

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 19/2007

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA
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
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova
ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our
country and abroad

ISSN 1841-8325

Comisia de referenți:

Acad. Alexandru Surdu
Acad. Tudorel Dima
Prof.univ.dr. Vasile Muscă

Colegiul de redacție:

Redactor șef: Conf.univ.dr. Nicolae Mătășaru
Membri: Conf.univ.dr. Aurelia Iorgu
Conf.univ.dr. Adriana Neacșu
Conf.univ.dr. Adrian Niță

Secretar de redacție: Lector univ.dr. Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Conf.univ.dr. Adriana Neacșu

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

Tel./Fax: +40-(0)-251-418555

This publication is present in European Reference Index for the
Humanities (ERIH, Philosophy)

Cuprins

wittgenstein e la fenomenologia. colore, descrizione, <i>erlebnis</i>	5
GIUSEPPE CASCIONE	
il pragmatismo di j. dewey e la filosofia della praxis di a. gramsci	21
GIOVANNI SEMERARO	
the necessity of religious values for cultural stability	40
BRUCE A. LITTLE	
mass media and the development of democratic proceedings in post-communist romania	61
ANA BAZAC	
principiul majorității și statutul minorităților în românia post- decembristă	99
ADRIANA NEACȘU	
funcție și imaginație la kant	119
ADRIAN NIȚĂ	
kant contra kant	132
ION MILITARU	
schită pentru istoria unei sinteze kantiene	155
ȘERBAN N. NICOLAU	
preliminariile la o teorie cauzală a identității personale	167
CONSTANTIN STOENESCU	
scheme logico-deductive în dialogurile lui platon	179
LUCIAN CHERATA	
critica metafizicilor istorice în opera lui mircea floridan	190
ADRIAN MICHIDUȚĂ	
semn, simbol și interpretare	208
ȘTEFAN VIOREL GHENEA	
Autori/Contributors	221

wittgenstein e la fenomenologia. colore, descrizione, *erlebnis*

GIUSEPPE CASCIONE

The aim of present work is to point out some philosophical problems related to the semiotic view about colours. The most important XX's century philosopher who spoke about colour's problem as a very relevant philosophical question was Ludwig Wittgenstein. In this essay I have first of all emphasized the necessity to make a distinction between a geometrical and a semiotic point of view about the notion of "visual form". It is very important to distinguish and clarify the two concepts of sign and line, which Wittgenstein uses in a quite different sense. In the second paragraph of the essay I recognized the notion of description and its relationships about interpreting function of any semiotic activity. In this sense I underlined wittgensteinian refuse to use the concept of "explanation" in order to give sense to our proposition concerning the world. In the last paragraph I have investigated the notion of "Erlebnis" and its individual and social implications with the concepts of experience, emotion and conviction

Bidimensionalità e policromia: la "Fenomenologia dei colori"

Nelle *Philosophische Bemerkungen* vi è un gruppo di proposizioni, che vanno dalla numero 218 alla 223, contrassegnate dal titolo comune di *Fenomenologia dei colori*. Inscritte all'interno di una trattazione dei fenomeni visuali come sensazioni peculiari, esse sono però anche il luogo in cui Wittgenstein tratta chiaramente del problema dei colori, cosa che tornerà a fare solo parecchi anni dopo e nell'ultima parte della sua vita.

In queste proposizioni, tuttavia, non vengono trattati tutti i temi possibili di questo argomento, bensì solo alcuni, e tutti questi hanno a che fare con il problema della differenza tra colori puri e

colori composti. Tutti noi conosciamo questa differenza, dal momento che tutti i sistemi cromatici si basano sulla presenza di alcuni colori considerati 'puri', cioè colori, per così dire, semplici, cioè non composti da altri colori. I colori puri, che, a seconda del sistema, possono essere tre o quattro, non sono solo diversi quantitativamente da quelli composti, ma hanno delle peculiarità che non sono proprie degli altri, almeno questo è quello che Wittgenstein argomenta. (PB §220)

Il fenomeno dei colori composti riposa perciò su un criterio di ordine generale (Goldman 1975), che sta anche alla base della possibilità di miscelare mentalmente un colore con un altro aspettandosi un certo risultato cromatico, sia in termini di variazione della frequenza, sia di variazione dell'intensità, della luminosità, della chiarezza e così via. Il problema su cui Wittgenstein si interroga è questo: se un colore composto è formato da due colori semplici, elementari o puri, quale tipo di relazione è questa, una relazione puramente quantitativa, o anche di tipo, in qualche modo, qualitativo? Altrimenti detto: il fatto che in un miscuglio io aumenti la quantità di uno dei colori semplici utilizzato, "avvicina" il risultato cromatico da questo colore o lo "allontana"? (PB, §220)

L'immagine che Wittgenstein suggerisce in merito al problema dei colori puri e del loro statuto, non è solo un'immagine logica, ma è anche un'immagine di tipo spaziale. Voglio dire che per dirimere questa questione occorre aver presente un sistema cromatico, cioè la sua immagine rappresentata graficamente, cioè nello spazio. A questa immagine corrisponderà dunque una posizione particolare per ogni colore, sia puro che composto, e, qualsiasi sia il tipo di raffigurazione sistemica da noi utilizzato, dovremmo essere in grado di attribuire un luogo a ciascun colore, naturalmente in relazione al tipo di paradigma logico che ha generato il sistema.

Il primo sistema di cui Wittgenstein ci descrive è un sistema che attribuisce oltre che una distribuzione lineare dello spettro cromatico, anche una relazione di peso specifico che ciascun colore avrebbe nella composizione dei miscugli. Questo sistema – di cui non conosciamo la derivazione teorica, anche se sembra richiamarsi alla

rappresentazione lineare shopenhaueriana (Shopenhauer 1988) – è un sistema concepito a come esempio da Wittgenstein proprio per rispondere alla sua interrogazione circa il peso variabile di un colore semplice in un composto. Pertanto è, evidentemente, una specie di incrocio tra il sistema cromatico di tipo lineare ed il sistema dei pesi come lo conosciamo nel funzionamento delle bilance. (PB, §220)

Nonostante l'intenzione di valutare attraverso questa raffigurazione la miscelabilità dei colori composti e la loro capacità di variazione cromatica sia in termini di collocazione nel sistema dei colori, sia in termini di quantità di uno dei colori semplici del composto, questo esempio non soddisfa Wittgenstein. Egli infatti si accorge che tutti i tentativi di valutare la quantità di colore puro si traducono immancabilmente, in questo tipo di raffigurazione grafica, in rappresentazione spaziale, dunque la rappresentazione della collocazione lungo la scala metrica dei piatti della bilancia ideale. Un fatto perciò, quello dell'aumento della quantità del colore primario e delle relative conseguenze sul colore composto, che di per sé risulta irraggiungibile con questo primo sistema bidimensionale.

C'è poi un altro fenomeno tipico di cui questa raffigurazione bidimensionale non riesce a rendere ragione. Se noi rappresentiamo l'intero sistema cromatico su una retta ai cui estremi collochiamo il bianco ed il nero e che si svolge raffigurando i colori nell'ordine di successione, ad esempio, dello spettro cromatico (giallo, arancione, rosso, verde, blu, indaco, violetto), noteremo come la relazione connotata dalla preposizione "fra" sia il tipo di relazione tipico dei colori composti. Nel senso che noi saremo in grado di dire di qualsiasi colore composto che "sta fra" un colore primario ed un altro: l'arancione sta fra il giallo ed il rosso. Apparentemente qui non vi è alcun problema, almeno relativamente ai miscugli. Il vero problema investe però lo statuto spaziale dei colori puri. Si chiede Wittgenstein: è legittimo un modo di interrogarsi che applichi questo stesso meccanismo del "fra" anche ai colori puri? In altri termini ha senso dire che il rosso sta fra l'arancione e il verde nello stesso modo in cui l'arancione sta fra il giallo ed il rosso? La risposta è no.

Wittgenstein utilizza la rappresentazione circolare del sistema

cromatico che non cambia le cose, poichè il cerchio dei colori non è che la rappresentazione lineare i cui estremi si toccano, escludendo il bianco ed il nero, non considerandoli cioè dei colori (ma solo la presenza totale o l'assenza totale dei colori). Solo, in questo tipo di raffigurazione, altrettanto bidimensionale quanto la prima, la cosa si fa ancora più chiara. Infatti qui la variazione delle tonalità cromatiche avviene muovendosi lungo il cerchio, quindi apparirà ancora più evidente come il parlare di rosso che si muove verso il blu o verso il giallo appaia quanto mai problematico. Il problema non è più solo l'inefficacia della relazione spaziale, il "fra", ma è anche lo statuto interno dei colori (PB, §221).

Nel caso del miscuglio, ciò che mi permette di stabilire la sua collocazione, non solo sul piano logico sistemico, ma anche sotto il profilo della sua composizione cromatica sostanziale, è la presenza dei due colori semplici che lo determinano, nel caso del colore puro, ciò che mi consentirebbe di stabilirne la collocazione è il suo essere situato tra due colori composti che in qualche misura lo vedono come un proprio elemento costitutivo. Insomma il rosso sta tra l'arancione ed il viola perchè esso è un elemento cromatico comune ad entrambi questi composti. E la cosa non ha, evidentemente, lo stesso valore, soprattutto, almeno secondo Wittgenstein, perchè nel caso del miscuglio la collocazione ha un valore esclusivamente quantitativo, mentre nel caso del colore puro essa ha valore anche qualitativo.

La seconda rappresentazione del sistema dei colori è quella che vede un ottaedro, che si sviluppa tridimensionalmente da un quadrato i cui vertici mediani sono i quattro colori puri (giallo, rosso, verde e blu) ed i cui vertici in altezza sono il bianco e il nero.

Tentiamo di riassumere alcuni tratti della riflessione fin qui condotta.

Per prima cosa il concetto di miscuglio si riferisce unicamente ai colori composti, i quali, sotto il profilo logico-rappresentativo, sono tra loro correlati dalla proposizione "fra". Al contrario ciò che solamente possiamo riferire ai colori puri è la nozione di elemento comune, che ha alla sua base l'idea che il colore puro sia in realtà non un unico concetto, bensì un'intera famiglia di concetti. Ancora sulla

questione dell'elemento comune Wittgenstein osserva la non intercambiabilità della situazione dei colori puri e composti (PB, §222).

Questa riflessione non è una questione di lieve entità, perché comporta alcune determinanti inferenze rispetto alla costruzione di un ragionamento sui colori. Infatti, se noi non riusciamo a rappresentare validamente sul piano sostanziale le caratteristiche dei colori puri, da ciò discende anche la sostanziale inesprimibilità della nozione di colore puro. Se pensiamo che tutta la riflessione sui colori come 'sistema dei colori' si basa sull'esistenza di fatto di colori considerati primari, concluderemo che tutta la costruzione si basa su un fatto non dimostrabile. Infatti, il concetto di colore puro non è possibile esprimerlo sul piano quantitativo, poichè sotto questo profilo le uniche rappresentazioni che possiamo farcene - cioè quelle tridimensionali - sono solo un pallido tentativo, che non riesce a spiegare l'essenza del concetto, che è puramente qualitativa.

Insomma sotto la specie della collocazione logico-spaziale, i colori puri rimangono un problema di difficilissima risoluzione, che può essere affrontato solo partendo da convenzioni del tutto arbitrarie, quelle che sono alla base di qualsiasi 'sistema dei colori'.

Infine, e per sottolineare il problema delle raffigurazioni bidimensionali e tridimensionali, diremo che le prime non rendono giustizia alla differenza qualitativa tra colori puri e composti, ma qui andrebbe aggiunto che questo avviene particolarmente nelle mescolanze di tipo additivo. Esistono infatti mescolanze di tipo sottrattivo che danno origine a tutt'altre osservazioni, ma che sono esplicitamente ignorate da Wittgenstein (PB, §218).

Sembrirebbe che solo le rappresentazioni tridimensionali (la sfera, l'ottaedro, il cubo) riescano a complessificare (parzialmente) l'interazione tra le polarità cromatiche, anche se qui l'essere "fra" non ha un valore sostanziale, ma topologico, nel senso di un punto di riferimento topografico, su di una mappa puramente logico-convenzionale.

Descrizione, interpretazione, spiegazione

Il problema di fornire alla filosofia gli strumenti per elaborare una utile fenomenologia del colore partono dalla domanda originaria: si può dire il colore? Nel senso che dobbiamo poter conoscere le coordinate - pur minime - che ci delimitino il campo di ricerca e ci forniscano degli elementi in base ai quali sviluppare le nostre riflessioni. Se noi riuscissimo a dare una descrizione ad un nostro eventuale interlocutore di che cosa sia un colore, poniamo il rosso, già si sarebbe fatto un passo avanti piuttosto importante. La filosofia di Wittgenstein, credo si possa dire con sufficiente attendibilità, è una filosofia della descrizione (Harward 1976; Parkinson 1976), nel senso che qui siamo di fronte ad una, per così dire, teoria 'snella', che porta con sé il minimo indispensabile di strutture rigidamente teoriche, tanto da fare affermare ad alcuni che questa descrizione, che lascia i problemi così come li ha trovati, è una filosofia rinunciataria, conservatrice ed impolitica (Nyiri, 1982; Schulte 1983). Ma a parte questo discorso, su cui di recente sono stati prodotti autorevoli contributi (von Wright 1995), bisogna, in via preliminare chiarire di cosa stiamo parlando nel contesto di una fenomenologia del colore, quando parliamo di descrizione. Dice Wittgenstein: "Lascio vagare il mio sguardo per una camera: improvvisamente esso cade su un oggetto di uno sgargiante color rosso, e dico 'rosso!' - con ciò non ho dato nessuna descrizione." (PU, II, IX: 246).

Dunque la prima nozione di descrizione utile è di tipo negativo, ovvero la descrizione di un colore non è un automatico proferire una parola o un suono alla sua vista. Ma descrivere, dice Wittgenstein in positivo, è raffigurare una "distribuzione in uno spazio" (PU, II, IX: 248), la descrizione dovrebbe poter rispondere in modo soddisfacente alla domanda "A che cosa penso quando dico così?". A riprova di questo - cioè che il mero suono automatico non è di per sé una descrizione l'esempio che Wittgenstein porta è che nelle cosiddette figure-rebus l'osservatore dinanzi alla stessa figura può dare due descrizioni di tipo completamente diverso a seconda che si accorga o meno dell'esistenza di una doppia lettura dell'immagine. A

seconda della capacità di raffigurarsi una certa immagine mentale, si potrà fornire una descrizione soddisfacente di ciò a cui si pensa. Ma deve già esserci un'impressione visiva, che non si esaurisce nel semplice esser così dell'oggetto. "E' come se una rappresentazione venisse a contatto con l'impressione visiva e rimanesse a contatto con essa per un certo tempo" (PU, II, XI: 272), vi è una coincidenza tra la nostra rappresentazione e l'impressione visiva che abbiamo ricevuto dalla visione dell'oggetto colorato, senza la quale non si può parlare di descrizione.

Nell'esempio della doppia croce Wittgenstein ritorna sul fatto che la descrizione può mutare, mantenendo invariato l'oggetto colorato, a seconda dell'impressione visiva che essa provoca sul soggetto che descrive. Si possono dare, insomma, due descrizioni completamente diverse ma entrambe egualmente soddisfacenti di uno stesso oggetto colorato. E' interessante questa esortazione a non cadere nella trappola di identificare in modo assoluto, attraverso un'unica descrizione, un oggetto che cambia costantemente e che costantemente, pertanto, produce su di noi impressioni visive che variano non solo da soggetto a soggetto, ma da periodo a periodo della storia di un unico soggetto. Infine, il "così" non è uno solo, ma sono molti.

Qui sembra che non possiamo far altro che ricadere nella relatività delle sensazioni soggettive, ma attenzione, perchè ciò che noi descriviamo non è la somma delle impressioni visive (il colore + la forma + ...) ma è un altro elemento, un elemento di relazione, un elemento di contesto. (PU, II, XI: 278)

Per descrivere questo peculiare tipo di descrizione, Wittgenstein ricorre ad una formula che racchiude in sé sia l'elemento sensistico dell'impressione visiva - che di per sé sembra essere un dato immediato e fisiologico - sia l'elemento segnico, caratteristico di un'attività interpretante. Egli parla di "un pensiero che echeggia nel vedere". Qui siamo di fronte ad una attività di interpretazione vera e propria e solo a patto che questa interpretazione si realizzi la descrizione è vera descrizione. Quindi, potremmo inferirne noi, non esiste una descrizione 'neutrale' ed asettica, ma la descrizione è già

sempre interpretazione e l'impressione visiva è già dunque SEGNO. (PU, II, XI: 279)

La caratteristica di questa attività di interpretazione è che essa procede per ipotesi. Quando interpretiamo non possiamo verificare a priori l'efficacia della nostra descrizione, ma ci 'buttiamo avanti', rischiamo l'errore. Questo elemento è quello che differenzia, nell'idea che comunemente se ne ha, l'interpretazione dal semplice vedere: cioè che "interpretare è pensare, far qualcosa; vedere è uno stato". Ma qui l'elemento di somiglianza tra l'attività e lo stato è talmente forte che è solo a posteriori che riusciremo a stabilire di quale attività si sia trattato, e comunque rimane sempre forte il dubbio che in realtà non esista uno stato del vedere che non comporti, al fondo, un'attività interpretante.

Wittgenstein affronta anche un altro importante problema, cioè quello relativo alla nostra capacità di descrivere ad altri delle sensazioni o, meglio, delle esperienze (Seligman 1976-7). "Ci sembra, letteralmente, che il dolore abbia un corpo, che sia una cosa, un corpo con forma e colore. Perché? Ha la forma delle parti dolenti del corpo? Si vorrebbe dire, per esempio: 'Se solo avessi le parole e i significati elementari necessari, potrei descrivere il dolore'. Si ha sensazione che manchi soltanto la nomenclatura necessaria (James). Come se la sensazione si potesse addirittura dipingere, a patto, però, che l'altra persona capisse questo linguaggio. - E si può effettivamente descrivere il dolore in termini spaziali e temporali." (Z §482)

Nel *Blue Book* la questione del dolore viene affrontata in molte pagine ad essa dedicata (Manser 1969; Margolis 1965-6; Pitcher 1970; Taylor 1970). In particolare citeremo qui un passaggio di un saggio Malcolm in cui si descrive il pensiero di Wittgenstein in merito. Malcolm dice che "Wittgenstein asks the question 'How do words refer to sensations?' transforms it into the question 'How does a human being, learn the meaning of the names of sensations?' and gives this answer: Words are connected with the primitive, the natural expressions of the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then the adults talk to him and teach him the exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-

behaviour.” [...] My words for sensations are used in place of the behaviour that is the natural expression of the sensations; they do not refer to it.” (Malcolm 1954, 539). Nel caso del colore tuttavia, poiché non c’è quella tensione che connota l’esperienza del dolore, appare chiaro che ciò che ci manca è un lessico comune ai parlanti, che possa essere capito da altri. Pur partendo dalla certezza che le sensazioni esperite possano essere descritte ad altri in modo soddisfacente, qui Wittgenstein parla della mancanza di un linguaggio adeguato ad operare questa descrizione. Ma perchè mancano le parole? Mancano perchè non sono state ancora create, non si ha sufficiente coscienza di questa possibilità inesplorata? O mancano perchè non è possibile che tutti possano concordare su esperienze così soggettive almeno quel tanto che basta a creare l’elemento comune che stia a fondamento di questo nuovo lessico?

Qui Wittgenstein comincia ad usare i termini esperienza e vissuto, per indicare una sensazione cui possa fare seguito un ‘sapere’ (Margolis 1964; Thomas 1969). Ed è proprio questo sapere che ha la strana caratteristica di essere - almeno ad una prima analisi - intrasmissibile. “Il ‘contenuto’ dell’esperienza, del vissuto. - lo so che cos’è il mal di denti, lo conosco, so che cos’è vedere rosso, verde, blu, giallo, so che cos’è provare dolore speranza, paura, gioia, affetto, desiderare di fare qualcosa ricordare di aver fatto qualcosa, avere l’intenzione di fare qualcosa, vedere un disegno alternativamente come testa di lepre o di anatra, prendere una parola in un senso e non in un altro, ecc. So come si possa vedere grigia la vocale a e viola scuro la vocale u. - So anche che cosa vuol dire rendere presenti a me stesso questi vissuti. Quando me li rendo presenti, non mi rendo presenti dei tipi di comportamento o delle situazioni. - E quindi, so anche che cosa vuol dire rendere presenti a se stessi questi vissuti? E che cosa vuol dire? Come faccio a spiegarlo a un altro, o a me stesso?” (BPP §91)

Finalmente qui si arriva al punto: posto che un soggetto sappia, conosca la sua sensazione, nel senso corporeo dell’esistenza già nell’impressione visiva di una eco di pensiero, la strozzatura si verifica solo quando subentra la necessità di fornire una spiegazione. Ecco, ciò che è impossibile non è conoscere il proprio vissuto - il quale

già per essere il proprio vissuto è già noto - ma è spiegare ad un altro o addirittura spiegare a se stesso questo vissuto. La volontà di spiegare non trova parole che la soddisfino, perché il terreno della spiegazione è il terreno dell'oggettivo, che in questo nostro caso non c'è. E, tuttavia siamo sempre alla ricerca di una spiegazione, la quale sola - così si crede - può fornirci l'autentica verità del fatto. E se così fosse tutto sarebbe al suo posto, perché se noi avessimo un linguaggio dell'oggettività, un vero linguaggio assoluto, saremmo anche in grado di trovare la verità e di portarla indietro, con noi ed insegnarla agli altri. E' proprio questo punto che distingue Wittgenstein da altri filosofi: egli non crede che il senso delle cose sia altrove. "Limitarsi a descrivere è così difficile perché si crede che per comprendere i fatti sia necessario integrarli. E come se uno vedesse uno schermo su cui sono sparse delle macchie di colore e dicesse: così come sono, sono inintelligibili; acquisteranno senso solo se le si integra in una figura. - Mentre quello che io voglio dire è, invece: è tutto qui. (Se lo integri, lo snaturi)." (BPP §257)

Qui è chiarissimo, in quel "è tutto qui" come in realtà la causa dell'impossibilità di spiegare sia dovuta all'attività stessa dello spiegare, intesa come l'attività di vedere il senso recondito delle cose. Essa è un'attività che lungi dal rivelare un senso nascosto, non fa che creare un senso nuovo, che si aggiunge allo stato di cose di partenza e lo fa diventare un altro stato di cose. Ma non c'è da disperarci poiché dire la propria esperienza cromatica è possibile solo non aggiungendo un senso che non c'è, solo attraverso la descrizione di questa esperienza. Per ritornare alla domanda sull'esistenza delle parole autentiche per descrivere il proprio vissuto cromatico, la risposta che ci sembra dia Wittgenstein è che queste parole, è vero, mancano. Ma questo è un fatto positivo, perché sarebbe del tutto innaturale che vi fosse un linguaggio nascosto delle/nelle cose, in grado di spiegare il loro senso autentico. Il linguaggio è una continua ipotesi, un avanzare attraverso tentativi di descrizioni che sono poi già da subito interpretazioni. E' da questo tipo di dinamiche che vien fuori il reale funzionamento delle descrizioni, anche riguardo all'esperienza soggettiva, al vissuto personale. (BPP §609, §627)

Dunque, nessuna consolatoria spiegazione su cosa sia il colore, un colore. L'unica spiegazione possibile è al confine del linguaggio, nel mostrare un campione e nell'accertarsi nelle dinamiche reali dei comportamenti, se l'altro abbia capito, o no, o solo in parte, ciò che volevamo comunicargli.

Esperienze, emozioni, convinzioni

Nelle *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Wittgenstein tenta di fornire una classificazione interna di quello che chiama "dominio del vissuto" e si spinge fino a darci - fatto del tutto insolito nella filosofia di Wittgenstein - una ripartizione quasi schematica di una specie di teoria delle sensazioni.

Come insieme generale Wittgenstein parla di un'area di 'dominio del vissuto' la cui caratteristica è la presenza dei 'concetti di vissuto'. Per questi concetti egli ci dà una definizione: i concetti di vissuto sono caratterizzati dal fatto che "in terza persona li si enuncia sulla base di osservazioni, ma in prima persona no" (BPP §836), laddove per osservazioni si intenda sempre l'osservazione di un comportamento, proprio o altrui. Ciò vale a dire che quando usiamo questo tipo di concetti tendiamo a fondarli sul fatto che ci è capitato di osservare più volte comportamenti attuati in una situazione simile e che da queste osservazioni abbiamo ricavate delle costanti o almeno delle linee di tendenza che si ripetono più o meno invariate. Naturalmente anche i propri comportamenti possono essere visti, per così dire, dal di fuori, dunque osservati. Tuttavia noi possiamo anche parlare in prima persona, cioè riferendo dei nostri stati d'animo di cui conosciamo l'essenza. E' in questo caso che useremo sempre e comunque la prima persona e tenderemo a non fondare affatto i nostri asserti, quindi non avremo bisogno di osservazioni che li giustificino.

Nell'area del dominio del vissuto esistono tre "sottoclassi" di concetti: le esperienze, le emozioni, le forme della convinzione.

Le *esperienze* hanno alcune caratteristiche specifiche (Budd 1987). Esse hanno una durata nel tempo, nel senso che un'esperienza,

oltre ad un suo tempo di durata singola, prevede un consolidamento in un arco di tempo in cui questa esperienza viene ripetuta, in modo più o meno simile. Tuttavia il decorso di questa esperienza può non essere affatto uniforme e, come abbiamo già visto, può presentarsi rispetto ad una uguale situazione in modo anche profondamente diverso e cionondimeno essere in una relazione stretta con un'altra. Le esperienze hanno poi un grado variabile di intensità, possono essere più o meno profonde, ma qui non è chiaro se Wittgenstein intendesse ricavare da questo una scala di intensità che si possa anche interpretare come una scala di valori che determini un'esperienza più o meno importante. L'ultimo aspetto caratteristico individuato dal filosofo è la mancanza di pensieri caratteristici. Infatti, ciò che, come abbiamo visto, connota l'esperienza (del colore in particolare) è la relativa immediatezza e lo stretto imparentamento con la sensazione fisiologica del percepire. Abbiamo anche però specificato che, sebbene non si diano pensieri a fondamento di un'esperienza, tuttavia vi è sempre quella eco di pensiero che si presuppone essere sempre presente nella descrizione della stessa. Questo grado minimo di pensiero possiamo, ad esempio, ritrovarlo nei concetti di vissuto fondati su osservazioni.

Come sottoclasse delle esperienze Wittgenstein colloca le *impressioni*, che nel nostro caso, cioè nel caso del colore, sono in particolare le impressioni visive. Anche qui abbiamo specificato che esse sono sempre molteplici e stanno tra di loro in reciproche relazioni spaziali e temporali e che sono proprio queste relazioni che ci consentono le descrizioni.

Una seconda sottoclasse dei concetti di vissuto sono le *emozioni*, che, secondo Wittgenstein, sono a pieno titolo 'vissuto' senza però essere esperienze (De Palma, 1987; Britton, 1957). Anch'esse hanno come caratteristica l'aver una durata, ma sono prive di un decorso e soprattutto prive di una localizzazione. Cioè noi non possiamo localizzare un'emozione nè in un organo, nè in un oggetto particolare, nel senso che l'emozione è un vissuto che non ha necessariamente a che fare con una cosa o un organo ma è, per così dire, generica. Come esempi si possono portare la tristezza, la gioia, la pena, etc.. Spesso

infatti le emozioni sono 'senza direzione', cioè non hanno uno scopo, un fine, nè un oggetto cui fare riferimento; ma altre volte esse possono essere 'dirette-a' ed in questo caso Wittgenstein preferisce parlare di "prese di posizione". Esempi di quest'ultimo tipo di emozioni sono la sorpresa, lo spavento, la meraviglia o il godimento. Va infine notato che Wittgenstein attribuisce alle emozioni sia dei pensieri caratteristici, sia una caratteristica espressione mimica che accompagna sempre lo stato d'animo di un soggetto emozionato. Infine, la definizione che Wittgenstein dà delle emozioni è che "le emozioni colorano i pensieri".

L'ultima sottoclasse dei concetti di vissuto sono le *forme della convinzione*, delle quali Wittgenstein si limita a darci solo due indicazioni: la prima è che esse si esprimono attraverso espressioni di pensieri; la seconda è che esse non hanno nulla a che fare con la coloritura dei pensieri. Molto più chiari sono gli esempi, perchè in questo gruppo egli include concetti come la certezza, la credenza e il dubbio. Tutte nozioni queste che hanno indubbiamente a che vedere con la modalità delle nostre convinzioni rispetto al mondo, ma che egli include - a nostro avviso coerentemente con tutta la sua filosofia, in particolare quella più tarda - tra i concetti di vissuto proprio perchè esse non hanno tanto a che fare con le nostre elaborazioni razionali, bensì con le forme interne nella nostra organizzazione della vita, sia di quella del soggetto singolo, che di quella di interi corpi sociali.

