of structure. The axis is situated in the middle of the field. The power of the axis is the power of the field. The field belongs to the axis, not the other way round. We think that the 15 component-branches should be considered axes, directions and theoretical constructive-cognitive-cogitative, as well as applicative-practical crystallization paths of communication. The axes are specialties of the discipline of communication. Our idea is that „dry branches” of Philosophy can become green again. Dry branches are grafted, they are transplanted to the new, living trunk of science<sup>3</sup>. The philosophy-meditation lives its destiny as philosophy, but, subsidiarily, it becomes an internal part of science, of the scientific cogitative system or of the theoretical cogitative system (see G. P. Radford<sup>4</sup>; K. B. Jensen<sup>5</sup>; H. A. Șerban<sup>6</sup>; C. Lungu<sup>7</sup>). We consider the "axis" a polarizing internalized branch of specific knowledge. This is the preliminary reasoning on which

---

<sup>1</sup> Smarandache, F., Gîfu, D., & Teodorescu, M. (2015). Neutrosophic elements in discourse. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(1).

<sup>2</sup> James Baesler, E. (2012). Prayer Research: Foundations, Review, and Agenda. *Review of Communication*, 12(2), 143-158, p. 143.

<sup>3</sup> Ślusarczyk, B., & Herbuś, A. Higher Education as a Crucial Factor of Staff Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 216-224.

<sup>4</sup> Radford, G. P. (2005). *On Philosophy of Communication*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

<sup>5</sup> Jensen, K. B. (2008). *Communication theory and philosophy*. In W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication* (pp. pp. 839-852). Oxford, UK, and Malden, MA: Blackwell Publishing.

<sup>6</sup> Șerban, H. A. (2009). On the Paradigms of Difference in the Philosophy of Communication. *Annals of the Academy of Romanian Scientists. Series on Philosophy, Psychology and Theology*, 1, 101-113.

<sup>7</sup> Lungu, C. (2014). Semantic equivalences in Romanian medical terminology. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 12-17.

we base our constructive-cognitive-cogitative approach. It is guided by the standard of the ordering axes: communication has 15 internal axes around which the synchronic and diachronic communicative knowledge is crystallized and which render it systemically and procedurally functional. The research has led us to the conclusion that we can talk about 4 hard axes: communication ontology-A1, communication epistemology-A2, communication methodology-A3, communication axiology-A4. There are 11 soft axes, namely: communication history-A5, communication psychology-A6, communication sociology-A7, communication anthropology-A8, communication hermeneutics-A9, communication praxeology-A10, communication ethics-A11, communication logics-A12, communication ecology-A13, communication philosophy-A14, communication law-A15.

The philosophical discourse is wholly "saying", "spoken", "expression" since it is unimaginable to express philosophical thinking through mimicry, gestures, kinesis, proxemics, or any other language than language. The construction material specifically philosophical is the word, namely the concepts and categories that make up the philosophical meta-language. In philosophical communication, verbal language is used meta-linguistically. As thinking about thinking, Philosophy does not and cannot have its own language, independent and well-defined. It uses common language, philosophically sterilizing it.

Philosophy is a systemic and systematic reflection on philosophemes. It also emerges as the knowledge organizing the conceptual-categorematic reality<sup>1</sup> of the world, revealing the abstract structure of concrete building<sup>2</sup>. As seen from this appositionally qualifying-ostensive definition<sup>3</sup> philosophemes are nuclei of meanings condensed in philosophical concepts and categories<sup>4</sup>, in philosophical ideas. A philosopheme is impregnated with reflexive meanings and irradiates meditation about meanings. Practically, the philosophemes are concepts and may be compact reflexive ideas, problems or major themes. From Philosophy there were drawn, in turn, different sciences that claimed both

---

<sup>1</sup> Pârvu, I. (2000). *Filosofia comunicării*. SNSPA, București.

<sup>2</sup> Dima, I. C., Grabara J., & Vlăduțescu, S.(2014). Comparative Study On Online Education In Romania And Poland In Terms Of Current Globalization. *Polish Journal of Management Studies*, 10(1), 7-18.

<sup>3</sup> Grabara, J., & Dima, I. C. (2014). Logistics model for industrial waste treatment processes. *Social Sciences and Education Research Review*, 1.

<sup>4</sup> Strungă, A. C. (2014). Osgood's Semantic Differential: a Review of Romanian Social Sciences Literature. *Social Sciences and Education Research Review*, 2.

separation and their own possession of concepts, categories, investigative techniques and procedures. So good to others, so generous in lending, Philosophy must delineate its new territory<sup>1</sup>. Our effort is aimed in this direction, now joining the coordinates in the battle of the new philosophy, deepening the knowledge of ancient and fascinating Philosophy.

## 7. Conclusions

As discourse, Philosophy is an essential questioning communication. Philosophy is a discourse on philosophemes, it is communicational discourse about philosophemes. Philosophy is a discursive space of philosophemes. So, being communication, Philosophy has a message: the philosophical message is a philosophematic message. Its message is query, categorical, philosophematic; it is also a removed and delayed message, a) removed: that is, a message where things are looked at from far away and b) delayed: a self-examining, wise, delayed message, a message which is constructed after things have already happened. Philosophical communication is a double practice: it is a practical and systematic approach to philosophemes and a daily spiritual practice of reflective living. Philosophy is a detached communication after the disaster has caused havoc.

## REFERENCES

- Aristotle (2004). *The Categories*. Whitefish, MO: Kessinger Publishing.
- Aristotle (2004). *Topics*. Whitefish, MO: Kessinger Publishing.
- Bell, J. (2009). Charting the Road of Inquiry. *The Southern Journal of Philosophy*, 44(3), 399.
- Buber, M. (1992). *Eu și Tu*. București: Editura Humanitas.
- Budică, I., Busu, O. V., Dumitru, A., & Purcaru, M.-L. (2015). Waste management as commitment and duty of citizens. *Polish Journal of Management Studies*, 11(1).
- Bunăiașu, C. M. (2014). Early education-strategic field of the educational reform. *Social Sciences and Education Research Review*, 1.
- Bunge, M. (1967). *Scientific Research*. Vol. 1. Heidelberg: Springer.
- Coman, M. (2003). *Mass-Media, mit și ritual*. Iași: Editura Polirom.
- Craig, R. T. (1999). Communication theory as a field. *Communication Theory*, 9(2), 119-161.
- Craig, R. T., & Tracy, K. (1995). Grounded Practical Theory: The Case of Intellectual Discussion. *Communication Theory*, 5 (3), 248-272.

---

<sup>1</sup> Grabara, J., & Man, M. (2014). Assessment of logistic outlays in industrial solid waste management. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(2), 11-21.

- Czubaroff, J. (2012). Dialogue and the Prospect of Rhetoric. *Review of Communication*, 12(1), 44-65.
- Danciulescu, D., & Colhon, M. (2014). Splitting the structured paths in stratified graphs. Application in Natural Language Generation. *Analele Stiintifice ale Universitatii Ovidius Constanta-Seria Matematica*, 22(2), 57-67.
- de Figueiredo, C. M. M. (2014). *Emotions and Recommender Systems: A Social Network Approach* (Doctoral dissertation, Universidade do Porto).
- De Vries, H. (1999). *Philosophy and the Turn of Religion*. JHU Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2004). *Dissemination*. Chicago: Chicago University Press.
- Dima, I. C., Grabara J., & Vlăduțescu, S.(2014). Comparative Study On Online Education In Romania And Poland In Terms Of Current Globalization. *Polish Journal of Management Studies*, 10(1), 7-18.
- Ducrot, O. (1984). *Logique, structure, enonciation*. Paris: Minuit.
- Dumitru, Mircea (2010). Despre toleranță, pluralism si recunoasterea celorlalti/On Tolerance, Pluralism and the Recognition of Others. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 4(10), 12-18.
- Duschinsky, R. (2011). Ideal and Usullied: Purity, Subjectivity and social power. *Subjectivity*, 4(2), 147-167.
- Gadamer, H.-G. (2004). *EPZ Truth and Method*. (2<sup>nd</sup> ed.) Continuum International Publishing Group.
- Galay, J. P. (1977). *Philosophie et invention textuelle*. Paris: Klincksieck.
- Garrett, E. (2012). The Essential Secret of Indirect Communication. *Review of Communication*, 12(3), 331-345. DOI: 10.1080/15358593.2011.683804
- Gersh, S. (2012). The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius. *Vivarium*, 50(2), 113-138.
- Gîfu, D., & Cioca, M. (2014). Detecting Emotions in Comments on Forums. *International Journal of Computers Communications & Control*, 9(6), 694-702.
- Grabara, I. (2014). The Innovative Methods Of Future Professional Staff Education. *Polish Journal of Management Studies*, 10(1), 32-44.
- Grabara, J., & Dima, I. C. (2014). Logistics model for industrial waste treatment processes. *Social Sciences and Education Research Review*, 1.
- Grabara, J., & Man, M. (2014). Assessment of logistic outlays in industrial solid waste management. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(2), 11-21.
- Hegel, G. W. F. (1965). *Fenomenologia spiritului*. București: Editura Academiei.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Principiile filosofiei dreptului*. București: Editura IRI.
- Heidegger, M. (1988). *Repere pe drumul gândirii*. București: Editura Politică.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. New York: SUNY Press.
- Iuhaș, F. (2012). *Univers ceremonial și mass-media*. București: Ars Docendi.
- James Baesler, E. (2012). Prayer Research: Foundations, Review, and Agenda. *Review of Communication*, 12(2), 143-158.
- Jaspers, K. (1986). *Texte filosofice*. București: Editura Politică.

- Jensen, K. B. (2008). *Communication theory and philosophy*. In W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication* (pp. pp. 839-852). Oxford, UK, and Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Kant, I. (1970). *Logica*. București: Editura Științifică.
- Kant, I. (1994). *Critica rațiunii pure*. București: Editura IRI.
- Knies, E. (2013). *Das Philosophem*. Neubrandenburg: Spica Verlag.
- Kot S., Pigoń L., 2014, Effective Occupational Counselling for the Unemployed- *Polish Journal of Management Studies*, 10(1).
- Levinas, E. (1999). *Totalitate și Infinit*. Iași: Editura Polirom.
- Lotman, I. (1975). *Studii de tipologie a culturii*. București: Editura Univers.
- Lungu, C. (2014). Semantic equivalences in Romanian medical terminology. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 12-17.
- Lyotard, J.-F. (1997). *Fenomenologie*. București: Editura Humanitas.
- Neacșu, A. (2000). *Eidos și Genesis. Eseu asupra formelor platoniene*. București: Editura Științifică.
- Neacșu, A. (2006). *Arheologia și evoluția conceptelor filosofice*. Editura Universitaria.
- Negrea, X., & Teodorescu, B. (2015). An extended review for a remarkable book, Systemic Approaches to Strategic Management: Examples from the Automotive Industry (2015). *Polish Journal of Management Studies*, 11(1).
- Noica, C. (1993). *De caelo*. București: Editura Humanitas.
- O'Brien, J. (2014). Football and Spanish Cultural Life; Some contemporary perspectives and observations. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 36-43.
- Olivier, B. (2009). *Philosophy and Communication*. Bern: Peter Lang.
- Papastephanou, M. (2013). The Ethical Challenge of Multidisciplinarity: Reconciling "The Three Narratives" – Art, Science, and Philosophy. Internet source.
- Parodi, D. (1940). Philosophy in France, 1938-1939. *The Philosophical Review*, 49(1), 1-24.
- Pinchevski, A. (2005). The Ethics of Interruption: Toward a Levinasian Philosophy of Communication. *Social Semiotics*, 15(2), 211-234.
- Pârvu, I. (2000). *Filosofia comunicării*. SNSPA, București.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York: Routledge.
- Preston, A. (2005). Conformism in analytic philosophy: On shaping philosophical boundaries and prejudices. *The Monist*, 88(2), 292-318.
- Radford, G. P. (2005). *On Philosophy of Communication*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
- Ricœur, P. (1984). *Metafora vie*. București: Editura Univers.
- Ricoeur, P. (2003). *The rule of metaphor: The Creation of Meaning in Language*. London: Routledge.
- Ruin, H. (2008). Belonging to the whole: Critical and ‚Heracritical‘: Notes of the Ideal of Cosmopolitanism. *The Idea of Kosmopolis*, 31.
- Sanchez, L., & Campos, M. (2009). Content and sense. *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 1(1), 75-90.



- Sandu, A. (2010). A Constructionist View on Truth in Sciences. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, (26).
- Sartre, J.-P. (1969). *L'Être et le Neant*. Paris: Gallimard.
- Șerban, H. A. (2009). On the Paradigms of Difference in the Philosophy of Communication. *Annals of the Academy of Romanian Scientists. Series on Philosophy, Psychology and Theology*, 1, 101-113.
- Siebers, J. (2010). *Notes for a research project: communication and the phenomenological reduction*. Internet Source.
- Siebers, J., Meitz, T., Vandeenabele, B., Romania, V, Boon, V & Blok V. (2012). Literature as communication. *Empedocles: European journal for the Philosophy of Communication*, 2.
- Ślusarczyk, B., & Herbuś, A. Higher Education as a Crucial Factor of Staff Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 216-224.
- Smarandache, F., & Vlăduțescu, Ș. (2014). Towards a Practical Communication Intervention. *Revista de cercetare și intervenție socială*, (46), 243-254.
- Smarandache, F. (2015). Neutrosophic Social Structures Specificities. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(1).
- Smarandache, F., Gîfu, D., & Teodorescu, M. (2015). Neutrosophic elements in discourse. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(1).
- Surdu, A. (2009). *Comentarii la rostirea filosofică*. Brașov: Editura Kron-Art.
- Stan, N. R. (2008). *The relation between human dignity and human rights in the Orthodox perspective*. Institut oecuménique.
- Stan, N. R. (2010). Intercorelația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie în viața Bisericii și a credincioșilor. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai-Theologia Orthodoxa*, (1), 139-152.
- Strungă, A. C. (2014). Osgood's Semantic Differential: a Review of Romanian Social Sciences Literature. *Social Sciences and Education Research Review*, 2.
- Taylor, A. E. (1926). Two Pythagorean Philosophemes. *The Classical Review*, 40(5), 149-151.
- Tonoiu, V. (1995). *Omul dialogal: un concept răspîntie*. București: Editura FCR.
- Țenescu, Alina (2014). The Organicist-Animist Metaphor in Italian Wine Media Discourse. *Social Sciences and Education Research Review*, 2.
- Van Dijk, T. A. (1997). *The study of Discourse*. In T. A. Van Dijk (Ed), *Interaction. Discourse as Structure and Process. Discourse Studies 1: A Multidisciplinary Introduction* (pp. 1-34). Newbury Park, CA: Sage.
- Vlăduțescu, G. (2007). *Istoria filosofiei ca hermeneutică*. București: Editura Academiei.
- Vlăduțescu, Ș. (2013). Considerations on Voice as a Fundamental Element in Oral Communication. *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice. Lingvistică*, (1-2), 355-363.
- Voinea, D. V. (2014). A demographic portrait of Romanian immigrants in California. *Social Sciences and Education Research Review*, 1(1), 63-70.
- Wittgenstein, L. (1991). *Tratatus Logico-Philosophicus*. București: Editura Humanitas.
- Wittgenstein, L. (1993). *Caietul albastru*. București: Editura Humanitas.

Wolters, J. (1998). *Justifying the Unjustifiable*. In J. Derrida. *The Derrida Reader: Writing Performances* (pp. 1-49). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Worth, D. (2003). Magic, Will, and Discourse: Rhetoric as Technology. *Integrative Explorations*, 7-8, 186-196.

## SUI PENSIERI MORALI „SPARSI“ DI CROCE

Tibor SZABÓ<sup>1</sup>

**Abstract:** *This article presents Benedetto Croce's conception of life, his ideas about the moral aspects of daily life, as they appear in his "minor" works that is in his writings of political and moral history "scattered" through various journals. They show the man Croce, which is inseparable from the philosopher Croce. Thus, for Croce, the law of life is an active life and the true happiness of man comes from this activity. The highest principle of moral life is freedom, which is the essence of man. Croce analyzed the relation between freedom and authority and he was against authoritarian regimes. However, his conception of freedom is elitist and this is a trait that continues to appear in the governments and in the daily life of liberal democratic countries.*

**Keywords:** *moral, freedom, authority, Marxism, fascism, history, elite, common people, Catholicism.*

Forse il pensatore più importante del Novecento italiano, Benedetto Croce, è conosciuto comunemente come un filosofo sistematico che in quattro volumi ha riassunto l'essenza delle sue idee filosofiche.<sup>2</sup> E questo è vero in un certo senso.

Come sostiene in un suo scritto del 1945-1946 intitolato *La „mia“ filosofia* (poi ripreso con il titolo *Intorno al mio lavoro filosofico* nel 1949), per lui Hegel era „l'ultimo grande genio speculativo apparso nella storia della filosofia“, ciononostante „bisognava fare i conti con lo Hegel“.<sup>3</sup> E infatti, Croce ben presto si ribellava non solo contro Hegel e contro il suo sistema (nel suo scritto *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* del 1906), ma contro gli hegeliani ortodossi (e contro il neohegelismo italiano) avanzando obiezioni serie: „così non solo nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella filosofia della morale, e in quelle dell'economia e del diritto, e nelle altre parti, introdussi e sostenni soluzioni affatto diverse dalle

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

<sup>2</sup> Su Benedetto Croce, cfr. la monografia Márton Kaposi: *Hagyomány és modernség Benedetto Croce eszmevilágában* [Tradizione e modernità nel pensiero di Benedetto Croce], Budapest, 2012. Eötvös József Könyvkiadó.

<sup>3</sup> Benedetto Croce: *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, Milano, 1993. Adelphi Edizioni, pp. 13-15 (d'ora in poi nel testo come MF).

hegeliane, ma nella stessa logica...” ha „rigettato radicalmente... la Filosofia della natura e la Filosofia della storia” e ha illuminato diversamente e „rettificato la sua Fenomenologia dello Spirito...e la Storia della filosofia” (MF, 18). Nello spirito dell’*Aufhebung*, Croce voleva superare („che è conservazione ed elevazione”) la filosofia di Hegel con „una nuova casa” fondata diversamente rispetto a quella di Hegel, basata sulle quattro categorie di vero, bello, bene e utile.

Ma la sua critica a Hegel faceva ancora vedere in molti punti la sua adesione allo spirito del sistema, al pensiero sistematico, tipico dell’Ottocento. Questo contribuì ad una elaborazione personale dell’idea di storia e dell’importanza della storicità. Accadde così che nel 1945 egli rifiutò di credere nelle scuole, nei ritorni, nelle restaurazioni, nelle ripetizioni di qualsiasi sorta, e sottolineò che „un pensiero è sempre del momento storico in cui viene pensato, ed è sempre originale e non riducibile a un altro o derivabile da un altro...” (MF, 23). Anzi, il tardo Croce – anche secondo il critico Giuseppe Galasso – ha criticato „il concetto stesso del sistema definitivo” e ha „insistito sul concetto che il suo non fosse un <pensiero> o <sistema>... che fosse invece una ricerca ininterrotta, impossibile a interrompersi e in relazione e in raccordo con lo svolgimento generale del pensiero e con i problemi della propria epoca”.<sup>1</sup> Diversamente da Hegel, il filosofo napoletano – sempre secondo Galasso – ha preso la „sua ispirazione e le sue sollecitazioni dalla disciplina filosofica come dalla vita del presente” (MF, 357). Lo „storicismo assoluto” di Croce consiste proprio nell’analisi del „moto effettivo della vita”, dello spirito dell’uomo e della vita pratica che conduce il filosofo a una „concezione pienamente storica della realtà”. Così, „spirito” e „vita”, filosofia, politica e morale trovano un posto privilegiato nella filosofia di Benedetto Croce.

### 1. Esiste una „filosofia applicata” di Croce?

L’adesione di Croce alla vita reale della sua epoca si vede bene nei suoi scritti presi qui in esame, e cioè in *La mia filosofia* ed in *Dal libro dei pensieri*, editi entrambi da Giuseppe Galasso. In questi libri abbiamo davanti a noi un Croce diverso dall’immagine fissa, tradizionale dalla consueta storiografia filosofica. Qui si rivelano i tratti non solo della sua filosofia (cioè il suo profondo spirito filosofico) ma anche la sua concezione della vita (cioè le sue idee sui momenti morali della vita quotidiana).

---

<sup>1</sup> Cfr. Giuseppe Galasso: *Nota del curatore*, in B. Croce, *La mia filosofia*, cit., p. 357.

A nostro avviso, la filosofia di un pensatore non si riconosce solo dai suoi pensieri strettamente filosofici, dalle sue idee e dai suoi concetti filosofici, ma anche dalle sue riflessioni morali e teoriche ricavate dalle sue esperienze quotidiane. Così successe nella filosofia antica greca, per esempio da Eraclito l'oscuro che descrisse l'essenza della vita con la metafora *Pánta rêi* (πάμτα ρεῖ), o Descartes che voleva „imparare dal grande libro della vita”, o ancora Hume con il suo pessimismo, Sartre con il suo esistenzialismo, ecc. Tutti i filosofi (probabilmente senza eccezione alcuna) confessano di aver studiato la vita quotidiana prima del filosofare o durante di esso, come dice il proverbio latino: *Primum vivere deinde philosophari*. Questa antica teoria filosofica è oggi rinominata come *Applied Philosophy*.<sup>1</sup> È appunto ciò che viene teoretizzato anche da Croce quando dice che la „sua” filosofia parte sia dai principi filosofici che dalle esperienze del suo vissuto, nel periodo storico dalla fine dell'Ottocento fino alla metà del Novecento. Tali esperienze si riflettono infatti nei suoi scritti storico-politici e morali. Non a caso Croce si fa paladino di una teoria politica della libertà, e non a caso accettò di essere nominato senatore a vita durante la Prima Repubblica Italiana.<sup>2</sup> Il Croce filosofo sistematico e il Croce uomo quotidiano si fanno vedere entrambi nei suoi scritti antologici pubblicati da Giuseppe Galasso. Noi sosteniamo la tesi che il filosofo e l'uomo Croce siano inseparabili l'uno dall'altro. Così, dalle sue opere si possono ricavare non soltanto lo spirito filosofico di Croce ma nello stesso tempo anche le sue idee morali ed etiche, desunte dalla e rivolte alla vita quotidiana. Tutto questo vuol dire che i suoi pensieri morali non si trovano solo nel volume sistematico intitolato *Teoria della pratica*, ma anche nei suoi scritti minori o „sparsi”.

## 2. Alcuni problemi morali fondamentali

Dai due volumi qui analizzati, si può ricostruire l'aspetto morale del Croce uomo. Questi scritti „sparsi” servono bene a questo scopo.

---

<sup>1</sup> Sulla „filosofia applicata” vedi gli articoli e lo spirito della rivista intitolata „Journal of Applied Philosophy”. Cfr. ugualmente il mio volume: *Életutak és éleltevek Dantétól Derridáig* [Itinerari e concezioni della vita da Dante a Derrida], Budapest, 2005. Eötvös József Könyvkiadó.

<sup>2</sup> Sul ruolo del Partito Liberale Italiano (sostenuto anche da Croce) cfr. il mio libro intitolato: *Olaszország politikatörténete* [Storia politica dell'Italia], Szeged, 2012. Belvedere Meridionale.

### 2.1. *L'ispirazione cattolica*

Croce era un uomo profondamente cattolico e praticante. Questo si rivela subito leggendo le sue osservazioni e i suoi pensieri filosofico-morali. In questi suoi scritti minori o „sparsi” si vedono le sue ispirazioni religiose.

„Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta” – scrive Croce nel suo saggio fondamentale in questo senso intitolato *Perché non possiamo non dirci „cristiani”* (MF, 38). Questa sempre rimarrà la sua bussola filosofica. Ritenere che „l'idea di Dio è il riferimento ultimo di ogni nostro giudizio e di ogni nostra azione, sempre presente e ispiratore e giudice”.<sup>1</sup> Anche perché „Dio non è altrove che in noi ed è la suprema nostra forza” (P, 198). Con questa idea di Dio personale “siamo e dobbiamo essere a contatto in tutta la vita” (P, 206), perché è „una voce interiore” e „non sta distaccato dall'uomo” (MF, 41). A questa sua convinzione cristiana attingerà sempre come risorsa per affrontare la vita quotidiana.

### 2.2. *La vita pratica e la moralità*

Con questa sua ispirazione cattolica, Benedetto Croce, però, non cade in una specie di misticismo religioso.<sup>2</sup> Proprio ciò gli suggerisce la giusta condotta morale nella vita quotidiana. Scrive infatti che nella vita „l'unico problema pratico, è di condursi concretamente in modo giusto, che vuol dire morale, cioè attuazione e promovimento della maggiore libertà o creatività umana” (MF, 67-68). Così si riallacciano fede, morale e azione pratica nel comportamento e nel vissuto del filosofo napoletano. „Ordine, legalità, stato, diritto, giustizia è il primo grado della vita pratica, condizione della vita morale e della libertà” (MF, 99). È consapevole anche del fatto che „la vita mortale (diceva Novalis) è un <fare appassionato>, una <malattia>, e Shakespeare l'aveva definita una <febbre>; la vita immortale è appunto quella che si è risanata dalla malattia, ha placato e vinto in sé la febbre. Tutti (anche i più attaccati alla vita, e, forse, quelli soprattutto, in quanto i più operosi) si affaticano in questo superare la passione nell'opera, tutti lavorano a popolare il cielo di creature ideali, figliuole del loro spirito” (P, 42). La legge della vita è la vita operosa, non la paura, l'egoismo, l'inerzia (P, 51) o l'apatia (MF, 243). Anzi, la vera felicità dell'uomo proviene proprio

---

<sup>1</sup> Benedetto Croce: *Dal libro dei pensieri*, Milano, 2002. Adelphi Edizioni, p. 175 (d'ora in poi nel testo come P).

<sup>2</sup> Non a caso condanna „l'odiosa letizia” dei „devoti” (P, 47).

da questa operosità. E non un'operosità qualsiasi, ma appunto *la creazione*.<sup>1</sup> La „vita del mondo è una continua creazione” – sostiene (P, 191).

In questo senso parla dei suoi concetti morali quotidiani. Cita un motto del filosofo francese, Henri Bergson: „Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose...”. Secondo Croce questo è che si chiama „la missione o vocazione di ciascuno... perché ogni uomo non viene al mondo se non per fare una cosa sola, l'individuo fa tutt'uno con l'opera che egli compie...” (P, 194). Croce, certamente, dicendo questo, pensa a sé stesso e alla sua opera. Ci rivela anche il suo modo di agire creando le sue opere. Non può accettare l'ipocrisia (P, 44), la superficialità e la „poca compressività mentale” (P, 13), e il difetto dell'imprecisione (P, 15). Al contrario i principi che segue nella vita quotidiana e nella creazione filosofica sono „l'ordine e la coerenza mentale” (P, 112) e la sincerità (P, 21).

### 2.3. Storia, morale e libertà

Oltre questi principi morali, per Croce „il principio supremo della vita morale” è la libertà. Sostiene che „la libertà è l'essenza dell'uomo”. Ciò vuol dire che „l'uomo la possiede nella sua qualità stessa di uomo”, perciò non gli si può dare di toglierla (MF, 96). Secondo la sua antropologia filosofica, l'uomo „per definizione è un essere libero” (MF, 33). Per Croce, l'epoca ideale della storia umana è l'Ottocento caratterizzato dalla „dignità dei cittadini” che sarà nell'avvenire comparato a una delle grandi età della filosofia e dell'arte” (MF, 34). Alludendo all'Ottocento, Croce dice: „in quell'età, lo svolgimento dello spirito umano era pervenuto in Italia e in Europa alla forma più consapevole e riflessa e unitaria e armoniosa che avesse conseguito il principio stesso che muove la storia e le dà il momento positivo e sintetico, la libertà; la quale, innalzata a ideale, splendeva regola e guida e supremo criterio e ultima istanza di ogni operare” (MF, 28). L'opposto della libertà è il materialismo, il materialismo storico di Marx verso cui Croce non ha un giudizio favorevole<sup>2</sup> (MF, 73). La libertà invece è

---

<sup>1</sup> Recandosi a Budapest nel 1931, Croce, in una intervista dice approssimativamente la stessa cosa: „lo scopo della vita è il lavoro, o per meglio dire, la creazione... Ogni uomo crea qualcosa, anche una piccola cosa, che poi diventerà il tesoro comune dell'umanità. Questo è lo scopo della vita.” Cfr. Tibor Szabó: *La visita di Croce a Budapest nel 1931*, in *Benedetto Croce 50 anni dopo*, Budapest, 2004. Edizione Aquincum, p. 61.

<sup>2</sup> Sull'opera di Karl Marx, il filosofo napoletano dà un giudizio alquanto sommario, semplicistico e discutibile. Secondo Croce, il filosofo tedesco è „un semitico profeta

la „religione del mondo moderno” (MF, 61) che „agita il tutto” (MF, 31), soprattutto e in primo luogo la storia.<sup>1</sup>

Però, secondo Croce, la storia presente evidenzia una considerevole decadenza dell'ideale liberale. Qui Croce paragona libertà e autorità. „Non vi sono se non due sole posizioni politiche contrastanti, la liberale e l'autoritaria, comunque poi si determinino le forze in cui si ripone l'autorità (assolutismo, teocrazia, comunismo, quello, almeno, marxistico e illiberale, ecc.). La differenza tra le due non è già che l'una esclude del tutto la libertà e l'altra l'autorità, che sarebbe assurdo; ma unicamente in ciò che nell'una l'accento è posto sull'un principio e nell'altra sull'altro” (MF, 282). Però, nella sua epoca, i regimi autoritari (cioè il comunismo e il fascismo o il nazismo) negavano, secondo Croce in ugual misura, non solo le libertà di parola, di stampa o di associazione (MF, 117), ma addirittura i *valori umani*. Dopo aver condannato con dure parole il materialismo storico che „riduce e annienta i valori in Russia”, vi è una sola volta in cui condanna anche il fascismo e il nazismo. „In un'altra e ripugnante forma la stessa negazione dei valori spirituali si è veduta nel cosiddetto fascismo o nazismo, nel quale essi sono stati considerati e trattati in funzione della razza o secondo i fini politici della fazione che si era impadronita del potere; su di che non giova distendersi in parole” (MF, 61). „La sospensione di libertà e i periodi reazionari” (ovverosia autoritari) sono considerati da Croce „come malattie e crisi di crescita” che impediscono il normale funzionamento della società (MF, 267).

L'uomo Croce si sente a disagio in questa situazione storica. Parla delle malattie che „affliggono il nostro tempo”, cioè la „perdita o la grave diminuzione della fiducia che l'individuo pone in sé stesso...”. Tutto ciò „è segno di diminuzione di forza vitale, se forza vitale, nella vita civile, è forza intellettuale e morale” (P, 91). Soprattutto perché nell'epoca data con la diminuzione di queste forze morali e umane manca l'idea di libertà come moralità (MF, 284). Questo periodo storico di cui parla Croce incoraggia la presenza maggiore di ceti sociali, da lui chiamati „volgo”. Croce qui

---

di rivoluzioni e un possente impulsore di moti sociali, ma privo di vigoroso genio filosofico e scientifico” (MF, 164), è addirittura „incoerente” (MF, 74).

<sup>1</sup> Su questo aspetto della filosofia applicata di Croce ha pubblicato un interessante articolo János Kelemen. Cfr. János Kelemen: *Croce szabadságvallása hatvan év után* [La religione della libertà in Croce sessant'anni dopo], *Élet és Irodalom*, 2012. Június 22. p. 9.



stabilisce una distinzione discutibile tra il „volgo” e „le élites”.<sup>1</sup> Anche Galasso ricorda le polemiche contro tale divisione. Soprattutto perché Croce ritiene „le plebi” come ignoranti (MF, 286), addirittura composte da „sciocchi” (P, 130), potendo essere caratterizzate con la condotta morale del „quieto vivere e poco pensare” (MF, 109). Con un elevato tono morale pone la distinzione tra masse e aristocrazie, la gente e „l’intelligente”: esse sono addirittura due diverse razze (P, 94-95). L’aristocrazia rappresenta – secondo Croce – la libertà, anzi, è essa „la garanzia della libertà e del bene generale” (MF, 229), avendo anche il compito di educare la gente semplice. In questo senso parla della sua concezione politica: il liberalismo. „Pel liberalismo, che è nato e intrinsecamente rimane antiegalitario, la libertà, secondo un motto del Gladstone, è la via per produrre e promuovere, non la democrazia ma l’aristocrazia, la quale è veramente vigorosa e seria quando non è aristocrazia chiusa ma aperta, ferma bensì a respingere il volgo, ma pronta sempre ad accogliere chi a lei s’innalza” (MF, 265-266). Questa concezione elitista del concetto di liberalismo è tipica di Croce, e a volte si ripresenta anche nella politica dei governi e nella vita quotidiana dei Paesi liberal-democratici.

Ad ogni modo, l’idea della libertà intesa in questa maniera, è un principio morale che – malgrado gli attacchi da parte degli autoritarismi dell’epoca – rimane per il futuro non muore mai secondo il filosofo napoletano (MF, 266). Afferma quanto segue: „è possibile negarlo, abatterlo o illudersi di averlo abbattuto, e gridare come vero ideale il suo opposto e trionfare sul creduto morto; ma poiché quell’enunciato opposto è logicamente contraddittorio e moralmente inaccettabile, l’ideale della libertà rimane intatto, e, passata la bufera, si riveste di nuova freschezza e si riempie di giovanile vigore” (MF, 29-30).

Per Croce, la storia è sempre in movimento, cambia sempre: „tutto cangia, ma costante rimane la forza che in noi vuole e opera instancabile i cambiamenti...” (P, 156). Anche Croce credette in un cambiamento radicale dell’epoca fascista e in un rinnovamento del pensiero liberale. E infatti, dopo il 1945 riuscì a vedere il sorgere di un nuovo regime, questa volta democratico in cui divenne senatore del Partito Liberale Italiano.

---

<sup>1</sup> Questa distinzione tra due moralità è stata teorizzata proprio in quest’epoca dal filosofo francese Henri Bergson. Egli pone una differenza tra „une morale purement sociale” della gente quotidiana e „une morale absolue” caratteristica di ceti sociali ed ecclesiastici superiori. Cfr. Tibor Szabó: *Bergson morálfilozófiája* [La filosofia morale di Bergson], in *Bergson aktualitása*, Budapest, 2011. Gondolat, pp. 165-177.

Come pensatore che ha segnato tutta un'intera epoca con i suoi scritti e la sua condotta imparziale, Croce può essere considerato un tipico esempio di intellettuale del primo Novecento. È stato proprio lui il punto di riferimento di tutta una generazione di studiosi di tendenza liberale che contro altri orientamenti (marxisti, esistenzialisti o altri) difese l'umanità con i suoi mezzi spirituali. Vero è che non bastò perché – grande che fosse stato nella sua epoca – questa sua influenza cominciò ad offuscarsi dopo la sua morte venendo soppiantata da altre tendenze etico-politiche da lui precedentemente criticate. È toccata a Croce un po' la stessa sorte che toccò a Bergson o a Sartre, che dopo la morte e a seguito di grandi cambiamenti socio-politici, alcuni elementi cruciali della loro teoria perdettero di importanza. Tuttavia, nella storia della filosofia italiana ed europea Croce rimane anche dopo 60 anni dalla sua scomparsa un pensatore degno di attenzione.

# UN PHILOSOPHE AMÉRICAIN CRITIQUE LES BOMBARDEMENTS ATOMIQUES – JOHN RAWLS ET 50 ANNÉES APRÈS HIROSHIMA

Toshiro TERADA<sup>1</sup>

*Abstract:* John Rawls, one of the celebrated philosophers of the 20<sup>th</sup> century, wrote an essay “50 years after Hiroshima” in 1995, in which he argued that the two atom-bombings and to my surprise, he was extending his argument to the US’s indifferent bombings are moral wrongs and American political leaders of the time were responsible for those wrongs. I am very much impressed by and feel respect to Rawls’ spirit, but I cannot totally agree with his arguments. In this article of mine, I will give an overview of Rawls’ arguments (Section 1) and discuss them, identifying some questionable points in it (Section 2). Then I will introduce an argument that would make up for the weakness in Rawls’, which are found in Thomas Nagel’s article “War and Massacre” (Section 3). And finally I will show that we can still learn something important from Rawls’ essay in spite of the weakness I point out (Section 4).

*Keywords:* John Rawls, Hiroshima and Nagasaki, Atom-Bomb, Moral Wrongs of States, Just War Theory, Thomas Nagel, Moral Absolutism and Utilitarianism, Moral Nihilism.

Dans le Mémorial de la Paix (Peace Memorial Park) de Hiroshima on peut trouver une inscription japonaise devant le monument en arcade par laquelle on peut voir quelques cents mètres tout droit le célèbre Dôme de la Bombe Atomique. L’inscription dit : « Reposez-vous en paix, comme si nous n’irons jamais répéter la même faute ». J’ai dialogué souvent avec ceux qui visitaient le parc avec moi sur la signification de « nous » : qui pourraient être ce « nous » de l’inscription<sup>2</sup> ? Est-ce que c’est l’humanité – qui avait causé la terrible guerre mondiale et inventé l’arme scélérate, or la nation japonaise – qui avait mené la guerre désespérée, or la nation américaine – qui avait laissé tomber la bombe de destruction en masse ? J’ignore la

---

<sup>1</sup> Sophia University, Tokyo, Japan.

<sup>2</sup> La phrase japonaise originelle manque le sujet grammatical « nous », comment c’est d’ailleurs le cas dans les propositions japonaises. Ainsi, en japonais la question est « qui dit ça ? ». Mais en anglais ou une autre langue européenne, c’est plus indiqué d’utiliser dans notre cas le pronom personnel « nous ».

variante intentionnée par l'auteur de l'inscription, mais je suis sûre que beaucoup des japonais ont considéré la première. Ce qu'avaient demandé les nombreux Hibakousha<sup>1</sup> et citoyens du monde qui sympathisaient avec eux et que l'humanité ne répète jamais la tragédie de Hiroshima et Nagasaki. Ils n'avaient jamais accusé la nation japonaise ou américaine. Vous trouverez cet esprit dominant dans le fameux musée pré du monument<sup>2</sup>.

C'est seulement récemment que j'ai mis en question cet esprit. Comme quelqu'un né et élevé à Hiroshima, j'ai toujours senti une espèce d'obligation de discuter le fait du bombardement atomique à n'importe quelle occasion, mais je n'avais jamais l'intention de blâmer qui que ce soit pour le terrible acte comme tel. Mais j'ai sursauté quand j'ai entendu que le plan d'exposition Hiroshima et Nagasaki du Smithsonian Institute de Washington en 1995 avait été pratiquement annulé sous la pression de quelques groupes américains : en effet, l'exposition n'avait pas été supprimée complètement mais elle avait été réduite à presque rien, avec quelques photos incluant Enola Gay, l'avion d'où on avait laissé tomber la bombe atomique à Hiroshima. Le plan originel contenait les matériaux empruntés du Mémorial de la Paix de Hiroshima justement pour montrer la réalité du bombardement atomique et l'analyse de quelques historiens qui montrait que les bombardements atomiques avaient constitué une des causes de la Guerre Froide.