Da ultimo vorremmo soffermarci sul problema della comunicazione: come facciamo a sapere che la nostra descrizione è andata a buon fine? Come possiamo verificare se siamo riusciti a rendere efficacemente presso altri il nostro vissuto? Abbiamo scelto le parole giuste? E che vuol dire le parole giuste, le parole universali o quelle comprensibili in base ad un accordo?

"'Cosa' e 'sfondo' sono concetti visivi, come rosso e rotondo - ecco che cosa vuole dire Köhler. La descrizione di ciò che si vede, include l'indicare quale sia l'oggetto e quale lo sfondo, tanto quanto l'indicare il colore e la forma. E se non si dice che cosa sia oggetto e che cosa sfondo, la descrizione risulta incompleta così come se non si indicano colore o forma. Vedo una cosa non meno immediatamente

dell'altra - si vuol dire. E che obiezione possiamo sollevare qui? In primo luogo: in che modo si arriva a riconoscere questo fatto - se ci si arriva mediante introspezione e se tutti debbano esser d'accordo a questo proposito. Perché è chiaro che si tratta della descrizione di ciò che è visto soggettivamente. Ma com'è che si impara, appunto, a rendere in parole ciò che è soggettivo? E quale significato possono avere per noi queste parole?" (BPP §1023)

Il problema non è di facile soluzione. Vogliamo dire che pur nella soggettività delle sensazioni che stanno alla base dei singoli vissuti, se proprio vogliamo preoccuparci di escogitare un sistema di verifica rispetto al grado di scambiabilità di queste esperienze, non possiamo necessariamente farlo creando un sistema di verifica che sia preventivo rispetto alla descrizione. La natura di rischio della descrizione, le sue modalità ipotetiche impediscono che questo tentativo possa andare a buon fine, a questo già si è accennato. A tutto questo va aggiunto il sistema di verifica può solo essere successivo alla descrizione. (BPP II, §298)

Il carattere a posteriori della verifica, naturalmente, ne vieta una sicura utilizzazione a scopo predittivo, dice Wittgenstein. Ma di questo non pare preoccuparsi più di tanto.

Inoltre a voler imporre questo uso predittivo di questo genere di verifiche, si rischia di irrigidire a tal punto il meccanismo da incorrere in errori grossolani. Infatti, la disillusione rispetto ad una sola delle mie aspettative può portarmi a disperare dell'intero sistema di comunicazione e quindi della correttezza delle mie descrizioni. Se, dopo aver dato per scontato che io possa intendermi con un interlocutore abituale su certe sfumature del colore rosso, capitasse un solo caso in cui questa intesa viene meno, non per questo devo necessariamente essere portato a ritenere che le basi stesse su cui poggiava quella intesa siano da rifondare. La realtà dei fatti è che se noi, senza enfatizzare le nostre aspettative, analizzassimo in concreto l'uso di certi termini di colore, verificheremmo che non v'è alcunchè da rifondare, semmai scopriremmo, al contrario, che la sostanza degli scambi risulta, rispetto al caso eccezionale, del tutto inalterata.

References

1. Britton K. W. (1957), "Feelings and their Expression", *Philosophy*, 32: 97-111
2. Budd M. (1987), "Wittgenstein on Seeing Aspects", *Mind*, 96: 1–17
3. De Palma A. (1987), "Wittgenstein e le emozioni transatlantiche", *Rivista di Filosofia*, 75: 311–9
4. Goldman A. H. (1975), Criteriological Arguments in Perception, *Mind*, 84: 102-5
5. Harward D. W. (1976), *Wittgenstein's Saying and Showing Themes*, Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann,
6. Howell R. (1972), "Seeing As", *Synthese*, 23: 400-22
7. Hunter J. F. M. (1981), "Wittgenstein on Seeing and Seeing As", *Philosophical Investigations*, 4: 33-49
8. Malcolm N. (1954), "Wittgenstein's Philosophical Investigations", *The Philosophical Review*, 63: 530-59
9. Manser A. R. (1969), "Pain and Private Language", in Winch, P. (ed.) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London: Routledge & Kegan Paul, 166-83
10. Margolis J. (1965–6), "The Problem of Criteria of Pain", *Dialogue*, 4: 62-71
11. Nyiri J. K. (1982), "Wittgenstein 1929-1931, His Return to Cambridge, Conservatism and the Jewish Problem", *Kodikas Code-Ars Semeiotica*, 45: 115-36
12. Parkinson G. H. R. (1976), *Saying and Showing: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, Open University: Milton Keynes
13. Pitcher G. (1970), "Pain Perception", *The Philosophical Review*, 79: 364-93
14. Schulte J. (1983), "Wittgenstein and Conservatism", *Ratio*, 25: 69-80
15. Seligman D. B. (1976-7), "Wittgenstein in Seeing Aspects and Experiencing Meanings", *Philosophy and Phenomenological Research*, 37: 205-17
16. Shopenhauer A. (1988), *Über das Sehen un die Farben (1854)*, M. Montinari
17. Taylor D. M. (1970), "The Logical Privacy of Pains", *Mind*, 79: 78-91
18. Thomas G. B. (1969), "Wittgenstein on Sensations", *Philosophical Studies*, 20: 19-23
19. von Wright G. H. (1995), "Wittgenstein e il Novecento", in R. Egidi R. (ed.), *Wittgenstein: Mind and Language*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1–19
20. Wiggins D. (1980), "Truth and Interpretation", in Haller, R. and Grassl, W. (eds.) *Language, Logic, and Philosophy. Proceedings of the fourth International*

Wittgenstein, Vienna: Holder–Pichler–Tempsky, 36-50

21. Wilkerson T. E. (1982), "Seeing-As", *Mind*, 82: 481-96

22. Wittgenstein L. (1984), "Philosophische Untersuchungen", in *Werkausgabe*, Band I, Frankfurt am Mein: Surkhamp (PU)

23. Wittgenstein L. (1989), "Philosophische Bemerkungen", in *Werkausgabe*, Band II, Frankfurt am Mein: Surkhamp (PB)

24. Wittgenstein L. (1958), *The Blue and Brown Books. Preliminary studies for the 'Philosophical Investigations'*, Oxford: Basil Blackwell (BBB)

25. Wittgenstein L. (1991), "Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie", in *Werkausgabe*, Band 7, Frankfurt am Mein: Surkhamp (BPP)

il pragmatismo di j. dewey e la filosofia della praxis di a. gramsci

GIOVANNI SEMERARO*

“Il liberalismo naturalista e anti-ideologico deweyano è la più valida tradizione della vita intellettuale americana” (R. Rorty¹)

Entre la philosophie de praxis de Gramsci et le pragmatisme de Dewey il y a des nombreux points communs: la conception d'une philosophie immanente contre chaque forme de métaphysique; l'opposition au positivisme, la critique sur le rationalisme et sur l'idéalisme; le surpassement de dualisme qui séparent la matière de l'esprit, le sujet de l'objet, l'homme de la nature; la valorisation de la science et de l'expérience; le caractère social et historique de la connaissance; la recherche du consentement et de la construction de la démocratie; la relation comme l'élément constitutive de l'être humain; une éducation créatrice, attachée aux problèmes concrets. Toutefois, parce que la philosophie de praxis n'est pas une forme de pragmatisme, les différences entre Gramsci et Dewey sont significatives. Pour mettre en évidences ces différences, l'auteur examine quelques concepts de Gramsci comme "praxis", "hégémonie", "démocratie", "école unitaire" et quelques concepts de Dewey comme: "expérience", "action réciproque", "démocratie", "école progressive", en démontrant qu'ils sont assonantes seulement en apparence.

1. Prossimità e contrapposizione

* **Giovanni Semeraro**, laureato in Filosofia (Unicamp/SP), con master (IESAE/GV) e dottorato in Filosofia dell'educazione (UFRJ), è professore all'Università Federale Fluminense (Niterói/Rio de Janeiro-Brasile) nei corsi di laurea e di dottorato. È autore di vari articoli e libri, tra cui *Gramsci e a sociedade civil*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1999 e *Gramsci e os novos embates da filosofia da praxis*, Ed. Idéias e Letras, SP, 2006. È ricercatore del CNPq e coordinatore del Nucleo di studi in Filosofia Política e Educação (Nufipe).

¹ Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical papers, Cambridge University Press, 1991, p. 64.

Dall'inizio del secolo scorso, una storia ininterrotta di interpretazioni ha messo in evidenza affinità, differenze e contrapposizioni tra la filosofia della praxis e il pragmatismo. Già nel 1912, nell'interpretare la "filosofia della praxis" come "filosofia dell'azione", R. Mondolfo indicava diverse somiglianze con il pragmatismo². Qualche anno dopo, G. Preti vedeva Marx come un filosofo dell'azione, del "pragma", del "lavoro" e l'approssimava al pensiero di John Dewey, che presentava "considerevoli legami con il marxismo, di cui per certi aspetti, sembrava come il fratello più giovane"³. Per B. Russel, le formulazioni di Marx nelle *Tesi su Feuerbach* erano vicine al programma strumentalista di Dewey, giacché "per i due quello che importava non era *conoscere* il mondo ma trasformarlo"⁴. B. Croce, anche se sentiva una certa "ammirazione per le idee elevate" di Dewey, osservava che il pragmatismo e il suo metodo empirico non erano "buoni consiglieri" per raggiungere quelle verità⁵. Di fatto, lo storicismo pragmatico-processuale di Dewey, debitore dell'idealismo hegeliano, si allontana dalla sua connotazione dialettica e assume un'attitudine riduttiva nel tentativo di unificare metodologicamente le scienze sociali con quelle fisiche e biologiche⁶.

Nell'ambito del marxismo, diversi autori hanno richiamato l'attenzione sui limiti e le ambiguità dell' "umanesimo astratto e dell'universalismo illuminista" de Dewey⁷, sul carattere "reazionario del suo strumentalismo"⁸, sulla funzionalità della sua ideologia

² Mondolfo, R., "Il concetto di necessità nel materialismo storico", in Id., *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 97-99.

³ Preti, G., "Il pragmatismo, che cos'è?", in M. Forti e S. Pautasso (a cura di), *Politecnico*, Rizzoli, Milano, 1975, pp. 273-275.

⁴ Russel, B., *The Philosophy of John Dewey*, a cura di P.A. Schilpp, N. York, 1951, pp. 138-143.

⁵ Croce, B., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1952, p. 292 sgg.

⁶ Rossi, P., *Storicità e mondo umano in J. Dewey*, in "Rivista di filosofia", XLIII, 1952, pp. 399-419.

⁷ Banfi, A., *Ripensando a Dewey*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1951, pp. 270-274.

⁸ Cherubini, G., "Strumentalismo e materialismo dialettico", *Società*, 1952, pp. 63-79.

all'imperialismo e al capitalismo americano⁹, sull'incompatibilità dei presupposti del suo pragmatismo con la filosofia marxista¹⁰.

Senza perdere di vista questo retroterra di differenti interpretazioni che fino ad oggi viene stabilito tra pragmatismo e filosofia della praxis, qui si vuole mettere particolarmente a raffronto alcuni aspetti del pensiero di Dewey e Gramsci.

Praticamente contemporanei nella prima metà del Novecento - il primo negli Stati Uniti d'America e il secondo in Europa - hanno interpretato con acuità le grandi trasformazioni sociali e culturali del XX secolo, un'epoca in franco movimento di globalizzazione. Si sono occupati di problemi comuni quali l'accelerato processo di industrializzazione e lo sviluppo scientifico-tecnologico, l'avvento della società di massa e la sua irruzione nella politica, la diffusione della democrazia e una nuova concezione della conoscenza. Sia Gramsci come Dewey, ciascuno a suo modo, hanno capito e approfondito il ruolo che la scuola e l'educazione potevano avere nella strutturazione politico-culturale della società. In comune avevano anche il fatto che se Gramsci si preoccupa di rinnovare il marxismo di fronte ai nuovi sistemi produttivi e ai cambiamenti sociali, Dewey cerca di riscattare il liberalismo allontanandolo dal bruto *laissez-faire* e dall'individualismo atomista che producevano pericolose tensioni sociali.

In un mio recente articolo sul neo-pragmatismo di Rorty¹¹, enunero diversi punti di contatto che possono essere presi in considerazione tra la filosofia della praxis di Gramsci e il pragmatismo: la concezione di una filosofia immanente contro ogni forma di metafisica e di innatismo; l'opposizione al positivismo, la critica del razionalismo e dell'idealismo; il superamento di dualismi che separano la materia dallo spirito, il soggetto dall'oggetto, l'uomo dalla natura; la valorizzazione della scienza e dell'esperienza; il carattere sociale e storico della conoscenza; la ricerca del consenso e la costruzione della democrazia; la relazionalità come elemento

⁹ Lukacs, G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, p. 787sgg.

¹⁰ Gerratana, V., "Filosofia americana e filosofia europea", *Società*, 1951, pp. 478-487.

¹¹ Semeraro, G., "La praxis di Gramsci e il neopragmatismo di Rorty", in *Critica Marxista nuova serie*, 2007, n. 1, pp. 25-34.

costitutivo dell'essere umano; un'educazione creativa, comune e vincolata a problemi concreti.

Come si sa, Gramsci si interessa del pragmatismo e arriva persino a indicare come libro di lettura i "Principi di psicologia" di W. James¹², alcune delle cui idee si possono osservare nel Quaderno 22 su *Americanismo e fordismo*.¹³ Bisogna tener presente, però, che Gramsci analizza il pragmatismo con lo stesso metodo che utilizza nei confronti di Croce, rispetto al quale stabilisce allo stesso tempo un'analisi dialettica dei distinti e degli opposti¹⁴. Cioè, riconosce e assimila le innovazioni teoriche di Croce, ma fissa anche posizioni di confronto nello svelare le contraddizioni presenti nel suo grande progetto di riforma idealista.

Oltre alle sintonie, perciò, si devono mettere in evidenza le differenze tra Gramsci e Dewey. Queste non sono dovute solo al fatto che i due siano vissuti in contesti differenti. Il clima imperante in Europa durante la "Seconda Guerra dei Trent'anni (1914-1945)", di fatto, è diverso dall'ambiente che si respira negli Stati Uniti in quello stesso periodo. L'ascensione egemonica di questi, il suo forte sviluppo e il *New Deal* messo in marcia come risposta alla crisi del 1929 hanno grande influenza nell'elaborazione delle idee "attive" e "progressiviste" di Dewey. Oltretutto, lo "strumentalismo" di Dewey dev'essere analizzato nell'ambito dei presupposti teorici del pragmatismo americano, nel contesto dell'effervescenza scientifico-sperimentale vigente negli Stati Uniti, della diffusione del naturalismo evoluzionista, della psicologia sperimentale e del funzionalismo sociale dei filosofi di Chicago¹⁵.

Gramsci, invece, è un militante politico e scrive segnato dalla I Guerra Mondiale, dalla Rivoluzione dell'Ottobre 1917 e dalla lotta contro il fascismo. Vincolato alla matrice teorica del marxismo, il suo

¹² Gramsci, A., *Lettere dal carcere*, Ed. Sellerio, Palermo, 1996, p. 249.

¹³ Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci (a cura di V. Gerratana), 4 vol., Einaudi Editore, Torino, 1975 (D'ora innanzi indicati con Q).

¹⁴ Prestipino, G., "Dialettica", in: Frosini, F.,- Liguori, G., *Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma, 2004, p. 65.

¹⁵ Cfr. a riguardo: Santucci, A., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari, 1999; Shook, J. R., *Os pioneiros do pragmatismo americano*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002; Alcaro, M., *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

pensiero non può essere separato dalle idee di Marx e, in particolare, da quelle di Labriola, il primo a sostenere che la “filosofia della praxis” è il “midollo del materialismo storico”¹⁶. Partendo particolarmente da questi autori, Gramsci configura il “marxismo come filosofia della praxis”¹⁷. Intende, cioè, il marxismo non come una “scienza” né come mero atto volontario, ma come una proposta da costruire nella sua unità di filosofia e politica: “di una teoria che *si sa* come teoria che, per essere vera, dev’essere efficace, cioè realmente presente e operante (come ideologia) nella pratica di un movimento sociale... unificando cultura popolare e alta cultura al livello più avanzato raggiunto dalla filosofia moderna”¹⁸.

Ma, le differenze tra Dewey e Gramsci aumentano ancor di più quando si osserva che il primo ha combattuto apertamente il marxismo e il secondo è arrivato a esprimere valutazioni durissime sul pragmatismo. L’avversone al marxismo appare in Dewey non solo negli scritti sociali e politici degli anni 20 e 30: *Human Nature and Conduct* (1922); *Experience and Nature* (1925); *The Public and Its Problems* (1927); *Individualism Old and New* (1929), *Liberalism and Social Action* (1935), ma si possono incontrare riferimenti anche in quelli di carattere più filosofico e pedagogico degli anni precedenti. Dall’insieme della sua opera si può notare che il progetto di Dewey, oltre a rinnovare le scienze umane rimaste indietro rispetto all’evoluzione del pensiero scientifico, si propone a “riformare” il liberalismo distanziandolo dal vecchio individualismo “minimalista” e proteggendolo dalle seduzioni del marxismo, visto come una seria minaccia agli Stati Uniti d’America¹⁹ per la sua diffusione nel mondo e per le pressioni politiche delle masse operaie che l’industria americana attraeva e concentrava nel suo stesso territorio.

Ma, anche Gramsci, oltre alla critica del materialismo volgare e del neo-idealismo che sfiguravano il marxismo, prende le distanze

¹⁶ Labriola, A., *Saggi sul materialismo storico*, a cura di Gerratana, V. - Guerra, A., Ed. Riuniti, Roma, 1964, p. 207. Cfr. anche Gramsci, A., *Q* p. 309; p. 422; p. 1060.

¹⁷ Gerratana, V., *Problemi di metodo*, Riuniti, Roma, 1997, p. 87.

¹⁸ Frosini, F., *Gramsci e la filosofia, saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, 2003, p. 85.

¹⁹ Rorty, R., *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, 1999, p. 41.

dalle forme di attivismo che esistevano al suo tempo (Bergson, Gentile) e affronta la forza crescente del pragmatismo negli Stati Uniti e in Italia, passando da una simpatia iniziale ad una critica severa. Con molta proprietà, perciò, Baratta nota che già nel *Quaderno 1*, § 153, Gramsci “avanza l’ipotesi che il terreno di confronto teoretico più avanzato [per il marxismo] sia il pragmatismo”²⁰.

Anche se pochi e sommari, in realtà, i riferimenti che Gramsci dedica esplicitamente al pragmatismo nord-americano (ma anche a quello italiano di Vailati, Prezzolini, Papini, ecc) sono di un autore che valorizza, sí, alcuni aspetti, ma che soprattutto sottolinea l’insufficienza e le contraddizioni che lo caratterizzano. Se nei *Quaderni*, da un lato, annota: “Pare che essi [i pragmatisti] abbiano sentito delle esigenze reali e le abbiano ‘descritte’ con esattezza approssimativa, anche se non sono riusciti a impostare i problemi e a darne la soluzione”²¹, d’altro canto, non si deve dimenticare che, per Gramsci, il pragmatismo nord-americano é contrassegnato dall’“immediatismo”, dal “politicismo” e dall’“ideologismo”, che perciò lo rendono meno “pratico” del “filosofo italiano o tedesco”²². Per Gramsci, la filosofia “pratica” del pragmatismo in realtà perde di vista la trama delle contraddizioni e l’intreccio non immediatamente visibile delle parti che fanno comprendere il mondo nel suo insieme.

Possiamo perciò capire perché nell’architettura dei *Quaderni del carcere* la domanda che Gramsci si pone nel *Quaderno 1*: “Può il pensiero moderno diffondersi in America, superando l’empirismo-pragmatismo, senza una fase hegeliana?”²³, trova una risposta nel *Quaderno 17*, dove afferma che a differenza di “Hegel [che] può essere concepito come il precursore teorico delle rivoluzioni liberali dell’Ottocento, i pragmatisti, tutt’al più, hanno giovato a creare il movimento del Rotary club o a giustificare tutti i movimenti conservatori e retrivi”²⁴.

²⁰ Baratta, G., *Le Rose e i Quaderni: il pensiero dialogico di Gramsci*, Gamberetti, Roma, 2000, p. 148.

²¹ Q p. 1330.

²² Q p. 1925.

²³ Q p. 97.

²⁴ Q p. 1926.

2. L' "esperienza" non è la "praxis"

Pur considerando che certe affermazioni fatte da Gramsci sul pragmatismo possono avere toni caricati, resta vero che tra lui e Dewey le differenze non sono poche. Esaminiamo, per esempio, alcuni concetti come "praxis", "egemonia", "democrazia", "scuola unitaria" nel primo e "esperienza", "interazione", "democrazia", "scuola progressivista" nel secondo. Nonostante apparenti assonanze, rivelano significati profondamente diversi.

Posto davanti ai problemi del suo tempo, Dewey cerca la soluzione nell'"esperienza", cioè, nell'estensione della scienza sperimentale al comportamento umano e sociale. Gramsci, invece, addita il cammino della "praxis", cioè dell'intreccio inseparabile tra filosofia e politica operata dai subalterni. Osservati bene, gli orizzonti dei due concetti non convergono perché Gramsci va nella direzione di una attività teorico-politica per costruire l'egemonia dei "subalterni", volti a rompere e superare l'ordine esistente, mentre Dewey si concentra sullo sviluppo dell'attività intelligente degli individui per promuovere cambiamenti in funzione del rinnovamento e della consolidazione del liberalismo americano²⁵.

Per "esperienza" Dewey intende il processo di reciproco modellaggio del "fare e subire", del "tentare e sottostare" che avviene tra organismo e ambiente. Ma, la transazione attivo-passiva tra mente e natura non è intesa nel senso della dialettica hegeliana dalla cui influenza si allontana, ma nella prospettiva dell'evoluzionismo darwiniano e del naturalismo biologico. In *Natura e condotta dell'uomo* (1922), nel mostrare i limiti dell'innatismo e dell'empirismo, Dewey presenta l' "esperienza" come "l'azione del mondo e nel mondo" di cui l'individuo è parte "integrante" senza nessuna pretesa di essere "soggetto" superiore, perché l'uomo non è qualcosa che si sovrappone alla natura dall'esterno, ma è la propria natura che realizza la sua

²⁵ Rorty, R., *Pragmatismo, filosofia da criação e da mudança*, C. Magro-A M. Pereira (orgs), UFMG, Belo Horizonte, 2000, p. 21.

potenzialità²⁶. Per la filosofia di Dewey, di fatto, l'uomo è un individuo dotato di impulsi naturali con un'attività mentale in interazione con l'ambiente. Da questa relazione si sviluppa "l'intelligenza sperimentale" o l'"esperienza", intesa non in senso meramente empirico né in modo tradizionale di accumulo e preservazione del passato, ma nel senso dell'"imparare nel fare" scaturito dalla scienza moderna che introduce l'esperimento e promuove costanti cambiamenti nel mondo e nella propria vita umana. Stimolato dai problemi e dai disturbi che sorgono, mediante prove e errori, l'individuo risponde con la ricostruzione dell'unità dell'esperienza infranta e ristabilisce l'"equilibrio" e la "cooperazione"²⁷. Nel cercare le connessioni tra le cose e scorgere le conseguenze del suo operare l'esperienza aumenta la sua capacità di controllo dell'ambiente e la comprensione del suo significato nel mondo.

Nell'evoluzionismo pragmatico e strumentalista di Dewey, l'"intelligenza sperimentale" dell'uomo e l'uso della logica - definita come "teoria della ricerca" - sono determinati dal metodo scientifico che deve presiedere non solo il campo della scienza fisica ma anche quello del comportamento umano, della politica, dell'etica e della pedagogia. Dewey, di fatto, era fortemente convinto che l'intelligenza sperimentale potesse risolvere anche i problemi sociali e politici, che la scienza sociale potesse diventare così effettiva quanto la scienza naturale²⁸. Come la scienza moderna, anche la filosofia dovrebbe seguire la legge naturale del cambiamento universale, "deve assumere una funzione pratica, deve diventare operativa e sperimentale", di modo a superare i problemi concreti, migliorare l'esistenza umana, modificare attitudini e creare abiti in funzione di una società in permanente mutazione²⁹.

In Gramsci, diversamente, più che una attività di individui diretti a modificare e integrarsi naturalmente e scientificamente nel proprio ambiente, la filosofia della praxis è l'attività storico-politica

²⁶ Dewey, J., *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze, 1950, p. 67.

²⁷ Dewey, J., *Rifare la filosofia*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 94 sgg.

²⁸ Shook, J.R., *Os pioneiros do pragmatismo americano*, cit., pp. 154-156.

²⁹ Dewey, J., *Rifare la filosofia*, cit., p. 113.

dei gruppi “subalterni” che prendono coscienza della loro esistenza disumana, si fanno carico delle contraddizioni esistenti nella società e si organizzano per costruire una concezione alternativa di mondo intrecciando dialetticamente azione e riflessione, politica e filosofia.

In questo senso, la filosofia “pratica” è differente dalla filosofia della “praxis”. O, se si vuole, “l’intelligenza sperimentale” di Dewey é diversa dal “l’intelligenza politica” di Gramsci. La prima si orienta a operare cambiamenti quando sorgono disturbi nell’ambiente, la seconda è diretta prevalentemente a mettere a nudo le contraddizioni e a superare le crisi mirando alla creazione di un’altra società.

Nelle mani dei subalterni, la scienza e la conoscenza non si limitano a scoprire e risolvere disfunzioni per reintegrarsi meglio nell’ambiente, ma cercano soprattutto di far emergere il “negativo”, sono politicamente tesi a una “lotta di egemonie”³⁰ e a un processo di “catarsi”³¹ che promuove il passaggio dal soggiogamento alla soggettivazione. La filosofia della praxis nasce e si sviluppa prevalentemente sul terreno della coscienza e della politica: è una “filosofia politica”³².

È da tener anche presente il fatto che assieme all’idea di “esperienza”, che pervade ogni aspetto del suo pensiero, in Dewey si trova un’interazionismo strumentale messo in marcia dal metodo genetico della scienza moderna incaricata di “investigare e scoprire le cause dei conflitti esistenti e, alla luce di queste cause, elaborare una teoria intelligente di educazione secondo la quale, senza prendere partito per l’una o l’altra parte, si possa indicare un piano di operazioni che, partendo da un livello più profondo e comprensivo delle pratiche e delle idee dei gruppi in lotta, risolva la controversia e armonizzi gli oppositori”³³. Nel cercare di superare i conflitti con una composizione che non tiene conto delle mediazioni politiche e delle contraddizioni sociali, Dewey elabora un pensiero che valorizza l’armonizzazione e la cooperazione. Si intende perché un notorio

³⁰ Q p. 1385.

³¹ Q p. 1244.

³² Martelli, M., *Gramsci, filosofo della politica*, Ed. Unicopli, Milano, 1996, p. 11.

³³ Dewey, J., *Experiência e Educação*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976, p. XV.

discepolo brasiliano di Dewey venga ad osservare che “non si esagera quando si insiste sul carattere conciliatorio e reintegratore del pensiero deweyano”³⁴.

Senza confrontarsi con altri progetti di società, per Dewey, le trasformazioni del mondo contemporaneo si riassumono nel passaggio dal “vecchio” liberalismo (rude, atomistico, individualista, tradizionale, agricolo, chiuso, etc) al “nuovo” liberalismo (cooperativo, socializzato, avanzato, industriale, scientifico e intelligente). Cioè, da un liberalismo atomista passa ad un liberalismo più sensibile al sociale, senza metterne in discussione i suoi principi, convinto che “la causa per cui il liberalismo dura e resiste, è troppo preziosa e troppo legata alla costituzione umana per essere oscurata”³⁵.

La filosofia della scienza “pratica” di Dewey sfocia, così, nell’**olismo** della grande società. Ben differene dalla filosofia della “praxis” di Gramsci che considera l’essere umano in una **totalità** articolata e contraddittoria allo stesso tempo, dove la scienza, la cultura, la psicologia, le attività sociali e politiche sono intrise non di rapporti genericamente interattivi ma di determinati vincoli di classe, di divisione e sfruttamento del lavoro, di dispute per il potere, di lotte per determinare il modello di produzione e la distribuzione dei beni materiali e simbolici.

A ragione, D. Ragazzini osserva che nella riflessione dello statunitense permane una visione teoreticistica della socialità che si discosta fortemente dal modo in cui la intende Gramsci, per il quale l’uomo è sempre l’espressione dell’insieme dei rapporti sociali, storicamente determinati e connessi allo sviluppo delle forze produttive e di altri progetti di società generatori di conflitto³⁶. Allo stesso modo, N. Badaloni nota che la tecnica non può risolvere da sé la separazione tra “produzione” e “rapporto proprietario”; di qui la necessaria saldatura operata dalla “volontà collettiva” in diretto rapporto con lo Stato e con le trasformazioni da operare in questo, di

³⁴ Teixeira, A., “Apresentação”, in Dewey, J., *Democracia e Educação*, Comp. Ed. Nacional, São Paulo 1959, p. 12.

³⁵ Dewey, J., *Liberalismo e azione sociale*, a cura di F. Fistetti, Ediesse, Roma, 1997, p. 125.

³⁶ Ragazzini, D., *Società industriale e formazione umana*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 212-14.

forma a sostituire la “disgregazione” teorica del comando nell’economia con una razionalizzazione collettivamente e democraticamente costruita³⁷.

Per Gramsci, perciò, non esiste un’“esperienza” fatta da individui considerati genericamente, che agiscono naturalmente e scientificamente, ignari delle cause sociali e economiche che agiscono dietro le divisioni di potere e della sfera politica e ideologica che li avvolge. Secondo lui, se non diventa “praxis” - cioè, un’intenzionale costruzione di un’altra concezione di potere e di società portata avanti dai gruppi sociali che soffrono le conseguenze nefaste del sistema disuguale - l’“esperienza” rimane nell’ambito del laboratorio scientifico. Dewey aveva intuito questo problema, ma la soluzione che fornisce rimane prigioniera di un discorso sociale fatto di buone intenzioni inerenti alla sua concezione liberale, come può essere osservato particolarmente in uno dei suoi ultimi libri: *Liberalismo e azione sociale* (1935)³⁸.

Se l’obiettivo del pragmatismo di Dewey, perciò, è di ammortizzare i conflitti e recuperare il buon funzionamento della società liberale, quello di Gramsci, invece, non è solo un problema di efficienza e di integrazione. Al contrario, allerta frequentemente che ignorare le contraddizioni in una società divisa in classi significa “ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformista, di ‘rivoluzione-restaurazione’ nel quale solo il secondo termine è valido”³⁹. Concentrarsi, di fatto, sul momento dell’aggiustamento in detrimento dello sviluppo delle contraddizioni svuota la propria “esperienza” della sua capacità di comprendere politicamente la complessità della società e la possibilità non solo di cambiarla ma di rivoluzionarla. In questo senso, il terreno di attuazione della filosofia della prassi è la costruzione dell’egemonia dei subalterni che non si

³⁷ Cfr. Badaloni, N., “Gramsci: la filosofia della prassi come previsione”, in *Storia del Marxismo*, vol. III, Einaudi, Torino, 1981, pp. 321-334. Nonostante la mia interpretazione di Dewey sottolinei di più le divergenze con il pensiero di Gramsci e si discosti da quella di Chiara Meta che mette in risalto piuttosto i punti di contatto, devo i riferimenti fatti a Ragazzini e Badaloni alla lettura che mi ha generosamente permesso del suo pregiato testo inedito “L’intellettuale organico, il pedagogista filosofo: Gramsci e Dewey sulla pedagogia”.

³⁸ Dewey, J., *Liberalismo e azione sociale*, cit., cfr. particolarmente il terzo capitolo.

³⁹ Q p. 1328.

limita alla modernizzazione della società. Per cui, se per Dewey la chiave di soluzione è l'intelligenza pratica ("esperienza") a servizio di una "rivoluzione passiva" che finisce col favorire la manutenzione e il rafforzamento del sistema, per Gramsci è l'intelligenza politica ("praxis") e la costruzione dell'egemonia popolare "l'aspetto essenziale della più moderna filosofia della praxis"⁴⁰. Per questi, dunque, l'educazione intreccia in unità "filosofia-politica-economia" non per equilibrare, ma per superare le divisioni esistenti e preparare i "subalterni" a uscire dall'adattamento e dall'abitudine e "diventare dirigenti", "educando se stessi all'arte di governare"⁴¹.

3. Alla democrazia non si arriva solo con la scienza

Strettamente vincolata a questa concezione di filosofia, di esperienza, di interazione, in Dewey si trova quella di democrazia. Anche qui, per Dewey, è la scienza moderna e lo sperimentalismo cognitivo che favoriscono le condizioni per l'avvento della democrazia liberal e questa è confacente a quelli. A ragione Putnam sostiene che Dewey fornisce una "giustificazione epistemologica della democrazia" e il suo significato coincide con quello di "logica dell'indagine"⁴².

In *Rifare la filosofia*, opponendosi alle critiche diffuse contro la scienza particolarmente dopo la II Guerra Mondiale, Dewey è convinto che il progetto del Rinascimento e le conseguenze della moderna rivoluzione scientifica non si sono ancora sviluppati del tutto dal punto di vista istituzionale e morale⁴³. Per questo, cerca di ricongiungere il pensiero scientifico-illuminista agli sviluppi psicobiologici e alle nuove forme di socialità. Come un nuovo Bacone, Dewey si propone a creare una nuova civiltà, una "comunità di ricercatori scientifici", capace di trasformare "l'industrialismo" in una nuova cultura che produca una società libera in grado di autoregolarsi

⁴⁰ Gramsci, *Lettere dal carcere*, Ed. Sellerio, Palermo, 1996, p. 570.

⁴¹ Q p. 1320.

⁴² Putnam, H., *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 76.

⁴³ Dewey, J., *Rifare la Filosofia*, cit. pp. 56-77.

e di controllare con l'indagine scientifica e l'intelligenza sperimentale le conseguenze delle sue azioni: "Noi dobbiamo lottare con l'industrialismo per strappargli una nostra civiltà, una cultura per tutti; e questo fatto significa che l'industria deve essa stessa diventare una forza educativa e culturale di prim'ordine per coloro che siano in essa impegnati"⁴⁴.

Senza porsi la questione di che tipo di industria, gestita da chi e come, per Dewey le nuove scienze sociali potranno contribuire sostanzialmente all'allargamento della partecipazione democratica per mezzo di nuovi metodi educativi critici e sperimentali introdotti fin dai primi anni nella scuola: "poiché una società democratica ripudia il principio dell'autorità esterna...deve cercarlo nell'educazione". E aggiunge: "È evidente che una società alla quale sarebbe fatale la stratificazione in classi separate, deve provvedere a che le opportunità intellettuali siano accessibili a tutti e a condizioni eque e facili"⁴⁵. A partire da queste condizioni, senza più appoggiarsi sulla tradizione e sulle conoscenze tramandate, l'individuo dovrà "scoprire ciò che è buono e giusto" con i soli mezzi della "riflessione" e della "sperimentazione".

Nel favorire "una maggior individualizzazione" e sviluppare le capacità intellettive, la democrazia è il regime che promuoverebbe naturalmente una pluralità di rapporti nella società e porterebbe all'"interazione", perché "è prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata"⁴⁶, dove tutti sarebbero impegnati nella soluzione di problemi comuni.

Come nel caso dell'individuo, della scienza, dell'ambiente, dell'esperienza, Dewey tratta la democrazia naturalmente, senza problematizzarla né politicizzarla. Basterebbe offrire all'individuo le opportunità intellettuali (non quelle sociali!) e promuovere l'intelligenza dell'esperienza per assicurare lo sviluppo della democrazia: "La crisi nella democrazia richiede che si sostituisca l'intelligenza, come è impiegata nel procedimento scientifico, al tipo

⁴⁴ Dewey, J., *Individualismo vecchio e nuovo*, La Nuova Italia, Firenze, 1948, p. 109.

⁴⁵ Dewey, J., *Democrazia e Educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 2000, p. 110.

⁴⁶ Dewey, J., *Democrazia e Educazione*, ibid.

di intelligenza vigente”⁴⁷. Per questo, Dewey ritiene che, “il problema del pubblico è il miglioramento dei metodi e delle condizioni del dibattito”⁴⁸. Ma la democrazia, come l’esperienza e la politica, non si realizza spontaneamente seguendo appena il corso della scienza, né è naturalmente dinamica e socializzatoria. Per arrivare persino a costruire uno “spazio pubblico come arena della discussione libera” e come “*medium* cognitivo”, non basta desiderare una democrazia condotta dallo spirito scientifico, è necessario riconoscere e superare le disuguaglianze sociali imposte con la violenza, affrontare i gruppi che si arroccano nel potere, mettere a nudo le cause effettive dei conflitti, promuovere le diverse possibilità politiche. Come nella *Teoria dell’agire comunicativo* di Habermas⁴⁹, che estrae diverse ispirazioni da Dewey, non è sufficiente stilare norme chiare del discorso e immaginare interlocutori ideali che si “scambiano esperienze di vita”, senza prendere in considerazione chi sono gli interlocutori, in quali condizioni vivono, da quale punto di vista parlano, quali sono i problemi concreti rivendicati nel loro discorso.

Non è privo di ragioni C. Lasch⁵⁰ quando, nel riprendere una critica già mossa da R. Bourne, osserva che lo strumentalismo di Dewey, rivolto al controllo “intelligente” delle situazioni, si presenta come una “neutrale” tecnologia sociale che confonde mutamenti dell’ambiente con costruzione di una società di liberi e “uguali”: “l’originale forza attiva nel produrre il complesso vastissimo di mutamenti che il mondo sta ora subendo è il sorgere del metodo scientifico e della tecnica basata su di esso, e non la lotta di classe, il cui spirito e metodo sono opposti alla scienza”⁵¹.

Come Massarenti fa notare nella Prefazione a *Rifare la filosofia*, il concetto di democrazia di Dewey rimane nei limiti del liberalismo

⁴⁷ Dewey, J., *Liberalismo e azione sociale*, cit., p. 110.

⁴⁸ Dewey, J., *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze, 1971, p. 162.

⁴⁹ Habermas, J., *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 voll, Il Mulino, Bologna, 1986. Dello stesso autore cfr. anche *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

⁵⁰ Lasch, C., *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, a cura di C. Oliva, Feltrinelli, Milano, 1992, pp. 325-348.

⁵¹ Dewey, J., *Liberalismo e azione sociale*, cit., p. 112.

americano e dell'individuo⁵². Perciò, si può comprendere il fatto che Dewey non si pone il problema del perché l'ambiente nel suo insieme è strutturato in un certo modo, quali forze lo determinano e quali sono i conflitti di fondo che né sempre appaiono agli occhi della scienza. Non è sufficiente dire che l'individuo interagisce attivamente con l'ambiente, che deve far uso della sua intelligenza e della sua esperienza per operare cambiamenti. È necessario analizzare chi è questo individuo e in quale tessuto di rapporti più ampi si trova. Un'indagine diventa realmente "scientifica" quando si riesce a mostrare come *certi* individui, in *certe* condizioni, con una *certa* intelligenza e esperienza interagiscono con un *certo* ambiente, entrano in conflitto con *certe* forze organizzate, con *determinati* poteri, cercando di elaborare, con *determinate* intenzioni, progetti socio-politici nuovi, anche se opposti a quello vigente.

A partire da queste premesse, va da sé che Dewey cerchi una filosofia di connotazione armonicista e olistica, finendo con il cadere in una sorta di "metafisica naturalista" come riconosce lo stesso Rorty⁵³. Senza considerare l'individuo nella sua totalità concreta, senza analizzare le contraddizioni, senza affrontare determinate condizioni economiche-politico-sociali, senza riconoscere i diversi e contrapposti progetti di società, l'olismo di Dewey porta naturalmente alla "democrazia come cooperazione riflessiva"⁵⁴, ad un'astratta "economia socializzata"⁵⁵ e ad un comunitarismo romantico⁵⁶ che gli fa credere che "il capitale e il lavoro non possono confliggere 'realmente' perché ognuno è organicamente necessario all'altro e entrambi alla comunità"⁵⁷.

In Gramsci, diversamente, il concetto di democrazia si trova connesso a quello di egemonia che è, allo stesso tempo, un confronto

⁵² Massarenti, A., "Scienza e democrazia" (prefazione) a Dewey, J., *Rifare la filosofia*, cit., p. XVIII.

⁵³ Rorty, R., *Conseguenze del Pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 93-103..

⁵⁴ Honneth, A., "A democracia como cooperação reflexiva. J. Dewey e a teoria democrática, hoje", in: J. Souza (org), *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, UnB, Brasília, 2000, pp. 53sgg.

⁵⁵ Dewey, J., *Liberalismo e azione sociale*, cit., pp. 122-125.

⁵⁶ Dewey, J., *Libertà e cultura*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 183.

⁵⁷ Dewey, J., *Rifare la filosofia*, cit., p.162.

aperto tra contrapposti posizioni ideologiche e una “rapporto pedagogico”⁵⁸ da costruire tra progetti “distinti” di società.

Quando Gramsci parla di democrazia, non lo fa in modo neutro e generico, ma si pone dal punto di vista dei subalterni, prende in considerazione la realtà concreta di coloro che ne sono privati. Non ignora le divisioni sociali che esistono nella società e le lotte dei soggiogati per conquistare la libertà senza dissociarla dall’uguaglianza. La sua scelta politica, “di parte”, appresenta caratteri di maggiore potenzialità perché costruita a fianco di chi vuole elaborare proposte alternative di società.

Per questo, in Gramsci la politica è intrisa di “passione”, il cui vigore “diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente)”, perché solo così i rapporti sociali e politici diventano organici e “di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra dirigenti e diretti»⁵⁹. Questa “organicità” - che va oltre l’ “esperienza” scientifica - è la praxis politica che si instaura non solo nell’intreccio tra pensiero e azione, ma anche tra intellettuali e popolo-nazione, tra maestro e alunno, tra le diverse nazioni⁶⁰, con la chiara intenzione di arrivare a superare ogni rapporto di superiorità, di divisione e di dominazione: le roccaforti più decisive per arrivare a costruire una democrazia che socializzi effettivamente il potere. Per questo, in una delle sue più significative definizioni di democrazia, può scrivere: “Tra i tanti significati di democrazia, quello più realistico e concreto mi pare si possa trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti, nella misura in cui [lo sviluppo dell’economia e quindi] la legislazione [che esprime tale sviluppo] favorisce il passaggio [molecolare] dai gruppi diretti al gruppo dirigente”⁶¹. Discende da ciò la sorprendente figura del “filosofo democratico”, “la cui personalità non si limita al proprio individuo fisico”, e dell’educatore popolare che educa ed è educato da una praxis concreta che lo immerge nel mondo esplosivo

⁵⁸ Q p. 1331.

⁵⁹ Q p. 1505-6.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Q p. 1056.

dei subalterni, dove senza tergiversazioni vive come atto “impuro” “l’unità di scienza e vita”, che è “appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè il rapporto filosofia-storia”⁶².

Bibliografia

1. ABBAGNANO, N., *J. Dewey, Esperienza e Natura*, Einaudi, Torino, 1948.
2. ALCARO, M., *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
3. ALCARO, M. - Bufalo R. (a cura di), *John Dewey oggi*, Abramo, Catanzaro, 1996.
4. BADALONI, N., “Gramsci: la filosofia della prassi come previsione”, in *Storia del Marxismo*, vol.III, Einaudi, Torino, 1981.
5. BANFI, A., *Ripensando a Dewey*, “Rivista critica di storia della filosofia”,1951.
6. BARATTA, G. *Le rose e i quaderni*, Ed. Gamberetti, Roma, 2000.
7. BERARDI, P., *Il pragmatismo americano, intelligenza filosofica e ragione strumentale*, Levante Editore, Bari, 2002.
8. CHERUBINI, G., “Strumentalismo e materialismo dialettico”, *Società*,1952.
9. CROCE, B., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1952.
10. CUNHA, M.V., “Pragmatismo: uma filosofia definida no campo da polêmica”, *Filosofia Americana*, v.1, n.1, set. 2003.
11. DAL PRA, M., *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli, 1984.
12. DEWEY, J., *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 2000.
13. _____, *Experiência e Educação*, SP, Companhia Editora acional, São Paulo, 1976.
14. _____, *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma, 2002.
15. _____, *Natura e condotta dell’uomo*, La Nuova Italia, Firenze, 1950.
16. _____, *Liberalismo e azione sociale*, a cura di F. Fistetti, Ediesse, Roma, 1997.
17. _____, *Libertà e cultura*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
18. _____, *Logica, teoria dell’indagine*, Einaudi, Torino, 1965.
19. _____, *Come pensiamo*, La Nuova Italia, Firenze, 1961.

⁶² Q p. 1332.

20. _____, *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze, 1971
21. FROSINI, F., *Gramsci e la filosofia, saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma, 2003.
22. _____, "Filosofia della praxis", in Id et al, *Le parole di Gramsci*, Ed. Carocci, Roma, 2004.
23. GERRATANA, V., *Problemi di metodo*, Riuniti, Roma, 1997.
24. _____, "Filosofia americana e filosofia europea", *Società*, 1951.
25. GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino GERRATANA, 4 vol., Einaudi Editore, Torino, 1975.
26. _____, *Lettere dal carcere*, Palermo, Ed. Sellerio, 1996.
27. GRANESE, A., *Introduzione a Dewey*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
28. HABERMAS, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll, Il Mulino, Bologna, 1986.
29. _____, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
30. HONNETH, A., "A democracia como cooperação reflexiva. J. Dewey e a teoria democrática, hoje", in: J. Souza (org), *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, Brasília, UnB, 2000.
31. LABRIOLA, A., *Saggi sul materialismo storico*, Gerratana, V.,- Guerra, A. (a cura di), Ed. Riuniti, Roma, 1964.
32. LASCH, C., *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, a cura di C. Oliva, Feltrinelli, Milano, 1992.
33. LUKÁCS, G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959.
34. MAGRO, C.- PEREIRA, A. M. (orgs), *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2000.
35. MARTELLI, M., *Gramsci, filosofo della politica*, Ed. Unicopli, Milano, 1996.
36. MASSARENTI, A., "Scienza e democrazia" (prefazione), in: Dewey, J., *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma, 2002.
37. MENDONÇA, A. W. et al., "Pragmatismo e desenvolvimentismo no pensamento educacional brasileiro dos anos de 1950-1960", in *Revista Brasileira de Educação*, v.11, n.31, jan/abr. 2006.
38. META, C., "L'intellettuale organico, il pedagogista filosofo: Gramsci e Dewey sulla pedagogia", inedito, 2007.
39. MONDOLFO, R., "Il concetto di necessità nel materialismo storico", in Id, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1968.
40. PRESTIPINO, G., "Dialettica", in: Frosini, F.,- Liguori, G., *Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma, 2004.
41. PRETI, G., "Il pragmatismo, che cos'è?", in M. Forti e S. Pautasso (orgs), *Politecnico*, Rizzoli, Milano, 1975.

42. RAGAZZINI, D., *Società industriale e formazione umana*, Editori Riuniti, Roma, 1976
43. RORTY, R., *Consequenze del Pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986.
44. _____, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical papers, Cambridge University Press, 1991.
45. _____, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth- Century America*, Harvard University Press, 1999.
46. _____, *Pragmatismo, filosofia da criação e da mudança*, C. Magro-A M. Pereira (orgs), UFMG, Belo Horizonte, 2000.
47. _____, *La filosofia dopo la filosofia, contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
48. ROSSI, P., *Storicità e mondo umano in J. Dewey*, in “Rivista di filosofia”, XLIII, 1952.
49. RUSSEL, B., *The Philosophy of John Dewey*, P.A. Schilpp (org), N. York, 1951.
50. SANTUCCI, A., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
51. SEMERARO, G., “La praxis di Gramsci e il (neo) pragmatismo di Rorty”, in *Critica Marxista-nuova serie*, 2007, n. 1, pp. 25-34.
52. _____ *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*, Petrópolis, 2ª ed., Ed. Vozes, 2001.
53. _____, *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*, São Paulo, Idéias e letras, 2006.
54. SHOOK, J.R., *Os pioneiros do pragmatismo americano*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002.
54. TEIXEIRA, A., “Apresentação”, in Dewey, *Democracia e Educação*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959.
55. URBINATI, N., *Individualismo americano. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 1997.

the necessity of religious values for cultural stability

BRUCE A. LITTLE

L'importance de valeurs religieuses à la culture ne peut pas être sous-estimée. Dire que les valeurs religieuses sont seulement pour le religieux c'est faire l'erreur de reléguer la religion à une subculture sans référence à la plus grande culture. La religion, parce qu'elle est la partie de culture qui est en activité dans le royaume de Dieu, est tenue de fournir à la culture ces valeurs qui viennent de Dieu. Sans cela, la culture est quittée aux valeurs séculaires, qui sont insuffisants à fournir une société ferme. Ainsi que la branche judiciaire de n'importe quel gouvernement est responsable d'exécuter la justice, de même la religion est responsable de l'enseignement et de la défense de valeurs religieuses. On pourrait même soutenir que, dans ce cas-là, la contribution de religion à la fondation de culture, est directement proportionnelle au niveau d'adhérence aux valeurs religieuses.

In this paper, I will refer to America to illustrate a point regarding the relationship between religion and government. But, first let me deny what I call a myth which is that America is a Christian nation. By suggesting that America is a Christian nation is to mislead the influence and proper place of Christianity in America. It has, however, at points and in certain places exhibited a commitment to a Christian worldview. America is not perfect, however, given the predispositions of man's selfish and evil impulses, Christianity has help secure America a place in history as a unique and desirable nation. But Christianity cannot make a perfect nation, nor can it guarantee perfect justice. However, it has provided principles on which an approximate just society has been established and has provided the basis for human law that does much to. Christianity's

own teaching maintains that the perfect and good society is only found in God's Kingdom when it shall occupy this planet sometime in the future. Therefore, what I am about to say must be understood against this understanding.

One of the great contributors to the Constitution of the United States, James Madison wrote his *Memorial and Remonstrance* to the Honorable General Assembly of the Commonwealth of Virginia:

Because we hold it for a fundamental and undeniable truth, “that Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it can be directed only by reason and conviction, not by force or violence.” The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as these may dictate. This right is in its nature an unalienable right. It is unalienable, because the opinions of men, depending only on the evidence contemplated by their own minds cannot follow the dictates of other men: It is unalienable also, because what is here a right towards men is a duty towards the Creator. It is the duty of every man to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obligation, to the claims of Civil Society. Before any man can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governor [*sic*] of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every man who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. ¹

Here Madison defends the idea that religion is essential to any civil society, but he also argues that no man should be forced to obey religion. However, he points out that that is not to mean that man is free to have no religion at all, but only free as to how he worships God. According to Madison (and all the original thirteen colonies) all men must first commit to God's authority before becoming a profitable

¹ Edwin Gaustad, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*, New York: Harper & Row, 1987, 142

member of any civil society. This, he believed leads to a stable society as religious values are expressed through each individual.

Having argued that, because the values of the Christian religion are grounded in the Supreme Being, they are superior to secular values, now I will suggest why religious values are necessary for cultural stability. This will include the point that each culture must be careful from which religion it gets its values.

It is a matter of history that the Hebrew-Christian religion has had the greatest influence of all religions on at least countries in the west. One important reason for that is that the Christian religion teaches justice based upon the uniqueness of man as one of the important values for culture. Justice is essential to the welfare of any culture, but justice must not be arbitrary or capricious. The religious values of the Christian religion have provided just what is needed in the call for justice and guidance in the development of rules of jurisprudence in order that justice might prevail.

The Hebrew-Christian influence is visible in the moral ordering of most of the western countries in the area of justice. For example, consider Switzerland. The influence of the Hebrew-Christian moral code on the ordering of that society can be seen in Paul Robert's 1905 mural in the old Supreme Court building in Lausanne, Switzerland, titled, *Justice Lifts the Nations*. Francis Schaeffer explains: "Robert pictured many types of legal cases in the foreground and the judges in their black robes standing behind the judges' bench. The problem is neatly posed: How shall the judge's judge? On what basis shall they proceed so that their judgment will not be arbitrary? Above them Robert painted Justice standing unblindfolded, with her sword pointed not vertically upward but downward toward a book, and on the book is written, 'The Law of God'."² Robert illustrated the truth that the moral ordering of that society was based upon the moral law of God and not upon the will of the majority or of a few powerful persons.

This is similar to the closing scene of the recent movie, *Enemy of the State*. As the movie comes to an end there is a dialogue between the

² Francis Schaeffer, *How Should We Then Live?*, Old Tappan, NJ: Flemming H. Revell Company, 1976, 106.

man and his wife. He had almost lost his life because of the abuse of someone in the intelligence community. Her question to him is how one can be sure that something like that might not happen again. The husband replies that there are now monitors in place who monitor those in the intelligence community. The wife's penetrating question in response is, "Who will monitor the monitors?" This is precisely the question. For years, it was assumed that the final authority was found in God the ultimate Judge. He is the One responsible for the idea and content of law. Because God is Supreme, even the judges were ultimately responsible to Him for how they judged. The Christian religion (and maybe others) points to God who is the Law Giver, the moral authority, who stands above all mankind. It is because of this that the values of the Christian religion have a moral authority that secular values do not have.

Justice requires a standard that transcends the individual man or even the community as a whole, so that no man can claim to be above the law. Law must be over man, and the only way for that to be the case is if the law is grounded in the Transcendent One. Also that standard must recognize the intrinsic worth of each man, so that none will be excluded from the system of justice or treated with partiality by the judges. Many have recognized and taught that a Transcendent Law is essential to true justice or moral order within a society. Aleksandr Pushkin noted this in his *Ode to Liberty*. When speaking of kings and emperors he said, "You stand higher than the nation, but the eternal Law is higher than you."³

The point is that, without a commitment to an eternal Law, justice is arbitrary and morality is relative. Arbitrary (relative) justice is no justice at all—in fact the phrase is an oxymoron. To say that justice prevails in a society is to say that all involved are treated equally and fairly under the law. The idea of fairness is part of the religious values where fairness is a moral concept. If justice is to be determined only by individual man (or a group of men) apart from any transcendent Law,

³ Aleksandr Pushkin, "Ode to Liberty," quoted in J. R. Chaney, *Aleksandr Pushkin: Poet for the People*, Minneapolis: Lerner Publications Company, 1992, 45.

what will follow will be anything but justice. It has been said that power corrupts and absolute power corrupts absolutely, which means justice depending on anything but an equitable law will only be revenge and retribution to the advantage of the powerful. This is so because the heart of man is corrupt and untrustworthy as is demonstrated repeatedly throughout history. Given the right opportunity, and if the desire for self gain is strong enough, a bribe or the hope of personal advancement will always pervert justice. Because man is what he is, he is easily influenced to act for self gain. Few men in power have acted altruistically. This underscores the need for religious values if justice is to protect humanity. In this, one can see the importance of the religious values of honesty and fairness informing our sense of justice.

Numerous reports from every nation around the world tell of social corruption in government, even in countries where civil law is set down in public documents. How can this be, except for the fact that the heart of man is corrupt and he finds ways to circumvent the law in order to satisfy his own selfish gain and distorted values? So, even with a system of justice informed by public instruments that support a Christian morality, it is possible that morality does not always follow in every incident of jurisprudence. This is because it is possible that corrupt men who interpret the law refuse to recognize the moral values upon which the law was formed. How much more is the case when the Transcendent Law itself is not recognized. In this case, there is nothing but arbitrary justice which is only a pretense. Surely, without a Transcendent Law, justice is destroyed by the self interest of those in power and justice is perverted. That is to say, morality is not upheld, which leads to every kind of evil within a society. Where religious values are rejected, justice fails. Not only justice, but the very fabric of culture begins to unravel. One can see this even in the economic stability of a nation. Unless the religious values of honesty, fairness, and respect for human life prevail, economic and political instability follow.

A cursory reading of human history reveals that morality has been both discussed by and required of civilized societies throughout

the centuries. Historically it has been understood that without a moral center, the circle of culture would not (could not) hold and things would fall apart, threatening man and destroying his culture. The idea is that there is a malevolent impulse within man working as a centrifugal force urging him to push the limits of the moral norm of culture. That is, to act selfishly is to act against the society. It is the moral center that strengthens the human heart against the centrifugal force of his selfish and hence destructive impulses. Religious values reveal how that moral center is to look in everyday life. This in turn protects the harmony and well-being of the society and, without it, man will turn on man because of his selfish and sinful impulses. In fact, it is the practice of morality that makes it possible to have community.