Peu après l'annulation réelle de l'exposition, j'ai lu l'essai de John Rawls écrit pour un numéro spécial de la revue américaine *Dissent*, intitulé « 50 années après Hiroshima ». J'ai été profondément impressionné par son essai. Même le fait que le célèbre philosophe de Harvard ait écrit un tel essai était mouvant. Plus remarquable encore était sa claire déclaration que les deux bombardements atomiques – et à ma surprise, il avait étendu son argument aux autres bombardements des villes japonaises – soient des fautes morales, des maux, et que les dirigeants politiques américains de ce temps-là étaient responsables pour ces fautes. J'ai été fortement encouragé de savoir qu'un philosophe puisse parler de cette manière des bombardements atomiques, et j'ai admiré sa conscience de citoyen et son

---

<sup>1</sup> Les survivants du bombardement atomique.

<sup>2</sup> Il y a des différentes raisons pour que cette attitude soit commune, mais je crois que la plus importante est politique, ce qui vient de la politique d'occupation américaine et des relations Japon-Etats-Unis depuis l'occupation.

courage d'intellectuel. Je sens encore une vive sympathie et respect pour son effort.

Assurément, mon respect pour la conscience et le courage de Rawls est une des raisons pour discuter son ouvrage dans cet article, mais il n'est pas la seule et même pas la raison principale. Cette raison principale est l'importance de reconnaître enfin que les bombardements atomiques avaient été des fautes morales majeures et que les États-Unis en étaient responsables. Ça doit être vrai pour n'importe quel état. C'est dans ce contexte que je m'occupe dans cet article de la critique de Rawls.

À propos, Rawls n'est pas le premier philosophe éminent qui avait discuté la responsabilité des États-Unis concernant les bombardements atomiques. Elizabeth Anscombe, une autre philosophe célèbre, de Grande-Bretagne cette fois-ci, avait démontré dans son court essai « Le grade de Mister Truman » que la décision du président Truman d'utiliser les bombes atomiques avait fait erreur. En publiant cet essai dans la forme d'un pamphlet, elle avait objecté à l'offre de l'Université de Oxford de conférer un degré d'honneur à l'ancien président des États-Unis<sup>1</sup>. Je sens le même respect pour Anscombe que pour Rawls.

Mais les arguments d'Anscombe et de Rawls nous lèvent toutefois quelques questions. Dans ce qui suit je dois omettre les arguments d'Anscombe faute d'espace. Je vais donner une perspective d'ensemble sur les arguments de Rawls (Section 1) et je vais les discuter, en y identifiant quelques points douteux (Section 2). Puis, j'introduirai un argument qui compenserait la faiblesse mise en évidence et qui j'ai trouvé dans l'article de Thomas Nagel « War and Massacre » (Section 3). Enfin, je montrerai que nous pouvons encore apprendre quelque chose d'important de l'essai de Rawls, en dépit de la faiblesse que j'y ai souligné (Section 4).

### 1. Perspective d'ensemble sur les arguments de Rawls

Rawls entame son essai avec les suivants mots impressionnants : « Je crois que les bombardements conventionnels des villes japonaises, commencés le printemps de 1945 et le suivant bombardement atomique de Hiroshima le 6 août avaient été des maux très grands et avaient été considéré comme telles en bonne raison »<sup>2</sup>. Et, afin qu'il soutienne cette

---

<sup>1</sup> G.E.M. Anscombe, "Mr Truman's Degree", *Ethics, Religion and Politics* (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe Vol. 3, Blackwell, 1981.

<sup>2</sup> John Rawls, "50 Years from Hiroshima", *Collected Papers*, Harvard UP, 1999, p. 323.

opinion, il examine ce qu'il considère être les principes des peuples démocratiques gouvernant le déploiement de la guerre – *jus in bello* –. Il met en évidence 6 principes de justification des guerres<sup>1</sup>.

« 1. Le but de la guerre juste menée par une société démocratique bien ordonnée est une paix juste et durable entre peuples, spécialement avec l'ennemi actuel ».

« 2. Une société démocratique bien ordonnée lutte contre un état qui n'est pas démocratique. Ça s'ensuit du fait que les peuples démocratiques ne mènent pas la guerre l'un contre l'autre... »

« 3. Dans le déploiement de la guerre, une société démocratique doit distinguer attentivement trois groupes : les leaders et les officiels de l'état, les soldats et la population civile ». Ces distinctions se basent sur le principe de la responsabilité. Dans les pays non démocratiques, les dirigeants sont responsables, tandis que les autres ne le sont pas.

« 4. Une société démocratique bien ordonnée doit respecter les droits de l'homme des membres de l'autre partie, civiles et soldats, pour deux raisons. L'un est que simplement ils ont ces droits par le droit des peuples. L'autre raison est d'enseigner aux soldats et à la population ennemis le contenu de ces droits par l'exemple de comment se maintenir en leur cas ». « Dans le cas des droits de l'homme dans la guerre on donne au statut appliqué aux civiles une interprétation stricte. Ça veut dire, comment je le comprends ici, qu'ils ne peuvent jamais être attaqués, sauf le cas échéant d'une crise extrême... »

« 5. En continuant avec la pensée d'enseigner le contenu des droits de l'homme, le principe suivant est que les peuples iront présager pendant la guerre, justement par leurs actions et proclamations, la paix qu'ils poursuivent et l'espèce des relations qu'ils veulent entre les nations. En se comportant de cette manière, ils montrent ouvertement et publiquement la nature de leurs fins et l'espèce de peuple qu'ils constituent ».

« 6. Enfin, notons la place du raisonnement pratique moyens-fin dans le jugement concernant si une action ou politique soit indiquée pour atteindre le but de la guerre ou pour n'endommager plus qu'il serait nécessaire ».

En ce qui concerne les principes quatre et cinq, Rawls prétend qu'ils contraindraient les leaders des nations. C'est la mission de l'homme d'état de discerner en pratique les conditions et intérêts de la société juste et démocratique. Les hommes d'état doivent avoir le but de gagner une paix

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 323-324.

juste, éviter les choses qui font cette paix plus difficile et assurer que le peuple ennemi aura un régime autonome et une vie bien ordonnée et bonne après le rétablissement de la paix.

Rawls ne juge pas ni les bombardements atomiques de Hiroshima et Nagasaki ni le tapis de feu et de bombes versé sur Tokio en s'encadrant dans l'exception d'une crise extrême. Et il repousse tous les motifs bien connus pour justifier l'usage de la bombe atomique sur Hiroshima, en estimant que l'échec de la rencontre de ces raisons avec les principes de la guerre juste soit évident. D'ailleurs, ces raisons poursuivent toutes une relation étroite entre les moyens et les buts : (1) La bombe avait été laissée tomber pour presser la fin de la guerre. (2) Elle aurait sauvé des vies, parce que les vies escomptées sont celles des soldats américains. (3) Lancer la bombe aurait donné à l'empereur et aux leaders japonais un moyen de sauver leur face. (4) La bombe avait été lancée afin d'impressionner les russes avec la puissance américaine et de les faire plus concessives aux demandes américaines. Nous devons avoir soin : Rawls ne dit pas que toutes ces raisons en soi auraient tort. Ce qu'il dit est que ces raisons ne passent pas le teste des hauts principes dressés par lui précédemment.

Puis, il se concentre sur le ressort d'une partie des dirigeants alliés et ses raisons. « Churchill avait soutenu plus tard qu'il avait considéré le bombardement comme ayant lieu trop tard, conduit par des passions et l'intensité du conflit. Un devoir de l'homme d'état n'est pas de permettre cette espèce de sentiments, n'importe qu'ils seraient naturels et inévitables, parce qu'ils altèrent le cours qu'un peuple démocratique doit poursuivre pour réaliser la paix. L'homme d'état comprend que les relations avec l'ennemi présent aient une importance spéciale : parce que, comment j'ai dit, la guerre doit être mené ouvertement et publiquement aux voies qui font possible une paix durable et amicale avec l'ennemi vaincu et qui préparent son peuple pour savoir à quoi s'en tenir »<sup>1</sup>.

De ces arguments, Rawls conclut : « Ces remarques clarifient que, selon mon jugement, les bombardements de Hiroshima et des villes japonaises avaient des grands maux et que le devoir de l'art de gouverner demande aux leaders politiques d'éviter en l'absence de l'exception de crise »<sup>2</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

## 2. Discussion sur les arguments de Rawls

Quoique je sois d'accord avec Rawls sur beaucoup des points de sa critique des bombardements atomiques, je dois questionner quelques aspects.

Le premier point est justement son appel à une version de la théorie de la guerre juste. C'est vrai que Rawls n'applique pas la théorie traditionnelle de la guerre juste, mais il est évident qu'il appelle une logique qui appartienne à cette tradition quand il se réfère à *jus ad bellum* et *jus in bello*. La discussion sur la théorie de la guerre juste s'avait ranimé vers la fin de la guerre froide et avait entraîné une controverse. La théorie originelle de la guerre juste veut limiter les guerres en précisant les conditions sous lesquelles les guerres seront justifiées : ce que veut dire qu'elle assume que les guerres soient en principe des fautes. Mais comme c'est clair quand nous regardons en arrière l'histoire du monde, la théorie de la guerre juste avait été utilisée dans beaucoup des cas pour justifier plutôt des buts égoïstes. C'est pour cette raison que la théorie de la guerre juste soit souvent évaluée comme fausse. Permettez-moi de mettre ici de côté ce problème, parce que, si le point le plus controversé dans la théorie de la guerre juste est *jus in bello*, Rawls s'occupe principalement avec *jus in bello*, *jus in bellum* n'étant pas l'argument crucial pour sa conclusion. *Jus in bello* définit les conditions absolument obligatoires n'important pas le but de la guerre, et ces conditions se manifestent aujourd'hui dans le droit humanitaire international.

La deuxième question concerne le point de vue du second principe selon lequel les nations démocratiques ne font pas la guerre l'une contre l'autre. Ce point de vue a son origine en *Projet pour une paix perpétuelle* de Kant et avait été développé récemment par Michael Doyle<sup>1</sup>. Nous assumons sûrement que les démocraties ne mènent pas la guerre si facilement que les monarchies, mais nous ne pouvons pas soutenir que les démocraties ne fassent jamais la guerre. Ni on ne puisse conclure que les démocraties ne mènent pas la guerre en principe juste du fait empirique qu'aucune guerre n'avait pas été menée entre démocraties. Si les démocraties mènent pourtant de la guerre l'une contre l'autre, alors le troisième principe concernant la distinction des responsabilités prouve être insuffisant, parce qu'en démocraties les dirigeants ne puissent pas décider tous seuls mener une

---

<sup>1</sup> Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs," *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Summer/Fall 1983).



guerre, mais seulement par le consentement du peuple par l'intermède du congrès. Mais nous pouvons mettre aussi de côté cette question, du moment que Rawls argumente sur la prémisse que le Japon n'était pas une démocratie avant la fin de la Seconde Guerre Mondiale, ce qui est un fait.

La troisième question est la relation entre le principe que nous devrions distinguer les responsabilités et celui qui demande qu'on n'attaque pas les civiles. Rawls paraît argumenter que les civiles ne devraient être attaqués parce qu'ils sont moins responsables que leurs dirigeants et les soldats. Contre cet argument nous pouvons lever la question suivante. Rawls prétend dans le quatrième principe que les droits de l'homme des civiles et des soldats devraient être respectés. La conséquence devrait être les leaders et les soldats, près des civiles ne devraient pas être traités d'une manière inhumaine. Mais comment pouvons-nous différencier les leaders, les soldats et les civiles ? Rawls ne paraît pas être prêt à répondre à cette question.

Et, concernant la responsabilité des civiles, je dois demander les questions suivantes. Même sous le contrôle du gouvernement impérial militariste, est-ce que les civils japonais n'aient pas été responsables pour la guerre eux aussi ? C'est vrai que le Japon de ce temps-là était loin d'une démocratie, mais toutefois il était une monarchie constitutionnelle avec la séparation des trois pouvoirs et avec la Chambre des représentants. De plus, et d'ailleurs comment le Musée Mémorial de la Paix la montre, Hiroshima est devenue une ville militaire après la guerre sino-japonaise de 1894, une significative proportion de la population étant liée directement ou indirectement de l'armée. Ainsi beaucoup des citoyens de Hiroshima étaient inclinés de supporter le gouvernement et la guerre, comme c'était le cas de beaucoup des citoyens japonais des autres régions, dont le penchant vers la guerre ne dépendait pas de leur connexion avec l'armée : on doit noter portant l'exception des quelques communistes engagés et des pacifistes issus de bouddhisme et de christianisme. Dans le cadre du quatrième principe, nous pouvons aussi demander : seraient-ils libres de leur responsabilité parce qu'ils étaient des civils ? Demander cette question peut paraître sévère et même impudent. Mais tant qu'on parle de la responsabilité pour la guerre, nous ne pouvons pas éluder cette question. Je suis très préoccupé de la responsabilité, pas seulement des citoyens de Hiroshima, mais aussi des citoyens japonais en général pour les maux faits par le Japon comme état pendant et avant la Deuxième Guerre Mondiale.

Cela étant dit, en pensant aux survivants des bombardements atomiques je ne puisse cependant que re-demander vite : « Est-ce que leur

responsabilité avait été si grande ? Avaient-ils été si coupables qu'ils devraient être dépourvus de leur vie d'une manière si cruelle, si inhumaine, qu'ils devraient souffrir des plaies et des maladies causées par la radioactivité pour décades et pour des génération ?» En ce sens, ni même les dirigeants qui avaient été les plus responsables et ni même les soldats qui avaient tué sur le front les ennemis implacablement ne devraient pas être traités d'une manière si cruelle. Utiliser une bombe atomique sur n'importe qui est un mal moral. L'utilisation d'une telle arme excessivement puissante mène toujours au-delà le but de stopper la violence et devient une espèce de terrorisme qui est intentionné à dominer les hommes parmi le sentiment de terreur. Et c'était justement le cas avec les bombardements atomiques sur Hiroshima et Nagasaki.

### 3. *L'argument de Nagel*

Thomas Nagel paraît décrire correctement ce sens de mal et d'injustice dans son essai « Guerre et massacre »<sup>1</sup>. Nagel distingue deux catégories de positions morales, l'utilitarisme et l'absolutisme. « L'utilitarisme dit qu'on doit essayer, individuellement ou par les institutions, de maximiser le bien et de minimiser le mal (...), et que si on se confronte avec la possibilité de prévenir un grand mal en produisant un autre plus petit, on doit choisir le mal plus petit »<sup>2</sup>. L'utilitarisme admet le principe que « on peut justifier en principe tout moyen s'il conduit vers une fin suffisamment valeureuse »<sup>3</sup>. Ainsi de ce principe s'ensuive que le meurtre délibéré des civils non-combattants serait permis s'il mènerait vers une fin suffisamment bonne. Cette espèce d'attitude est visible dans l'usage des armes inhumaines comme les armes nucléaires, le bombardement aérien qui ne tient compte de rien, l'abus et la torture des prisonniers de guerre, destruction des céréales et ainsi de suite.

Beaucoup des états civilisés assument la position utilitariste. Mais, d'autre part, nous avons bien le sens absolutiste qui nous dit que, même si on peut attendre un résultat suffisamment bon, par exemple la fin plus tôt de la guerre et la vie sauvée des millions des soldats et civils, certains moyens ne devraient jamais être utilisés. Nous avons le sens de distinction

---

<sup>1</sup> Thomas Nagel, "War and Massacre", in *Mortal Questions*, Cambridge UP, 1979.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 57.

entre « la manière propre » et « la manière sale »<sup>1</sup> de luter. Nagel analyse ce sens avec soin.

Supposez, par exemple, que dans une campagne électorale pour une fonction publique vous soyez convaincu que la victoire de votre ennemi serait un désastre pour l'institution et la société. Mais si vous utilisez l'information concernant sa vie sexuelle et qui scandaliserait l'électorat, ou concernant l'alcoolisme de sa femme en vue de le presser par le chantage, ou vous avez une équipe de supporters qui ira apaiser la force de ses supporters le jour d'élection, or si vous donnerai l'ordre de l'assassiner, vous luttez salement et vos mesures ont tort. Elles ont tort en beaucoup de directions, mais ce qui est important ici est que « ces mesures, ces méthodes d'attaque ne sont pas pertinentes pour le point de litige entre vous et votre adversaire, par ce qu'en les utilisant vous ne seriez pas dirigé vers ou plus proche de ce qui fait de lui un objet de votre opposition ». « Vous auriez dirigé votre attaque pas contre le vrai objectif de votre hostilité, mais contre des objectifs périphériques qui arrivent d'être vulnérable »<sup>2</sup>. Nagel argumente que cette espèce de sens se base sur « l'idée de la relation dont on devrait avoir avec un autre peuple ». C'est difficile de préciser l'idée mais sa forme brute est : « n'importe qu'on fait à une autre personne avec intention doit se diriger vers elle comme un sujet, avec l'intention qu'elle reçoive ce fait comme un sujet »<sup>3</sup>.

Selon Nagel, cet absolutisme freine sa force dans les cas extrêmes quand on n'a plus autre choix que de faire quelque terrible dont on ne peut prétendre une justification pour son violation. Par exemple, quand vous abandonnez une personne pour sauver des gens d'une incendie ou d'un naufrage, vous pouvez dire à cette personne « comprenez, je dois vous quitter pour sauver le reste ». Si vous soumettez un enfant à une procédure chirurgicale douloureuse, vous pouvez dire à l'enfant « si tu pourrait me comprendre, tu réaliserait que je fais ça afin de t'aider ». Or nous pouvons même penser le cas où un soldat dirait, en tuant un soldat ennemi « c'est vous or moi ». Mais vous ne pouvez pas dire en torturant un prisonnier « comprenez, je dois vous ôter vos ongles parce qu'il soit absolument nécessaire que nous ayons les noms de tes confédérés ». Ni ne pouvez vous

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

dire aux victimes de Hiroshima « comprenez, nous devons vous incinérer pour fournir au gouvernement japonais un motif de capituler »<sup>1</sup>.

Nagel distingue deux types de restrictions absolutistes dans les méthodes de la guerre : ceux qui limitent les objectifs et ceux qui limitent les mesures même si l'objectif est acceptable. Les objectifs de l'attaque doivent être ceux qui vous menacent et vous font mal. Les soldats ennemis sont armés afin qu'ils vous menacent et vous fassent mal, mais les civils ne le sont pas, ni les soldats qui sont blessés or emprisonnés. Et même quand vous attaquez ceux qui tendent vous menacer et vous faire mal, vous ne devez pas utiliser les moyens plus que nécessaires pour stopper la menace et le mal. Des armes de destruction en masse comme les armes nucléaires, biologiques et chimiques vont au-delà d'affronter la situation de la lutte. Ces armes 'attaquent les hommes, pas les soldats »<sup>2</sup>.

Je crois que l'explication de Nagel concernant le principe moral absolutiste soit convaincante. Le principe que nous devons adresser une action à quelqu'un/une considéré(e) comme sujet, afin qu'il /elle reçoit comme un sujet cette action-là, est certainement lié au principe moral plus fondamental que nous devons reconnaître une personne comme une personne et que nous devons la traiter comme une personne, d'où le principes d'après lesquels nous reconnaissons autres personnes comme agents libres et que nous ne devons pas traiter autres personnes en tant que moyens. L'argument de Nagel nous aide comprendre le principe partagé par Rawls aussi, que les civils ne doivent pas être attaqués.

Néanmoins, nous pouvons bien sentir qu'il serait quelque chose d'inacceptable en disant que les soldats des deux parts se traiteraient comme des sujets en s'attaquant sur le champ de bataille, et que le même acte de meurtre pourrait se diviser en deux espèces dépendant du respect ou de l'ignorance du principe selon lequel « l'acte envisage l'autre comme sujet, avec l'intention que cet autre le reçoit comme sujet ». Nous pouvons bien dire que la guerre, le meurtre réciproque, soient un mal en soi. Mais si nous nions la possibilité que, dans la plus mauvaise situation de la guerre, nous puissions quand même distinguer entre actions plus justifiables et moins justifiables, alors toutes les lois internationales contre les crimes de guerre perdraient leur base rationnelle, et aussi notre jugement que les bombardements atomiques soient des maux plus grands que beaucoup autres. Si nous repoussons la distinction entre actions plus justifiables et

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 71.

moins justifiabiles pendant la guerre, cette attitude serait ce que Rawls nomme « nihilisme ». Permettez-moi de conclure par retourner à l'argument de Rawls.