Aleksandr Solzhenitsyn in his 1993 address to the International Academy of Philosophy pointed this out when he said, "In fact, if state, party and social policy are not based on morality, then mankind has no future to speak of. The converse is true: if the politics of a state or the conduct of an individual is guided by a moral compass, this turns out to be not only the most human but, in the long run, the most prudent behavior [*sic*] for one's own future."⁴ Solzhenitsyn was not suggesting that the Russian culture had no concern for morality. Rather he was arguing for the necessity of an absolute base on which morality would rest in order that the individual as well as the state could be 'guided by a moral compass'. That moral compass, he argues must be the same for the state as it is for the individual. It is the individual who accepts the religious values and then lives by them as he functions in society. Whether he is a judge, a craftsman, a professional, an artist, or a politician, it makes no difference. When each lives by these values, which means that what he does reflects these values and, subsequently, culture is shaped by these values. Religion does not force itself upon culture, rather it informs individuals who then willingly commit to those values as they live out their duties within culture.

⁴ Aleksandr Solzhenitsyn, *"The Russian Question "at the End of the Twentieth Century*, trans. Yermolai Solzhenitsyn, New York: Farrar, Straus and Giroux, 115.

The ubiquitous idea of morality through the annals of human history points to the universal concerns of good and evil, right and wrong. Such concerns have been deemed necessary ruling elements for domestic tranquility and social justice. Furthermore, they require the corollary truth that man is a moral being who has the power of choice over his actions so that he can be held accountable for acting badly as well as expected to choose what is right. It also implies that man constructs his individual laws on the content of the transcendent moral law guided by the religious values that are consistent with that law.

Pragmatically, things do go better for society when man chooses the good and the right. But not just good and right as might be determined arbitrarily in terms of self-interest, but in light of the transcendent moral law. That is because man lives in a morally structured or morally ordered universe and when that order is obeyed a healthier society results. The world is one way and not another. Whatever one seeks to do in this world, one must first consider the true nature of this world. Before constructing an airplane, one must take into account the laws of physics. Before crafting moral laws for mankind, society must search out the nature of the moral ordering of this creation. That is because this universe (at least the part in which man lives) operates on natural and moral order. Whenever and wherever man violates either, there are serious consequences as human history reveals. One cannot live against the religious values and expect culture to improve any more than he can expect to violate the law of gravity and survive.

In history one finds examples of man at his worst and at his best. The fact that much evil fills the pages of human history points out that something is terribly wrong. So, on the one hand, there is the universal knowledge of morality, and on the other hand there are numerous examples of evil, not just in the Hitler's of the world, but within our own hearts. But what is clear is that, when the evil occurs, regardless of at what level, there is somebody ready to point and say, "That is wrong" or "That is not fair" or "That is wicked," and no matter how one phrases the judgment, it points to the fact that men everywhere have

an irrepressible sense of morality. History chronicles man's irrepressible awareness of the concept of morality, and at the same times his reluctance to live according to the values of the Christian religion.

Whether one claims these virtues come from the Christian religion or from Natural law, in either case, the source is the same—God. What God wrote in the Decalogue is also written on the hearts of men, so that it is natural for all men to think in similar moral categories, whether or not they have ever seen a copy of the Decalogue. Furthermore, when something is named as immoral, everybody knows what is being said, although not everybody may agree with the judgment. This argues for the innate knowledge of morality among men. It is not that man is not aware of the values of the Christian religion or Natural law; he is aware but merely rejects them.

Morality is not only a key component of humanity, it is the hinge of the community, or as William Butler Yeats said, the center. It is safe to say that without the exercise of moral restraint mankind would self-destruct. The Christian religion (or theistic religions in general) instructs man on how to live with others and respect their person's as well as how to treat the created order of which he is a part.⁵ It not only informs man that human life is valuable, it teaches values by which one can properly treat the elderly as well as the baby in the womb. It is the hinge of the human community. The Christian religion (as well as other religions) teaches the value of private property as well as the value of human life. It also teaches such values as honor, honesty, truth-telling and respect.

Where Christian values prevail, human relationships are more likely to be protected because humanity is recognized as the work of God and is responsible to God. Christian morality informs each individual on how to choose to live with other members of the human race and holds each person ultimately accountable to God who judges the hearts and actions of men. In this way, it protects all men while

⁵ I am not suggesting that the Christian religion has always acted in light of this truth. Unfortunately, there have been too many acts of commitment by those in the Christian religion that have been ugly and brutal. But I would argue that that came to pass by a misuse of the Christian religion and not as a nature outflow of the proper teaching of the Christian religion.

encouraging each man to exercise his power of choice for the good. For those who understand the seriousness of this relationship between the person and God, the impulse to act selfishly or badly toward others operates at a minimum and at the same time promotes healthy behavior. It is the responsibility of religion to teach how to live out this reality.

Of course, there are other religions that believe that they have the right values. No culture should force any religion on its citizenry. Each religion should be free to make a case for its values by speaking in the public square and presenting the evidence for their claim. It will not work to say that all religions are the same and have equal truth value. This is especially so when different religions in the same culture hold to differing values on the same area of life. Only one can be right. As I have said, I am mainly speaking of the Christian religion in this book, but others might make the same claim for their religion. It will be up to each religion to convince others of its truthfulness, although that notion is not well received in the present relativistic cultures of the world.

Relativism fits with the pluralism and toleration of the postmodern age. Each moral decision is to be made by the feelings of the person involved according to the situation. No prevailing rules apply to everybody or, at least, that is what is heard on every corner. There are no universal principles to which one appeals except the universal that there are no universal truths, which is itself a self-refuting statement. That aside, this philosophy has placed western cultures in a terrible tension. On the one hand, there is this intellectual verbiage that says there are no moral absolutes, that everybody's rights must be protected so that they are permitted to pursue at their every whim their own personal happiness. On the other hand, there is this cultural outcry against the direction culture has taken, particularly on issues that concern the children. For example, there is the promise by all the politicians at election time that they are going to stop smoking and drug use among the young people in America, or they are going to stop teenage pregnancies or cyberspace stealing. Yet from the same mouth, one hears the idea that morals are relative. The two ideas

simply do not go together. This unfortunate tension was best described by C. S. Lewis when he wrote, “In a sort of ghastly simplicity we remove the organ and demand the function. We make men without chests and expect of them virtue and enterprise. We laugh at honor and are shocked to find traitors in our midst. We castrate and bid the geldings be fruitful.”⁶

If one accepts the fact that there are no moral absolutes, then no one can stand up and demand that what another has done be considered wrong by society. There is simply no ground on which to protest such a thing. Yet, that is what is being done every day. When speaking about morals people want to speak of them as if they are nothing more than personal preferences. Nonetheless, when things go badly in culture, then all those being negatively impacted by it, want it stopped. Many personal crusades are carried out by people who never said a word about people driving while intoxicated. Yet, when somebody in their family is killed by a drunk driver, then all of a sudden they protest people having the right to drink and drive. Now the conclusion seems to be absolutely right, but the confusion comes when one tries to fit it in with the cultural cry that morals are relative. Something is terribly wrong. This is what is called cognitive dissonance, and it is creating excessive cultural confusion and moral decay. Simple principles of logic are being ignored. There is an intuitive impulse towards religious values, but once the religious values are associated with the Transcendent One, people deny such values. As a doctor recently told me in a discussion concerning the status of the fetus. He objected to my argument that what exists at the point of fertilization in human conception is a true human person. He argued that the fetus should be protected, but he did not want to call it a person. When pressed for grounds on which the fetus should be protected he had no answer. Intuitively, as a doctor he thought the fetus should be protected, but at the same time he wanted to deny the only grounds on which it should be protected—it is a human being.

Certain logical principles hold true for all statements. A case in

⁶ C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, New York: The Macmillan Company, 1947, 35.

point would be when two different people make contradictory statements about the same piece of reality. If the two statements are contradictory statements they cannot both be true. For example, one person looks at an apple and says the apple is round in shape. Another person looks at the same apple, at the same time, and in the same way and says that the apple is square in shape. Now, if the words used are used in the common understanding, and the same apple is being reported on by each individual, then it is impossible that both statements are true. That is, the apple cannot be round and square at the same time in the same way and in the same place if the apple has an objective reality. If the apple has no objective reality, then any public statements about the apple are meaningless. Furthermore, if reality is only in the mind, then one would have to explain how two different people had the same idea of apple at the very same time. Also, how would one know what the other was saying when he said the word 'apple' if all reality is only in the mind? Yet, if the apple exists as a piece of objective reality and if square means something distinct from round, then the two words cannot mean the same thing. If one is to say that the primary quality of roundness and square ness belongs to the same apple at the same time, then all meaningful exchange of ideas becomes impossible.

It would seem that to deny this observation would be bordering on the absurd. Consider what would be the case if objectivity in discussions about external reality were to be denied. Then, two scientists looking through the microscope could report contradictory claims about what was seen and both would be right. In this case, which statement would the scientific community believe? Which statement should be used as the basis for making future projections or investigations? And more to the point, what would happen when the number of people involved increased? Further, one cannot solve the riddle by suggesting that the scientist is involved in one reality when working in his laboratory and another reality when he is speaking of morals. Man only lives in one reality. The truth is that, when speaking of reality in the area of science, it is agreed that there is objectivity to what is viewed. That is, it is one way and not another and the reality

does not exist in the mind of the ones who are perceiving.

The fact is that it seems reasonable to claim that reality has an objective quality independent of the observer. Furthermore, it is possible to tell a true statement about some piece of reality from a false statement about the same piece of reality. When the scientist examines a tumor for example, it is either benign or malignant. It cannot be both. The reality of the tumor is not determined by the one looking at it. If reality has an objective status independent of the observer and, whereas each particular act is part of reality, then the act has the particular quality of reality independent of the observer. However one wish to describe it, a moral act is qualitatively different from an immoral act in an objective way. This qualitative difference may be determined on the basis of several different factors by which it is possible to assign to a particular act the quality of moral or immoral. In this sense a moral or legal quality is not a matter of personal preference, but is determined by some objective criteria. Religious values are either proper or they are not proper. They cannot be proper and improper at the same time and in the same way. It cannot be both right to tell the truth and to lie, or else telling the truth as no meaning.

One must admit, however, that there are also relative statements. For example, consider two people taking a bite from the same apple. Each could report a claim contrary to the other and both could be right. One person might report that the apple was tasty and the other claims that the apple was bland. In this case, both statements could be true because they are relative statements. That is, they are statements about how two different people respond differently according to individual their taste buds. In this case, the taste senses of one person may be different from those of another person, making the determination of taste an individual matter. That is reasonable, as the taste senses are designed to inform only the individual who possesses the taste sensory apparatus. No one would actually think of saying to one or the other of the people reporting on the taste of the apple that he was lying. No, because the statements only express a matter of taste. Taste is relative to each individual. Furthermore, personal sensory tastes have nothing to do with the harmony of society. The

difficulty arises when a culture tries to make religious values a matter of preference.

Ultimately what must be determined is into which category morals fall? Are they objective or are they subjective? Are they really binding or are they only a matter of personal preference? At this point there are two different aspects to discuss. If I make a statement that I feel something is wrong, and then it would seem to be a relative statement. In this case, I am making a judgment about some act and the way it strikes me. For example, if you take a person's money without his permission, then that person will say that it was wrong. He will not say, 'I feel' that was wrong. He may 'feel' anger or disappointment or some other emotion, but that is different from saying that the act itself is a feeling. That is, saying that something is wrong, implies more than saying that the apple tastes bland or I feel angry because you took my money. When a person says that what you did was wrong, he is now clearly indicating that it is not just how he feels about something. Rather, he is necessarily implying that there is some external moral measure (a moral code) by which a person can be judged. If he holds you responsible, which is what he is saying when he accuses you of a wrong doing, it means that he believes that you also are aware of the very same moral code. That is, there are values to which both are accountable because they are not a matter of taste or preference, but are grounded in the transcendent One.

When a statement is made about how one feels about the way an apple tastes, it does not in any way suggest that if another does not taste it the same way that that person has gone against some universal taste law. No. But when a person says that it was unfair that you took his money without his permission, he is implying that there is a standard outside himself and you by which your action can be measured. Furthermore, it implies that you should have known that standard as well, because he charges you with being accountable for breaking that standard. He can only hold you guilty of an inappropriate act if you, in fact, were aware that what you did was wrong.

One could approach it in another way. For the sake of

argument, one could say that all morals are relative to each person or situation. That would mean that morality is a matter of personal taste. That is, if something seems good to one individual, he should be permitted to do it without fear of any legal recrimination. If morals are relative, one person cannot call what another person did wrong morally. It might seem wrong for one person, but not the other. However, each person should be treated on how he feels about the morality of his act and not on the basis of what another thinks about his act. Therefore, one person could not charge another person with doing something morally wrong. At this point there is no notion of justice because there is no objectively wrong behavior. All behavior is justified on the grounds that it is simply a matter of personal preference in living.

The real problem at this point is that man does not live this way and, in fact, man cannot live this way. To do so would mean that words such as 'fair' and 'unfair' would simply no longer mean anything. Also words like 'right' and 'wrong' must be removed from the social vocabulary. Each would now be free to do whatever he wants and no one could legitimately stand in his way and still claim that all morals are relative. This would include people like Hitler. If someone said that a particular act was bad or wrong, he would be making a moral judgment about the act and not about how he felt about the act. That sort of a statement, however, simply could not be made if all morals are relative to the individual and his situation.

Consider the argument that a moral judgment concerning the act of another is only saying that one does not like what the other person did. In that case, the person would not be saying that the act was morally wrong, only that he did not personally like it. So far so good. Now, if that is all that is being said, then there is no justification for requiring some form of justice for the act even if it hurts someone. The best one can say is that he does not like it. So, a person takes another person's wallet and that person says that he does not like the fact that another person took his wallet. But, if it is just the fact he did not like it, then he has no justification for demanding that the wallet be returned. In that case, there is no justification for having any laws

against stealing, as in reality stealing does not exist as immoral act. If one would argue that laws are needed for the protection of society, he finds himself arguing against his own position. What right does society have to make an absolute out of something that is relative. In fact, in the worst case scenario, how could society justify taking somebody's freedom away for a life time (that is placing him in prison for a life time) or even worse, taking somebody's life for something that cannot even be called wrong morally since all morality is relative. It seems clear that it is religious values that lift the discussion above this relativistic language and give grounds for justice in society.

Some might argue that a survey should be taken to determine what a society wants to be true morally of its citizenry and from that build a moral consensus. That is, find out what the majority of the population feels is right and then make that the standard of right by which all will be judged. This begins with the idea of what individuals feel is right and moves to a cultural absolute. This, however, is just another way of making what is relative into an absolute. Furthermore, on what grounds can an argument be made that the minority ought to live by the will of the majority if morals are relative. Where did that notion come from and why should the minority permit the majority to deny them their feelings about what is right and what is wrong?

If morals are really relative, then there is no objective right or wrong, no concept of justice, and those who hold to that view should be willing to live with that reality. Things are the way they are and that is all there is to it. Each person becomes his own standard. Regardless of how one looks at it, if one demands that morals are a relative concept, then the idea of justice is gone. That means, when an individual is the victim of some bad act, he cannot demand some form of justice. And if one argues that justice can be demanded because the act violated some civil law, the case is no better. Just shifting a moral relative to a legal absolute changes nothing. In fact, it is totally unjustified.

Lastly, it should be pointed out that there is a difference between saying that all morality is absolute, and saying that all morality is based on moral absolutes. In this discussion, it is the latter

that is being argued. Of course, this means that some acts are always wrong, such as adultery, but some acts are not absolutely wrong. That is, one culture may say that it is morally wrong for a woman to go out in public with her head uncovered. Other cultures may not have that as a moral taboo. In this case, one cannot say that head covering is a moral absolute or even built on a moral absolute. The point made here is that there are absolutes on which primary morality is based and that there are some acts that are absolutely morally wrong.

Arbitrary morality does not encourage personal virtue because the standard of what is virtuous is always subject to change. What is virtuous today may not be virtuous tomorrow, or what is virtuous for one group is not necessarily binding on another group. Hence, there would be a practical blurring of the line between virtue and vice, which ultimately destroys the meaning of virtue, leaving no practical reason for being virtuous. Without a transcendent moral personal Being from whom issues an objective, universal moral code and to whom individual man is accountable, virtue has neither definition nor foundation. Consequently, it is reasonably demonstrated why the moral code must be grounded in a transcendent morally perfect Being, or morality becomes relative, which in time removes the defining line between virtue and vice.

It has been recognized, almost universally, that a society cannot survive for long where vice operates as the governing principle of politics, economics and daily social intercourse. Not all societies, however, have agreed on how society should be guarded from vice. Some societies have majored on suppressing vice by external means only, which works in eliminating the vice that destroys society, but does nothing to encourage virtue which strengthens society. Absence of vice does not necessarily mean the presence of virtue. And here one sees the importance of religious values.

Religious values emphasize not only what is wrong but also encourage that which is right. Each member of the society is accountable to God directly, and God's absolute moral law provides the moral definition on which all human behavior is predicated. Whereas the standard of virtue is the universal moral law of God, all

members of society are equally and necessarily responsible, both the rulers and the people. This does not imply, however, that there is no need for civil law as a deterrent to non-virtuous behavior (vice), but only that the true strength of the good society is found in the virtue of the individuals at all levels within society. Freedom without virtue, however, soon becomes chaos and corruption. It is true that in this fallen world not all members of a society will desire to live virtuous lives. Therefore, some external law is always needed to restrain those whose tendency it is to live against the moral code. In part, civil law is to administer penalty on those who choose to live contrary to the moral code, but to do so with justice as defined by the moral code. According to the teaching of Christianity, civil law exists to deter vice and to promote obedience to moral law to the end that it encourages virtue. The view of the Christian religion is that civil law is predicated upon the moral code of God which, in turn, invests civil law with moral authority. Hence, the authority of civil law is not rooted in the king, but in the moral law which is above the king. The danger is that, because evil is so prevalent and destructive, deterring vice is often seen as the sufficient goal of society. Culture, however, must promote virtue as well as punish vice. Only deterring vice without promoting virtue will result in a society of order but devoid of humanness. Furthermore, unless the society understands the imperative of intentionally promoting virtue, deterring vice will become the only goal of society, in which case individual liberties will be sacrificed in the interest of the good of society. In this case, good only refers to order and not the quality of life within that society.

Each culture must struggle with the ever-present tension that exists between the good of society and the freedom of the individual, between the cohesive well-being of society and the liberties of the individual. There must be individual freedom to choose the virtuous life, while at the same time there must be law to deter people from using their freedom to act without regard for the good of others. Without some boundaries, freedom turns into irresponsible gross selfishness which tears at the fabric of society and turns society against itself. On the other hand, when restrictions of individual freedom

approach the oppressive level, people either revolt or lose their sense of worth and dignity. In either case society loses. The good society requires a balance of form and freedom. Religious values give that necessary form.

Balance is best achieved by observing God's moral law in that His law serves a dual purpose. It informs culture regarding the just ordering of society and it also requires of the individual a pattern of life that is lived in a morally responsible way. The Christian religion teaches that the same moral code that defines virtue for the individual also provides the basis for the culture's just ordering of society as a whole. So at points where virtue fails on the individual level, virtue is upheld in society by the administration of justice which is also based on the moral law of God. So order within society is maintained without abrogating the freedoms of the virtuous citizens. Where justice rules, vice is not only punished, but virtue is encouraged. Conversely, where injustice prevails, virtue is discouraged, for justice is the core of virtue. It is virtue that stands between tyranny and anarchy. Religious values make the difference between these two extremes.

The importance of virtue to society when practiced at the individual level cannot be overstated. Virtue makes for a responsible citizen who both contributes to society and benefits from society. Virtue encourages the best in humanity, while expecting the worst in humanity to be dealt with justly. Yet, it must be remembered that virtue is not first an action, but an attitude. Therefore, virtue is not something that can be demanded or forced from the top down politically, rather it must be encouraged as society yields to the higher principles as found in God's moral law.⁷ This is what makes religious values superior to secular values.

Those who claim that all there is, is nature and that man is not unique may speak of morality, but in the end find no reason why man should live that way. When it is not personally satisfying, they can simply abandon their values because they are the ones who made

⁷ Certain portions of this section were taken from: Bruce A. Little, "Virtue: Between Anarchy and Tyranny" in *Man in His Christian Worldview*, volume 2, available at: Crimean-American College and the Christian Center for Science and Apologetics, 1997.

them. For example, when one reads Jean-Jacques Rousseau (one of the most influential first generation Romantics from whom Nietzsche apparently learned much), the idea of virtue, morals, and justice punctuate his writings, especially in *Discourse on the Arts and Sciences*. Rousseau taught that nature in its untamed state was preferable, but civilization had corrupted man. Yet, he who had so much to say about social justice for children abandoned his own children. And according to those who knew him best, they saw a man who lived in depravity. He seemed to know little if any virtue in his personal life. Paul Johnson points out that “Diderot after a long acquaintance, summed him up as ‘deceitful, vain as Satan, ungrateful, cruel, hypocritical and full of malice’.”⁸ And why not if man is only a part of nature? Nature knows no morality.

If morality cannot be explained by nature, even highly developed nature, then there is only one other explanation. It must come from that which is above nature. If nature is not an explanation for man's existence, then that which is above nature must be. In this case, this would be the supernatural—God. Whereas morality entails choice and intelligence (reasoning powers), then the supernatural must also possess these qualities. This Being is revealed in Hebrew-Christian scriptures as the infinite, personal, creator God. Therefore, the first two affirmations of the new paradigm are: (1) God exists; (2) Man is uniquely a moral being. Without these two Truth elements morality, as a legitimate concept and practice, fails.

Immediately, someone may argue that these first two affirmations require a religious commitment and that would obligate everyone to believe in the same religion. But that is not so. If God exists and man is unique, that only speaks to the matter of reality. Now if someone feels compelled to commit to this God as the one he chooses to worship, then that is religious. It must be pointed out that there is great confusion on this issue. Just because people worship God does not mean that everybody who accepts the idea that God exists must worship Him. The purpose here is only to discover a proper view of reality. If reality is best explained by affirming that God created it, then

⁸ Paul Johnson, *Intellectuals*, New York: Harper Perennial, 1988, 26.

that is what ought to be accepted, based on the best interpretation of what is, in light of objective evidence. But to reject that view of reality simply because one is afraid that it might lead to some people worshipping this God reveals the true nature of one's rejection. It is an *a priori* rejection of God based on distaste for religion. That would be equal to a rejection of the existence of America just because somebody does not like Americans.

It seems not only possible, but necessary to have a morality that works in a pluralistic and globally oriented community that is not relativistic. A place where religious values inform culture how it ought to live. If this morality is rejected, what morality should be put in its place? It has already been argued that man cannot live without some moral protection which requires a moral code that has some source of moral authority. So if man cannot live without some moral code, and yet, does not wish to live by God's moral code, then what is left?

If man replies that he would live by some of God's moral code but not all, the man denies the very foundation of the moral code and defeats himself. If he can choose which of God's moral code is to be obeyed, then man becomes god instead of God being God. In that case, man becomes the foundation for morals, which takes one back to what has been argued to be a failure—moral relativism. There is no middle ground on this issue. It is either accept God's moral code because God is really there, or reject God's moral code and deny God's existence. The philosophical and practical consequences of the latter have already been discussed.

The Christian worldview argues that men should be moral because they understand that they are morally accountable to God. But this does not mean that all men who acknowledge this fact are willing to live in light of it. Many who admit that there is an eternal Law still act against it. They view themselves as the exception as Kant pointed out. While they want everybody else to live according to that Law, they themselves want to be above that Law. This, however, defeats the purpose of the Law in the first place. Remember, morality is the hinge of society. If the number of people in a given society who live against the moral code becomes greater by a large percentage than those who

do live by the code, then that society is at risk. In fact, it is safe to say that society will collapse on itself, much like the Roman society did. The importance of religious values to culture cannot be underestimated. To pretend that religious values are only for the religious is to make the mistake of consigning religion to a subculture without reference to the larger culture. Religion, because it is that part of culture that deals in the realm of God, is required to provide culture with those values that come from God. Without this, culture is left to secular values, which as been argued are insufficient to provided a stable society. Just as the judicial branch of any government is responsible for executing justice, so religion is responsible for the teaching and defense of religious values. One might even argue that, in this case, religion stands at the foundation of culture, as the well-being of culture is directly proportionate to the level of adherence to the religious values.

Bibliography

1. Edwin Gaustad, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*, New York: Harper & Row, 1987
2. Francis Schaeffer, *How Should We Then Live?*, Old Tappan, N.J. Fleming H. Revell Company, 1976
3. J. R. Chaney, *Aleksandr Pushkin: Poet for the People*, Minneapolis: Lerner Publications Company, 1992
4. Aleksandr Solzhenitsyn, *"The Russian Question "at the End of the Twentieth Century*, trans. Yermolai Solzhenitsyn, New York: Farrar, Straus and Giroux
5. C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, New York: The Macmillan Company, 1947
6. Bruce A. Little, "Virtue: Between Anarchy and Tyranny" in *Man in His Christian Worldview*, volume 2 available at: Crimean-American College and the Christian Center for Science and Apologetics, 1997.
7. Johnson, *Intellectuals* (New York: Harper Perennial, 1988

mass media and the development of democratic proceedings in post- communist romania

ANA BAZAC¹

L'article met en évidence les problèmes du développement des procédures démocratiques dans la Roumanie postcommuniste par l'analyse des principaux mass-médias (écrits) traditionnels. La qualité des mass-médias comme l'intermédiaire entre les décideurs et le public se mélange avec la tendance de mass-média d'avoir un endroit important à l'intérieur du champ des détenteurs du pouvoir.

Precautions

The outlook of the paper is rather theoretic. But the positivist approach is implied, and the theses are not based on normative, idealistic, even utopian assumptions. The inherent short description of the social and political context is the ground which allows rich conclusions for the process of refuting or testing. We tried to not justify a certain conjecture about the "excessive" social critique as sign of an apparent explanatory power of a theory.

I

Democratic proceedings

Democracy is an ideal-type, but also a set of proceedings which can be analysed historically and also comparatively in a spatial

¹ Ph.D., professor of political science at „Politehnica” University of Bucharest.

horizon. Briefly defining it, democracy is a *political regime*, opposite to dictatorship (and, concerning the model from the 20th century, to totalitarianism). The concept of *political regime* describes the political relationships as such: the ones between rulers and the ruled – for example, could the ruled control rulers, and how? – and the ones inside the leadership itself – for example, is, or not, the leadership concentrated in the hands of a single political institution, or is there separation between powers? Just this understanding of democracy allows us to focus on the decision making and the whole practice and culture which animate the political behaviours.

Because democracy refers only to the relations of leadership, the social images of common people are divided: there are different strata of the social reality, the ones are the economical problems, the others are the political, the ones are the norms (principles, ideals), and the others are the proceedings, and so on. For this reason there are not only confusion, not only contradictions, but also the possibility the same people be manipulated through references to different aspects/strata of the social reality. The point is here that the opinion makers – rulers but also intermediaries, as mass media – do not link, more, they keep away themselves from linking the different strata: they separate these ones, and lead people to follow this divided logic.

The *democratic proceedings* are all the means through which democracy develops: constituting parties and a multi-parties system, free elections, division of powers inside the state, manifestations of the political rights. *The democratic proceedings: of vote, of the right to choose, of the right to organise, of the right to express the political opinion, of the separation and balance of powers and specific means of democratic collaboration between them are, all of them, the contents of democracy as this one is conceived in the contemporary mainstream political theory.* The focus on the democratic proceedings does not mean the neglect of values and of the development of the political philosophy which debates just values in order to legitimate or to put into question the political system in its entirety. But by focusing on the democratic proceedings the mainstream political theory tends just to suggest that politics could be understood

separately of economy and the social structure and that the democratic proceedings constitute a special world which could *a.* substitute the structural relations and *b.* generate by themselves a “better society”.

This first critique here is not superfluous: it is conscious about the inherent development of autonomy and the historical obtaining of autonomy by a particular social science as the political one. It, however, raises the problem that in such a mainstream political science the democratic proceedings could appear as aims in themselves. The technical process to perfect the proceedings is not a panacea. If we all know that in the ‘late modernity’ the democratic proceedings and the mobile and clever mass media coexist with a quasi-general alienated conscience, we doubt the assertion that the democratic proceedings as such could solve by themselves the problems of Romania (or, more generally, of the present societies).

But, obviously, the attempts to solve the problems of the present societies include the processes to ameliorate the democratic proceedings, as well as the general management of the public sphere. Any observation about the old problems in the political science, whose centre is the *domination and its actors*, cannot leave aside the concrete *results* and *changes* concerning the political regime and the *democratic proceedings*, following also the ways induced by media.

What was very important in the post-communist Romania was *to construct* democracy. This means proceedings and institutions (so, also values) offered to people and, obviously, democratic mentalities and beliefs.

Mass media – and we analyse here only the *traditional* media - assumed the role to forge these mentalities and beliefs and also to contribute to the creation and improvement of institutions and proceedings. From the viewpoint of democratic proceedings, people are conducted to follow the trajectory given by the political class and mass media: the most important things appear to be the parties, the party system, how many parties, which party system, elections, what electoral system, the Parliament, what kind of Parliament (with one or two chambers) and the like. Who is for and who is against, who said

what and who answered what. These aspects take part from the political battle.

People know that these aspects are important in democracy, but at the same time they see: *a.* the flippancy of some – and, unfortunately, they are many – actors, the inconsistency and contradictory character of their assertions and positions, and from all these people conclude *b.* that even if without the proceedings of democracy there is no democracy – and in fact the political elite tries to transpose into reality some democratic principles –, the results are weak enough. It seems to them that the political class and mass media together sketch out the image of a cheap show, and thus *c.* not only the *democratic politics loses* – a significant number of people imagine that a “strong man” would be the solution – but *even politics itself loses*.

What means this?

First, people think there is no link between politics and economy – or the link would be only on the rulers’ side, who struggle in the *political* field for *economic* reasons – and that not politics, but economy is which is “more” important. Continuing our example about the political proceedings, these ones no more seem to be intertwined with the life of ordinary people, seeming to be only cheap and unnecessary twinkles in society, but only with the upper classes. Democratic proceedings are no more perceived as means for the civilised life, for dialogue and rational consensus, but as weapons to mystify the social relationships. The real life, the everyday economic problems of ordinary households, seems to be farther from politics than the moon from the sun.

But this mental separation – and not only difference and opposition – between politics and economy means and at the same time generates a high degree of political alienation. Politics, and especially the democratic one, seems to be strange, hostile, useless, and only the more material things, even in their vulgar and kitsch form, seem to have worth. But at this level, human beings themselves lose at least some features of humanity: they are no more *zoon politikon*, open to social debates and development of rationality, but little and vulnerable beings fighting for existence.

A political theory which takes into consideration this serious decay of the common capacity to appreciate democracy and politics itself – and this decay could be observed in the level of delinquency – ought to question the political system, the economic one, more generally the social relationships in a given society, and not only the psychological side of the political actors and spectators, concluding only that everything is in transition. If this political theory wants to help politics and the policy makers, it has to insist about the *fortifying of democracy as means to overcome its weakness*.

Therefore what is missing is the *systemic perspective of political messages* as these ones are *ab initio* created by the politicians but also by the “translation” of media.

In this paper we focus, from the standpoint of the development of the democratic proceedings, on the post-communist Romanian mass media only as a complex intermediary between the policies makers and the publics. But this relationship has generated the tendency of mass media to assume their own power, in front of politicians and publics at the same time.²

From the Stalinist mass media to the post-communist one

In December 1989, the majority of the population was sick of lies and political formalism, and not only of the material shortcomings. And mass media were not accredited with much confidence.

Stalinist mass media have followed the political leadership, in fact the political regime, as humble servants. More, *they were responsible, beside the party leaders, for the excessive adulation of Ceausescu, and for the “newspeak” which tended to create a “meta-reality”*. Neither mass media nor the great majority of intelligentsia did generate a serious (consistent) critique of what the Stalinist

² Even by the means of the ownership of media. See Ana Bazac, „Ownership and values. The limits of the democratic media. An analysis of the main Romanian written media”, in *Romanian review of political science and international relations*, 2, 2006, p. 50-78

propaganda liked to speak sometimes: the contradictions of the system.

If the political control on media and the “form” (i.e. the rules governing the press and given by the political leaders) of Stalinist mass media were correspondent to the authoritarian political regime, the messages as such emitted were contradictory, as was Stalinism itself. Impulses toward responsibility and enthusiasm in the construction of a modern society (accentuating the values of common work and common inter-dependence of citizens) were mixed with the hiding of the real state of things inside the leadership and regime. *As in the real life, the Stalinist media mixed socialist type (left wing) values with the ones of individualism and opportunism, the petty-bourgeois type aspirations which are the ideal ground of some known myths.*

For this reason, we should to look with a finer eye the common image about the absolute difference between the liberal press – being in the public service and linking its freedom of expression to the civic responsibility it develops – and, on the other hand, the authoritarian press – being in the service of “communism” and generating, through its domination, only resistance -. If the second part of this difference was true in essence, it also implied, at least until the later 1970s, a certain sincere adhesion from the part of the majority of the population, including the intellectuals. We should insist that this adhesion was not (only, or principally) the result of opportunism and fear of repression, but of the quite consistent policies concerning the living standard and the development of mass culture. At the same time, the liberal press does not lead only to civic responsibility: sometimes the liberal press covers enthusiastically some very unfair and un-popular policies and the effect is only a higher degree of political alienation.

As after 1989, the Stalinist media was, in the respect of our problem, *propaganda* and *technique of communication*.

Propaganda could be realised in a clever or stupid manner (and rather in its phase of decline - if we not take here into account the

early “*proletcult*”³ years -, Stalinism contained a propaganda made in a more and more stupid manner). But propaganda itself was and is linked to the phase of system and the level of development and it cannot be analysed outside the real frame. According to all of these, propaganda aimed, and aims, the influence of behaviours through negative and/or positive messages.

In those dichotomist media, the negative messages were linked to the enemies of Stalinism, from outside and inside, and the positive ones – to the political class, but also to the socialist type values. Just for this reason of mixture/putting on the same plan the ideals and the concrete policies and policies makers, the Stalinist propaganda was, at least from a while, strong enough. We have not to be confused by the few political dissidents from Romania and by those who desired a better economic life and left the country.

As we all know, the liberal media was also used as political weapon in the frame of the struggle between “the free world” and Stalinism. The free radio stations, the “subversive” (mostly western “decadent” movies) video tapes, TV transmissions through satellite have had a big influence on the political conscience. But without the decay of the Stalinist system itself, that influence would have not had the effect of destruction it did.

As *technique of communication*, there were two manners to transmit the political messages, from the viewpoint of efficiency of propaganda and the one of what kind of messages were transmitted. The first manner was specific to the direct political messages emitted by the political newspapers and articles and its simplicity - in the “*proletcult*” era, inherent and lesser annoying than in the last decade of Stalinism – generated different degrees of credibility depending on the historical moment of Stalinism. For example, the credibility was higher in 1968 – even before the 30 August message of Ceausescu

³ The formula is a Russian abbreviation of *proletarian culture* and was forged in the first years after the 1917 Bolshevik revolution. Generally the formula is used as synonym of a dogmatic and Stalinist culture (and perspective on the culture), but originally it designed only the accent on the description of problems of the ordinary people at the time of profound social de-structuration and re-structuration: and this did not manifest only through the Stalinist form, see Maiakovski, Babel etc.

linked to the destruction of the “Prague spring” – first of all, because of the economic level, than in 1956 and in 1977 (after the earthquake), and higher than in 1985. The second manner was indirect, through literature, plays and specific cultural broadcastings: if the highest level of credibility of the indirect Stalinist messages was from 1970 – when began the “national-communist” accent, the more so aggressive as the system entered in its decline, in the 1980s just this indirect credibility was attacked from inside just by the anti-system allusions, metaphors, playing of actors, hidden significances unveiled through fugitive mimics, intonation, pauses, play of words.

The information given by Free Europe radio station about the interdiction of some poets who expressed these anti-system messages and were warmly supported by “the West” added to this confuse but critical general *état d’esprit*. In short, these complex social and political relations are the ground of the accentuated *partisanship* after 1989 and which long time put a brake in the constitution of a democratic civil society.

Focusing only on the political media

Nevertheless this paper does not exclude the political suggestions of non-political articles and broadcastings about the democratic proceedings. All the political suggestions, obviously made especially by direct political information, articles and broadcastings, are the *messages*: ideas, values, *Weltanschauungs*, ideal-types which support or oppose, in different degrees, those in power, the political elites and the political class as such.

Media are not only the intermediaries in the general and political communication, but also in the democratic process itself. This specific role of media could be and is, at the same time, positive and negative. Once again, we have to reject a certain euphoria which accompanies some researches framed in the liberal utopia of “social responsibility” shared by the free media. In Romania, there are enough illustrations of the contribution of media to transform the

direct political relationship between the political elites and the population in a simple persuasive movement. And, if the role of media consists in the efforts to temperate the social critique (and only to incite or to do away with derives represented by populism and nationalism), they obviously are contradictory toward the necessity to develop the autonomous voice of the civil society and of communitarian relationships.

Media advice in vain to common action: they do not attack seriously the individualistic tradition of making both ends meet, with the traditional institutions, they do not popularise the NGOs, and especially the NGOs whose objective is just the monitoring and critique of the democratic process. Anyway the NGOs –most of them realising politically oriented approaches and having as the main aim to attract sponsors – are on a different level than the one of the majority of the Romanian population, for which not the democratic proceedings and the common preoccupation for democracy and permanent solidarity (and not only linked by natural calamities) are on the first plan, but the survival and the search for a more decent income and a cheap and easy entertainment. This aspect shows that *the endogenous explanation of democracy and media has to be joined to the exogenous one.*

The weakness of the present mass media in relationship with the democratic proceedings consists, in the opinion here expressed, in the message of self-reliance on the economic level and, *at the same time*, the message to obey and to accept the political relations – manifested through the advices to vaguely cooperate with the vague NGOs -. But, by criticising the traditional and bureaucratic forms of unions and left type parties, and being right to do this, the Romanian media did never suggest that a radical political opposition is and will be possible: *putting into question the present drowning into formalism of the democratic proceedings, their distance from the democratic principles themselves.* The only possible “revolt” media accepted and fortified was the one against the concrete parties and politicians in power: “the alternative” meant only the coming to power of the former Opposition.

For this reason, the Romanian media did not yet much contribute to the change of the general political culture. This one mix different type of myths, nostalgia and utopia: from the pre-Stalinist era, from Stalinism and from the vulgar and excessive liberalism which is deprived by any social responsibility.

As everywhere⁴, the Romanian media confronts with the need to survive – through their economic dependence of the owners of media and advertising – and, at the same time, the want to cover adequately politics.

As theorists show about the different type of media, mass media as such are and are used as political weapons. What kind of weapons and what kind of effects they produce depend not only on the new face media develop, but also on the beneficiaries of weapons, politicians and politics.

Mass media manifest an *asymmetrically ambivalent attitude* towards democracy and the democratic proceedings: on the first hand, they need democracy and a normal progress of democratic proceedings; on the other hand, media are connected in a more or less evident *parti pris* to different political actors: they are *ancillae* of these ones and obviously they interpret the democratic proceedings relying upon their concrete position.

II

Mini-history of the Romanian media in front of the taking shape of the classical political democracy and especially of the democratic proceedings

After December 1989, common people but also the more or less new politicians ought to learn how to do democracy. Mass media assumed enthusiastically the role of political guide. Journalists, most of them new, knew that they ought to re-gain the confidence of public, and that theirs future and income will be dependent upon this confidence.

⁴ And the result is that, according to Stan's Cafe Company's exhibition in the University of Edinburgh in summer 2005, more people were spectators of the present entertainment than those who show their solidarity.

Thus it is easy to understand the common pattern of messages generated by mass media: “Stalinism=communism, which (many times, explicitly or not)= fascism”; “Stalinism was the wrong past, the present is and will be good”.

We have to remember that the post-1989 system was called very timidly and very late as “capitalism”. Politicians and also journalists preferred to use a periphrasis: “market economy and democracy”. It was the tactics to not jolt the common perception - long time induced from above by media - that capitalism has some problems and it is not so kind toward common people. It was also the tactics to permit people discover themselves what means capitalism and, obviously, the tactics to unveil it little by little, creating the common dependency on mass media’s news and messages.

Focusing on democracy (as well as on the market economy) and following the constitution of the democratic process, the journalists discovered themselves what means it. For this reason, we can divide the history of the relationships between the Romanian mass media and democracy in some parts.

1. From the beginning (from 22 December 1989 until the first elections), mass media carried out two tasks: the first was *to criticise the former system and its political regime*. The critique was sentimental (there were also absurd stories about the children’s blood Ceausescu drunk and the golden taps from Ceausescu’s bathroom; the legend of the evil represented by Ceausescu’s wife, “he was not bad, she was” is already dated from that early period). This critique showed that neither mass media nor the social theory they eventually relied upon did know much about the responsibility they ought to help people to get a rationalist and democratic conception about the political world. Later, some articles of some newspapers assumed, in a weak enough and contradictory manner, this task, not because they accentuated their *mea culpa* for their former performance, but because after December 1989 did begin the fight for existence between the written press and the TV.

The second task was to *inform about the concrete policy making*. The fight for power between the social-democrat type politics,

represented by the former Stalinist leader Iliescu – who desired to realise at the same time the want of the state bureaucracy to keep its power to master and control the state ownership and the need of population for a social state – and, on the other hand, both the liberal type politics and the conservative one – represented by two older men who came from abroad and waved unusual and alarming slogans –, the long discussions in the provisional parliament for the content of the new Constitution, were a real spectacle for the entire population. From evening till to 1, 2, 3 hours in the night, the only national TV programme transmitted the events which changed with rapidity and the meetings of the provisional parliament.

Journalists discovered what means to guide and enjoyed to give a real political guidance: they experienced what means people's confidence and how could it be preserved and lost.

And, because the monitoring of democratic proceedings was more exciting from the standpoint of media (but because even the discovery of democratic proceedings by the population was exciting) than to inform about the silent beginning of the dismantlement of the state property by the old-new political bureaucracy, the majority of media began its contribution to the development of democracy.

What is to say here is that informing about the battle for power till February 1990 (between the will to preserve the social state, represented by Iliescu⁵, and the desire to integrate Romania in the already existing world trans-national capitalism) and later around the new Constitution making, *media transmitted also the new dominant political values.*

Concerning the battle for power, the majority of the press – television yet remaining public – relished the *open polarisation of political forces*. This appeared to be a proof of democracy, as was the calling the population of Bucharest to go out in the street and show their will: for or against "Iliescu".

Media did not stop much on the fact that it was a multi-level

⁵ But, as I mentioned before, Iliescu represented also the credible face of the political bureaucracy, who wanted to keep its power on the state ownership in order to take it over through non-transparent and corrupt means.

battle: *a.* between the social-democrat type tendencies, focused on the keeping of the social state, *b.* the former bureaucracy's tendency, whose aim was yet mentioned, *c.* the liberal tendency joined to the one of the resuscitated conservative "peasant party". Namely *mass media did not explored the complex situation* in which the future social-democrat party (under different names⁶) *mixed* the social aspirations of the majority of population with the interests of the former and the post-1989 state bureaucracy, thus the confiscation of the social-democrat type values by bureaucracy. Media did not too much defend these values: they felt the dominant political tendency – even inside the social-democracy – and its link with the world dominant forces.

In this sense, mass media were indeed the main opinion former toward the substitution of the left-wing values with the right-wing ones and to make these ones dominant. (A way was the substitution of the classical dichotomy *the right-wing-the left-wing* with the one of "conservative" ("communists", the left) – "reformists" (liberals, conservatives, the right-wing). (AB, even if this characterisation has a serious basis, it is not enough to reduce conservatism and reformism to this representation).

Thus almost from the beginning media became the supporter of the new dominant political values and, *in this frame*, they have divided: some ones became supporters of those in power, the others – partisans of the Opposition, some ones joined the social-democrats, the others – the liberals and conservatives. In many papers – and later in the TV broadcastings – it seemed to be a mixed image about the Romanian political relationships and values: critique of all, or only of those in power or only of those in opposition, hiding or unveiling some hidden aspects behind the closed doors of politics and economy. In fact, *media experienced only the more clever up-to-dated means for the end of survival, development, becoming a more powerful and autonomous entity and having a greater public influence.*

There were also different nationalist type messages, and also ones linked to different Restoration type institutions.

⁶ Front of National Salvation (FNS) – 1990, Democratic Front of National Salvation – 1992, Party of Social Democracy of Romania – 1993, Social Democrat Party – 2000.

The support for the development of democratic proceedings could be understood in this complex frame. The first confrontation, in the media also, was between the supporters of “Iliescu” – which decided to transform FNS in party struggling for power in the elections of May 1990 – and the already coagulated right-wing parties. In that inertial general spiritual atmosphere and waving social slogans (which are not only the sign of the conservative spirit of the “left”, but rather, and the first elections showed this, the answer to the social needs of the majority of the population), social-democracy won.

But the strongest arguments on the side of the social-democracy was just the fact that it was the force which suppressed the one-party system and imposed the multi-parties system, thus the elections following the open and free competition between parties.

For this reason, and the more as the battle linked to the new Constitution showed that the social-democrats were more powerful and had more clever arguments and means of argumentation, the prevailing tendency inside media was to support the inevitable future power.

There were only few disputes in the living debates on the Constitution. Because the social-democrats gave the entire freedom to the innovation of democratic proceedings – concerning the right to free speech, to the ad hoc democratic organisation and to the vote of the members of the provisory parliament – just for they could efficiently press for the keeping of the power of the political bureaucracy on the state ownership, the most important disputes were about the *contents of values* mentioned in the new Constitution.

We have to remember the most exemplary: if all the members supported the equality of the public and the private ownership in front of the law, the social-democrat representatives of the bureaucracy fought for the expression that <the state “protects” – and not “warrants”, as the right-wing wanted – the private ownership> be stipulated in the new Constitution. Naturally, they won.

As it is known, “Iliescu” won about 85% of votes in the first free and multi-parties system elections. But its huge credibility was destroyed – and it was the first time after 1989 that the population has

divided and the right-wing won a certain⁷ mass support – by the calling of miners in Bucharest, in June 14-15 1990, for helping the elected Power, contested by an “orange” type attempt to take over the power. Even if after December 1989 the administrative and defence institutions have been strongly destabilised and even if they have no more had the prestige and legitimacy to intervene, and to do away the already falling opposition from the University Square, the new social-democrat Power infringed the democratic proceedings.

Before, in March 1990, the *ambiguous* discourse of Iliescu concerning the relationships between the Romanians and Hungarians from Transylvania did nothing to clearly explain and prevent unusual savage actions of Romanians and Hungarians from Transylvania incited by both Romanian and Hungarian nationalists. In fact, for be seen as the salutary providential leader, Iliescu wanted, at the same time, to lure the Romanians with the old nationalistic slogans, and to develop friendly relationships and European mentalities.

Therefore as before, in June 1990 the democratic proceedings were infringed and the non-pragmatic will of some few leaders imposed a very dangerous precedent: the force, non-framed by any law, was the one which became “the principle”. Not the miners have to be blamed, but: first, those in power, who, full of authoritarian patters, did not know to develop a preventive discourse and policy; secondly, the leaders of the Opposition and theirs supporters from everywhere, which continued, after the elections from May 20, their non-democratic pressure in the University Square.

From that moment, mass media decisively polarised. The first private TV station appeared, as open supporter of the right, and every critique on the Power and made by any kind of media remembered that unhappy event.

2. After December 1989, the spectacle of Romanian democracy opened for the population an *unusual image on the public life*. First of all, this one became suddenly *transparent*: every one could hear and

⁷ Only later, in 1997 till 2000 and rather after the elections from 2004, the message of politicians in power and of the quasi-entire media which condemned “mineriads” (especially the one from 1990 and the one of 1999) gained a certain majority.

see that the politicians were common people, some ones more intelligent than the others but which, all of them, “make politics”. “Politics” meant principles but also interests.

Very soon, and especially after the first elections, people saw that “politics” means rather interests than principles. The place of the interesting, new and funny TV shows about the debates on principles linked to the Constitution making was occupied by the news about statements, reciprocal attacks and power rush.

From the standpoint of democratic proceedings, the most important result of media was their *contribution to the political change*.

If the elections of 1992 pointed out the strong left-wing type feelings of the majority of the population – this one thinking that, with all its “mistakes”, social-democracy offers a greater social guarantee than the explicit right -, in the elections of 1996 just this explicit right won. The point is not the erosion of those in power in front of the need to initiate “unpopular measures”.

In fact, and mass media carried on and stressed this reality, the social-democrat power did not initiate “unpopular measures”. These ones would have concerned the transparent privatisation and especially the sale to foreign investors, of some assets of the state ownership. But the slogan of the social-democracy which covered the state (and, generally, the political) bureaucracy was just: “we do not sale our country”. The slogan would have been OK during the phase of national capital, when the relationships and dependences between the labour force and the employers were framed by the national borders and generated welfare state type regulations. But in the era of globalisation, of trans-national capital, the defence of the labour force could no more be the one from the old classical national capital phase.

Thus the political objective should have been the more advantageous sale of some state properties. Politicians should have known, or have competent advisers which should have known, that in those years (of the IT boom and the post-1989 international euphoria) the price of assets would have been higher than after 1997 and more, after 2000. The quicker the post-Stalinist countries were to become open to the foreign capital, so to become emergent economies, the

least were to last the big problems of the transition. But the national bureaucracy desired to buy, through hidden Mafia type relationships, the state ownership it controlled before. The state property was sold without efficiency, was robbed and was destroyed.

Thus the social-democrat politicians themselves and the quasi-entire media contributed not only to the erosion of the credibility of social-democrat type power but, in a more important way, to the erosion of socialist type *values*. In the common political mentalities an inversion took place: “left” no more meant a political orientation which is “on people’s side”, but the name of a tradition which covers the same dirty pursuit of private interests as “everyone does”. And it is not incorrect at all: if *the division right-left reflects the profound and real social and economic division*, the political behaviour of the (not only present) *left-wing politicians* – historically determined, as the social and political behaviour of all – *infringes the values they wave*.

But the everyday life of ordinary people is so hard in Romania that they are no more very interested about values. Scepticism and fatalism became the track of the thinking of many people. More information – the task political media realise – *do not change the political alienation*, which gives place to the “compensatory” forms of a more alienated conscience.

Therefore the political change itself and the fall of social-democrats in 1996 and 2004 was the result of the contradictory aspect of the social-democrat political supply: the opposition between the discourse concerning the social-democrat principles and, on the other hand, the real facts of social-democrat politicians. These ones did not apply the social-democrat principles (to assure and raise the general living level), but also they *emptied the contents of some democratic proceedings*. The conjectures about the form of the democratic process were denied by the political reality: by the *sordid interests behind the political game and the struggle for power*.

(But in the present trans-national phase of capitalism, the social-democracy simply could not follow its theoretical principles. This fact never was showed and underlined by the Romanian media.)

Letting alone this bitter observation which however does not

concern a “philosophical” approach, we have to show that the “gradual engineering” made by media by emitting information and messages about the development of the democratic proceedings, so the focus on the “technical” aspect of democracy, contributed and contributes to the constitution of the political values and, in this way, of the *common political image of social conformism and impotent revolt*.

The evolution of the Romanian mass media in front of the development of the political democracy and democratic proceedings passed thus from the *first phase* (until the first elections) to the *second phase of polarised and linked media to different political groups* – the phase of the re-learning, by the media, the new type of the more and more clever manipulation of people’s political conscience through the passing over in silence of different infringements of the democratic proceedings and values by the groups different parts of media belonged to.

For this reason, all the information and discussions in mass media about different democratic proceedings were subordinated to the *common main objective: to bring in power the own political groups*.

Obviously, we could impart this second phase in some *sub-phases*, according on the development of media’s capacity to understand and transmit the messages linked to the problem of democracy and democratic proceedings, but also according on different aspects of the power relations.

* One aspect is the *electoral cycle* itself. From this perspective, before the elections every political force and the quasi-entire media waved the promise to change the system of vote: for punish and estrange from the governing class those who proved incompetence and corruption, and, at the same time, for better accord the will of the population to the results of vote. Once in power, no political force wanted to change the system of vote by endangering its own possibilities of future alliances with the more and more significant rich who desired also the power to govern. And media also kept quiet in front of this problem.

* The above-mentioned aspect is linked to the one of the *power of the team in power* in front of its adversaries. After the victory of a

political group – being this one a party or a coalition – media discussed the main problems, more or less suggested by the team in power:

i. the necessity – or not – to minimise the number of political parties which is or could become the topical or future ally of the main opposition party and

ii. the necessity - or not - to fortify the main party in power (and in opposition) by swallowing the lesser allies of the main parties.

* Another aspect is the *process of learning by media* themselves. Because the political class and especially the government were and are distant from citizens, media understood that even their own distance from the population could and have to be minimised through cleverer articles and broadcastings about governance itself.

Thus the criteria of differentiation of phases and sub-phases is not the political change from social-democrat power to explicit centre-right power, then again social-democrat government and then again centre-right power, but, on the ground of the common features of powers of different colours, the *inner logic of the struggle for power and the maintaining of this one*. Focusing on the role of the Romanian political media, we can observe:

j. the similarity between different types of political power and governance, many same behaviours concerning the democratic proceedings, and

jj. the same similitude between media favourable to and the one dependent on different “colours” of the political families.

Some objectives of mass media aiming the performance of the democratic proceedings:

a. Mass media described this entire process and, concretely, the *corruption* of rather the political stratum in power. Because rather from 1992 began the avalanche of plunders of the state ownership made by the political bureaucracy, which wanted to become the very owners of state assets, from that period also began the focus of the Romanian mass media on the corruption. The most successful supplies of media

during the epoch opened up by the 1992 elections and till the present resulted from the elections of 2004 were just the unveilings of sordid corruption scandals. Through the reports on corruption, journalists pressed to the change of power, because obviously the hugest corruption belonged to those in power. Even when media showed the relationships between those in power and those in opposition, these relationships were quickly forgotten. The focus on the corruption of Power generated and expressed just the general desire to punish the guilty and to change the power.

Corruption was ever higher in proportion as the circles of economic and political power strengthened and could treat the state property as the old conquerors treated the subjugated lands and people. Even if the first 6 months after the elections, mass media gave a quiet moment to the new Power, corruption raised. This was the case with the first explicit right Power, from 1996-2000. The political change in 1996 – the famous democratic want, *l'alternance* – did not change the pattern of power in the post-Stalinist Romania. The results of that period were harder and uglier than those of the former one, from 1992-1996.

The process accentuated in the new social-democrat governance, 2000-2004. The results were so exasperating for the population and so alarming for the European Union, that the alternative new explicit right-wing forces came to power in 2004 just with the objective to minimise corruption, to attack this one on the top and to impose transparent practices in policies and economy.

Even if some newspapers – and not the TV reports - already began to unveil some dubious affairs of the politicians in power, the focus of journalists specialised in the attack on corruption is rather on the really huge corruption of the former social-democrat political class, and on the fact that there were not yet results concerning the top corruption. Anyway the corruption of the former ones was so huge – and media focused and focuses so angrily on this – that the credibility of the present political elites is still sufficient to keep the power.

Therefore because of the goals of the Power – of any kind could it be – and because of the intertwining of political and economic

interests, corruption was and is not an exterior problem to democracy and the democratic proceedings. Rather, as just some journalists emphasised sometimes, just the realisation of the democratic proceedings was in accordance with the above-mentioned intertwining of the political and economic interests. The general discussion of media on corruption could be thus linked to the old sense Aristotle used about the corruption of the political regimes. The principles of some democratic proceedings were many times not applied and thus the *substance itself of democracy was attacked*.

The importance to respect the laws, the emphasis of corruption, the punishment and solution through the political change were the main lines of media's approach. But if the same pattern of *promises, corruption and political change* does repeat again and again, what could be the issue? The Romanian mass media accentuated the *danger that democracy itself could be depreciated by the politicians and that this situation could be used by those who dream to a non-democratic political regime*. From this warning and the episode of the elections from 2000 – when Vadim Tudor, the representative of extreme-right type supply became the challenger of the respectable democrats – the policy makers imagined a “democratic authoritarianism”: the importance given to the democratic proceedings together with the image of an attractive authority. We express the doubt that this attractive authority could and will annul citizens feeling of political powerlessness and could and will cause a more active and positive attitude of people to change their own life within their own means (as the model of “transformational leadership”, Flynn-Thapalia) and democratic participation. Rather this attitude is the result of the economic conditions, opportunity to work abroad and the personal and mediated experiences.