#### 4. La vraie signification de la critique de Rawls concernant les bombardements atomiques

Dans la dernière section de sa critique des bombardements atomiques, Rawls se réfère à deux doctrines de nihilisme et considère qu'on doit les réfuter. Une doctrine dit que « la guerre est l'enfer » et ainsi « on peut utiliser n'importe quoi pour lui en mettre fin le plus vite possible »<sup>1</sup>. L'autre dit que « nous sommes tous coupables, ainsi que nous sommes tous au même niveau et personne ne peut blâmer n'importe quelle autre personne »<sup>2</sup>. Évidemment la guerre est une espèce d'enfer mais pourquoi signifierait ça que toutes les distinctions morales devraient cesser ? Et en acceptant que quelquefois tous ou presque tous seraient coupables d'un certain degré, ça ne veut pas dire que tous le seraient de façon égale<sup>3</sup>. Je crois que Rawls a raison en prétendant que telles versions de nihilisme devraient être réfutées. Mais l'argument de Rawls ne paraît pas être suffisant pour sa prétention, et c'est pour cette raison que nous avons considéré l'argument de Nagel.

La critique du nihilisme apparaît dans le dernier argument de l'essai de Rawls que nous tous devons contre poser à la guerre. Les considérations conclusives de l'essai montrent : « On dit quelquefois qu'il serait une insulte pour les troupes américaines qui avaient luté dans la guerre de questionner le bombardement de Hiroshima. C'est difficile de comprendre cette position. Nous devons être capables de regarder en arrière et de considérer nos fautes après cinquante années. Nous attendons que les allemands et les japonais le fassent – « *Vergangenheitsverarbeitung* », comme le disent les allemands. Pourquoi ne le faire pas nous-mêmes ? Ce n'est pas possible parce que nous pensons que nous avons mené la guerre sans erreurs morales ! » / Ce n'est pas parce que nous pensons que nous avons mené la guerre sans erreurs morales ! » Ce n'est pas parce que nous prétendrions que nous avons mené la guerre sans erreurs morales ! »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 572.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Rawls a raison en disant que toutes les nations, victorieuses ou perdantes, *devraient reconnaître leurs fautes du passé et prendre la responsabilité envers ces fautes sérieusement, sans tomber en nihilisme*. C'est ici que je trouve la signification de cet essai de Rawls. La signification profonde consiste en son exhortation que nous devons admettre nos fautes du passé et prendre sérieusement la responsabilité pour elles. Il s'adresse directement aux citoyens américains, mais de manière indirecte à toutes les nations qui avaient commis des erreurs dans la dernière guerre. Son impulsion contient l'idée que les japonais ne puissent pas critiquer les bombardements atomiques sans reconnaître leurs propres faits pendant la Deuxième Guerre Mondiale. Je crois que cette attitude ne soit pas négative et obsolète, mais une attitude positive, orientée vers le futur, dont on doit commencer toujours la construction d'un ordre mondial juste et paisible.

# L'ÉCHELLE MINEURE ET L'ÉCHELLE MAJEURE DE L'IMPOSSIBLE

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper sketches the impossible as ontological concept, in fact as a negation of a "normal" ontological concept. This "normal" concept is the possible. The understanding of the impossible as an organizing principle of the world (or rather as "dis-organizer") has as criterion the "natural" necessity framing the possible things, but proposes to detach from this criterion. It's just because man is the lens through which the world exists for him that the impossible depends on this lens. And it's just because the possible is the consequence of the "obvious" necessity that it translates this necessity as a main modal figure of the explanation of the world. A phenomenological view is deployed here, by using two writers who are not expressly phenomenologist: Albert Camus and Ludwig Wittgenstein. The reason of this approach is to demonstrate that the concept of the absurd and the representation of the world in Tractatus might explain the common image about the impossible as well as the coherence of the concepts of freedom, responsibility and human power or possible. When events seem to them absurd, people say they would be "impossible", incredible, since intolerable. Here the term "impossible" is not opposed to the real, but to the logic, to the common sense. And, because the world as a totality of the logically deployed possible is necessary as everything logical is, that which surrounds us is "the field of the possible"(Pindar): although the possible is always the novel, it is so as something probable, common/ usual, legitimate. The refusal of the absurd as "impossible" reveals the scale of the power of man to undertake this refusal. The two scales of the impossible are emphasised here, the minor scale being framed by the major one, the concept of freedom appearing just within this framing. In this way, the meaning of the impossible emerges – as ontological limit of my freedom – as well as the historical character of this limit.*

**Keywords:** *the impossible, the possible, freedom Camus, Wittgenstein (Tractatus).*

---

<sup>1</sup> Polytechnic University of Bucharest, Romania.

## 1. Introduction

Le point de départ de cet article a été l'observation d'un phénomène intéressant : la caractérisation commune des actions sociales nocives et des cours dommageables des choses comme « impossibles ». « Impossible, on ne s'attendait guère ». Si on questionne la raison de cette impression dans la conscience, on arrive aux significations de l'impossible face au possible et à la contextualisation de l'approche.

Le premier mouvement de cette approche est inévitablement phénoménologique. En effet, on ne pourrait concevoir la raison du phénomène sans la reconstruction des représentations de l'homme en ses relations avec son milieu. La manière phénoménologique accompagne l'entier démarche qui rassemble des auteurs qui ne sont pas des phénoménologues.

Mais alors il y a ici un phoque de jeu qui, pourtant, ne cache pas la logique du passage du concept de l'absurde (Camus) – l'image du monde étranger et haïssable – aux jeux de langage transposant l'ordre humain dans le monde (Wittgenstein). La même manière apparaisse dans l'analyse du possible et ainsi l'impossible se définit comme ce qui est possible du point de vue de la nature de l'homme, mais non actualisé / non réalisé à cause de la société. Le problème est encore entamé par l'équivalence du possible et de la liberté, et par les deux solutions contre l'impossible : l'aliénation et la révolte. Et c'est parce que la liberté ait une forme *mineure* et une forme *majeure* que l'impossible soit aussi à l'échelle mineure et à l'échelle majeure.

Si la considération phénoménologique des phénomènes qui ne sont normalement adressés en phénoménologie paraît espiègle, c'est justement à cause du préjugé de la fragmentation et de l'intraduisibilité des écoles / des méthodes philosophiques. Tout au contraire, la présente approche tend à intégrer l'analyse sociale, celle ontologique, celle de la philosophie du langage et celle phénoménologique afin d'envisager le problème unitaire de l'impossible et de l'opposition à l'impossible.

## 2. Avertissement I

Comment s'offre le monde à l'homme afin que celui-ci puisse se manifester selon son humanité ? Est-ce que sa volonté ne se brise-t-elle devant les murs élevés par le monde autour de lui et ne l'arrêtent pas, ces murs, justement avec le mot « impossible » ?

Tout d'abord, on s'écarte ici des théories philosophiques concernant *le possible*, même si l'impossible n'existe pas sans son virtuel miroir positif.



On ne parle pas du merveilleux couple ontologique d'Aristote, actualité-potentialité, qui – en mettant en évidence la raison holiste du *telos* lié à la persistance de toute chose complexe – renvoie à la fois à l'analyse objectiviste et froide et à l'optimisme : la potentialité serait réalisation, si les deux termes ne puissent exister l'un sans l'autre. On ne parle non plus de la tradition anthropocentrique qui, d'Aristote<sup>1</sup> à Leibniz<sup>2</sup>, a circonscrit le possible dans la perspective et les limites de l'homme concret : en effet, le possible est seulement ce qu'on puisse faire dans le contexte donné du chaque individu. C'est seulement en ce sens que le possible et le probable soient exprimés, donc présents et provoquant les gens de les témoigner, tandis ce que les philosophes sceptiques ne pouvaient que les mettre en parenthèse.

En tout cas, on ne doit oublier l'approche phénoménologique husserlienne<sup>3</sup> de l'existence. Si les *choses* existent *pour nous* (ou existent comme telles/ ayant les significations qui les séparent d'autres choses) justement en vertu de l'intention de notre conscience /de notre focalisation qui dégage le quoi avec ses caractéristiques de l'océan anonyme de l'existence « sans qualités » – opération supposée, au fond, par le roumain Lucian Blaga avec son Fond Anonyme qui est l'origine des choses –, alors ces choses sont en même temps des possibles ontiques permis par nous et des réalités ontiques : surtout si on est conscient que et l'intention et les choses soient contextualisées et soient des contenus. E si, une fois de plus, on met entre parenthèses les connaissances accréditées en manière logique et scientifique afin de mieux voir les choses (les choses comme telles pour notre conscience), alors ces choses sont, d'autant plus, des possibles et des réalités. Mais cette dialectique qui scrute la manière dont le monde nous apparaisse<sup>4</sup> où se présente à notre conscience, devient grave quand elle

---

<sup>1</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduction par J. Tricot (1959), Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014, 1111b, p. 61, 1112a, p. 63.

<sup>2</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704/1765), Paris, Ernest Flammarion, 1921, p. 130.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Traduction de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985, § 27- § 62.

Voir aussi Jean Vioulac, « La crise de la phénoménologie – Intuition, spéculation, spectralisation », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 2013, pp. 245-269.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Grangier, Paris, NRF Gallimard, 1993, p. 94, prop. 5.632 : « le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » et p. 95, prop. 5.641 : « Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni

touche les positions où nous devons réagir à l'ambivalence des choses. Nos réactions nous définissent et d'autant plus nous avons besoin de certitude.

Comme pour Descartes<sup>1</sup>, la source de la certitude est notre personne. Il paraît que tout le reste soit absurde. C'est le concept/la conclusion qui se dégage : celui de *l'absurde* /celle de *l'absurdité* du monde. Ce n'est pas moi qui suis absurde/ ce n'est pas nous qui sommes absurdes : parce que moi je parte/nous partions toujours de mes/ de nos attentes de trouver tout ce qui est nécessaire pour la manifestation de notre *conatus*<sup>2</sup>.

L'absurde n'est pas une simple caractéristique de certaines relations sociales historiques, mais le mur ontique de l'impossible, au-delà de toute détermination sociale et historique. Cependant, pouvons-nous juger l'impossible en dehors de ces déterminations ?

Les philosophes avaient analysé beaucoup d'aspects liés au possible, mais bien moins le concept de l'impossible ; justement parce que celui-ci complique la situation du présupposé essentiel de la philosophie occidentale : le centre/ le sujet autour duquel se construit toute théorie.

### 3. Camus : l'attitude envers l'absurde

Quand il y a une différence entre *l'image* du monde et de nous-mêmes et, d'autre part, la réalité, l'homme, et surtout celui de la modernité développée (donc après ses expériences de la Grande Guerre qui avait secouée l'enveloppe de ses illusions), considère cette différence comme *absurde*<sup>3</sup> : au fond, ce concept pénalise l'inadéquation du monde à nos attentes. C'est le monde qui est, donc, absurde.

---

l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – est non partie – du monde ».

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), édition suivie d'*Essais nouveaux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 12.

<sup>2</sup> Voir la tradition Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Spinoza, Leibniz.

Mais aussi la « transcription » de Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 172: comme *chair* douée d'une « autoaffection radicalement immanente ».

<sup>3</sup> Du latin *absurdus*, discordant, existant en français dès le 12<sup>ème</sup> siècle, l'absurdité signifie la dissonance entre le monde et nos jugements. Le *Petit Robert* note qu'il serait trois sens de l'absurde, (si ni le monde ni nos jugements ne sont pas exemptés de l'absurde) : celui qui résulte de la comparaison entre la raison commune, le sens commun et, d'autre part, les points de vue d'une personne – et de cette façon l'absurde est le déraisonnable, l'extravagant, l'inepte, l'insensé, le saugrenu, le stupide, le ridicule ; celui de la logique, signifiant ce que viole les lois de la logique ;

Mais nos attentes ne sont pas absurdes : nous voulons toujours l'ordre, le prévisible et la succession logique des choses, parce que autrement nous ne pourrions pas connaître le monde et nous y débrouiller<sup>1</sup>. En revanche, l'extérieur apparaisse comme tout à fait opposé : « ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie »<sup>2</sup>.

Notre vie est une succession d'événements<sup>3</sup>, même dans l'apparence la plus prosaïque de la monotonie<sup>4</sup>. Parce que, dans cette apparence « dérisoire »<sup>5</sup>, le heurt « des actes de cette vie machinale »<sup>6</sup> puisse provoquer l'étonnement et le « pourquoi ». C'est ainsi que s'élève la conscience de soi et du monde extérieur, la conscience de l'absurdité : la monotonie ne garantit pas la bonne logique qui serve l'homme.

L'ordre<sup>7</sup> est mis dans le monde seulement par l'être humain : parce que la possibilité même de cet être demande de l'ordre. Camus nous avait rappelé que cet ordre soit le résultat de la tension de la pensée, de la logique qui est raccourcie, voilà, dans les actions extrêmes. Ici elle va « jusqu'au bout »<sup>8</sup>, afin que les gens puissent déployer leur logique et recueillir toutes leurs intuitions et connaissances dans leurs actions radicales et dans leurs élans.

---

celui de Camus, où l'absurde est une notion essentielle et la première vérité de la condition humaine.

Concernant le premier sens, on doit remarquer que le repère du sens commun dans le jugement des pensées et des actions n'évite pas l'absurde. Tout au contraire – et Camus l'avait bien observé –, la raison commune peut devenir un porteur de déraisonnable et d'inertie. Même si les gens ont forgé la notion de *bon sens* – en français toujours dès le 12<sup>ème</sup> siècle et insistant justement sur la capacité de bien juger, avec sagesse – ce n'est pas la pression du nombre qui serait le critère de la vérité, mais la consistance interne et « jusqu'au bout » des raisonnements.

<sup>1</sup> C'est la seule certitude – et c'est significatif que la seule certitude concerne l'homme – : « ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion », Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, Édition augmentée (69-ème), 1942, p. 73.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Voir le développement contemporain du concept chez Alain Badiou, *L'Être et l'évènement*, Paris, Seuil, 1988.

<sup>4</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>7</sup> L'ordre humain – *taxis* – qui corrige l'ordre spontané du monde – *kosmos* –.

<sup>8</sup> Camus *op. cit.*, p. 22 : « y a-t-il une logique jusqu'à la mort ? ».

La reconnaissance du fait que « tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle » n'a « rien d'original »<sup>1</sup>. Camus veut attirer l'attention sur les causes qui freinent la conscience de soi et des choses, c'est-à-dire qui freinent la logique « jusqu'au bout ». Ces causes sont les habitudes reçues de l'éducation faite par la société et qui sont nécessaires pour la vie, y inclus celle d'*ajourner* toujours la prise de conscience<sup>2</sup>, y inclus celle d'avoir comme repère de nos jugements des illusions et des clichés jamais interrogés. Quand, dans le sursaut de la conscience, ces clichés disparaissent<sup>3</sup>, le monde doit être découvert, et, ruse de la raison, on découvre l'absurdité et l'inhumain secrétés par les hommes<sup>4</sup>. C'est une « incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes »<sup>5</sup>.

L'absurde est donc l'irraisonnable du monde, mais cet irraisonnable n'est pas un simple donné extérieur et objectif, *il est construit par l'homme*. Il est le résultat des perspectives *fragmentées* que l'homme mît dans le monde et dont il se confronte quand il les saisie comme l'extérieur froid et implacable. Les perspectives fragmentées sont contradictoires et l'impression de l'absurde et d'autant plus douloureuse : « Ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme »<sup>6</sup>.

En conséquence, le monde apparaisse comme absurde, comme le manque – ou bien *le nécessaire qui manque* – parce que la vie de l'homme se révèle comme *irréalisable* du point de vue de sa volonté de se réaliser, comme fuyant, comme *impossible*, donc *opposée au possible* dans les deux sens de ce dernier concept : de *possible ontique* – parce que les attentes de l'homme, sa logique qui soutient ses rêves, reflètent le possible mis en évidence par l'expérience – et de *possible ontologique*, condition et qualité de la structure de l'être humain. Oui, si on conçoit cette structure, on a comme limites le possible comme *normal* pour l'homme : le possible n'est pas le conjoncturel qui s'opposerait à la possibilité et volonté raisonnable de faire – à la *poiesis* – mais justement le cadre les permettant.

Le développement de la modernité est lié avec le déploiement des moyens logiques de découvrir les contradictions du monde : mais si on intègre la connaissance logique des contradictions dans le monde et *en même*

---

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 29, 119.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 37.

*temps* on évade dans des illusions qui « divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit »<sup>1</sup>, on finit par croire que la seule solution contre l'absurde du monde se trouve seulement dans une pensée qui est extérieure au monde ; donc qu'il n'y aurait rien au-delà de la raison. Mais, au fond, cette position est celle de *consentir à l'absurdité* : il n'existerait qu'une seule victoire, celle du *rationalisme de l'absurde*<sup>2</sup>. De ce point de vue, les philosophies qui ont défendu « le droit de l'irrationnel »<sup>3</sup>, c'est-à-dire des « contradictions et déraisonnements »<sup>4</sup> de l'existence, ont illustré le conformisme intellectuel.

Si le monde est absurde, si l'absurde surgit de la confrontation entre ce monde et, d'autre part, l'expectation de l'ordre et l'appel/le désir de l'homme pour l'ordre et pour les illusions qui lui donneraient de l'ordre et de « la raison », *l'homme honnête – qui ne triche pas* – ne puisse être que celui qui a la conscience de l'absurde, la conscience lucide de l'absurde, l'état de se situer honnêtement face à l'absurde de la vie.

Camus a été intéressé seulement à développer les solutions ultimes de l'homme honnête : ou bien se suicider ou bien se révolter<sup>5</sup>. [Parce que en effet la conscience de l'absurde exclue l'espoir en solutions paternalistes de n'importe quelle espèce – le Dieu extra mondain ou différents principes de l'ordre et de la paix du monde et avec le monde – mais construit une autre espérance, celle issue du « refus continu (qu'on ne doit pas confondre avec le renoncement) » et de « l'insatisfaction consciente (qu'on ne l'assimile pas à l'inquiétude juvénile) »]<sup>6</sup>. Au lieu de l'espoir des illusions et au lieu des

---

<sup>1</sup> *Ibidem*: p. 51.

<sup>2</sup> C'est l'interprétation vulgaire et incorrecte de la célèbre phrase de Hegel : « tout ce qui est réel est rationnel ».

<sup>3</sup> Camus, *op. cit.*, p. 38.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 44.

Peut être en se préparant pour la continuation de l'essai sur l'absurde, Camus avait noté dans ses carnets : « Mais je n'ai jamais dit que l'homme n'était pas raisonnable. Ce que je veux, c'est le priver de son prolongement illusoire en faire reconnaître qu'avec cette privation il est enfin clair et cohérent », Camus *Carnets. Janvier 1942 – Mars 1951*, Paris, Gallimard, 1964, p. 123.

<sup>5</sup> Voir Ana Bazac, « La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme », *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.

<sup>6</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, p. 50.

illusions de l'espoir, la conscience de l'absurde « reconnaît la lutte, ne méprise pas absolument la raison et admet l'irrationnel »<sup>1</sup>.

Ce n'est pas l'intérêt de cet ouvrage de continuer la compréhension des solutions ultimes, mais justement de rester dans l'intervalle cognitif entre le sujet et le monde absurde. Le mode de figurer le monde comme tel met en évidence la logique du monde. Où est donc l'absurde ?

#### 4. Avertissement II

Se demander sur le monde : c'est déjà une opération logique, qui suppose de l'ordre ; tout d'abord, *ordre de la pensée*, car sans partant de ce qui est connu, ce qui est le plus familier – et est-ce que ce familier ne soit pas *mon* point de vue, *ma* présence dont je ne doute pas, même si je ne la comprends pas tout à fait ? –, ce qui se répète pas seulement comme ma routine de regarder, d'être étonnée et de penser, de faire des comparaisons et de distinguer, donc sans tout cela il n'y aurait pas de *l'ordre dans l'environnement*, ordre qui m'entoure.