Inside the discussion about corruption we have to notice the long opposition of those in power against the *separation and balance of powers in the state* and thus the focus of media on this problem. But the consistency of every focus of media on different important political aspects was and is dependent on *media's economic dependency and political partisanship*.

b. The concrete *administrative tasks* of the government were another field which was the stage of media's analyses of the democratic proceedings. But the efficient public management was very difficult to do. Not firstly because this type of management should only to be learned, but because the public management during the transition – let's say until 2004 – was inherently contradictory: on the one hand, the tradition of a strong bureaucracy was a serious obstacle, because it mediated the realisation of concrete administrative tasks through its own interests; then, because the struggle for political power has integrated the state bureaucracy and gave to some ones of it bonuses, while punished those whose aim was only to perform in a neutral manner, without carrying out the interests of the political commandment; not on the last hand, the competence and the appearance of competence of high employees and their representatives was weak enough; only after so many warnings of the mass media, the political class – including the high bureaucracy – began to change the rules but also the administrative personnel. But this change was and is subordinated to the change of the power, so it is not only technical, aiming efficiency, but political.

The explanation of the role of the social structure in the change of democracy – as politics and management – could not be ignored. Only this focus on the social causes of the evolution of the Romanian democracy and democratic proceedings could emphasise the fact that even if a part of the political forces have waved – and it still do it - left type slogans, this part could not represent left type interests. The Stalinist type bureaucracy, before 1989 and after, was the clear example of this fact. Thus the democratic proceedings are no more the form/frame of the struggle for power between the right and the left but between the explicit right and the masked right. So the present era shows what was long before *specified in the mainstream political theory*: that the *desirable and respectable changes of power are those between the "technical" and not "metaphysical" opposites*.

Inside these changes do manifest two main processes:

- the one which perfects the general management, inducing the idea that the struggle for power would be an exterior phenomenon and thus not too important, and
- the one which tends to compensate the weak social efficiency of the public management through increasing manipulation.

In some special historical periods – like in “*les trente glorieuses*” in the West or, from economic standpoint, the best years of Stalinism – it appeared somehow that not the political power as such was the main problem of ordinary people, but the efficiency of the public management. For this reason, even if the ideological influence on the population (through different theories, media, indirect means) never ceased, neither in West nor in Stalinism, *manipulation was and is more aggressive in an epoch of decline and irreconcilable contradictions*. The drama of the democratic proceedings – the dream toward democracy during the decay of Stalinism and the living contradictions of the democratic proceedings in the “market economy”, the more as in countries like Romania, in emergent democracies – is only a play in the process which shows the shortcomings of the only “technical” change.

Democratic proceedings are technical means through which took place *the struggle for power in a peaceful manner* and when the ordinary people receive the form which make them to have their representatives. They also offer the frame for *act develop the human rights*. Thus the democratic proceedings are and could be *at the same time* a “formal” form and a necessary frame of struggle against the formalism of this form and for the fulfilment of the human rights. *The contradictions inside the democratic proceedings cannot be solved through non-democratic means, but through the enlargement and the change of the contents of democracy.*

Continuing our description, the change of the rules and administrative personnel after 1989 was and yet is very difficult. Not only because it is not possible to educate and to change in some years a so big personnel, but because of the inertia, realised by the former Stalinist type mentality, which does continue even after the change of high employees. Mass media underlined many times this inertia and

the fact that without being pushed by the European Union and, generally, exterior factors, neither the real management nor the public image of the administration does not change. But, and this was the opinion of many media linked to different political groups, the main condition of the beginning of change the old bureaucratic habits and administrative personnel was and is the political change.

As we can observe, this condition is not quite enough.

If during the centre-right governance the same inefficiency and corruption as during the social-democrat period of 1992-1996 never changed – on the contrary, accentuated – generating the popular angry and the will of political change, it was the same case between 1996-2000, and then in the new social-democrat epoch from 2000 to 2004, being more visible the corrupted link between the political power, the allocation of resources, and the concrete administration. The political change from 2004 began with the same will of the political power to change the heads from every level of administration. Only the exceptional phenomena – as the flooding from 2005 – showed that the old need, from the Western literature and history, to make a *politically neutral and efficient management in the public service is so necessary*. The Romanian mass media did not yet focus on this aspect.

c. The main objective of the political communication media realised was and is the information and interpretation of the *struggle for power*. Following the evolution of the political team in power and according with different partisanships, media pressed for the outlining of political crises, or helped and profited from the crisis of government and government communication. Letting alone the partisanship, the main message all kinds of media emitted was that just the struggle for power is the sign of democracy and the ground of political innovation.

d. In their own battle for autonomy and power, media emphasised the difficult access to public information, especially to those about the use of public funding. At the same time, they showed, but rather *sotto voce*, that Parliament emitted decisions without the previous public consult. The manner to criticise the Power and the

moment to do it showed the partisanship of media and contributed to their decrease of confidence.

e. To inform about the *multi parties system* was at the beginning exciting. Then the majority of media accentuated the waste and the useless public spending for so many parties which were only means to receive privileges and public funds, and for the private business of the new petty political bureaucracy. Media, following the pressure of the few important parties which fought for share the political space, have legitimated the new law of political parties: in this law, the conditions to be accepted as political party became severe and the political swindlers but also the weak more or less left-wing parties disappeared or are in course to disappear.

f. Media focused on the *electoral system*⁸, as it was already mentioned, and the *functioning of NGOs*. But, even if some NGOs and representatives of media sometimes warn about the contradictory position of media, these ones do not show that their main preoccupation would be the need to transform citizens in real participants in the democratic process. People are considered as passive receptors and audients. In the play with politics, media's approach of their role for the development of democracy is, beyond rhetoric, rather interested about their own autonomy in front of political elites than about the construction of a non-elitist civil society. Media's professionals discovered themselves the delight of autonomy in front of politics: in front of those in power but also in front of all the political actors. But this autonomy does not exclude the partisanship. Thus the solution is rather, letting alone the economic dependence, the legal functioning of the other powers.

g. Media focus on the *exceptional phenomena* – as flooding or drought – and use these ones to better monitor the political performances of the political class. During the exceptional

⁸ We have to mention here only the fact that even now, Parliament has the “praetorian” character, not yet followed by an “affluent society”. (It is an old analysis about an older epoch and a society from a different history: Robert Carr, *Spain. 1808-1939*, Oxford, Clarendon Press, 1966. The Spanish period of “praetorian Parliament” was from 1840 to 1856, while, keeping the proportions for this expression, “the affluent society” was the period from 1856-1866.)

phenomena, this class was and is most vulnerable than in normal periods. But the efficient management of exceptional phenomena and the attitude during these phenomena could be an opportunity for some representatives and somehow for the establishment as such, because it and media promote together the idea of national unity and consensus.

In fact, the political elites does profit from the focus of media on the political process: obviously some ones lose and could exit from the political class, but the political process itself – the democratic proceedings, the efficiency of the public management and mastering of exceptional phenomena - gain. In this way, the credibility of political elites and media rises.

Position of mass media

Almost all the Romanian media are parts of the *mainstream*: some extreme-right-wing suggestions – fine and subliminal nationalist type rapid sparks – are inserted in many newspapers and TV programmes. Almost all the Romanian media promote same features: certain simplicity in the design of the social image, many same clichés, a very weak self-critique, the focus on certain technical democratic proceedings – but neglecting the democratic right of citizens' participation and influence on the political decisions. The common interest of the Romanian media to always underline the political discontinuity has also to be taken into account.

Besides the mainstream media there are explicit extreme-right journals, with a quite significant financial support as one can see their appearance and diffusion. There were also some very few and weak "left"-wing, Stalinist and confuse, journals: these ones mostly disappeared just because of their confuse and inconsistent messages and, obviously, because of the non-existence of financial support.

We have also to mention the explicit party journals, which generally fell down with the falling down of party they represented. Nevertheless some ones were resuscitated in new electoral cycles.

The contradictory character of mass media:

* On the first hand, subordination, business, thus inter-relationships with the business circles and, obviously, with the political decision makers. For this reason, media did not consistently criticised for example the formalism and fraud phenomena from the democratic proceedings: they referred only some few days to the dubious referendum for the new Constitution in 2003, the same was true about some attempts to fraud the elections, but media never continued to investigate these facts.

* On the other hand, media are populated with narcissistic people, who want to be opinion makers. For this reason, they tend to offer a type of image about their own performance as the one of “salvation” through their harsh critique on the entire politics and society. The Romanian media were those which presented the *new models and heroes*, creating not only the legitimacy of the new values, but also their own legitimacy.⁹ Media use their power for their own aim:

1. of the owners of media but also

2. of media as institution, so the strengthen of media’s prestige.

The tendency to use their specific power for their own aim is linked to and generates the tendency to manipulate¹⁰.

But obviously media’s critique is not only the result of psychological features of people working in media. Rather it reflects the economical calculus – a spontaneous one but also based on researches and surveys of levels of audience – made by media: because of so many critical aspects of the Romanian politics and management, the most sold newspapers, TV programmes, broadcastings, articles are the ones which are the most attractive through at the same time *bitter critique* and *politics as show-entertainment*.

Media has to be sold, media people have to be sold themselves the more advantageously possible. For this reason, media make a

⁹ See Adrian Gavrilăscu, *Noii precupeți. Intelectualii publici din România de după 1989 (The New Petty Traders. Public Intellectuals In Romania After 1989)*, Bucharest, Compania, 2006

¹⁰ We can observe many aspects pointed out by the Western researchers: the monopolizing of speech (voice), clichés and suggestions.

mixture between *a.* the cheap political (social) sensational, *b.* the focus on natural disasters and excessive behaviours as crimes, *c.* the harsh critique of concrete policies, *d.* the mocking on politics and, at the same time, the transformation of both politics and the critical attitude towards politics in show/entertainment.

a. The emphasis of cheap political sensational – as the rapid and frequent changes in the mind of different political actors, as some unexpected alliances or destruction of these ones, as different statements of yet obsolete actors, or extremist, or clown-type actors, as some ridiculous behaviours, as the mixing between political VIPs and cheap stars of entertainment industry – tends, consciously or not, to depreciate politics and the policy making. Anyway, a depreciate image about politics and especially about Romanian politics is the consequence. The present sceptical and cynical image about politics develops not because of the Romanian petty-bourgeois tradition of mockery about everything one cannot manage¹¹. Messages of mass media are especially guilty for this turn of the average political conscience.

b. The focus on natural disasters sends to at least two observations. *The one* is that in the last 17 years, after the 1989 revolution, the natural disasters increased: worldwide and in Romania. There are not only the “natural” changes – we not yet can master them in a satisfactory manner – but, especially from the standpoint of our theme, *the accumulation of the social problem unsolving and their influence*. Romania is, unfortunately, an example: because woods were chopped, in fact destroyed, by businessmen and poor peasants, many earth slipping and flooding took place; because the irrigation installations were stolen – because the main slogan was “things which belong to all, do belong to nobody” and the state did not defend “things” – many droughts but also flooding happened. *The second* observation is that the *frequent natural disasters*, in Romania and worldwide, *are dear allies of the political class but also a dear aid for the*

¹¹ See Caragiale’s personage, Mitică. Caragiale was the greatest Romanian writer from the last decades of the 19th century, which described and satirised the social relationships specific to a backward country and bureaucratic leadership.

Romanian mass media. Seeing the natural disasters, people become quieter, more squared and even content with their life. Natural disasters have the function of and became criteria for the evaluation of the own life of people who were not yet involved in natural disasters: they are so happy on their coaches because they could keep their life and goods! We can speak about a strange function of the frequent natural disasters *to anaesthetise the social sensitivity*; on the one hand, they push, through mass media, to human solidarity; people see the international solidarity and they also want to help; the Romanian mass media made many campaigns for help the Romanian flooded peasants; on the other hand, focusing on solidarity facing natural disasters, and, at the same time, laughing on solidarity facing social domination, media induce the idea that the last is not at all important, more, it is obsolete, ridiculous and inefficient. And, *au fond*, what could people do?

c. The critique made by media has a contradictory aspect: on the first hand, this critique is focused on simple, concrete policies, and often can change the image, the messages and the concrete policies of the government and attitude of Parliament. But a coherent outlook, which links things, is missing; for this reason, and it is important to repeat, this type of critique does induce fatalistic ideas: “one can change nothing, the only solution is to be satisfied with the own destiny and one have to improve its condition even through unorthodox manners, which everyone knows: theft, corruption, nepotism”, i.e. the bureaucratic attitude towards society (which consists in using society and the other individuals and considering them only as means and never goal, for remember Kant). This attitude is and leads to a high social alienation. Anyway, the change of political leaders never was the results of public critiques manifested in democratic form, except some campaigns oriented from the centre against some local leaders.

d. On the other hand, to offer *politics as play/spectacle* is a main mean of media to legitimate politics as such, but also the different political groups. Politics as spectacle allow keeping alive and permanent the image and figure of different politicians: to offer to

these ones audience and to people their “heroes”. This means also helps media to survive and develop: the political talk shows are advertised as “the better TV shows”. These shows are the places where the democratic process as such is discredited: un-motivated attacks follow each other, as the image of discontinuities in the political positions of political actors, as the evidences of the role of interests in the connexions between different protagonists, as the struggle to keep the top political position are all, above every declamation of principles. Through the means of politics-spectacle, the Romanian media contribute to the depreciation of democracy: not the serious and consistent political retorts are aimed by media, but rather the populist “arguments” which attract audience.

These bitter aspects are not the sign of an excessive critical standpoint. Their descriptions could be found, for example, in the most recent report of EUMAP. Even if the official response (of the National Council of Audio-Visual) was that the problems raised in the report correspond to an older political period (2002-2004) and that in 2005 some ones are surpassed or are in course to be overcome, the political and economical dependency of TV broadcasts “jeopardise broadcasting pluralism and diversity” (Television across Europe: Regulation, Policy and Independence (2005)).

The above-mentioned aspects could be observed very clearly and do manifest through the double pressure concerning the *allocation of information* (Carpentier) about the political actors: while these ones, and especially those in power, tend to discredit media because of some critical standpoints (as feature of the “residual discrediting” of all the institutional and private enemies of those in power, see Cristian Tudor Popescu), the National Council of Audio-Visual accused the subordination of the public radio and TV stations through the accordance of more transmission times to those in power (Diana Popescu). We could conclude that the model of the Romanian media is rather a *democratic corporatist* one (Hallin and Mancini).

Important shortcomings of the Romanian media are just those linked to public *deliberation* (which is a “policy intervention”, Mandelberg) and *participation* (Carpentier). Just neglecting the

democratic participation, the Romanian media annul people's spirit to consciously negotiate a proportional division of resources and means of power. For this reason, the real *representation* (Carpentier) of all the social strata is not the main objective of the Romanian media. At the same time, the process of critique and improvement (Carpentier) of the democratic proceedings is subordinated to the values of the dominant power.

The Romanian mass media's development after 1989 contributed not only to the development of democratic proceedings and people's habit to experience these proceedings, but also to influence the general behaviour concerning politics. In this respect, the reciprocal pressure of policy makers and mass media constituted a deep movement which forged for long time on the pattern of political reactions from below. The big problem being to manage and to control through communication (media) the balance of powers, conflict solving, interdependences, polarisations, the direction of the Romanian media – linked to the European and world media – is also problematic, thus open.

Conclusions

- In the tradition of qualitative research, the focus on the Romanian political media emphasises the similitude of different types and political colours in the Romanian political system. (Is this similitude only a Romanian feature or it also could be found in the frame of other cultures?) The actors' political behaviour benefited from the relationships with mass media: a special department of public relations¹² interested about the image of politicians and policies has been developed and a more or less subtle tendency to strengthen the favourable image of politicians and policies in and through media could be observed.

- There are also similarities between the media favourable to and more or less dependent on different political families inside the Romanian political system.

- On the one hand, because of their tendency to become an

¹² It is doubled by many researches.

independent power in front of politicians and publics, the most of the Romanian media constituted as a Byzantine type bureaucratic circle which believes that it is superior, as a criteria maker and as an ideal-type of democracy and political truth. As in every Byzantine bureaucratic circle and even if there is a great competition inside mass media and also between different members of them, these ones manifest the common principle to sometimes attack colleagues with whom they compete but to defend the “right” of mass media in their entirety to not be attacked outside them, i.e. to preserve their relative independence as translator of politics and thus policy maker. First of all, mass media want to keep away their prestige as criteria and truth holder from critics from below: the population has to keep only its position of information and suggestions receiver, and not to develop independent critical standpoints. For this reason, mass media does not love to transmit such critical standpoints about their own activity and made by some NGOs.

- On the other hand, media are linked, in a more or less transparent manner, to different political and/or economic forces and they tend to become at the same time a force – near these ones – which have to be taken into account – and an efficient transmission device of these ones – which deserve to be supported and awarded -.

- The main reason of media’s tendency of independence and want of power is just their position of mediation. Media could depreciate the policies and power when these ones are practiced in an open and observable manner and also could lighten the hidden aspects of the governance and power, when these ones are practiced in a hidden and non-observable manner.

- The most important acquisition of the Romanian media in the last years was the ability to support the mainstream of politics and different political families through *a.* the focus on separate problems, treated separately, in this respect generating different kinds of “the principal political problem of the moment”, and *b.* the clever critique of some actors and some concrete political solution, following the pattern of *fragmentation of the politics*. Media never continued the investigations of some sensible aspects of the Romanian policies and

actors until people could conclude about the sense of the Romanian politics. Rather they used the tactics of change “the principal political problem of the moment”. The rapid change of political topics contributes to the deepening of alienation and political confusion. Pressing for their own prestige, the Romanian media are tacitly basing on the *cognitive dissonance* of the three actors here in view: public (population), media and politicians.

- Surveys which asked about the confidence in the Romanian mass media asked and supposed “mass media in general”, at the same time suggesting that the questions were about the political media (in comparison with the confidence of the population in the army, church, presidency, Parliament, parties). For this reason and for the training of journalists, the results highlighted by the media were that the confidence in mass media, if it did not rise (especially in some political moments), did remain in a comfortable position, between the highest confidence in the army and church – even if some newspapers, but very rarely the TV, showed corrupt and dubious behaviours of these institutions – and, on the other hand, the lesser confidence in the specific institutions of democracy. (Thus the legitimacy crisis of politics does not necessary lead to mass media’s legitimacy crisis.) And, if in different political moments the majority or quite of answers contained the explicit idea of non-confidence in the political way Romania is following – but the question did not specified which are the motives of answers -, media generated the image of a consolidating, and yet consolidated, democracy and also a certain general sentiments of powerlessness and fatalism.

- The Romanian mass media have not had a consistent responsibility concerning the fortifying of democracy, nor of the democratic proceedings. For example, because the audience of talk shows is higher when the participants wave nationalistic type messages and populism, these representatives of nationalism and populism were and are quite often invited by rather the commercial TV and radio channels. Also quite enough journals – Romanian but also the ones of the Hungarian minority - introduce and mix soft nationalist type suggestions instead of seriously discuss the causes,

alternatives and solutions. Concerning the fortifying of the democratic proceedings, even if some articles in some newspapers discussed few days about the infringement of, for example, the democratic proceeding of referendum in 2003, this discussion did not continued, amplified and determined the political change by punishing those who initiated and accepted this infringement.

- The frame of the Romanian democracy given by mass media is thus vulnerable. Not the democratic process itself is such: because this one is the result of the main interest of the political class in its entirety as it accords with the European and world political interests and tendencies. But the image of interests and game which intertwine – inside the mass media and inside politics itself – are dangerous for media and for democracy. All of these appear as depreciated and they depreciate themselves.

- The contradictory character of the Romanian mass media – they can contribute to the fortifying of the democratic proceedings, at least on the plan of images, but they cannot push too much towards the efficiency of the democratic proceedings in the social problem solving – does manifest through their *discourse: information, organisation of the communication of political values, and messages*. Some moments of crises – political events but also crises of the communication of the power circles – were certainly occasions to perfect the means of the political communication but did not annul the above-mentioned character.

- After a quite long enough period when the popular conclusion was: “you lay the people with TV”, the Romanian political media did learn that, in conditions of plural supply of media, the more accurate the information – mobilising, but also critical, concrete, but also responding to the need of a general image on the state of things – and the larger the representation of different groups and strata of community, the bigger is the audience. This aspect generates also a bigger level of social integration, of “community feeling” and democracy.

- If there were and are strong enough tendencies of the Romanian media to emphasise the representatives of the old

categories which were, in Stalinism, deprived of their properties, or the new VIPs, media's *function of representation* developed with the social changes. On the one side, media were interested about the raise of the new middle class; on another, about the life of the rural population; on another, about the fall of some categories linked to the first industrial revolution in the Stalinist Romania, as miners and industrial workers. But, in the last instance, Romanian media do represent the social structure rather depending on the electoral cycle: before the elections, reporters hardly work on the bitter stories about a, still, majority, the pensioners, and about peasants. In short, media still focus on "exceptional" strata, as the working people abroad, or peasants during and after the flooding or mercenaries who miss so much their families and who send to these ones the money for a decent life. The situation of the most of the urban population is not really represented. For this reason, *media's messages rather tend to dissolve the social problems in traditional and modern entertainment*. The mixture, in the same newspaper, between tabloid type supplies and serious, quality information is the consequence of the complex *need of people for compensation* and, at the same time, of the complex political *need for "circenses"*, in front of whom media capitulate many times enthusiastically.

- Profiting of the weak civil society, media began to be and developed as an offensive one, but under the flag of *partisanship*. Many times this one is confounded with a rational and balanced *critique* and "school" of democratic understanding. But the main argument against this confusion is just the decrease of confidence in media. More, media's partisanship led to the 'subversive' common idea that interests, and not the democratic and rationalist values, are the ones which are the ground of political messages and media's interpretations.

- In spite of a more diversified information and representation, the Romanian media did however *not yet succeed to not mobilise passions towards the private sphere*, through entertainment and exaggerate focus on private aspects of politicians and power circles. *Nor the Romanian media's image on democracy did yet generate democratic*

participation: simply, the frame and the content of the political supply do not demand participation.

- The above-mentioned relationships between the Romanian democracy and media, the real fact that the political personal experience is the mixture of so many information, not only from media but from the real life, generated some pessimistic conclusions of researchers: “media have not the importance they think”; or optimistic: “the increasing role of media”. But media and the political class have no better alternative than develop democracy: the huge problem of political alienation could be solved only with more democracy, thus more democratic media. Democracy itself has to be defended from historical *simili*, and media have to cooperate to construct real democratic institutions. Have they another alternative?

Bibliography

1. Ana BAZAC, „Ownership and values. The limits of the democratic media. An analysis of the main Romanian written media”, în *Romanian review of political science and international relations*, 2, 2006, p. 50-78
2. Centrul de Resurse Juridice (NGO: Centre of Juridical Ressources), <http://www.crj.ro> (21-I-2006)
3. Nico CARPENTIER, *Coping with the agoraphobic media professional. A typology of journalistic practices reinforcing democracy and participation*, CeMeSo working paper 2, <http://homepages.vub.ac.be/~ncarpent/workpap/cemeso-02agoraphobic.pdf> (15-I-2006)
4. Nico CARPENTIER, Benoît Grevisse, Michaël Harzimont, *Médias et citoyens sur la même longueur d’onde. Panorama des pratiques journalistiques favorisant la participation citoyenne. Carte blanche sur les relations entre médias et citoyens. Le point de vue de professionnels*, Fondation Roi Baudouin, 2002, <http://www.kbs-frb.be/files/db/FR/PUB%2D1265%5FM%E9dias%5Fet%5Fcitoyens.pdf> (10-

XII-2005)

5. Ioan DEAC, *Gestionarea crizelor mediatice (Management of media crises)*, București, Editura Universității Naționale de Apărare, 2003
6. European Monitoring and Advocacy Programme, October 2005, <http://www.eumap.org> (*Television Across Europe: Regulation, Policy and Independence*) (5-XII-2005)
7. Collen FLYNN-THAPALIA, “Animation and leadership”, in Jan Servaes, Thomas L. Jacobson, and Shirley A. White (eds.), *Participatory Communication for Social Change*, New delhi, Sage Publications, 1996
8. Adrian GAVRILESCU, *Noii precepeți. Intelectualii publici din România de după 1989 (The New Petty Traders. Public Intellectuals In Romania After 1989)*, Bucharest, Compania, 2006
9. Benoît GREVISSE, Nico Carpentier, *Des médias qui font bouger. 22 expériences journalistiques favorisant la participation citoyenne*, Bruxelles, Fondation Roi Baudouin, 2004, <http://www.kbs-frb.be/files/db/fr/PUB%5F1403%5FDes%20m%E9dias%20qui%font%20bouger.pdf> (22-II-2005)
10. Adrian Armand GIURGEA, *Ascensiunea lui Funar. Presa și alegerile locale din 1992, 1996, 2000. Perspectivă deontologică, (Funar¹³'s increase. The Press and the local elections from 1992, 1996, 2000. Deontological perspective)*, Cluj Napoca, Novomedia, 2002
11. Peter GROSS, *Mass Media in Revolution and National Development: The Romanian Laboratory*, Ames, IA, Iowa University Press, 1996
12. Peter GROSS, *Colosul cu picioare de lut. Aspecte ale presei românești post-comuniste (Colossus with clay feet. Aspects of the Romanian post-communist press)*, Iași, Polirom, 1999
13. Peter GROSS, *Post-Communist Media Autonomy, Pluralism and Diversity*, EES meeting report, 2002
14. Rosemarie HAINES, *Televiziunea și reconfigurarea politicului. Studii de caz. Alegerile prezidențiale din România din anii 1996 și 2000, (Television and the re-configuring of politics. Case studies. The presidential elections from Romania, years 1996 and 2000)*, Iași, Polirom, 2002
15. Daniel C. HALLIN, Paolo Mancini, *Comparing Media Systems. Three Models of Media and Politics*, Univ. of Cambridge press, 2004
16. *Institutul de Politici Publice (NGO: Institute of Public Policies)*, <http://www.ipp.ro>
17. K. MAHADEVAN, Kiran Prasad, Ito Youichi and Vijayan K. Pillai (eds.),

¹³ Funar is a nationalist extreme-right politician from Vadim's Great Romania Party.

Communication, Modernisation and Social Development: Theory, Policy and Strategies, Delhi, B.R. Pub, 2002,(especially part II from the volume I)

18. Tali MANDELBERG, “The Deliberative Citizen: Theory and Evidence”, in *Political Decision Making, Deliberation and Participation*, vol. 6, Elsevier Science Ltd., 2002, <http://www.princeton.edu/~talim/DeliberativeCitizen.pdf> (21-X-2004)

19. Valentina MARINESCU, *Mass media și schimbarea politică în România (Mass media and the political change in Romania)*, București, Tritonic, 2004

20. Elisabeth NOELLE-NEUMANN, *The Spiral of Silence* (1984), Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1993

21. Cristian Tudor POPESCU, “Discreditarea reziduală” (“The residual discrediting”), in *Gândul*, August 24, 2005

22. Diana POPESCU, “CNA acuză radioul și televiziunea publică de favorizarea Puterii” („NCA accuses the public radio and TV stations to be favourable to the Power”), in *Gândul*, October 19, 2005

23. Manuela PREOTEASA, *Report on Romanian Media*, in *Media Ownership and Its Impact on Media Independence and Pluralism*, research of The South East European Network for Professionalisation of the Media, http://www.mirovni-institut.si/media_ownership/romania.htm (20-XI-2005)

24. Gh. SCHWARTZ, *Politica și presa. Reprezintă mass-media a patra putere în stat? (Politics and the press. Do mass media represent the fourth power in state?)*, Iași, Institutul European, 2001

25. John B. THOMPSON, *Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age*, Cambridge, Polity Press, 2000

26. Alex ULMANU, (*The situation of the Romanian media*), *European Media Landscape*, 2004, European Journalism Centre, <http://www.ejc.nl/emland/romania.html> (12-II-2005)

27. Mircea VASILESCU, *Mass-comedia. Situații și moravuri ale presei de tranziție (Mass comedy. Situations and manners of the press in transition)*, București, Curtea Veche, 2001

principiul majorității și statutul minorităților în România post- decembristă

ADRIANA NEACȘU

L'une des règles fondamentales de la démocratie est la soumission des problèmes collectifs à vote et l'adoption des décisions en vertu du point de vue de la majorité. Mais le principe de la majorité peut être appliqué sans grandes difficultés seulement dans les sociétés bien homogènes, dont les membres ont, en général, les mêmes orientations et intérêts. En réalité, à cause des conditions historiques, un petit nombre des états ont dans leurs limites une seule nation. Dans la Roumanie, bien qu'elle soit définie par sa Constitution comme un état national unitaire, il y a un grand nombre de nationalités et groupes ethniques, qui sont presque tous représentés dans le Parlement. L'article met en discussion les problèmes levés par les plus grandes de ces nationalités, c'est-à-dire les Magyars et les Gitans, et aussi par un group ethnique restreint, pas encore reconnu, celui des ceangăi, pour démontrer que le principe de la majorité n'est pas infaillible, qu'il est nécessaire de constituer un climat de confort social réel pour toutes les minorités, sans que cette chose porte préjudice aux intérêts légitimes des majoritaires. Ainsi seulement on peut écarter une grande source de conflits sociales et la démocratie a la chance de gagner un plus d'authenticité.

Una din regulile de bază ale democrației este supunerea la vot a problemelor și adoptarea deciziilor în funcție de punctul de vedere al majorității. Dar principiul majorității nu se poate aplica fără mari dificultăți decât în condițiile în care societatea se caracterizează printr-un grad destul de mare de omogenitate, ceea ce presupune că membrii ei au, în linii generale, aceleași orientări și interese vizând

principalele aspecte ale existenței lor socio-culturale.

În realitate, datorită condițiilor istorice, foarte puține state pot spune că închid în limitele lor teritoriale o singură națiune. Există, de exemplu, situații în care statul cuprinde mai multe naționalități, cu o pondere aproximativ egală, dar în cele mai multe cazuri este vorba de o etnie dominantă ca număr de locuitori, alături de care întâlnim o serie mai mult sau mai puțin amplă de minorități naționale și grupuri etnice. Distincția dintre acestea din urmă se face în funcție de numărul membrilor, de tradițiile lor istorice, precum și de gradul de dezvoltare și afirmare a culturii societale specifice.

Dincolo de anumite interese fundamentale comune, generate de faptul că trăiesc între aceleași granițe, este evident faptul că toate minoritățile au anumite aspirații și așteptări distincte de cele ale grupului dominant. Deși aceste aspirații nu ar trebui în principiu să fie în contradicție și să submineze statutul majorității, dacă nu sunt luate în considerație, ele constituie surse ale unei mari instabilități sociale, care poate să meargă de la starea de neîncredere și nesiguranță până la cea de conflict deschis.

În literatura de specialitate privind drepturile oamenilor sunt numeroase voci care susțin că atâta timp cât sunt respectate drepturile indivizilor, drepturile de grup nu mai au nici o relevanță; dimpotrivă, stipularea lor ar însemna introducerea unor privilegii pentru minorități, inacceptabile din perspectiva majorității. Problema este astfel tratată în lumina principiului că în actuala etapă a dezvoltării societății umane diferențele naționale și etnice s-au estompat, deoarece indivizii le acordă mai puțină importanță, interesul lor fiind îndreptat cu precădere asupra afirmării demnității și libertății personale.

Acest punct de vedere generalizează, de fapt, o situație specială, întâlnită doar în câteva state foarte dezvoltate. Practica istorică a demonstrat însă că el nu este universal valabil și că, dimpotrivă, la sfârșit de secol XX, în Europa Centrală și de Est, în condițiile destrămării sistemului socialist, ca de altfel și pe alte continente, naționalismele au izbucnit cu o forță deosebită. S-a constatat că acest lucru se datorează, cel puțin în Europa, politiciii mai

mult sau mai puțin evidente dar constante de oprimare a minorităților naționale duse de către guvernele comuniste. În consecință, problema minorităților este deosebit de actuală și de acută, de rezolvarea ei depinzând într-o măsură esențială succesul democrațiilor înfiripate după căderea comunismului.

O idee directoare a felului în care ar trebui să se procedeze în cazul minorităților vine din reconsiderarea drepturilor de grup. Se recunoaște astăzi că naționalitatea este în continuare o componentă extrem de importantă a identității de sine a individului iar limitarea manifestării și împlinirii lui în această direcție constituie o gravă încălcare a drepturilor omului. În plus, se susține că orice minoritate, prin chiar statutul său, este supusă unor presiuni din partea majorității, fiind în permanent pericol, dacă nu de asimilare, cel puțin de marginalizare.

De aceea pentru ea problema luptei pentru menținerea identității, a coeziunii interne, a purității tradițiilor, se pune, așadar, din principiu și în mod continuu. În aceste condiții, dincolo de asigurarea drepturilor individuale, orice democrație trebuie să stabilească drepturi speciale pentru minoritățile și grupurile etnice aflate în limitele statului. Chiar dacă ele pot apărea ca niște „privilegii” în raport cu majoritatea, dacă sunt bine gândite nu o afectează pe aceasta din urmă și reprezintă temeiul pentru sentimentul de siguranță și confort al minorităților, esențial pentru stabilitatea socială.

Comunitatea Europeană, interesată de o Europă stabilă și prosperă, se preocupă în mod deosebit de respectarea drepturilor minorităților. Dar, datorită diversității de status socio-istoric și demografic al minorităților naționale, recomandările ei pentru politica față de minorități a statelor membre sau dornice de aderare se menține în limitele unor drepturi minimale. Literatura de specialitate consideră deci că aceste recomandări sunt doar orientative și insuficiente, statele având datoria să acorde, acolo unde este, într-adevăr, cazul, drepturi suplimentare minorităților sale. Departe de a reprezenta o „slăbiciune”, un atac la adresa majorității sau, pur și simplu, un act de generozitate politică, această atitudine este singura

care poate asigura liniștea internă, climatul de încredere și coeziunea socială necesare instaurării și consolidării democrației.

În ceea ce privește România, Constituția acesteia o definește ca pe un stat național unitar, ceea ce înseamnă că majoritatea copleșitoare a locuitorilor statului sunt de naționalitate română, restul fiind naționalități și grupuri etnice mult inferioare ca număr. Existența acestora este însă recunoscută și se stipulează egalitatea în drepturi a membrilor lor cu toți ceilalți cetățeni, precum și obligativitatea statului de a asigura păstrarea identității naționale a minorităților și dezvoltarea culturii lor specifice.

a. Minoritatea maghiară

Totuși, există voci care susțin că diversitatea etnică din România infirmă faptul că ea ar fi un stat național *unitar*, apropiindu-se mai degrabă de condițiile unei societăți plurale. O astfel de idee au avansat reprezentanții comunității maghiare din România, care au luptat pentru ea din răspuțeri în cadrul discuțiilor pentru elaborarea Constituției din 1991, fără să aibă însă câștig de cauză.

Maghiarii se bazează în primul rând pe faptul că reprezintă, într-adevăr, cel mai mare grup etnic după cel al românilor. Conform recensământului din 1992, la o populație de 22.810.035 de locuitori, ei reprezentau 1.624.952, adică aproape 7,13%. Chiar dacă între timp numărul lor a mai scăzut, în condițiile în care populația României pe ansamblu s-a micșorat, dar și ca urmare a emigrării, recensământul din 2002 a stabilit că ei reprezintă 1.431.807 dintr-un număr de 21.680.974 de locuitori, adică aproape 6,55%, constituind cea mai numeroasă minoritate națională aflată în limitele unui stat din Europa. În plus, ei trăiesc, într-o majoritate covârșitoare, în Transilvania, unde, chiar dacă nu reprezintă majoritatea populației, o constituie într-o proporție de mai bine de 30%. La acestea se adaugă faptul că naționalitatea maghiară dispune de tradiții cultural-istorice foarte puternice și de o conștiință etnică accentuată, care îi circumscriu aspirații și un orizont de așteptare mult superioare majorității celorlalte grupuri etnice din România. Prin urmare, ea a cerut, repetat,

în primii ani după Revoluție, prin diverse documente ale formațiunii politice care o reprezintă, U.D.M.R., statutul de co-naționalitate și dreptul la autodeterminare internă.

În perioada comunistă, în ciuda aparentei susțineri a dezvoltării identității etnice, comunitatea maghiară din România a fost supusă unei opresiuni din ce în ce mai accentuate. Au fost desființate școlile și universitățile în limba maghiară, care au fost transformate în secții cu predare în limba maghiară ale școlilor și universităților românești. În mod continuu, absolvenții universitari maghiari erau repartizați numai în restul țării, în vreme ce în Transilvania se repartizau exclusiv absolvenți români. Pretextul era apropierea mai mare dintre români și unguri, înlăturarea barierelor dintre naționalități. În realitate, guvernanții români se temeau de faptul că maghiarii din România ar putea complota pentru alipirea Transilvaniei la Ungaria. Ca urmare, în loc să se folosească de ei, prin asigurarea drepturilor specifice, pentru a așeza pe baze principiale relațiile cu Ungaria, le-au aplicat un tratament care amintea cumva de vremurile în care, în Transilvania, pământ românesc aflat sub ocupație străină, românii se aflau în situația de națiune inferioară, „tolerată”.

Totodată, populației românești îi era în mod subtil dar continuu alimentată ideea „pericolului maghiar” și a vigilenței de care trebuie să dea dovadă față de orice manifestare antiromânească. În aceste condiții, iredentismul maghiar nu putea să fie anihilat ci, dimpotrivă, potențat; iar absolvenții români repartizați în comunități maghiare fie că erau respinși de membrii acestora, fie că se încerca asimilarea lor, fie că, în ciuda relațiilor personale de prietenie pe care le puteau stabili, li se spunea direct că, în problema raporturilor generale dintre români și maghiari, prietenii se situează din start pe poziții ireconciliabile. În plus, era ceva extrem de obișnuit ca, turist fiind în țara ta, să întrebi ceva în românește pe stradă sau chiar în magazine și să ți se răspundă, în orașele transilvane, pe ungurește: „Nem to do!”.

Izbucnirea Revoluției din 1989 a trezit speranțele legitime de egalitate socială ale comunității maghiare din România dar, în același

timp, ele se înălțau pe o prăpastie de comunicare între români și maghiari, manipulați decenii de-a rândul să se suspecteze și să se denigreze reciproc. Nu mai vorbim de faptul că practica democrației în România era de-a dreptul inexistentă, populației lipsindu-i orice educație în acest sens.

Maghiarii, dat fiind statutul lor de minoritate care trebuia să-și mențină integritatea și identitatea comunitară, erau mult mai la curent decât românii cu filosofia, teoria și practica politică a drepturilor minorităților în lume. Așa că, prin reprezentanții lor, au fost extrem de prompti în redactarea unor declarații și chiar a unui proiect privind drepturile minorităților. Printre problemele cele mai importante erau trecute autonomia sau autodeterminarea internă și revenirea unor licee, precum și a Universității Bolyai, la predarea exclusiv în limba maghiară.

Nepregătiți câtuși de puțin în direcția drepturilor minorităților, românii s-au simțit amenințați în ființa lor națională. Demixtarea școlilor însemna, pentru ei (așa cum s-a și întâmplat, de altfel, la Târgu Mureș, în 1990) expulzarea elevilor români din anumite școli care, deși cu sute de ani în urmă fuseseră exclusiv maghiare (fiindcă românilor le erau interzise!), de câteva zeci de ani își înfiripaseră o tradiție comună. La fel era cu Universitatea Bolyai, care în anii comunismului se încetățenise în conștiința lor ca Universitatea Babeș-Bolyai, adică româno-maghiară. Iar în ceea ce privește autonomia maghiară, un concept, de altfel insuficient explicat chiar de către promotorii lui, ea a fost imediat înțeleasă ca separație deci ca rupere de statul român, deși, practic acest lucru este imposibil, dat fiind faptul că, totuși, populația majoritară în Transilvania este, așa cum a fost întotdeauna, românească.

Noii guvernanți, în ciuda declarațiilor propagandistice făcute încă de la început în favoarea minorităților, nu au știut să gestioneze cererile maghiare, față de care au manifestat o gravă neînțelegere. Însăși elita intelectualității românești (desigur, cea care a ales să ia poziție publică față de noile evenimente), unită, pentru o vreme, în Grupul pentru Dialog Social și în Alianța Civică, a fost depășită și nu a știut să ofere soluții în problemele naționalității maghiare.

Preocupată în primul rând de celelalte aspecte ale democrației, nu părea, ca majoritatea românilor de altfel, să creadă că maghiarii nu dispun, în mod rezonabil, de toate drepturile care i se cuvin unei minorități. Iar asta în ciuda faptului că Alianța Civică avea o componentă multiethnică iar în 1991 a oferit conștiinței publice o *Declarație privind drepturile minorităților*.

În plus, naționalismul românesc extremist, reprezentat de câteva partide ca P.U.N.R., P.R.M., P.S.M., care între anii 1992-1996 au guvernat țara ca aliatale ale P.D.S.R., a fost extrem de activ, întreținând vechile spaime de pe vremea comuniștilor privind pericolul dezmembrării țării de către unguri, declanșând permanente atacuri în mass-media împotriva U.D.M.R., a cărui interzicere au propus-o în mod repetat pe motiv că subminează statul de drept. Ele erau susținute de câteva asociații românești extremiste din Transilvania, manipulate de foști securiști. De altfel, toate celelalte partide românești s-au dovedit și ele câțiva ani buni ai primului deceniu de după Revoluție destul de reticente dacă nu ostile față de „pretențiile” ungarilor.

Este drept că, în vreme ce în restul țării problema minorității maghiare nu se vedea bine sau se percepea distorsionat, o parte a intelectualității maghiare și românești din Transilvania a militat activ, încă din primele zile ale Revoluției, pentru reconcilierea istorică, pe baze noi, a raporturilor dintre români și maghiari. În acest sens au fost înființate Liga Pro Europa la Târgu Mureș, cu o filială la Satu-Mare, Asociația pentru Dialog Interetnic la Cluj iar în diverse orașe transilvane, filiale ale Alianței Civice. Ele au inițiat numeroase întâlniri între români și maghiari, au organizat marșuri ale solidarității interetnice, dezamorsând astfel mai multe conflicte care, datorate instigației șovine ale extremiștilor români, amenințau să transforme Transilvania într-un teatru de război. De asemenea, intelectualii Timișoarei au fost și ei mult mai deschiși față de problema minorităților și, ca urmare, *Declarația de la Timișoara* a fost semnată și de către U.D.M.R., ceea ce a reprezentat un pas important pentru promovarea ideii reconcilierii istorice și o dovadă a eforturilor de democratizare a societății.

Totuși, acest efort susținut al societății civile n-a putut suplini deruta, incompetența și, uneori, reaua voință a guvernanților, astfel că, în 20 martie 1990 a izbucnit, la Târgu Mureș, un conflict sângeros între români și maghiari, conflict care a adus imense prejudicii imaginii României pe plan internațional. În condițiile în care, datorită problemei școlilor, tensiunea dintre români și maghiari era acută dar în vreme ce la Budapesta se desfășura o conferință la nivel de elite intelectuale în vederea reconcilierii dintre români și maghiari, țărani din jurul orașului Târgu Mureș, cărora li se transmisese nu se știe pe ce căi faptul că ungurii pun în pericol țara, au năvălit în oraș, au atacat sediul U.D.M.R. și i-au bătut pe reprezentanții ungarilor. Populația maghiară a ieșit, într-un număr mult mai mare decât năvălitorii, să-și apere conducătorii iar rezultatul încăierării a fost, de ambele părți, cinci morți și câteva sute de răniți. Forțele de ordine nu au intervenit în nici un fel.

Alături de venirile repetate ale minerilor în București, evenimentele de la Târgu Mureș au cântărit cel mai greu în etichetarea României ca o țară intolerantă, șovină, lipsită de stabilitate politică, ceea ce a avut drept urmări foarte grave: încetarea valului de simpatie care venise până atunci către ea din toată lumea, retragerea sprijinului politic de care se bucura în comunitatea internațională, încetinirea ritmului reformelor democratice pe plan socio-economic deci costuri enorme în sfera materială și umană.

Ca urmare a rezistenței largi a românilor, nu numai a guvernanților, la revendicările maghiare, în special la cele privind autonomia, pe care o percepeau ca pe o inacceptabilă amenințare, U.D.M.R. a înțeles că singura cale pentru consolidarea poziției în România a comunității pe care o reprezintă era implicarea cât mai activă în desfășurarea procesului democratic. În acest context se înscriu îndepărtarea de F.S.N., adoptarea *Declarației de la Timișoara* (aprilie 1990) și participarea la crearea Frontului Democratic Antitotalitar (octombrie 1990) care, în 1991, a devenit membru al C.D.R., formațiunea ce avea să câștige, în anul 1996, alegerile din România.

Astfel, pentru prima dată, o formațiune politică a maghiarilor

participa efectiv la guvernare în România, ceea ce a făcut să crească în mod spectaculos capitalul politic al României pe plan internațional, unde a și fost introdusă sintagma de „model româno-maghiar de reconciliere”. Ea a reușit să impună, printre altele, deși nu fără să întâmpine rezistențe în presa românească și în cadrul colegilor de la guvernare, o lege a învățământului în care se recunoaște educația în limba minorităților, în termeni, dacă nu exact cei doriți, destul de acceptabili pentru maghiari, o lege a administrației publice prin care, în afară de principiul descentralizării, se introduce limba maternă în administrație, alături de limba română, în toate localitățile în care minoritarii constituie măcar 20%, precum și plăcuțele bilingve la intrarea în aceste localități.

Semnificativ este faptul că aceste succese maghiarii le-au obținut efectiv abia peste mai mulți ani, când P.D.S.R., revenit la putere în urma alegerilor din 2000 și înscriind pentru prima dată în programul său o declarație explicită și extrem de „europeană” în privința problemei minorităților naționale, i-a propus el însuși U.D.M.R.-ului participarea la guvernare. De altfel, U.D.M.R.-ului i s-a făcut aceeași propunere și de către Alianța D.A., câștigătoare a alegerilor din 2004, ceea ce înseamnă că, în prezent, U.D.M.R. este singura formațiune politică din România care are o experiență neîntreruptă de guvernare de mai bine de 10 ani!

Acest lucru demonstrează că partidele politice din România capabile să câștige masiv votul populației au înțeles, în sfârșit, că este extrem de păgubitor pentru societate să joace cartea naționalismului extremist și că soluția pentru intrarea țării în marea familie europeană implică neapărat și abordarea deschisă, lipsită de prejudecăți, a tuturor aspectelor privind drepturile minorităților. De asemenea, că interesele naționale, inclusiv ale majoritarilor, departe de a fi subminate, sunt mult mai bine apărate în condițiile în care minoritățile se simt confortabil, știu că au un cuvânt de spus atât în problemele care le privesc direct, ca și în cele de interes general.

În ceea ce privește populația românească, ea a acceptat fără nici un fel de convulsii această stare de fapt, la început poate cu oarecare mirare dar apoi în mod firesc, ceea ce demonstrează că marile

rezistențe naționaliste s-au aflat în special la nivelul liderilor, iar în momentul când aceștia, pe măsură ce practicau efectiv actul politic dar și ca urmare a influențelor sau chiar a presiunilor externe, au evoluat în abordarea problematicii minorităților, au oferit un model de atitudine și cetățeanului de rând, contribuind la educația lui întru democrație.

Desigur, asta nu înseamnă că nu mai există disensiuni în ceea ce privește o serie de doleanțe concrete ale maghiarilor (de exemplu, universitatea exclusiv în limba maghiară nu a fost înființată nici până azi) dar important este faptul că s-a ajuns la o înțelegere între clasa politică română și cea maghiară, astfel încât aceasta din urmă are acum certitudinea că nu mai există pericolul ca problemele care o vizează în mod direct să fie rezolvate printr-un procedeu democratic *ad litteram*, adică prin votul strict al majorității ci în cadrul unui dialog amplu și nuanțat în care se urmărește cu sinceritate obținerea consensului. În felul acesta se poate spune că s-a ajuns, cumva, la un tip specific de consociaționism româno-maghiar, fără să se mai pună în discuție pluralitatea societății românești sau statutul de co-naționalitate pentru maghiari.

Totuși, aceste revendicări maghiare nu au fost deloc abandonate ci doar lăsate în suspensie, pentru a fi reluate într-o conjunctură mai favorabilă. Dovada este faptul că, în ultimul an înaintea aderării României la Comunitatea Europeană, U.D.M.R. a relansat cu și mai multă vigoare tema autonomiei maghiare. Cum autonomia locală este un principiu care funcționează pe tot teritoriul României iar autonomia culturală este clar că o dețin deja, asemenea tuturor naționalităților conlocuitoare (cel puțin a celor reprezentate din oficiu în Parlament) maghiarii au preferat să vorbească o vreme doar de „autonomie”, neprecizând la ce fel de autonomie se referă dar lăsând astfel să se înțeleagă că țintesc spre cât mai multe forme ale autonomiei pe care realitatea mondială le cunoaște, de exemplu: politică, teritorială, lingvistică.

Până la urmă, revendicările pentru autonomie s-au cristalizat în sintagma „autonomie teritorială”, care a inflammat iarăși spiritele în rândul românilor, aproape la fel de neinformați ca și înainte în

legătură cu conținutul ei, pe care îl percep ca pe un atentat la integritatea statului național – și asta chiar în cadrul clasei politice, care arată astfel că este departe de a se fi pus la punct cu știința politică, necunoscându-i bine nici măcar acele concepte care au un impact deosebit în practica socială.

În ceea ce-i privește pe reprezentanții politici ai maghiarilor, alegerea acestei formule s-a făcut probabil în baza faptului că ea pare să aibă cele mai generoase conotații, asigurând cea mai mare libertate de acțiune comunității maghiare. În condițiile în care aderarea la U.E. a introdus în scena politică ideea dezvoltării regionale, adăugarea la „regiune” a unei conotații etnice poate că li s-a părut perfect viabilă. Dar cât de mare (sau de mică!) trebuie să fie „regiunea” pentru ca, într-adevăr, în cadrul ei o minoritate etnică în raport cu întreaga țară să apară drept majoritate? Așa după cum spuneam, în toată Transilvania maghiarii nu reprezintă majoritatea populației; în pus, gradul lor de dispersie este destul de mare. Cum să le fie atunci acordată autonomia „teritorială”, sub ce forme, și, mai ales, în așa fel încât integritatea teritorială a statului român să nu fie afectată?

Posibilitatea realizării efective a unei autonomii teritoriale a fost întrevăzută doar în cazul secuilor, o etnie distinctă istoric și cultural de cea maghiară dar care folosește aceeași limbă, fiind majoritară în două județe ale Transilvaniei: Harghita (84,6%), Covasna (73,8%) județe care, împreună cu un al treilea, Mureș, unde secuii constituie 39,3%, formează vechiul Ținut Secuiesc, cu tradiții istorice de autonomie și autoguvernare. Ca urmare, în cursul anului 2006 problema secuilor a devenit bastionul și vârful de lance al U.D.M.R. pentru promovarea autonomiei teritoriale a întregii comunități maghiare din România.

Într-adevăr, poate că în cazul secuilor, o comunitate etnică relativ omogenă și chiar închisă datorită temerii de a nu-și pierde identitatea (și care se pare că abia foarte de curând a intrat în vizorul U.D.M.R.) ar fi posibilă autonomia teritorială. Aceasta, așa cum sugerează Scrisoarea deschisă a Consiliului Național Secuiesc adresată Președintelui Băsescu, din 28 februarie 2006, este înțeleasă după modelul unor practici din diverse state europene, ca un „aranjament

substatal” care acordă „puteri mărite” locuitorilor unei regiuni pentru a-și proteja și promova tradițiile culturale și religioase. Faptul că secuii sunt relativ concentrați într-o anumită zonă justifică sintagma de „autonomie teritorială”. Din exemplele oferite în Scrisoare reiese însă faptul că autonomia implică autoguvernarea, care depășește problemele strict religioase și culturale, subliniindu-se totuși că acest lucru nu lezează suveranitatea, unitatea și integritatea statului român.

Reprezentanții maghiarilor, fără să discute problema dispersiei comunității maghiare și faptul că ea nu deține majoritatea în nici o regiune istorică, susțin și ei că autonomia teritorială implică dreptul comunității de a avea mai multă putere de decizie în problemele economice, politice și culturale proprii, ceea ce presupune o descentralizare mai accentuată decât aceea stipulată în legea privind autonomia locală. În plus, este vehiculată ideea necesității introducerii limbii maghiare ca a doua limbă oficială în Transilvania. Rezultatul ar fi nu numai salvagardarea ființei națiunii maghiare ci și o dezvoltare superioară a regiunii, de care să profite întreaga țară. Prin urmare, susțin ei, nu se urmărește în nici un fel subminarea suveranității, unității și integrității statale a României.

Totuși, satisfacerea acestor revendicări implică o modificare a Constituției, cel puțin a articolului care stabilește că limba oficială a statului este limba română, precum și a celui care afirmă că limba oficială nu poate fi obiect de revizuire. În plus, în momentul în care proclamăm o a doua limbă oficială, chiar dacă numai într-o singură regiune, ideea statului unitar nu mai poate fi așa de ușor susținută, recunoscându-se existența unei societăți plurale.

Faptul că astfel de lucruri se discută deschis nu reprezintă nici un fel de pericol pentru democrație; mult mai nocive sunt opiniile intolerante, care reclamă refuzul oricărui dialog și pedepse pentru cei ce „atacă statul, Constituția și poporul român”. Dezbaterile publice nu par însă a contribui la lămurirea conținutului real al conceptului de autonomie, evidențiind doar aspecte secundare, suspiciuni din partea ambelor tabere, indisponibilitatea celor care revendică de a explica și a celor ce se simt lezați de a asculta, aproape toți blocându-se mai ales pe pozițiile neprofitabile: „Vrem autonomie!”, „Nu vă dăm

autonomie!”. Or, cetățenii obișnuiți trebuie să înțeleagă clar dacă majoritarii, indiferent de locul în care trăiesc, vor fi afectați sau nu în drepturile lor fundamentale prin acordarea diverselor autonomii naționalităților conlocuitoare sau dacă nu cumva nu vor avea decât de profitat. Aceste lucruri nu le sunt însă clare nici multor politicieni români, care intră de regulă în dezbateri plini de prejudecăți și mult mai slab pregătiți în problemă decât oponenții lor, atât în ceea ce privește cadrul teoretic conceptual cât și realitatea concretă din Transilvania.

Poziția autorităților române este însă nuanțată. Dacă Președintele României este ferm în susținerea faptului că autonomia diverselor comunități naționale trebuie realizată exclusiv pe linia adâncirii autonomiei locale, care trebuie aplicată la fel în orice localitate a țării, Guvernul a înaintat Parlamentului, în mai 2005, un *Proiect de Lege a minorităților naționale* în care, fără să se vorbească de autonomie politică sau teritorială, se pune mare accent pe autonomia culturală, care este garantată de către stat. În plus, proiectul stipulează interzicerea măsurilor normative sau administrative care pot antrena fie modificarea componenței etnice a unor regiuni locuite în mod tradițional de anumite comunități etnice, fie modificarea limitelor administrativ-teritoriale, respectiv a circumscripțiilor teritoriale în defavoarea ponderii minorităților naționale care locuiesc în mod tradițional în acestea. De asemenea, pe lângă Consiliul Minorităților Naționale, existent deja, proiectul prevede înființarea Autorității pentru Relații Interetnice, aflată în subordinea Primului Ministru și acordă importante atribuții Consiliului Național al Autonomiei Culturale al fiecărei naționalități. În ceea ce îi privește, reprezentanții secuilor și-au manifestat deja azeziunea față de Proiect, despre care consideră că vine în sprijinul revendicărilor lor, ceea ce nu-i împiedică să militeze mai departe pentru adâncirea descentralizării administrației publice în vederea obținerii autonomiei teritoriale, organizând în ecest sens chiar și un referendum neoficial printre membrii comunității respective.

Au fost și voci care să susțină că după momentul intrării României în U.E. problema autonomiei teritoriale pe criterii etnice nu

va mai fi de actualitate și că, de altfel, nici în acel moment ea nu ar reprezenta decât un subterfugiu al U.D.M.R. de a se justifica în calitate de clasă politică. Cert este însă că astfel de revendicări răspund chiar și astăzi unui orizont de așteptare al unei naționalități puternice care, înainte de a fi suspectată de nostalgii revanșarde, trebuie înțeleasă exact în nevoile ei legitime și față de care trebuie promovat dialogul.

b. Minoritatea romă

O cu totul altă poziție o are în societate comunitatea romilor, care, deși foarte numeroasă, este departe de a putea să-și susțină în mod consecvent, sistematic, propriile drepturi. Cu toate că este reprezentată din oficiu (alături de alte 17 naționalități oficial recunoscute) în Parlamentul României și se bucură de o atenție specială din partea guvernanților, problemele acestei etnii sunt atât de multe și de grave încât nu vor fi deloc ușor și curând rezolvate.