Ma capacité de comprendre cet environnement dépend de ma capacité de l'embrasser dans toute sa profondeur et dans toute son expansion, mais cette capacité de considérer le foisonnement de l'être dépend de mon entendement, de *prendre dans mon ordre* le monde. Je ne fais pas cette opération toute seule : mes congénères m'aident, avant même que je leur demande le moindre secours, et j'emprunte des points d'appui de leur générosité. Et le monde me répond : en me souriant ou en m'avertissant, et je reconnais de plus en plus de familier. Ce familier est ce qui avait été et il est ordonné dans mon esprit : je reconnais donc l'ordre du monde selon l'ordre que je veux et que j'expérimente.

Si je ne me conçois pas comme égale au monde – moi, être si fragile et transitoire devant le bloc compact et puissant qui s'avère au-delà de toute estimation temporelle – alors il n'y serait plus aucun ordre des choses : et moi-même et le monde serions en panne, hors service, en dérangement, pas en ordre.

Et si toute conception et toute image de l'ordre, du stable et de l'appui – comme aussi du désordre, du mouvement menant à l'insaisissable et à l'inconcevable, comme aussi du manque des critères et des points d'appui – passent par et dépendent du langage, et si en parlant nous découvrons l'existence, et notre effort d'articuler la logique du monde est récompensé par la richesse et la beauté de la langue qui nous crée le monde,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 56.

est-ce qu'il ne soit pas nécessaire, pour notre tâche de comprendre les choses, de partir (au fond, dans la même manière phénoménologique) de l'analyse du langage ? Ou d'arriver à nos plus ou moins fermes certitudes par la médiation du langage ? Et est-ce que la concentration sur cette médiation ne nous livre le monde plus fraîche et plus vrai (comme dans une authentique perspective phénoménologique) ?

### 5. Wittgenstein et « le champ du possible »

« Le monde est tout ce qui a lieu »<sup>1</sup> et bien sûr que les faits qui ont lieu n'existent pas qu'exprimés : plus clairement, pensés/réfléchis et exprimés. C'est donc au niveau des expressions des pensées qu'on puisse avoir une image du monde : « Les faits dans l'espace logique sont le monde »<sup>2</sup>.

Ces faits, comme états de choses ou bien *ce qui a lieu*, n'ont rien d'accidental : les connexions (les relations) entre choses, et entre états de choses, sont bien logiques, nous ne pouvons « le figurer en dehors de la possibilité de ce lien »<sup>3</sup> ; « (Quelque chose de logique ne peut être seulement possible; la logique traite de chaque possibilité, et toutes les possibilités sont des faits) »<sup>4</sup>.

Donc, *si on s'attendait à un certain cours des choses c'est parce qu'on connait* « l'ensemble de ses possibilités d'occurrence dans des états de choses »<sup>5</sup>. « Chaque chose est dans une espace d'états de choses possibles »<sup>6</sup> et ainsi – et c'est la logique aussi qui le témoigne – rien n'est vraiment surprenant : tout se passe comme si les variations des faits seraient toutes connues, parce que présupposées, et fondées.

Ce n'est pas une simple construction analytique où le langage transcrit l'ordre des choses. C'est l'expérience de la vie qui montre aux gens la possibilité des choses, et donc la pensée se subordonne à la vie : c'est un « cartésianisme de la vie » où la connaissance est en même temps vécue, disait plus tard Ortega y Gasset<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, p. 33, prop. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, prop. 1.13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 34, prop. 2.0121.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 34, prop. 2.0121.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 34, prop. 2.0123.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 35, prop. 2.013.

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, *Une interprétation de l'histoire universelle* (1948), Première leçon. Où voir Michel Henry, déjà cité.

Mais c'était aussi le point de vue de Wittgenstein : la « substance » du monde est donnée justement par les objets, c'est-à-dire par la forme des choses transposée dans le langage et correspondant au monde réel ; les formes sont le *fixe* ou le *subsistant* du monde et c'est ce fixe qu'on connaisse et dont on s'appuie dans les relations réelles, dans la vie : « la totalité des états de choses subsistants est le monde »<sup>1</sup>. L'image du monde est toujours logique et elle « figure une situation possible dans l'espace logique »<sup>2</sup>.

On s'attend au cours des choses, dans n'importe quelle variation, parce qu'on se figure les états de choses dans l'espace logique : « ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter ... c'est la forme logique, c'est à dire la forme de la réalité »<sup>3</sup>. Et « nous ne pouvons penser rien d'illogique, parce que nous devrions alors penser illogiquement »<sup>4</sup>.

Mais dans la vie il y a tant d'illogique ! Est-ce que Wittgenstein ne se contredise pas ? Non. Les gens localisent et caractérisent les faits justement à l'aide de la logique, dans l'espace logique de la pensée humaine. Simplement ils ne peuvent pas juger les choses autrement :

Toute question susceptible d'être en général décidé par la logique, doit pouvoir être décidé sans autre apport (et si nous nous trouvons en situation de devoir résoudre un tel problème en observant le monde, cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée)<sup>5</sup>.

L'expérience mentionnée ci-dessus est seulement « qu'il y ait quelque chose: mais *ce n'est pas* là une expérience », « ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses »<sup>6</sup>. C'est donc l'expérience des « formes » nécessaires nécessaires dans la réalité, saisies par la logique : les gens *retiennent justement le sens logique des faits* afin qu'ils les caractérisent comme « normaux », appartenant à une réalité cognoscible et familière, donc « amicale » en ce qui les concerne.

C'est par la logique des choses que les gens reconnaissent le monde comme le leur, qu'ils reconnaissent l'appartenance mutuelle de l'homme au monde et du monde à l'homme.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, p. 37, prop. 2.04.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 40, prop. 2.202.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 39-40, prop. 2.18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 41, prop. 3.03.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 91, prop. 5.551.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 91, prop. 5.552.



L'homme a besoin, pour vivre, de l'ordre des choses. Cet ordre n'est pas *a priori*<sup>1</sup>, il le découvre en interférant avec le monde, donc en pensant et en parlant, essayant de redonner dans son langage l'ordre saisi et voulu : c'est seulement la liaison ordonnée des choses en langage qui témoigne et « reflète » l'ordre réel<sup>2</sup>. Et c'est seulement cet ordre qui lui apparaît comme rationnel : autrement, tout serait absurde.

Évidemment, les preuves données par le monde quand l'homme s'y heurt, leurs répétitions et leurs infirmités, sont celles qui donnent le sens des choses saisi dans le langage : le problème des significations des mots ne réside pas dans leur définition, observait Wittgenstein plus tard, dans *Investigations philosophiques* (1953), mais dans leur utilisation en différents et concrètes contextes sociaux. Les « jeux de langage » – les rôles contextuels des mots ou le développement de leur connotativité dans le cadre des règles vérifiés au cours du temps et acceptés comme la condition formelle de l'ordre – reflètent justement ces contextes, et c'est ça qui correspond aux propositions douées avec des sens. (Donc, il n'y a pas une opposition si absolue entre le « premier » et le « second » Wittgenstein comme on l'assure d'habitude).

Le cours des choses, visible pour l'homme dans la logique des propositions, montre les possibilités logiques des choses. On a, en principe, la liberté d'actionner d'une manière ou d'autre et donc les actions qui s'entrecoupent forment une image – et un champ réel – très colorée, frisant une infinité de situations, un *puzzle* ; de même, les individus trouvent des états de choses propices ou malignes, et essayent de s'y accommoder ou de les vaincre ; ou considèrent les états de choses leur offrant un espace étroit de choisir entre variantes d'action : mais s'il y serait une logique dans les inférences et les relations entre faits, ils les considéraient comme appartenant « au champ du possible ». Si tous ces faits leur permettraient plus ou moins de vivre, de continuer leur vie – et sans tenir compte ici de la prospérité de leur vie – alors ces faits et leur vie même se situeraient sous le signe du possible, et pas de l'impossible<sup>3</sup>.

Le sens de la possibilité est ici un élément tacite de *forme de vie*, une « rationalité fonctionnant de manière tacite », ou une *certitude* instinctuelle,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 94, prop. 5.6331 : « il n'y a aucun ordre *a priori* des choses ».

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 45, prop. 3.3 : « seule la proposition a un sens; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification ».

<sup>3</sup> L'impossible est ce qu'on refuse parce qu'on ne peut pas le concevoir logiquement, donc on ne peut pas l'exprimer (clairement) : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence », p. 107, prop. 7.

donc tenant du côté irrationnel primordial de l'individu humain, qui fonde toute possibilité d'action<sup>1</sup>. Ce sens est *rendu visible* par de complexes relations humaines – où le langage est essentiel, mais lui-même porte l'empreinte de cette complexité et ainsi s'entremêle et se complète avec le silence, les tons, les gestes, les sons inarticulés, les chansons, l'entier mouvement du corps – : donc, le visible du monde n'est pas simplement reproduit par le langage, et ne consiste pas seulement dans le formel du langage, mais il est rendu visible ou saisissable par les significations retenus et construits par l'homme<sup>2</sup>.

## 6. Expression commune de l'impossible

Que la philosophie soit proche de la vie ! Quand les gens communs confrontent des faits qui leur secouent et cette « certitude » ou confiance que les choses doivent arriver d'une manière plutôt raisonnable (prédictible, donc leur permettant un comportement modérément efficace) et la logique supposée de l'ordre du monde, ils disent qu'ils ne croient pas au témoignage de leur yeux et de leur sens : les choses sont (trop) absurdes. « C'est impossible », les choses sont « impossibles ».

Dans l'image du monde de ces gens communs, le *possible* est ce qu'on puisse comprendre, donc ce qui est conformément aux lois (célestes ou humaines), ce qui est habituel. Le possible n'est pas le contraire de la logique, de la nécessité, mais justement *l'expression des lois des choses*. Ce qui nous entoure est justement « le champ du possible » dont avait parlé Pindare et mis comme moto du *Sisyphé* par Camus.

La stupéfaction des gens face à l'incongruité des choses s'exprime par l'équivalence entre l'accident aléatoire et indésirable, ou entre les faits inattendus et désagréables et, d'autre part, leur définition comme « impossibles ». Par exemple, les gens s'attendent à une haute qualité des

---

<sup>1</sup> Rasa Davidaviciene, « Tacit Element in Lebensform », dans *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren/ Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessivités ment after 50 Years*, Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft/Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, vol. IX (1), Band IX (1), Kirchberg am Wechsel: Herausgeber Rudolf Haller, Klaus Puhl, pp. 178-182.

<sup>2</sup> J'ai superposé ici le langage et l'art parce que j'ai utilisé ici la formule de Paul Klee, « l'art ne reproduit pas le visible ; il rend visible », P. Klee, « Schöpferische Konfession » (1920), *Über die moderne Kunst* (1924) Bern-Bümpliz, Benteli, 1945 ; trad. fr. Pierre-Henri Gonthier, « Credo du créateur », dans P. Klee, *Théorie de l'art moderne*, Paris, Denoël, 1985, pp. 31-67 (ici p. 34).

services médicaux, et les traitements accomplis dans le cadre de cette qualité, n'importe quelle soit leur envergure ou même leur caractère expérimental, sont considérés comme « normaux », mettant en évidence le large espace du possible vital et actionnel. Tout au contraire, la faute professionnelle n'est pas seulement inattendue, mais elle sort de la logique supposée des activités humaines réalisées selon l'antique *oikeiopragia*<sup>1</sup> : elle est « impossible », on ne croit pas à l'évidence des résultats. Comment puissent les gens agir d'une manière si irresponsable, demandent les patients et leur parents.

### 7. Le bon sens commun distingue

Pourtant, l'image rationnelle des choses n'opère pas avec des buts et des modèles fantaisistes et inatteignables. Si l'impossible est pour l'homme ce qui est inconcevable et dont on se révolte contre lui – c'est-à-dire on agit de la manière résolue de renverser le cours hostile – alors l'impossible est seulement ce dont l'homme est *responsable* ou dépend en quelque manière de lui.

L'eau ne s'écoule pas en haut de la montagne, mais en bas ; en hiver il fait froid ; le métal est un bon conducteur de chaleur et d'électricité : mais je ne considère pas comme un outrage et comme révoltant la nécessité naturelle qui fait que l'eau s'écoule en haut et pas en bas, que l'hiver apporte le froid insupportable ou que le métal, et pas le bois, soit bon conducteur de chaleur et que je puisse me brûler en mettant ma main sur une barre de métal bien chaude. Ou : j'ai coupé mes cheveux très courts et maintenant je regrette, mais je ne suis pas en colère (ou bien seulement métaphoriquement) contre le rythme lent qui fait que mes cheveux poussent jusqu'à la longueur désirée seulement en quelques mois. Tout ce que je fasse est de mieux connaître les conditions naturelles de mon existence, d'être plus prudente et de mieux anticiper mes désirs et la finalité de mes actions. Les conditions naturelles s'abritent à l'ombre de la nécessité et je n'utilise jamais la formule de révolte contre la nécessité. Si je la comprends, alors je peux agir en minimisant ses effets désagréables et même les harnacher à mon avantage : c'est ça ce que Hegel avait démontré à la suite de la longue histoire de la réflexion philosophique.

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, 433a.

## 8. Le réalisme naïf et le sujet créateur

C'est évident que le monde existe bien en dehors de moi : toutes mes expériences le témoignent. Mais c'est justement ça : le monde se présente comme un tas de faits qui me surprennent, dont je me heurte et où je me débrouille encore. C'est la *pratique* qui moyenne entre le monde et moi, et ainsi j'ordonne ce tas de faits suivant mes expériences et mes besoins, mon propre ordre des choses. Le résultat et « mon » monde, c'est-à-dire le monde *des valeurs et des significations* que j'attache au monde brut qui se révèle par mes sens et que je ne puisse plus séparer de ce monde brut : « le monde » que je vois est d'emblée « mon » monde, le filtre de mes points de vue sur la réalité. Est-ce que c'est moi, le sujet créateur, qui construit ce monde de valeurs et de significations ? Certainement, mais je le fais, cette construction, seulement *en relation* avec le monde brut (et, évidemment, avec les autres humains, dans le cadre des relations sociales) : le monde *qui a de sens pour l'homme* n'existe pas que par toutes ces relations.

Il y a, donc, deux « faces » du monde : celle « réelle » et celle « idéelle », et je ne peux pas les ignorer. Toutes les deux, indestructibles, constituent des prémisses pour mon existence : en effet, je ne peux pas mettre entre parenthèses ni l'une ni l'autre.

Dans mes relations avec le monde, je considère tous les faits liés d'une façon ou d'autre à mes expériences comme des *possibilités* qui s'ouvrent devant moi<sup>1</sup> et qui, au fond, m'enrichissent. C'est seulement de moi que dépende le choix d'une possibilité ou de l'autre, la réalisation de cette possibilité<sup>2</sup>.

Mais est-ce que c'est vraie cette assertion là ? Est-ce que c'est seulement de moi que dépende la réalisation de la possibilité, ou la réalisation d'une certaine possibilité du monde ?

Comme être humain, c'est seulement moi qui dirige la réalisation des choses : elle puissent certainement découler, ou au moins, quelques unes des choses, mais elles ne faisaient pas partie de « mon » monde, du monde humain. Mais je ne suis pas un être humain abstrait : je suis une « moi » concrète, appartenant aux cadres et aux relations historiques et sociales concrètes. Moi je contiens dans mon être particulier la possibilité de mes

---

<sup>1</sup> Thomas Nagel disait « possibilité ouverte » au choix de l'individu, *What Does It All Mean ?*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 34.

<sup>2</sup> Pour les grecs anciens, la *chance* était justement ce que dépendait du choix et de l'action heureuse de l'homme (parce que ce choix et cette action donnaient le temps propice, le *kairos*) : *ευκαιρία*.

points de vue, de création infinie, limitée seulement par le temps de ma vie. Mais je ne suis pas seulement esprit, je suis chair, désirs et besoins, matière et culture, déterminées par et dans mon cadre historique concret. Mon agir et même ma pensée puissent être freinés, voire arrêtés par l'arrangement historique et social qui me contient : je ne puis non plus l'ignorer, car le monde comme il se présente à moi est aussi le monde forgé par une longue histoire sociale et culturelle et, surtout, par les relations sociales présentes.

Le possible et l'impossible ne dépendent pas seulement de ma hardiesse de vivre, de ma capacité d'avoir des points de vue<sup>1</sup>, mais aussi – et même plus – de l'arrangement historique et social où je suis née et je vis. Le monde ne m'apparaisse pas absurde en relation avec ma capacité de principe ou présumée de vivre, d'avoir des points de vue et de faire, et dont je suis profondément convaincue : mais il m'apparaisse absurde en relation avec mes problèmes concrètes, mes attentes concrètes, mes frustrations concrètes déterminées par l'*extériorité* des relations sociales et des faits sociaux concrets à l'ordre humain supposé par moi et exigé comme condition de mon développement et de ma capacité de transformer des possibilités en réalité. Ma perplexité devant l'injustice, mon indignation devant l'absurde désordre inhumain – parce que selon moi l'ordre humain ne soit pas seulement possible, pas seulement concevable, mais réalisable *hic et nunc* – considèrent l'arrangement social et historique de *mon* temps : c'est ce phoque du temps qui fait les choses « impossibles », opposées à la logique, au bon sens.

De cette manière, le *possible* et l'*impossible* témoignent d'autant plus le caractère subjectif de l'existence humaine : l'homme crée le monde, mais pas un homme ; tous les hommes.

## 9. Les échelles de la liberté

En ce qui concerne l'agir individuel, plusieurs niveaux d'existence et de problèmes se superposent. Dans chacun d'eux, la personne se débrouille en s'accommodant au cadre concret où il vit. Il y a ici des aspects qu'elle trouve négatifs, mais si elle pourrait les *corriger* d'une manière ou d'autre, ou bien *minimiser* leurs impacts sur elle, ils seraient considérés comme faisant partie de l'espace du possible.

Même si le possible est toujours le nouveau, il l'est comme *probable, commun/ habitué, légitime*. On s'attend ou on ne s'attend pas aux faits

---

<sup>1</sup> Ici je ne parle pas, donc, de la possibilité indéterminée de mon choix entre des alternatives „ouvertes” à moi et de ma décision qui pourrait avoir des conséquences mauvaises.

possibles – parce que déterminés, logiques *dans le cadre donné* – ils sont toujours normaux, tandis que l'impossible soit *l'accident, la surprise* qui sort du cours ordonné du monde.

Historiquement, on peut mettre en évidence les facteurs qui avaient freiné ou stimulé le caractère corrigeable des faits : l'essor de la connaissance, de la science et de la technologie, l'appriovissement des mœurs, les expériences de l'histoire violente vécues par les gens et, évidemment, l'évolution des relations économiques, politiques et sociales. Toutefois, ce qui est important est qu'en *général* les hommes aient toujours mesuré les faits *dans* le cadre où ils vivaient. Le cadre même était considéré comme la *nécessité* implacable, c'est-à-dire comme une limite venue de l'extérieur, et les gens avaient toujours tenté d'aménager leur vie le mieux possible tenant compte de cette limite. Ils pouvaient prier les forces soupçonnées derrière cette limite, formuler des imprécations contre le destin cruel, s'horripiler devant l'irréversible sans merci, faire des ruses afin de retarder le dénouement, mais ils n'avaient jamais considéré les conséquences des conditions comme incroyables, comme « impossibles », comme extérieures à la logique des conditions ou du cadre. Non, ces conséquences étaient pour eux absolument possibles et tout ce qu'ils pouvaient faire étaient de *se soumettre* et de *se débrouiller dans le cadre de la soumission*. Cette position avait été résumée par Etienne de la Boétie dans son célèbre *Discours de la servitude volontaire* (1552/1553<sup>1</sup>).

Avant la modernité, la *révolte* qui rejette le cadre même était *accidentelle*, mais cette révolte exprime une position de critique ontologique du monde humain. Le cadre donné – considéré comme la nécessité ou la loi : cette position générale est renversée par la révolte. Le critère/ le pylône / la pierre angulaire du jugement humain n'est plus le cadre extérieur et donné, mais l'individu humain, son *conatus* et sa volonté humaine. Toutefois, c'est le trait intermittent de cette manière de jugement qui avait caractérisée la position des hommes avant la modernité : de même qu'après.

Mais la modernité avait conduit vers une autre particularité de l'attitude des gens envers le monde : *l'aliénation*. Le donné est encore considérée comme *l'anankè* incontournable, mais ce contraint n'est plus accepté. C'est la fatalité, mais *elle fait mal*, elle brûle l'âme de l'homme sans s'arrêter. Alors c'est son désir ardent de manifester son humanité qui pousse

---

<sup>1</sup> Date estimée par Pierre Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique Au XVIe Siècle*, Paris, Boivin et Cie, 1936, p. 390-391.

l'homme d'être profondément triste et inquiet concernant le monde ennemi qu'il ne comprend pas.

Il y a une grande différence entre l'aliénation et la révolte. Toutes les deux sont le résultat du refus du monde, mais si la révolte est action visible qui soulage, parce qu'elle donne de l'espoir, l'aliénation est fumant et ne porte pas du tout de l'espérance : le feu brûlera sans arrêt et le cœur fera mal sans mettre fin.

Au fond, l'aliénation consiste dans la description du monde comme absurde : celui-ci n'est pas autre chose que le résultat des lois implacables, mais ces lois paraissent absurdes, tout à fait « impossibles » du point de vue humain. « Le champ du possible » de l'homme est ainsi restreint par les murs impossibles de l'absurdité : l'homme a bien de liberté – de se couper les cheveux plus courts que selon la mode, de se marier ou pas, d'habiter en ville ou à la campagne etc. – mais cette liberté est à *échelle mineure*. Elle n'est pas l'antidote de l'aliénation, le cœur fait mal de plus.

La liberté à *échelle majeure* est celle qui se confronte avec l'absurdité, qui la révèle, qui lui ôte les beaux habits invisibles, qui lui arrache ainsi la puissance : c'est l'homme, maintenant, qui domine le monde, l'absurdité est déçue. Le possible humain n'est plus freiné.

Le caractère humain du possible est ainsi le critère humain de séparation de « l'impossible » et ouvre le chemin vers un possible à *échelle majeure*.

## 10. La révolte contre l'impossible

Toute attitude de révolte est d'abord un changement radical de jugement. L'homme ne veut pas le désordre, les syncopes qui dérangent ses petits rythmes nécessaires de sa vie, son approvisionnement avec son pain quotidien, sa relâche, son sentiment de vivre en sécurité. L'homme ne veut pas vivre dans un permanent état d'altération, de modification et de transformation. C'est la raison de son inertie, de sa prudence et de sa lâcheté. Mais, quand justement ses rythmes de vie et sa sécurité sont ébranlés il commence à se demander sur les causes de ce malheur. Il ne considère jamais que sa prétention de vivre, son *conatus* humain, soient l'origine du mal : si on ne vivrait plus, on ne pourrait plus expérimenter le possible ; chaque moment de la vie est le réceptacle des nouveaux sentiments et significations données à l'existence ; c'est seulement la vie qui est une richesse de significations : la vie même a de sens justement parce que l'homme vit, elle *dépend* de lui.

De même, l'homme normal sait qu'il ne puisse seulement prétendre – des conditions pour son existence – sans offrir à la société son effort de faire et son débordement de créativité. Il peut devenir oisif et sans vergogne à cause de l'éducation qui l'a forgé ainsi, mais au fond il sait (s'il prétend ça à l'autrui) qu'on doit toujours participer honnêtement dans la plus profonde relation interindividuelle : celle de demande et offre au niveau de l'action humaine.

Mais alors, s'il voudrait être correct dans cette relation, il résulte que ce n'est pas lui la cause des difficultés et des peines qu'il rencontre. Les gens concrets qui s'abattent du principe de la mutualité sans lequel il n'y a pas de liaison humaine sont jugés de la même manière dont il se juge lui-même : si leur réponse aux besoins de la société serait passable, ils seraient exemptés. Si non...

Il y a beaucoup de comportements où les aspects mauvais et ceux bénignes s'entremêlent. Pris individuellement, la majorité des gens est plutôt excusable en ce qui concerne les maux arrivés à l'homme. Qui puisse-t-il donc accuser ? Il veut connaître les coupables mais, pendant et après cet atroce examen, le sentiment de répugnance et de nausée est ce qui l'empare. Ce sentiment concerne le tout désordonné qui l'entoure et qu'il considère comme *absurde* : c'est sa vie qui est gaspillée par ce monde absurde.

Son irritation envers le monde absurde est permanente, même si elle est sourde souvent : il doit vivre, aimer, se réjouir, faire son devoir, oublier le sentiment du monde absurde ; mais celui-ci ne le quitte pas. Parce que c'est le monde absurde qui lui rétrécit le champ du possible.

Le monde absurde est *l'impossible* devant lequel on ne peut que se révolter.

## 11. Les deux échelles de l'impossible

« L'impossible » est ce qui s'oppose aux meilleures intentions de l'homme. Ces intentions sont raisonnables et pourtant il ne peut pas les réaliser. Le monde absurde élève les obstacles qui annule sa liberté : ceux sont les barrières et les contraintes dont l'absence met en évidence la « liberté négative » observée par Hobbes et Berlin<sup>1</sup>. Quand ces contraintes deviennent intolérables, quand l'individu commence à maîtriser sa capacité de juger, de démarquer, de critiquer, de synthétiser, quand il se révolte contre

---

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, (1969), « Two Concepts of Liberty », (1958), dans I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 119-172.



l'absurdité du monde et quand il commence à déchiffrer en quoi l'absurdité consiste, alors il devient libre et la signification de sa liberté devient « positive » : c'est lui qui est le maître des obstacles, le maître du monde. L'absurdité ne l'agenouille plus.

Le concept d'impossible ne se réfère pas aux conditions naturelles ou objectives de la vie. Une tempête qui détruit un bien ou arrête une activité et entraîne ainsi des conséquences même majeures fait partie des phénomènes possibles : on peut manifester sa perplexité devant les situations issues après la tempête, on peut même exclamer devant le cours inattendu des choses « c'est incroyable », « c'est impossible » justement parce qu'on ne s'attendait pas, on est triste, même désespéré, mais on n'est pas indigné contre la cause, la tempête. C'est parce que *la position de l'individu et celle des conditions naturelles (la tempête) ne soient pas égales devant la possibilité et la réalisation.*

« L'impossible » qui me dérange n'est pas non plus le résultat de mon propre choix et action si j'ai été libre de choisir et de faire. Je regrette que j'ai coupé mes cheveux trop courts, mais je ne suis pas indignée : je ne considère pas la situation résultée comme absurde ou « impossible », la logique des choses n'est pas violentée par mon acte.

Quand les actions *directes* des autres freinent ma liberté de naviguer sur la mer du possible, je n'estime pas seulement les conséquences de leurs actions comme outrageuses mais aussi les actions mêmes comme illogiques, comme constituant l'obstacle « impossible » heurtant ma volonté de réaliser ma capacité de créer. Mais si *je peux contrecarrer* d'une manière ou de l'autre ces actions directes, je peux considérer cet obstacle « impossible » comme ayant lieu à une *échelle mineure*.

Tout au contraire, quand le réseau épais, le fourré des actions et des relations *indirectes* déterminent mon impossibilité de promouvoir des intentions raisonnables – raisonnables y inclut du point de vue officiel des dirigeants de ces relations et actions – et quand *je ne peux pas du tout corriger* leur influence<sup>1</sup>, alors cet obstacle « impossible » a lieu à une *échelle majeure*. Quand je ne peux pas contrôler le cadre social impersonnel où je vis et je supporte son contrainte jusqu'à la mort, il devient pour moi l'absurdité de cauchemar, « l'impossible » que je refuse de tout mon cœur. Je puisse me résigner, je puisse l'ignorer, faire comme si ma vie aurait lieu seulement

---

<sup>1</sup> Un exemple est celui des problèmes médicaux curables avec les traitements existants, mais tournant vers le dénouement le plus triste à cause des situations *externes* à la médecine.

dans mon petit cercle de la famille et des amis, je puisse évader dans les fêtes, les problèmes et les moments tristes et heureux de ma famille et de mes amis, ou dans une cabane lointaine de la montagne, je puisse considérer l'arrangement social inexorable comme la pluie et la tempête : mais je ne peux pas exclure de mon âme le sentiment de l'absurde et de la révolte profonde contre l'absurde. En effet, c'est justement mon désir de m'éloigner de la manifestation réelle de l'absurde qui témoigne mon idée de refus de l'« impossible ».

La modernité ultime relève le sentiment de l'« impossible » comme élément ontologique de cette société et de l'homme<sup>1</sup>. Mais comme tout sentiment, celui-ci est aussi historique.

## 12. En guise de conclusions

Quand les événements leur paraissent *absurdes*, les gens disent qu'ils soient « impossibles », incroyables, en effet intolérables. Ici, le terme *impossible* n'est pas opposé au réel, mais à la logique, au bon sens. Et, parce que le réel, c'est-à-dire le monde comme totalité des possibles déployés d'une manière logique, soit nécessaire comme tout ce qui est logique, ce qui nous entoure est « le champs du possible » : même si le possible est toujours le nouveau, il l'est comme probable, commun/ habitué, légitime.

Le refus de l'absurde comme « impossible » dévoile l'échelle de la puissance de l'homme d'entreprendre ce refus.

L'« impossible » est l'attribut des relations humaines et le résultat du jugement humain de ces relations. Il est la *limite existentielle* de l'homme encadré surtout par la modernité développée et perdant l'illusion de la possibilité du progrès *humain*. Le concept de progrès a été séparé par le cadre impersonnel et « impossible » de toute possibilité subjective de diriger ce progrès vers l'accomplissement de l'humain. C'est la raison de tant de complaints et d'amertume, de Nietzsche à Heidegger.

L'« impossible » dévoile une double limite : celle de ma puissance comme volonté et celle des structures et relations sur lesquelles ma volonté est impuissante.

Mais le possible ne dépend pas du caprice de l'individu : s'il serait ainsi, le possible serait inhumain de la même manière que l'impossible. L'individu est le sujet du possible seulement en tant que ses intentions et ses tendances visent des buts qui conviennent en principe/moralement à tous

---

<sup>1</sup> Comme *la rareté* (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, I, Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960) dès le commencement de la société humaine.

les hommes. S'ils voudraient, tous les hommes, être libres, donc manifester leur volonté concernant leur propres vies et les conditions qui les déterminent, alors ils doivent agir d'une manière responsable et être responsables. Cela veut dire que si la liberté suppose le « je peux » de ma puissance, alors ce « je peux » est le pendant du « il faut » : je suis libre tant que j'agisse dans le chemin du « il faut » mis en évidence par ma raison, tant que je sois responsable. C'est seulement le « il faut » qui relève de la moralité humaine, des valeurs (critères, buts) qui lient les individus. La liberté de développer le possible est déterminée par l'orientation de l'homme d'assumer sa responsabilité. Cette corrélation entre liberté et responsabilité ou moralité met en évidence l'obstacle de l'impossible : cet obstacle est la *coercition* et la *domination* ; parce qu'on n'est pas libre quand on souffre la coercition et la domination et, en même temps, *on ne peut pas se manifester d'une manière responsable*<sup>1</sup>. Le caractère raisonnable de l'homme ne peut pas être séparé de sa figure morale qui juge comme « impossible » justement cette séparation qui violente le champ des capacités humaines. *Le sens de l'impossible est donc la limite ontologique de la liberté morale*. Mais, comme « l'impossible » est selon la caractérisation individuelle de cette limite, son implacabilité transhistorique est exclue : « Il faut imaginer Sisyphe heureux »<sup>2</sup>.

## REFERENCES

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduction par J. Tricot (1959), Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014:
- Badiou, Alain. *L'Être et l'évènement*, Paris, Seuil, 1988.
- Bazac, Ana. « La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme », *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.
- Berlin, Isaiah. « Two Concepts of Liberty », (1958), dans I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 119-172.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Édition augmentée (69-ème), Paris, Gallimard, 1942.
- Camus, Albert. *Carnets. Janvier 1942 – Mars 1951*, Paris, Gallimard, 1964.
- Davidaviciene, Rasa. « Tacit Element in Lebensform », dans *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren/ Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessivités ment after 50 Years*, Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft/Contributions of the Austrian Ludwig

<sup>1</sup> Philip Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge, Polity Press, 2001, pp. 73-74, 78.

<sup>2</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, p. 167.

Wittgenstein Society, vol. IX (1), Band IX (1), Kirchberg am Wechsel: Herausgeber Rudolf Haller, Klaus Puhl, pp. 178-182.

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704/1765), Paris, Ernest Flammarion, 1921:

Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), édition suivie d'*Essais nouveaux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Traduction de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985.

Klee, Paul. « Credo du créateur » (1920), dans P. Klee, *Théorie de l'art moderne*, Traduction de Pierre-Henri Gonthier, Paris, Denoël, 1985, pp. 31-67.

Mesnard, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique Au XVIe Siecle*, Paris, Boivin et Cie, 1936.

Nagel, Thomas. *What Does It All Mean ?*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Ortega y Gasset, José. *Une interprétation de l'histoire universelle*, 1948, Première leçon.

Pettit, Philip. *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge, Polity Press, 2001.

Platon. *République*.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique, I, Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960.

Vioulac, Jean. « La crise de la phénoménologie – Intuition, spéculation, spectralisation », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 2013, pp. 245-269.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Grangier, Paris, NRF Gallimard, 1993.

# DISCURS, IDENTITATE ETNICĂ ȘI CONSTRUCȚIE SOCIALĂ ÎN ABORDAREA STEREOTIPURILOR NEGATIVE LA ADRESA ROMILOR<sup>1</sup>

Cătălin STĂNCIULESCU<sup>2</sup>

*Abstract: In this paper I argue that a social constructionist approach to stereotypes of violence and aggression against Roma could be a better instrument for improving the image of Roma if the notion of social construction is seen as a way of making suggestions on cultural and social changes meant to reduce negative stereotyping, rather than a way of proving the falsity of negative stereotypes or their inadequate epistemological or ontological status.*

*Keywords: Romani ethnic identity, essentialism, social construction, Richard Rorty*

## Introducere

„[P]rincipala obsesie a românilor sunt astăzi țigani. În fața lor, românii se simt ca într-o cetate asediată. Le sunt atribuite aproape toate infracțiunile și crimele”.<sup>3</sup> Afirmația lui Lucian Boia descrie starea de spirit cu care sunt priviți, după 1989, romii în România, stare de spirit care poate fi întâlnită aproape oriunde în Europa. Ea atrage, de asemenea, atenția asupra caracterului exagerat, generalizator al unor astfel de atribuiri ce iau adesea forma stereotipurilor violenței, agresiunii și criminalității. Astfel de stereotipuri populează spațiul deosebit de influent al opiniei publice și mass-media. Așa cum observă Gabriela Crețu, „până în 2007 când România a devenit membră a Uniunii Europene, presa a fost considerată o sursă activă de stereotipuri împotriva romilor, cele mai multe articole concentrându-și atenția în primul rând asupra elementelor cu conotații negative ca violența, crima, activitățile ilegale”<sup>4</sup>. Amplificarea stereotipurilor negative la adresa romilor, și în primul rând a stereotipurilor violenței și criminalității, în

---

<sup>1</sup> Acknowledgment: "Această lucrare a fost parțial susținută financiar din grantul nr. 6c/2014, acordat în competiția internă de granturi a Universității din Craiova".

<sup>2</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>3</sup> Lucian Boia, 2011, *România, țară de frontieră a Europei*, București, Editura Humanitas, p. 215.

<sup>4</sup> Gabriela Crețu, 2014, „Roma Minority in Romania and its Media Representation”, *Sfera Politicii*, nr. 4-5 (180-181), p. 112.

ultima perioadă în Europa a adus în atenția dezbaterilor privind activismul care sprijină incluziunea socială și îmbunătățirea imaginii romilor problema abordării identității etnice și, în particular, a identității etniei rome. Cum ar putea fi abordată problema identității etnice rome astfel încât să fie evitat ceea ce Maneri și tel War numesc „criminalizarea etniei rome”<sup>1</sup> - considerarea acesteia ca o „etnie infracțională”<sup>2</sup> -, și astfel, limitate sursele stereotipurilor negative la adresa romilor?

Un număr considerabil de încercări de a oferi răspunsuri la această întrebare valorifică în feluri diferite noțiunea relativ tehnică de „construcție socială”, în funcție de semnificațiile atribuite implicit sau explicit acestei noțiuni și de scopurile contextuale urmărite. Cele mai multe dintre aceste semnificații delimitează noțiunea de construcție socială folosind distincții epistemologice și cvasiontologice tradiționale. În continuare, voi prezenta succint trei dintre semnificațiile<sup>3</sup> mai des întâlnite în literatura de specialitate și apoi le voi discuta din perspectiva, ceva mai radicală, a sugestiei lui Richard Rorty, potrivit căreia astfel de distincții ar putea să nu fie necesare, încercând să extrag câteva concluzii pentru retorica activismului care urmărește îmbunătățirea imaginii romilor.

### Construcție socială și dat natural

Într-un prim sens, identitatea etnică este considerată o construcție socială pentru că este „un produs al acțiunii și limbajului uman”, mai curând decât o entitate ce poate fi descrisă prin apel la trăsături naturale definitorii, așa cum, potrivit lui James Fearon și David Laitin, oamenii cred, în mod eronat. Considerate, în mentalul colectiv, „fapte cu caracter natural”, etniile sunt, prin aceasta, văzute ca entități „neschimbătoare în lumea socială”. Însă, potrivit autorilor, „realitatea” ne arată că toate categoriile sociale și, în particular, etniile sunt determinate „prin convenție și practică

---

<sup>1</sup> Marcello Maneri, Jessika ter Wal, 2005, “The Criminalisation of Ethnic Groups: An Issue for Media Analysis [75 paragraphs]”, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 9, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs050391>.

<sup>2</sup> Adriana Neacșu, 2007, “Principiul majorității și statutul minorității în România post-decembristă”, *Annals of the University of Craiova*, nr. 19, p. 113.

<sup>3</sup> Dezbate aceste semnificații și în articolul meu “Violence-based stereotypes and the social construction of ethnic identity”, în Jean-Jacques Wunenburger și Ionel Bușe (coordonatori), *Mythologies de la violence*, Editions Universitaires de Lyon III, 2014, pp. 183-187.

socială”<sup>1</sup>, mai curând decât, așa cum se crede adesea, „prin natura umană”, fiind astfel entități cu contururi și granițe variabile, supuse schimbărilor<sup>2</sup>.

Sprijinind schimbarea mai curând decât stabilitatea entităților sociale, argumentele din această categorie sunt adesea folosite, în forme diferite și terminologii variate, în scopul ameliorării efectelor esențialismului culturalist și reificării identității etnice. Acestea din urmă au caracterizat în ultimele decenii politicile identității specifice pluralismului multiculturalist, dar tind acum să fie din ce în ce mai mult considerate, în aceeași măsură, modalități de „fixare” a etniilor și culturilor în „matrici identitare înghețate”<sup>3</sup> și surse, în special în cazul etniei rome, ale unei logici a excluziunii care, așa cum adesea s-a constatat, contribuie mai curând la întreținerea stereotipurilor negative, decât, așa cum s-a sperat, la obținerea unei mai bune recunoașteri culturale și etnice, cu efecte pozitive în planul imaginii acestora în rândul majorității.

### Construcția socială ca dat empiric

Într-un al doilea sens, schimbarea implicată în caracterul construit social al identității este justificată printr-o distincție epistemologică mai curând decât „ontologică”, prin faptul, „observabil empiric”, că, în cuvintele Joanei Nagel, „concepția oamenilor despre ei înșiși de-a lungul liniilor etnice, în special a identității etnice, este contextuală și schimbătoare”<sup>4</sup>. Dar, în plus, identitatea etnică este o entitate construită permanent ca urmare a „atribuirilor sociale”, printr-un „fel de proces de etichetare în care sunt angajați atât membrii etniei respective cât și ceilalți membri ai societății”<sup>5</sup>. Potrivit acestei perspective, „originea, conținutul și forma etnicității reflectă alegerile creative ale indivizilor și grupurilor așa cum se definesc ei înșiși”<sup>6</sup> și cum sunt definiți de ceilalți membri ai societății în cadrul unui proces de negociere între diverși actori sociali.

---

<sup>1</sup> James D Fearon, David D. Laitin, 2000, „Violence and the Social Construction of Ethnic Identity”, *International Organization* 54, 4, Autumn, pp. 845-877, p. 849.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Peter Vermeersch, 2005, „Marginality, Advocacy, and the Ambiguities of Multiculturalism: Notes on Romani Activism in Central Europe”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12, p. 455.

<sup>4</sup> Joane Nagel, 1994, „Constructing ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture”, *Social Problems*, 41, No. 1 (February 1994), p. 38.

<sup>5</sup> Joane Nagel, lucr. cit., p. 38.

<sup>6</sup> Joane Nagel, lucr. cit., p. 36.

### Construcție socială sau fapt empiric?

O a treia semnificație a noțiunii de construcție socială poate fi extrasă din una dintre variantele proiectului metodologic al socio-construcționismului din sociologie și studiile culturale, pentru care „datele empirice constatate” trebuie „înscrise într-o perspectivă istorică, socio-economică și politică”<sup>1</sup>. O construcție socială este, în această perspectivă, ceea ce este adăugat (în forma unei interpretări, descrieri sau reacții) unor fapte empirice, considerate obiective. Maneri și tel War folosesc această abordare pentru a explica mecanismul de producere și perpetuare a stereotipurilor violenței și criminalității la adresa romilor în mijloacele de informare în masă. În astfel de cazuri, arată autorii, în mod tipic „realitatea este concepută ca o construcție în mod esențial ideologică, bazată pe definiții consensuale ale marginalității și devianței reproduse de media prin sursele sale instituționale”. În cadrul acestui proces, „elitele politice și sociale [reprezentând «ideologiile dominante»] acționează ca «autori principali ai acelor definiții (primary definers)», furnizând acel set limitat de discursuri care sunt folosite de jurnaliști pentru a da un sens lucrurilor”<sup>2</sup>. În această abordare, noțiunea de construcție socială este folosită ca instrument al criticii sociale, atribuindu-se implicit o valoare negativă – ca produs al unei ideologii dominante -, opusă unei descrieri sau unei reprezentări obiective a faptelor.

### „Totul este o construcție socială”

Toate aceste accepțiuni ale „construcției sociale” pot fi considerate argumente în favoarea falsității<sup>3</sup> stereotipurilor la adresa romilor și pentru inducerea ideii de schimbare cu scopul diminuării efectelor negative ale esențialismului specific percepției generale a etniei rome.<sup>4</sup> Ele presupun însă că trebuie să facem o diferență între ceea ce este o construcție socială și

<sup>1</sup> Marcello Maneri, Jessika ter Wal, lucr. cit., p. 6.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Pentru o abordare antropologică a problemei adevărului și falsității în științele sociale, vezi, Ionel Bușe, 2012, “On Truth and Lie: A philosophical-anthropological Analysis”, în Georgeta Rață, Patricia-Luciana Runcan și Michele Marsonet (eds.), *Applied Social Sciences: Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2013, pp. 15-22.

<sup>4</sup> Pentru o analiză a retoricii esențialiste în discursul despre romi, vezi Vermeersch, lucr. cit..



cea ce nu este o construcție socială, iar această diferență este adesea la fel de greu de apărut ca și scopurile pe care diferența se presupune că ar trebui să le servească. Căci, cât de importantă poate fi distincția dintre natural și social, în privința modului în care se vorbește despre romi, atunci când comportamentul lor social este explicat stereotipic, așa cum se întâmplă adesea, prin trăsături naturale? Pe de altă parte, de ce ar fi nevoie de o justificare empirică pentru faptul că oamenii își pot schimba modul în care înțeleg propria apartenență la o minoritate etnică ca urmare a interacțiunii sociale? De asemenea, de ce ar fi necesar să distingem, într-o interpretare sau prezentare a unor fapte sau evenimente în care sunt implicate persoane de etnie romă, între ceea ce este obiectiv și ceea ce este construit? Problema nu este, în astfel de cazuri, cât adevăr și câtă falsitate conțin relatările negative despre romi<sup>1</sup>, fie și doar pentru că această problemă ar putea fi pusă în cazul relatărilor negative despre indivizi aparținând oricărei etnii, ci faptul că apartenența etnică s-ar putea să nu fie relevantă în cadrul acelor relatări.

Dar a spune că apartenența etnică s-ar putea să nu fie relevantă în astfel de cazuri nu este nu înseamnă a spune ceva care poate fi extras din experiență, căci relevanța sau irelevanța unor lucruri de acest gen nu pot fi fundamentate pe experiență sau pe o cercetare științifică, și nici nu pot fi extrase din principii a căror obiectivitate nu poate fi pusă în discuție. Problema este câtă importanță ar trebui acordată apartenenței etnice în special în cazul relatărilor care conțin stereotipuri negative. Iar pentru o posibilă soluție la această problemă s-ar putea ca distincția dintre ce este o construcție socială și ce nu este o construcție socială să nu fie cea mai bună opțiune.

O alternativă la această posibilitate ar fi aceea, sugerată de Richard Rorty, potrivit căreia „totul este o construcție socială”, ceea ce este echivalent cu a spune că „totul este sub o descriere”, pentru că „practicile noastre lingvistice sunt atât de strâns legate de alte practici sociale încât descrierile noastre ale naturii, ca și ale noastre înșine, vor fi întotdeauna o funcție a nevoilor noastre sociale”<sup>2</sup>, mai curând decât o chestiune de descriere corectă (independentă de modul în care este făcută descrierea) a

---

<sup>1</sup> Pentru argumente împotriva atitudinii de tipul „există un sâmbure de adevăr în orice stereotip”, vezi, Lawrence Blum, 2004, „Stereotypes And Stereotyping: A Moral Analysis”, *Philosophical Papers*, Vol. 33, November, pp. 251-289.

<sup>2</sup> Richard Rorty, 2000, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, p. 48.

realității<sup>1</sup>. Ca urmare, „nu vom avea niciun interes să distingem construcțiile sociale de altceva. Ne vom limita la a dezbate utilitatea construcțiilor alternative”<sup>2</sup>.

## Concluzii

Una dintre consecințele acestei opțiuni ar putea fi aceea că, schimbarea - prin argumente construite în scopul demonstrării falsității unor opinii - cum sunt cele referitoare la un pretins caracter natural, neschimbător al identității etnice, sau opiniile referitoare la anumite aspecte identitare negative la adresa romilor, opinii produse și perpetuate de construcții și mecanisme considerate ideologice -, a atitudinii față de romi, ar putea fi obținută prin argumente în favoarea unor descrieri alternative, considerând implicit faptul că acele opinii și stereotipurile pe care le alimentează sunt false<sup>3</sup>.

Utilitatea descrierilor alternative ar avea în vedere scopuri incompatibile cu folosirea stereotipurilor negative pentru referirea la identitatea etnică a romilor și care presupun că aceasta este contextuală și schimbătoare. Apelul explicit, insistent și convingător la astfel de scopuri ar face prea puțin utilă caracterizarea în termeni ai surselor ideologice a descrierilor stereotipe negative, pentru că diferența dintre ceea ce este și ceea ce nu este ideologie ar face din nou necesară trasarea unor granițe epistemologice între datele empirice și construcția ideologică. Dar, un astfel de apel ar ține totuși seama de faptul că „toate alegerile între opinii sunt făcute în cadrul limitelor candidaților la adevăr disponibili la un moment dat, iar acești candidați la adevăr sunt disponibili numai pentru că cineva are puterea de a suprima alți candidați”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Pentru o analiză a relației dintre filosofia socială a lui Rorty și problema diferențelor culturale, vezi Ștefan Viorel Ghenea, 2014, „Richard Rorty: Pragmatism and Ethnocentrism”, *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, No. 11/6 2014, Argonaut Publishing House, pp. 8-12 și Ștefan Viorel Ghenea, 2014, „Richard Rorty on Solidarity and Cultural Difference and the Cultural Policies Concerning the Ethnic Minorities”, în Iulian Boldea (Ed.), *Globalization and Intercultural Dialogue: Multidisciplinary Perspectives. Section: Psychology and Sociology*, Arhipelag XXI Publishing House, pp. 211-218.

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, pp. 85-86.

<sup>3</sup> Pentru o sinteză a unor argumente logice și morale comune, uzuale în favoarea falsității stereotipurilor la adresa minorităților etnice, vezi Blum, lucr. cit..

<sup>4</sup> Richard Rorty, 2000, „Is «Cultural Recognition» a Useful Concept for Leftist Politics?”, *Critical Horizons*, nr. 1, pp. 14-15.

Același apel ar face la fel de puțin utilă și distincția dintre natura prescriptivă a percepției modelului identitar rom și cea dobândită prin experiență, dintre normă și construcție rațională<sup>1</sup> în scopul explicării persistenței stereotipurilor la adresa romilor, pentru că aceste distincții vor fi irelevante în raport cu acele scopuri. A spune că o anumită percepție este mai curând moștenită cultural sau însușită dintr-un fel de conformism social decât dobândită prin experiență personală, ar fi echivalent cu a spune că de fapt realizarea acelor scopuri s-ar putea să nu fie totuși urmărită.

În fine, același apel ar considera de la sine înțeles că „limitele oricărei etnicități sunt mobile și fluctuante”, pentru că „cine este «în interiorul» și cine este «în exteriorul» acestor limite va depinde de cine face clasificarea”<sup>2</sup>, dar această presupuziție nu va intra în conflict cu faptul că o astfel de clasificare ar trebui să țină seama de acele scopuri. Pentru că astfel de scopuri ar fi subordonate idealului unei societăți în care apartenența etnică nu va fi supusă acelor „procese de categorizare”<sup>3</sup> și etichetare ce produc stigmatizare și discriminare, în care „jocul interacțiunilor dintre «majoritari» și «minoritari»”<sup>4</sup> nu va fi jucat după o logică a excluziunii, iar identitatea etnică nu „va intra în conflict cu sentimentul apartenenței la cetățenie într-un stat politic, sau la afilierea la grupuri care pretind anumite statusuri ocupaționale și profesionale, și cu loialități de clasă”<sup>5</sup>. Schimbările sociale și culturale de-a lungul liniilor unui astfel de ideal vor ajunge probabil să ne facă să considerăm apartenența la etnia romă la fel de irelevantă pentru comportamentul violent ca și apartenența la o categorie profesională sau socială.

---

<sup>1</sup> Andrei Popescu, 1999, „Stereotipuri interetnice și modele identitare”, *Revista de cercetări sociale*, 1-2, p. 169.

<sup>2</sup> János Ladányi, Iván Széleányi, 2007, „The Social Construction of Roma ethnicity in Bulgaria, Romania and Hungary during market transition”, *Review of Sociology*, vol. 7, p. 79.

<sup>3</sup> Sonia Catrina, 2010, „A fi rom în Europa comunitară. Despre drepturi și justiție socială”, *Sfera Politicii*, nr. 12 (154), p. 46.

<sup>4</sup> Sonia Catrina, 2011, „Despre dificultatea asumării denumirii de «țigan»” în spațiul public românesc, *Sfera Politicii*, 165, p. 49.

<sup>5</sup> Gabriela Crețu, lucr. cit., p. 113.

## RECENZII

Marin BĂLAN și Valentin MUREȘAN (editori): *Etica în știință, religie și societate*, Editura Universității din București, 2015, 429 p.

Volumul reprezintă cea de a doua lucrare care își propune să valorifice, într-o formă larg accesibilă publicului, contribuții teoretice legate, într-un fel sau altul, de activitatea care tinde să devină deja o tradiție, a Școlii de vară desfășurată în cadrul Facultății de Filosofie a Universității București, și care stă sub semnul dialogului dintre filosofie, știință și religie. Primul volum, *Atena și/sau Ierusalim. Eseuri despre relația dintre știință și religie*, editat de lect.univ.dr. Marin Bălan, inițiatorul și organizatorul constant al Școlii, a apărut deja în 2013 la Editura Universității din București, bucurându-se de unanimă apreciere.

Pentru noul volum, care analizează statutul eticii în contexte teoretice și practice dintre cele mai diverse, Marin Bălan își asociază ca editor pe profesorul Valentin Mureșan, o autoritate recunoscută în domeniul eticii de la noi din țară, directorul *Centrului de studii în etica aplicată* din cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București, precum și al *Revistei române de filosofie analitică*. Împreună, editorii au avut grijă să medieze cursanților accesul la poziții multiple și dintre cele mai autorizate de analiză a fenomenului etic, realizate deopotrivă din perspectivă istorică și sistematică, majoritatea dintre ele având, în plus, o deschidere largă spre aspectele concrete ale existenței contemporane, caracterizată prin proliferarea unor activități și relații sociale care sfidează din ce în ce mai mult și mai radical cadrele etice tradiționale, punând în mod constant în încurcătură indivizi, instituții, colectivități.

Astfel, volumul are meritul că strânge laolaltă lucrări ale unor specialiști din domeniile filosofiei, științei, religiei, a căror activitate se desfășoară atât în țară cât și în străinătate, beneficiind de o experiență de cercetare îndelungată, complexă și profundă. În același timp, în spiritul dialogului dintre generații și al promovării tinerilor, el ne prezintă și câteva texte ale cursanților, aflați abia în faza de inițiere în activitatea de cercetare.

În ciuda diversității tematicii, volumul prezintă o structură coerentă, obținută prin gruparea textelor sale în câteva secțiuni distincte. Prima dintre ele urmărește să circumscrie locul pe care îl deține etica în cadrul relației dintre știință și religie. Textele sunt semnate de profesorii Valentin Mureșan, Mircea Flonta, ambii de la Universitatea din București, Ioan Ceapraz, de la Universitatea de Vest din Timișoara, lectorii Virgil Iordache, de la Facultatea

de Biologie a Universității din București, Sorin Adrian Mihalache, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași, dar și de cercetătorii științifici Ion Vezeanu, de la Centrul de Cercetare Philosophie, Langages & Cognition, Universitatea Grenoble 2, Franța, și Ion Tănăsescu, de la Institutul de Filosofie al Academiei Române. Ele pledează pentru constituirea eticii în calitate de știință, analizând posibile tipuri de relații dintre morală și religie și subliniind obiectivitatea valorilor morale, în ciuda interiorizării subiective și a implicării subiectului în elaborarea lor.

Cea de a doua secțiune evidențiază rădăcinile biologice ale eticii dar și modul în care activitatea oamenilor de știință din cele mai variate domenii generează dileme etice a căror rezolvare își pune pecetea asupra calității științei și a rezultatelor ei. În acest sens, textele semnate de Denis Buican, profesor de istorie a științelor la Universitatea Paris X-Nanterre, Cédric Grimoult, cercetător la Universitatea Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, Franța, Silvia Giurgiu, doctorand la Facultatea de Litere din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca și membru al Centrului de Cercetări Literare și Enciclopedice, și Ștefan Trăușan-Matu, prof. dr. inginer la Facultatea de Automatizări și Calculatoare din cadrul Universității Politehnice București – discută despre mutațiile genetice ale organismelor biologice favorabile supraviețuirii grupului, ca premise ale eticii, dar și despre dimensiunea etică a inteligenței artificiale, despre pericolul ideologiilor politice, economice sau religioase implicate în activitatea oamenilor de știință, despre efectul dezastruos asupra științei al plagiatului, chiar atunci când el nu este intenționat ci apare în lucrări lipsite complet de originalitate, care își propun să facă doar o prezentare generală a unei problematici sau alteia.

Deoarece una din sursele fundamentale ale eticii europene este morală creștină, cea de a treia secțiune abordează aspecte ale modului de viață creștin, câteva din fundamentele lui teoretice, precum și impactul valorilor moral-creștine asupra comportamentului social complex al indivizilor și grupurilor umane în diverse contexte istorice. În acest sens, Sebastian Mateiescu, cercetător CELFIS la Facultatea de Filosofie a Universității din București, face o comparație între Sfântul Maxim Mărturisitorul și Aristotel în problema deciziei morale și a libertății omului; Marin Bălan subliniază sorgința deopotrivă antică și creștină a eticii actuale a virtuților, iar Cristian Iftode, lector la Facultatea de Filosofie a Universității din București analizează rădăcinile creștine ale ideii de „sine autentic”. În același timp, relația dintre religia creștină și economie este abordată, în manieră personală, atât de Costea Munteanu, profesor la Facultatea de

Relații Economice Internaționale, Academia de Studii Economice din București, cât și de Adrian Ignat, lector univ.dr. la Facultatea de Teologie a Universității Valahia din Târgoviște.

În ultima secțiune a volumului este evidențiată profunda implicare a eticii în diversele mecanisme de funcționare ale societății, dar și criza valorilor etice tradiționale, fapt ce îi derutează pe oameni și îi face să adopte modele inspirate din etici necreștine și nereligioase. Astfel, Adrian Miroiu, profesor la Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București, argumentează ideea că ineficiența soluțiilor avansate în România pentru rezolvarea diverselor probleme sociale se datorează într-o măsură importantă neglijării aspectului lor etic; Constantin Stoenescu, profesor la Facultatea de Filosofie a Universității din București, dezvoltă metafora „lanțul iubirii” în câteva domenii ale eticii aplicate; Adrian Lemeni, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, analizează impactul negativ al sistemul tehnologic din societatea contemporană asupra personalității omului; Constantin Vică, asistent dr. la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București, pune în discuție etica motoarelor de căutare pe internet; în sfârșit, Iuliana Nițescu, doctorand în Studii Literare și Culturale la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București, conturează tabloul unei etici de sorginte slavă, necreștină, dezvoltată în anumite medii din Rusia.

Abordând probleme etice de larg interes, pe care le analizează cu probitate și competență, volumul se dorește o alternativă la dezbaterile etice realizate sub semnul lipsei de profesionalism, profunzime și responsabilitate, care abundă în mass-media românească. Consider că acest scop este pe deplin atins și că lucrarea are forța de a atrage un public foarte divers, dornic să găsească repere obiective, credibile, care să-i orienteze opțiunile etice fundamentale.

(Adriana Neacșu, University of Craiova)

\*

*Postlegomena la felix culpa. Mircea Eliade, evreii și antisemitismul*, Culegere de texte de Liviu Bordaș, Ediție îngrijită de Mihaela Gligor și Liviu Bordaș, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Volumul I, 2012, 411 pp.; Volumul 2, 2013, 566 pp.

În ultimii trei ani eliadologia s-a îmbogățit, între altele<sup>1</sup> cu două volume masive de corespondență finanțate de Autoritatea Națională

---

<sup>1</sup> A se vedea nota de la p. 202.

Română pentru Cercetare Științifică, CNCS – UEFISCDI prin Proiectul PN-II-RU-PD-2011-3-0014 cu titlul „Originile intelectuale ale antisemitismului. Elemente culturale și reprezentări simbolice în România interbelică”, director: dr. Mihaela Gligor, derulat prin Academia Română, filiala Cluj-Napoca. Așa cum aflăm la sfârșitul Volumului II, o parte a documentării, elaborării și editării celor două volume a fost desfășurată în cadrul proiectului PN-II-RU-PD-2012-3-0600, „Mircea Eliade între indologie și istoria religiilor. De la yoga la șamanism și religiozitatea arhaică”, finanțat de Autoritatea Națională Română pentru Cercetare Științifică, CNCS – UEFISCDI și derulat prin Colegiul Noua Europă din București (director de proiect: dr. Liviu Bordaș), iar o altă parte a respectivei activități, precum și tipărirea au fost susținute prin proiectul mai sus menționat.

Cele două volume ale epistolarului (care prelungește proiectul lui Liviu Bordaș *Prolegomena la felix culpa* menit să cerceteze atitudinea lui Eliade din perioada anterioară activității sale politice de la sfârșitul anilor '30) reunesc un număr considerabil de scrisori primite de Eliade la Paris și la Chicago după lăsarea Cortinei de Fier de la prietenii săi evrei, cât și o parte dintre răspunsurile lui Mircea Eliade. Este lesne de înțeles motivul pentru care numărul scrisorilor semnate de Eliade este mai mic decât al celor primite, de altfel fiind explicat cu claritate în „Nota asupra ediției” (este vorba despre scrisori din arhive personale ale destinatarilor, sau din arhive publice, dintre care o parte au fost publicate).

Statistica fiind grăitoare de la sine („62 de corespondenți, ale căror scrisori acoperă circa 750 de pagini dense”, după cum aflăm din Postafața intitulată „Eliade, evreii și antisemitismul. Prezențe și absențe”), de la bun început trebuie evidențiată valoarea documentară, istorică, filosofică, literară și culturală a acestui epistolar. Dacă nu aș fi citit Postafața și nu aș fi recitat „Nota asupra ediției” semnate de Liviu Bordaș, la sfârșitul lecturii aș fi uitat subiectul „antisemitismului”: încărcătura intelectuală și umană a celor mai multe dintre scrisori este pur și simplu independentă de acest aspect. Altfel spus, după cum suntem avertizați de pasionatul cercetător și editor al acestui important segment al corespondenței lui Mircea Eliade, „prezența termenului «antisemitism» în subtitlu va stârni așteptări și, probabil, va mira după lectura cărții”. Și aceasta deoarece „subiectul apare rar, discret și marginal”, aici fiind „ilustrat în general prin absență”; dacă totuși s-a impus a fi cercetat, aceasta este numai fiindcă Eliade „a fost suspectat sau chiar acuzat de antisemitism” (vol. I, p.6).

În primul volum scrisorile sunt grupate în două mari capitole: I. Prieteni și cunoscuți interbelici (Ionel Jianu, Mircea Lungu, Mihail Rinea,

Peretz Reiter, Sergiu Dan, Nicu Steinhardt, Miron Grindea, Edgar Papu, Beno Sebastian, Lucian Boz, Berthe Dominic); II. Elevi și discipoli postbelici (Marcel Leibovici, Nicolae Morcovescu, Anton Zigmund-Cerbu, Arion Roșu, Adriana Berger).

În al doilea volum varietatea corespondențelor (după criteriul profunzimii relației cu Mircea Eliade) este mai mare, astfel încât aceștia sunt grupați în următoarele capitole: III. Prieteni și cunoscuți postbelici (Sorana Gurian, Anna Hunwald, Andrei Codrescu, Siegfried Wolfinger, Horia Bratu, Juliana Geran Pilon, Ion Manea, Colomba Voronca, Edgar Reichmann); IV. Traducători și editori (Elena Beram, Edith Silbermann, Alain Paruit); V. Cunoștințe prin corespondență (un număr de 20 de corespondenți; dintre epistolele acestora, un interes aparte prezintă scrisorile lui Andrei Oișteanu, Richard Wunbrandt, David Șafran); VI. Jurnaliști (V. Firoiu, Carol Roman, Marius Ligi, Liviu Floda); VII. Corespondenți ocazionali (în număr de zece; printre ei, Vera Călin, Ileana Vrancea, Elena Tacciu, Ștefan Cazimir).

Mai lungi sau mai scurte, mai interesate sau mai „gratuite”, mai formale sau mai patetice, mai ceremonioase sau mai indiscrete, fiind adresate de persoane mai recunoscătoare sau mai ingrate (cum se dovedesc, finalmente discipolii sau cunoscuții postbelici), toate aceste scrisori întregesc imaginea istoricului religiilor, filosofului, scriitorului și omului Eliade. Pentru cititorul sau cercetătorul pasionat de latura hermeneuticii încrezătoare ca metodă privilegiată a demersului eliadesc și al interpreților săi, în urma lecturii rămâne puternica impresie a receptării personalității complexe a lui Mircea Eliade sub unghiul excepționalului sau pur și simplu al fabulosului existenței sale. Printre cei care reușesc să transmită acest sentiment, să formeze această imagine și să afirme o astfel de judecată, cei mai convingători și entuziaști de prietenia cu un om de excepție îmi par Ionel Jianu și Nicolae Steinhardt.

În „scrisori încrucișate deasupra oceanului” (7 ianuarie 1976, vol. I, p. 50; această superbă imagine îi aparține lui Ionel Jianu) se regăsesc deopotrivă impresii de lectură și noi proiecte împărtășite, observații bogate de sociologia și filosofia artei (5 noiembrie 1965, p.32), dorul și obsesia regăsirii unei vechi prietenii și a recuperării unui trecut de efervescență spirituală (6 decembrie 1965, p.33), un dialog real, reflectând o prietenie bazată pe o conștiință comună a ceea ce valorează cultural și spiritual, prin care putem reconstitui un fragment esențial de istorie intelectuală românească și universală. Portretul omului capabil Eliade schițat de Ionel Jianu la pagina 37 a primului volum de corespondență este memorabil: „M-



au bucurat succesele tale și imensul prestigiu pe care l-ai dobândit prin munca și fervoarea ta. Însemnările publicate în recentul număr al *Revistei Scriitorilor Români* sunt impresionante prin imaginea pe care o dau asupra universalității tale. Te-ai afirmat încă dintru început ca șef al generației noastre și ești singurul care și-a împlinit pe deplin toate făgăduințele din tinerețe". La aceeași pagină, un reproș privitor la întârzierea răspunsului lui Mircea Eliade la invitația lui Ionel Jianu de a participa împreună cu Petru Comarnescu la cartea *Témoignages sur Brancusi*, având intenția unei „reuniri simbolice a celor trei prieteni de odinioară”. Peste câteva luni Eliade îi trimite lui Ionel Jianu studiul „Brancusi et les mythologies”, ceea ce devine prilejul unui nou elogiu și al unei rememorări a gloriei culturii românești interbelice: „Problema e pusă limpede, documentat, viu, convingător, la o înaltă ținută spirituală, cu o temeinică întemeiere științifică. E un aport extraordinar de valoros la înțelegerea artei lui Brâncuși. Cei trei sexagenari – precum spui – vor dovedi încă odată că generația noastră a avut un orizont înalt și, dacă destinul nu i-ar fi fost atât de potrivnic, ar fi ajuns la mari înfăptuiri” (Paris, 15 iunie 1967, vol. I, p.39).

Într-o scrisoare trimisă de la Rohia în iulie 1988 soției lui Mircea Eliade, referindu-se cu emoție la volumul autobiografic *Les moissons du solstice*, pe lângă „sinceritatea absolută a autorului” și „fidelitatea lui față de Nae Ionescu” Nicolae Steinhardt remarcă „feeria povestirii”. „Feeria” înseamnă aici impresia finală a poveștii bine spuse, am putea spune efectul ei *încântător*, după cum se explică autorul scrisorii: „(...) nu știu dacă – din lăuntru ei – puteți realiza impresia de feerie pe care o dă viața lui Mircea Eliade și, de la un moment încolo, a perechii Eliade. Are ceva rilkean într-însa, de *quest*, ceva de mare șef de orchestră ori mare muzician care străbate lumea, de divă mereu nemulțumită de ea însăși, în căutare de perfecțiune, de peregrinări prin vile, universități, institute, castele, hoteluri, mansarde, apartamente etc.etc.etc. Nu a fost viața lui Mircea Eliade un șir perpetuu de *Wander- și Lehrjahre*? Un lung *quest* intelectual?” (vol. I, p.119). Consider că expresia acestei receptări subiective („feeria povestirii”) a construcției autobiografice a omului Eliade capabil să se povestească prin căutările și ucenicile care marchează drumul spre sine însuși concentrează tot mesajul vieții și operei lui Eliade. Pentru că „feeria povestirii” care îl cuprinde și pe cititor se regăsește în toate planurile creației eliadești: în romane și nuvele, în autobiografie și jurnale, dar și în relectura operei științifice (optimistă și

umanistă), „legată prin multe căi misterioase”<sup>1</sup> de viața savantului român - după cum deopotrivă eliadologii și cititorii de bună credință au observat, fără intenția de a demasca sau deconspira angajamente politice sau ideologice. Steinhardt receptează existența lui Eliade sub unghiul esteticului fantastic, dar și acela al mesajului libertății pe care îl conține opera sa. Legat de mesajul prin care Eliade își încurajează cititorii să vadă și în spectacolul teatral o formă de artă rituală sau chiar de „inițiere”, o „taină” eliberatoare în contextul în care discursul actorilor este centrat pe ideea „abolirii istoriei” și a libertății în cadrul unui regim concentraționar prin intermediul spectacolului dramatic, Nicolae Steinhardt îi scria lui Mircea Eliade: „Am citit *Nouăsprezece Trandafiri* (...). N-ați cunoscut, din fericire, închisoarea. Dar intuiția artistului e tot atât de puternică și de precisă ca experiența existențială a unui om de rând. Ați înțeles perfect că «liberatarea absolută» nu ne este accesibilă decât atunci când nu mai avem nici un fel de libertate. Dar absoluta libertate nu poate fi decât în închisoare sau într-o situație analogă, în totală nelibertate. Am resimțit o ciudată emoție citind nuvela unde se află cuprinsă fraza despre libertatea absolută. Ca acea bucurie emoție pe care, mereu, mi-o stârnește rostirea de către un altul a unui adevăr ce mi se părea tăinuit în adâncul cel mai intim al ființei noastre”(octombrie, 1980, vol. I, pp. 115-116). Mai mult, Nicolae Steinhardt îi recunoaște lui Eliade, sub unghiul dragostei frățești, generozitatea, capacitatea de a ierta, fapta creștină: „ (...) Prin taina botezului, Domnul mi-a șters păcatele, m-a dezintegrat și m-a reintegrat ca pe o făptură nouă, mi-a redat încrederea în mine și m-a onorat cu încrederea Sa. Pe plan istoric și al condiției vieților individuale ați realizat o lucrare analogă; printr-un act de căldă, apropiată și deplină prietenie îmi dați convingerea că un trecut de care nu am a mă lăuda a fost anulat, uitat, răscumpărat, înnoit. Într-o scrisoare a Dvs. ați binevoit a folosi cuvintele «cu veche prietenie». Găzduirea mea în locuința Dvs. dovedește în fapt absoluta sinceritate a cuvintelor acestora. Ba, le și amplifică, le energizează, le consfințește. A locui la Dvs. e pentru mine o purificare, o catharsis, acea lovitură de spadă pe umăr care semnifică înnobilarea și implică încrederea, mărinimia, bunătatea (...)” (3 noiembrie 1979, pp.105-106).

Replicile lui Eliade la astfel de mărturisiri (de credință și prietenie) încalcă regula răspunsului „tehnic”, de rutină în tonul căreia sunt scrise

---

<sup>1</sup> Mihaela Gligor, „Mircea Eliade and The Fall into History”, în Mihaela Gligor (Editor), *Mircea Eliade between the history of religions and the fall into history*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2012, p. 200.

mulțimea de scrisori pe care le are de trimis (M.E. către N.S., 6 dec, 78, p.99; pp.101, 109; poeticitatea unor cuvinte și imagini la pp.115, 117). Altfel, copleșit de numărul celor care îi scriu și fiind un om cel puțin politic (atunci când obosește să fie generos), Eliade recurge fie la o nevinovată mitomanie (invocând boala chiar și atunci când nu este cazul), la secretariat și la scrisori circulare de răspuns, gest pentru care de altfel are delicatețea de a se scuza (p. 145). În ciuda formalismului unor astfel de scrisori, „nu se poate spune că Eliade era chiar deranjat că devenise un «ghișeu»”, și aceasta pentru că „Generozitatea lui era într-adevăr mare” (Liviu Bordaș, vol. II, p.526). Pe lângă scrisorile citate mai sus, cele două volume ale epistolarului conțin o mulțime de scrisori reflectând atitudini filosofice, bogate în informații științifice, istorice (publice și private), politice, literare. Interesante prin îndrăzneala lor ciudată, prin „intimismul” cu familia Eliade, prin originalitatea lor ușor maladivă și prin lungimea lor deplasată sunt scrisorile Adrianei Berger care ocupă o bună parte din volumul I (pp.295-408).

Amănunte legate de posibila venire în țară a lui Eliade se găsesc în corespondența cu Edgar Papu (17.IV.979, vol.1, p.130) și atitudini controversate în corespondența cu Beno Sebastian (anii '80, pp.135-140), reflectând jocul dublu al fratelui lui Mihail Sebastian. Legat de acest ultim aspect, apariția editorială a epistolarului aici prezentat „poate fi un bun punct de plecare” (după cum se exprimă Liviu Bordaș în Postfață) pentru înțelegerea problemei (pseudo)antisemitismului lui Mircea Eliade și a implicării sale în Mișcarea legionară, a filosofiei și ideologiei acesteia.

Am citit aceste scrisori cu plăcerea și interesul cercetătorului operei lui Mircea Eliade, dar și cu admirație pentru munca titanică de documentare, exegeză, interpretare, sistematizare și finețea comprehensivă probate de Liviu Bordaș și Mihaela Gligor. În mod paradoxal, la capătul lecturii se conturează ceea ce am putea numi mai curând filosemitismul lui Eliade, prezent în scrierile sale literare și autobiografice, dar și în premisele filosofiei și istoriei religiilor care i-au adus renume. Despre acest aspect este mult de scris, de aceea, ceea ce trebuie remarcat aici este energia umană din corespondența lui Mircea Eliade cu prieteni și cunoscuți evrei, noblețea și consistența cuvintelor care pot restitui o personalitate culturală și pot contura cadrul unei epoci și al unei mentalități, dialogul viu și lecția de viață.

(Lorena-Valeria Stuparu, Institute of Political Science and International Relations of the Romanian Academy)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

### **ALEXANDER SAUTKIN**

Murmansk State Humanities University,  
Kapitan Egorov Str., 15,  
Murmansk, 183038, Russia  
[sautkin72@mail.ru](mailto:sautkin72@mail.ru)

### **ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest,  
Splaiul Independentei nr. 313,  
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.  
<http://www.upb.ro/>  
[ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### **CĂTĂLIN STĂNCIULESCU**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[cfstanciulescu@yahoo.com](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

### **CONSTANTIN-IONUȚ MIHAI**

„Alexandru Ioan Cuza” University of Iași,  
„Traditio” Centre for Editing and Translation,  
Bulevardul Carol I, Nr.11, Iași, Iași County, Romania, 700506.  
<http://www.uaic.ro/>  
[ionut\\_constantin\\_mihai@yahoo.com](mailto:ionut_constantin_mihai@yahoo.com)

### **CONSTANTIN STOENESCU**

University of Bucharest  
Splaiul Independentei nr. 204,  
Sector 6, Bucuresti, Romania, 060024.  
<http://unibuc.ro/>  
[noua\\_alianta@yahoo.com](mailto:noua_alianta@yahoo.com)

### **DAN VALERIU VOINEA**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[me@danvoinea.ro](mailto:me@danvoinea.ro)

### **GABRIELA VASILESCU**

Petroleum-Gas University of Ploiesti,  
Bd. Bucuresti, no. 39, Ploiesti, Romania.  
<http://www.upg-ploiesti.ro/>  
[gabrielavasilescu52@yahoo.com](mailto:gabrielavasilescu52@yahoo.com)

**IONUȚ RĂDUICĂ**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[ionutraduica@yahoo.com](mailto:ionutraduica@yahoo.com)

**LIVIU PETCU**

Romanian Academy, Iasi Branch,  
Iasi, B-dul Carol I, nr. 8, Romania  
<http://www.home.acadiasi.ro/>  
[patristica10@yahoo.com](mailto:patristica10@yahoo.com)

**LORENA-VALERIA STUPARU**

Political Sciences and International Relations Institute of the Romanian Academy.  
Luliu Maniu 1-3, Corp A, et. 7, Sector 6, Bucharest, Romania.  
<http://www.ispri.ro/>  
[valeriastuparu@yahoo.com](mailto:valeriastuparu@yahoo.com)

**MAGDALENA FILIPIAK**

Institute of Philosophy,  
Adam Mickiewicz University in Poznań,  
Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland  
[m.filipiak@amu.edu.pl](mailto:m.filipiak@amu.edu.pl)

**ȘTEFAN VLĂDUȚESCU**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[stefan.vladutescu@yahoo.com](mailto:stefan.vladutescu@yahoo.com)

**TIBOR SZABÓ**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.  
[http://www.u-szeged.hu/english/  
szabo@jgypk.u-szeged.hu](http://www.u-szeged.hu/english/szabo@jgypk.u-szeged.hu)

**TOSHIRO TERADA**

Sophia University, Tokio  
7-1 Kioi-cho, Chiyoda, Tokyo, Tokyo 102-8554  
[http://www.sophia.ac.jp/eng/e\\_top](http://www.sophia.ac.jp/eng/e_top)  
[toshiro@gf6.so-net.ne.jp](mailto:toshiro@gf6.so-net.ne.jp)

**XENIA NEGREA**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[xenia\\_karo@yahoo.com](mailto:xenia_karo@yahoo.com)

## CONTENTS

### HISTORY OF PHILOSOPHY

Constantin-Ionuț MIHAI <i>Cicero and his Approach Pphilosophical Meanings. A Critical Look on a Modern Exegetical Controversy</i>	5
Adriana NEACȘU <i>Michel Foucault on the Care for Oneself in the Neoplatonists</i>	20
Liviu PETCU <i>Θεωρία: the Vision of God, in Gregory of Nyssa's Works: De Beatitudinibus, De Vita Moysis and In Canticum canticorum</i>	43
Ionuț RĂDUICĂ <i>Theory and Scientific Progress in Hans Blumenberg's Vision</i>	58
Alexander SAUTKIN <i>Identity and Death in Nikolai Fedorov's Philosophy of Resurrection</i>	67

### PHILOSOPHY OF COMMUNICATION

Magdalena FILIPIAK <i>The New Face of Transcendental Philosophy. Communication Philosophy by Karl-Otto Apel</i>	82
Constantin STOENESCU <i>Speech and Argumentation in a Democratic Society. Some Old Ideas Revived</i>	99
Gabriela VASILESCU <i>When the Reason of Dialogue Leaves Room for the Force of Image</i>	113
Ștefan VLĂDUȚESCU, Xenia NEGREA, Dan Valeriu VOINEA <i>Communicational Nucleus of Philosophical Thinking</i>	127

### SOCIAL AND MORAL-POLITICAL PHILOSOPHY

Tibor SZABÓ <i>Sui pensieri morali „sparsi” di Croce</i>	147
Toshiro TERADA <i>An American Philosopher Criticizes the Atomic Bombings – John Rawls and 50 Yyears After Hiroshima</i>	155
Ana BAZAC <i>The major and minor scale of the impossible</i>	167
Cătălin STĂNCIULESCU <i>Discourse, ethnic identity and social construction in the approach to negative stereotyping against Romani people</i>	189

**REVIEWS**

Marin Bălan and Valentin Mureșan (editors): *Ethics in science, religion and society*, University of Bucharest Publishing House, 2015  
(Adriana Neacșu) 196

*Postlegomena at felix culpa. Mircea Eliade, Jews and anti-Semitism*, Collection of texts by Liviu Bordas, Edited by Mihaela and Liviu Gligor Bordas, Cluj-Napoca, Cluj University Press Publishing House, Volumes 1-2, 2012-2013.  
(Lorena-Valeria Stuparu) 198

**AUTHORS/CONTRIBUTORS** 204