Marginalizați secole de-a rândul în întreaga Europă, în România comunistă romii fie au fost ignorați fie s-a încercat asimilarea lor. Rezultatul a fost reducerea parțială a nomadismului caracteristic acestei etnii și integrarea efectivă, însă tot limitată, în masa populației românești, cu care adesea înșiși membrii ei se identifică (o mică parte a romilor vorbesc însă maghiara, ca urmare a stabilizării lor în zone cu populație maghiară). Cauza este fie faptul că nu au foarte clară ideea apartenenței etnice, fie că, deși știu că sunt romi, se socotesc în egală măsură români, fie că, ajunși la un statut educațional, social, economic asemănător majoritarilor, refuză să-și declare legătura cu o comunitate a cărei imensă majoritate este vizibil defavorizată, aflată pe poziții de inferioritate și față de care societatea își menține încă numeroase prejudecăți. Ca urmare, cifra de 535.140 care apare în urma recensământului din 2002 este unanim socotită ca nefiind reală, neoficial estimându-se că am avea de-a face cu peste 1.500.000 de romi, deci mai mulți, practic, decât maghiarii. De remarcat este faptul că romii sunt singura etnie care a crescut ca număr în România între

ultimele două recensăminte (401.087 în 1992) ceea ce arată ori că o parte dintre cei care înainte s-au declarat români și-au recunoscut de data asta apartenența etnică, ori că, într-adevăr, numărul lor a crescut ca urmare a natalității accentuate, specifică familiilor de romi.

Ceea ce caracterizează comunitatea romă neintegrată sau foarte slab integrată social este în primul rând extrema ei sărăcie. În ciuda unei păтури subțiri care etalează o uimitoare bogăție, imensa majoritate trăiește în condiții greu de imaginat, inumane, perpetuând un mod de trai la limita subzistenței, care nu poate fi schimbat atâta vreme cât se mențin analfabetismul și, în genere, lipsa de instrucție școlară. În aceste condiții este firesc nivelul înalt de infraționalitate care se înregistrează în comunitățile țigănești, generând numeroase conflicte cu restul cetățenilor și menținând un climat de neîncredere, suspiciune și respingere față de întreaga etnie. Anumite conflicte interetnice, mai numeroase, e-adevărat, în primii ani de după revoluție dar și sondaje relativ recente au pus în evidență un coeficient destul de ridicat de intoleranță față de romi (considerați o etnie infrațională) atât în rândurile majoritarilor cât și ale celorlalte etnii din România.

Intoleranța nu este însă o caracteristică a democrației și se întoarce întotdeauna împotriva celui care o practică. Deci singura șansă pentru etniile ne-rome este să înțeleagă problemele romilor, contribuind la rezolvarea acestora. Este vorba, în primul rând, de respectul ce li se cuvine ca etnie distinctă, evitând să-i mai identifice ca delicvenți. În rest, atât statul cât și societatea civilă, numeroase organizații neguvernamentale sau chiar cetățeni din cadrul comunității rome fac eforturi mai mult sau mai puțin susținute și consecvente în vederea ameliorării treptate a condiției sociale a romilor. Din 2001 s-a constituit chiar o strategie națională în această privință, există o preocupare pentru acordarea de locuri de muncă special pentru romi, se derulează tot felul de programe educaționale vizând alfabetizarea adulților, prevenirea abandonului școlar la copii, formarea profesorilor de limba romani, ș.a. O importanță deosebită se acordă accesului tinerilor romi în licee și universități, unde se practică o discriminare pozitivă, cu scopul de a forma o elită intelectuală a

acestei comunități, capabilă să identifice mai bine problemele etniei și să contribuie mai eficient la rezolvarea lor. Un mare rol în evidențierea atât a discriminării (negative) cât și a nevoilor comunității romie l-a avut presa, chiar dacă tot ea a dat și exemple de lipsă de respect față de aceasta, accentuând asupra apartenenței etnice a unor infractori.

Din păcate toate acestea nu sunt suficiente și, în ciuda atât a eforturilor numeroșilor factori amintiți cât și a unor succese reale, romii continuă, în mare parte, să se afle undeva la marginea societății. Gradul lor scăzut de integrare socială creează în continuare mari probleme statului și cetățenilor dar marele risc al actualei democrații nu este de a încerca să le facă față ci tocmai de a abandona procesul de ameliorare a condiției social-economice și educaționale a masei acestei etnii. Iar în paralel cu programele care vizează direct comunitatea romă se simte nevoia unei atenții mai mari pentru educația restului populației în vederea adoptării unei atitudini tolerante. Atingerea acestui obiectiv va contribui nemijlocit la adâncirea procesului democratic, sporind șansele societății românești de a înainta pe calea progresului.¹

c. Celelalte minorități etnice

În România există însă peste alte 20 de naționalități conlocuitoare și grupuri etnice, cu un număr de membri variind între câteva mii și câteva zeci de mii. Dintre toate, numai 18, cele care și-au constituit organizații proprii, sunt reprezentate în Parlament în urma alegerilor din 2004, constituind Consiliul Minorităților Naționale. Ele

¹ Toate aceste probleme privind sărăcia, infraționalitatea, inadaptarea socială specifice etniei romie au fost „exportate” în destule state europene în momentul în care și-au deschis granițele ca urmare a integrării noastre în U.E. Practic, comunități întregi de romi și-au stabilit tabere primitive în marginea diverselor orașe occidentale, incapabile să se integreze și reprezentând un potențial pericol pentru populația respectivă. Aceasta, nepregătită să facă față situației, a reacționat cu ostilitate și uneori chiar cu violență iar autoritățile nu au știut să ia întotdeauna cele mai bune măsuri. Din această cauză s-a ajuns, în Italia de exemplu, la un curent de opinie defavorabil tuturor românilor, asimilați, din lipsă de informare, cu etnia romă. Iată un exemplu pentru felul în care incapacitatea politică de a rezolva problemele unei etnii, fie ea minoritară, se răsfrânge negativ asupra intereselor tuturor cetățenilor unei țări.

se bucură de sprijinul statului, care le alocă prin lege resurse materiale și sprijină menținerea și promovarea identității lor culturale. În genere, cadrul legislativ și politica statului față de aceste minorități naționale și etnice pot fi socotite extrem de favorabile, constituind un exemplu pentru celelalte state ale Europei.

Totuși, o regretabilă excepție s-a produs în legătură cu un grup etnic intrat abia în secolul XX în conștiința publică dar care s-a dovedit a fi de tradiție istorică necontestată. Este vorba de ceangăii din Moldova, o populație cu tradiții și obiceiuri distincte, care parțial vorbește limba română, parțial dialecte arhaice ale limbii maghiare. În comunism, politica a fost aceea a ignorării lor și a asimilării, oficial considerându-se că ceangăii sunt români maghiarizați. Trăind în zone rurale, defavorizate, ceangăii nu s-au putut organiza multă vreme nici după Revoluția din 1989 iar atunci când au încercat să se afirme în calitate de grup distinct au fost primiți cu ostilitate.

Problema o reprezentau în primul rând ceangăii de limbă maghiară care, din dorința de a putea avea acces la piața muncii din Vest, au cerut să învețe maghiara literară în școli măcar ca limbă străină dacă nu ca limbă maternă. În mod inexplicabil, guvernarea au dat dovadă de obtuzitate, hotărând că nu aveau nevoie de încă o problemă etnică, așa că atât la nivel local cât și central s-au manifestat inerții și prejudecăți de tip comunist. În aceste condiții, numai ca urmare a intervenției reprezentanților Asociației pentru drepturile omului s-au putut organiza câteva cursuri de limbă maghiară peste orele de program iar o parte a copiilor ceangăi a plecat în Transilvania pentru a învăța limba maghiară, ceea ce nu s-a dovedit cea mai bună soluție căci ulterior s-a constatat dubla înstrăinare pe care au simțit-o aceștia: atât față de noul mediu cât și față de cel de proveniență.

Nici astăzi comunității ceangăilor de limbă maghiară nu i se recunoaște statutul cultural distinct în raport cu cel al ceangăilor de limbă română, deși se pare că ar număra câteva zeci de mii. Oricum, în loc să fie încurajată pentru a-și apăra și promova identitatea națională, așa după cum scrie în Constituție, din motive ce țin probabil numai de dezinteres, incompetență și inflexibilitate politică a celor care trebuiau să ia decizii și să-și manifeste inițiativa, întregii

comunități a ceangăilor i s-au pus piedici, astfel încât ea nu a reușit să-și creeze organisme reprezentative, lucru ce i-ar fi permis să participe la alegerile legislative și să ocupe, automat, un loc în Parlament.

Exemplul ceangăilor dovedește faptul că, în ciuda importanților pași făcuți pe calea democrației, aceasta este în continuare vulnerabilă în România, că atunci când sunt puși în fața unor probleme inedite, de multe ori guvernării, în loc să aplice legea, se blochează în vechi prejudecăți, practicând intoleranța sau manifestând cel puțin o gravă incapacitate de deschidere. O astfel de atitudine, fie ea mai mult sau mai puțin ocazională, manifestată la nivelul decizional central, nu poate să nu se reflecte și în sfera opiniei publice, a societății românești în genere. Însă inerția și intoleranța afișate din perspectiva majoritarului care se simte bine în „țara sa” și consideră că e normal ca cei puțini să stea în banca lor și să nu-i creeze probleme reprezintă unul din marile riscuri ale democrației noastre post-comuniste.

*

Prin urmare, în problema drepturilor minorităților naționale, s-a dovedit că principiul majorității nu este infailibil, iar aplicarea lui mecanică este întotdeauna un pericol pentru democrație. Câtă vreme statul este format din mai multe etnii, chiar dacă una singură reprezintă majoritatea covârșitoare, el trebuie să aibă mare grijă pentru protejarea și dezvoltarea identității tuturor, astfel încât minoritățile să se simtă bine în limitele sale, membrii acestora să aibă siguranța că se pot împlini atât individual cât și în calitate de grup distinct și că țara în care trăiesc este, în aceeași măsură ca și pentru majoritari, „țara lor”. Numai astfel se pot înlătura o serie de disensiuni și tulburări sociale care destabilizează societatea iar democrația are șansa să devină autentică și reală.

Asta nu înseamnă că nu este posibil ca anumite revendicări ale diverselor naționalități să fie, într-adevăr, nerezonabile. Atunci este clar că un guvern nu are voie să le cedeze numai din dorința de a menține liniștea internă. Căci în condițiile în care interesele firești (în nici un caz privilegiile) ale majoritarilor vor fi evident lezate, mai devreme sau mai târziu conflictele vor izbucni. Important însă este ca

orice conflict de interese etnic și orice dispută de acest gen să fie abordate într-un cadru liber, extrem de permisiv exprimării decente, argumentate, a oricărei poziții iar hotărârile să fie luate ținând cont în mod egal de interesele reale ale tuturor părților, excluzând orice poziție de forță, indiferent că ea ar veni din partea majoritarilor sau din cea a minoritarilor. Prin definiție, democrația presupune dezbateri, puncte de vedere diferite care trebuie să se confrunte. Chiar dacă acest lucru implică riscul apariției de tensiuni sociale, el este infinit mai mic decât acela de a nu ține cont de opoziții și de a încerca să rezolve problemele „simplu”, „tranșant”, prin aplicarea mecanică a principiului majorității.

Bibliografie

1. Andreescu, Gabriel, *Ruleta. Români și maghiari, 1990-2000. Jurnal tematic*, Iași, Ed. Polirom, 2001
2. Andreescu, Gabriel, „Potențialul extremist al societății românești”, în: *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 26/2003, Centrul pentru drepturile omului, APADOR-CH, p.4-5
3. Andreescu, Gabriel, „Ceangăii din România. În căutarea propriei identități”, în: *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 22/2002, Centrul pentru drepturile omului, APADOR-CH, p.43-53
4. Arend, Lijphard, *Democrația în societățile plurale*, Iași, Ed. Polirom, 2002
5. *Constituția României*, Monitorul Oficial, Partea I, nr. 767 din 31.10.2003
6. Dănișor, Dan Claudiu, *Drept constituțional și instituții politice*, Vol. I, *Teoria generală*, Craiova, Ed. Sitech, 2006
7. Fenet, Alain (directeur), *Relations Internationales*, nr. 32: *Le droit et les minorités*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 2000
8. Giordan, Henri (directeur), *Les minorités en Europe*, Édition Kimé, 1992
9. Grigoriou, Panayotis (ed.), *Questions de minorité en Europe*, Bruxelles, Presses Interuniversitaires Européennes, 1994
10. Guvernul României, *Proiectul de Lege privind statutul minorităților* In *România*, www.ecmiromania.org/fileadmin/documents/second_draft.pdf
11. Institutul Național de Statistică, *Recensământul populației și locuințelor 2002*, Vol. IV: *Structura etnică și confesională*, 2003

12. *** *Nationalité, minorités et succession d'états en Europe de l'Est. Actes du colloque de Prague des 22-24 septembres 1994*, Cedin, Paris, Nanterre, Cahiers Internationaux, nr.10
13. Preda, Marian, *Politica socială românească între sărăcie și globalizare*, Iași, Ed. Polirom, 2002
14. Sanguin, André-Louis (directeur), *Les minorités ethniques en Europe*, Paris, Editions L'Harmattan, 1993
15. Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, Iași, Ed. Polirom, 1999
16. Stan, Valentin, *România și eșecul campaniei pentru Vest*, București, Ed. Universității București, 1999
17. Tocqueville, Alexis de, *Despre democrație în America*, București, Vol. I-II, București, Ed. Humanitas, 2005
18. Yacoub, Joseph, *Les minorités dans le monde*, Desclée de Brouwer, 1988
19. Zamfir, Cătălin (coord.), *Politici sociale în România: 1990-1998*, București, Ed. Expert, 1999
20. Zamfir, Cătălin (coord.), Preda, Marian (coord.), *Romii în România*, București, Ed. Expert, 2002
21. Walzer, Michael, *Traité sur la tolerance*, trad. de l'anglais, Paris, Gallimard, 1997
22. Weber, Renate, „Statul înrudit și minoritățile sale: ce standarde europene sunt aplicabile?”, în: *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 22/2002, Centrul pentru drepturile omului, APADOR-CH, p.31-42

funcție și imaginație la kant

ADRIAN NIȚĂ

The paper explores the role of imagination in Kantian architectonique. The first part presents the nature of imagination, the second present two models interpretative of imagination from secondary literature, and in the last part is proposed a model of imagination, named by us the functional model of imagination.

Principala problemă la care vom reflecta în textul de față vizează rolul imaginației în arhitectura kantiană. Ne vom referi în prima parte a textului la felul cum este descrisă imaginația în *Critica rațiunii pure* și în *Antropologia din perspectivă pragmatică*, în partea a doua vom prezenta sumar două modele interpretative ale imaginației din literatura secundară de la noi, iar în ultima parte vom schița un model al imaginației, numit de noi *modelul funcțional*, care credem că este mai apropiat de litera și spiritul textului kantian.

1. Cea mai generală caracterizare a imaginației este că imaginația este facultatea sau capacitatea de a reprezenta în intuiție un obiect în absența acestuia. Această caracterizare nu trebuie să ne conducă însă la ideea că imaginația ar fi o simplă reproducere, deoarece Kant arată că există o formă a imaginației, numită imaginație productivă, care interesează filosofia transcendențială, fiind caracterizată de spontaneitate și prezentând în mod original un obiect. Spre deosebire de aceasta, imaginația reproductivă interesează psihologia pentru că sinteza acesteia este supusă unor legi empirice, cum sunt legile asociației, necontribuind cu nimic la explicarea posibilității cunoașterii *a priori*.

Deoarece dă conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, imaginația ține de sensibilitate, iar întrucât sinteza imaginației este o funcție a spontaneității, imaginația depinde de intelect, prezentându-

se ca sinteză transcendențială a imaginației. „Fiindcă orice intuiție a noastră este sensibilă, imaginația, în virtutea condiției subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, aparține *sensibilității*; totuși, întrucât sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinată, și nu, ca simțul, numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina *a priori* simțul în ce privește forma lui în conformitate cu unitatea apercepției, imaginația este în această măsură o facultate de a determina *apriori* sensibilitatea și sinteza ei, a intuițiilor, în conformitate cu categoriile, trebuie să fie sinteza transcendențială a *imaginației*”¹.

Pentru a înțelege funcția imaginației în sinteză credem că nu este lipsit de importanță să arătăm că există mai multe caracterizări ale sintezei. Un prim sens ar fi că sinteza este *parcurgerea, acceptarea și legarea* diversului intuiției². Într-un sens mai larg, sinteza este acțiunea de a *adăuga* unele la altele diversele reprezentări și de a concepe diversitatea lor într-o cunoștință. În acest sens, sinteza este pură dacă diversul nu este dat empiric, ci este dat *a priori*³. După ce subliniază rolul analizei în cunoaștere, Kant arată că sinteza semnifică, dintr-o altă perspectivă, acțiunea de a *aduna* elementele în cunoștințe și de a le reuni într-un conținut⁴. În fine, un alt fel de a prezenta sinteza, cel de-al patrulea, este că sinteza este simplul efect al imaginației, adică al unei funcții oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără de care nu am avea niciodată o cunoștință și de care numai rareori suntem conștienți. Acest „efect” al imaginației este prezentat aici drept calea ce ne conduce la categorii, deoarece sinteza pură, reprezentată în mod general, dă conceptul pur al intelectului⁵.

Altă idee extrem de importantă, de care trebuie să ținem seama în caracterizarea imaginației, este distincția dintre sinteza figurată și sinteza intelectuală. Sinteza figurată este sinteza diversului intuiției sensibile, ce este *a priori* posibilă și necesară. Acest sens al sintezei este

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere N. Bagdasar, E. Moisuc, București, Iri, 1994, p. 146.

² Ibidem, p. 111.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

fundamental pentru Kant, și în acest sens trebuie subliniat că se pune în general semnul egalității între sinteza figurată și sinteza transcendentă a imaginației (alte nume folosite de Kant pentru această sinteză sunt „sinteza specială” și „sinteza productivă”). Sinteza intelectuală este sinteza diversului unei intuiții în genere, în simpla categorie.

Sinteza figurată este miezul deducției transcendente a categoriilor din celebrul paragraf 24, în care se arată cum se aplică la obiecte conceptele pure ale intelectului. Aici sinteza figurată este prezentată ca fiind efectul intelectului asupra sensibilității și prima lui aplicare la obiecte ale intuiției posibile. Această „primă aplicare” este totodată principiul tuturor celorlalte aplicări.

Precizarea că sinteza figurată este o afectare a sensibilității este completată de precizarea că simțul intern este de fapt cel afectat⁶. Atunci când ne gândim la o linie, trebuie să o tragem în gândire, după cum nu putem să ne reprezentăm cele trei dimensiuni ale spațiului fără a trage dintr-un punct trei linii perpendiculare între ele, sau dimensiunea timpului fără să tragem o linie dreaptă. Am ajuns astfel la un element extrem de important al grandioasei construcții kantiene, și anume la spațiu și la timp: ca forme ale intuiției, spațiul și timpul sunt produsul sintezei figurate.

S-a discutat mult despre semnificația deosebirilor intervenite în ediția a doua (din 1787) față de prima ediție (din 1781) a *Criticii rațiunii pure*. Întrucât acest aspect are puțină relevanță pentru abordarea noastră, și întrucât vrem să subliniem punctele comune ale celor două ediții pentru mai buna înțelegere a rolului imaginației, vrem să lăsăm deoparte spinoasa problemă a semnificației

⁶ „Sub numele de *sinteză transcendentă a imaginației*, intelectul exercită deci asupra subiectului *pasiv*, a cărui facultate este, o acțiune despre care noi spunem cu drept cuvânt că simțul intern e afectat de ea. Apercepția și unitatea ei sintetică sunt atât de puțin identice cu simțul intern, încât, cea dintâi, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuițiilor în genere* anterior oricărei intuiții sensibile, spre obiecte în genere; dimpotrivă, simțul intern conține simpla *formă* a intuiției, dar fără legătura diversului în ea, prin urmare nu conține încă nici o intuiție *determinată*; aceasta nu este posibilă decât prin conștiința determinării simțului intern cu ajutorul acțiunii transcendente a imaginației (adică prin influența sintetică a intelectului asupra simțului intern), pe care am numit-o sinteză figurată (*Ibidem*, p. 147-148).

deosebirilor. Sinteza transcendențială este prezentată în ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* ca fiind *compararea și legarea* reprezentărilor particulare. Întrucât există o diversitate în intuiție, simțul trebuie să aibă un sinopsis căruia să-i corespundă o sinteză. Pe de altă parte, această receptivitate trebuie să fie unită cu o spontaneitate pentru a da o cunoștință. Se ajunge astfel la necesitatea unei întreite sinteze: sinteza aprehensiunii reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție, sinteza reproducerii reprezentărilor în imaginație, în fine, sinteza recunoașterii în concept.

Trebuie subliniat că sinteza reproducerii în imaginație arată necesitatea existenței unor reguli după care se face parcurgerea diversului intuiției în așa fel încât să legăm în mod necesar ceea ce am aprehendat într-un timp anterior cu ceea ce aprehendăm în prezent. În cazul în care nu ar exista reguli după care se face reproducerea reprezentărilor pe măsură ce înaintăm spre următoarele, nu am avea nici măcar prilejul de a primi ceva în gândire, arată Kant folosind celebrul exemplu al chinovarului.

Din cele spuse mai sus, se observă cât este de importantă sinteza transcendențială pentru constituirea timpului. În *Analitică transcendențială* găsim răspunsuri la întrebările care au fost puse în *Estetica transcendențială*, și cea mai importantă ni se pare a fi următoarea: cum poate timpul, ca formă a simțului intern, să ne dea o reprezentare despre noi înșine așa cum ne apărem, într-un fel fenomenal, și nu așa cum suntem în noi înșine? Afirmția lui Kant, după care simțul intern ne prezintă conștiinței așa cum ne apărem și nu așa cum suntem poate părea paradoxală unui raționalist⁷. Descartes, de exemplu, declară că stările noastre interne sunt cele mai certe și mai ușor de cunoscut. Un raționalist crede că cunoașterea unei stări interne este mai sigură decât cunoașterea unei stări externe, deci că cunoașterea fenomenelor interne este mai certă decât cea a fenomenelor externe. Kant pretinde în schimb că există o cunoaștere necesară și universală atât a stărilor gândirii noastre, cât și a fenomenelor externe. Mai mult, cunoașterea obiectelor individuale, atât de denigrată de filosofi, de la Platon până la Descartes, este

⁷ Vezi *CRP, Ak.*, III, 120-122; Iri, p. 146.

posibilă ca știință.

Fiind formă a simțului intern, timpul se aplică exclusiv fenomenelor, acestea fiind cunoscute așa cum ne apar. Trebuie admisă existența unui element activ, spontan, în plus față de elementul pasiv, receptiv, care este simțul. Acest element este *apercepția*, adică actul spontaneității ce produce reprezentarea „eu gândesc“ („*ich denke*“) și care însoțește toate reprezentările. În acest fel, *apercepția* originară este responsabilă de identitatea conștiinței⁸.

Dacă reprezentarea „eu gândesc“ se adaugă în mod simultan și automat, ca să zicem așa, tuturor reprezentărilor, înseamnă că timpul este un temei al acestei adăugări. Dar cum este posibil ca timpul să fie deja prezent atunci când percepem ceva și avem conștiința că percepem? - Prin imaginație, deoarece aceasta are un important rol în sinteza transcendențială, adică în actul de a adăuga unele la altele diversele reprezentări și de a concepe diversitatea lor în una și aceeași conștiință. *Apercepția* este deci un element, o etapă a sintezei, adică acel element care este responsabil cu unitatea sintezei prin *apercepție*, fiind ultima sursă originară a posibilității cunoașterii (sinoptica diversului *a priori* prin simț și sinteza acestui divers prin imaginație⁹). Sinteza adaugă diferitele reprezentări unele la altele și strânge diversitatea lor într-o cunoștință¹⁰ iar pe această bază se formează conceptul sub efectul imaginației.

După Kant timpul este nelimitat, tot la fel cum trebuie să fie și reprezentarea timpului, ceea ce înseamnă că această reprezentare trebuie să fie dată printr-o intuiție și nu printr-un concept. Pe de altă parte, principiile raporturilor de timp nu pot fi abstrase din experiență căci nu ar avea universalitate și necesitate. Cum se pot împăca aceste afirmații? Răspunsul, schițat mai sus, este că prin sinteză, operația prin care se parcurg, se adaugă, se adună și se ordonează

⁸ „Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele*, dacă nu ar aparține unei conștiințe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deși eu nu sunt conștient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuși necesar conforme condiției sub care numai *pot* sta la un loc într-o conștiință generală, pentru că altfel ele nu mi-ar aparține în întregime“ (*CRP, Ak.*, III, 109; Iri, p. 129).

⁹ Vezi *CRP, Ak.*, IV, 74; Iri, p. 124 (textul la care facem trimitere apare numai în prima ediție, A 94, nu și în cea de-a doua, așa cum eronat apare în ediția curentă românească).

¹⁰ *CRP, Ak.*, III, 91; Iri, p. 111.

reprezentările noastre. Am văzut că un sens al acestei adăugări este „eu gândesc“ ce însoțește toate reprezentările. Pentru ca sinteza să fie efectuată în orice moment, este nevoie ca timpul să fie dat, ca timpul să fie deja prezent. Diversul este parcurs prin sinteza aprehensiunii, și astfel se realizează unitatea intuiției. „Orice intuiție conține în sine un divers, care totuși n-ar fi reprezentat ca atare dacă simțirea (*Gemüt*) nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; căci, fiind cuprinsă într-o singură clipă, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitatea absolută.“¹¹ Aprehensiunea pură este prima dimensiune a timpului, adică *prezentul*. Aplicându-se momentului, imaginația efectuează prima constituire a timpului pentru conștiință, elaborând în sinteză prezentul ca o dimensiune transcendentă pură¹².

Al doilea moment al sintezei este dat de reproducerea în imaginație, prin care o reprezentare este legată de reprezentarea precedentă. Astfel, diversul reprezentărilor se succede după anumite reguli, iar chinovarul, de exemplu, nu este când roșu, când negru, când ușor, când greu. Mai mult, dacă chinovarul ar fi când roșu, când negru, când ușor, când greu atunci imaginația mea empirică nu ar putea niciodată să obțină ocazia de a primi în gândire chinovarul ușor cu reprezentarea culorii roșu, deci o sinteză empirică a reproducerii nu ar fi posibilă. Această sinteză pură a reproducerii constituie dimensiunea *trecutului*, ca cel de-al doilea moment transcendent al timpului¹³.

Cel de-al treilea moment al timpului, *viitorul*, este dat prin sinteza transcendentă a imaginației ca întreg, deci prin aportul preponderent al imaginației ca atare și nu prin aprehensiune sau prin imaginația reproductivă. Dimensiunea viitorului este după părerea noastră opera sintezei figurate (sinteza transcendentă a imaginației). Am văzut că imaginația este definită într-un mod clasic, adică facultatea (capacitatea) de a reprezenta un obiect în intuiție chiar și fără prezența sa¹⁴. Nu avem nevoie să avem în fața ochilor un obiect pentru a avea o sinteză a diversului intuiției. Este suficient ca obiectul

¹¹ *CRP, Ak.*, IV, 77; Iri, 133.

¹² Vezi A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, vol. 1, ediția a cincea, Paris, Vrin, 1993, p. 158.

¹³ Vezi *CRP, Ak.*, 77; Iri, 134-138.

¹⁴ *CRP, Ak.*, III, 120-121; Iri, p. 146.

să fi fost dat și astfel imaginația reproductivă să îl aducă din nou în intuiție. Pe de altă parte, este posibil ca un obiect să nu fi fost niciodată dat în intuiție și astfel ca imaginația reproductivă să nu aibă un obiect. În acest caz intră în joc imaginația productivă, ce are un rol preponderent spontan. Prin imaginația productivă noi nu primim ceva, cum este cazul cu sensibilitatea în general, ci noi punem ceva în procesul cunoașterii, așa cum procedează intelectul. Imaginația apare astfel că are un rol de o mare importanță, chiar cu competențe exorbitante în idealismul transcendent kantian¹⁵, realizând legătura atât cu sensibilitatea cât și cu intelectul¹⁶.

Interpretarea constituirii transcendente a viitorului ca operă a sintezei figurate se opune ideii că viitorul se produce prin sinteza recogiției în concept, adică cea de-a treia sinteză din prima ediție a *Criticii rațiunii pure*¹⁷, dar și ideii că viitorul se constituie în același timp cu constituirea prezentului și trecutului¹⁸. Față de prima opinie aducem obiecția că textul lui Kant nu permite o atare interpretare, iar față de cea de-a doua că există o serioasă dificultate: se violează structura topologică a timpului. Dacă „de vreme ce sunt date prezentul și viitorul (două momente), este determinată *totalitatea timpului*“¹⁹, atunci timpul, chiar dacă nu ar avea un început, ar avea un sfârșit. Timpul ar fi limitat de prezentul său. Credem că filosoful din Königsberg susține că timpul este nelimitat, neavând nici început, nici sfârșit.

Desigur că s-ar putea obiecta în felul următor: 1) nu există o limitare propriu-zisă a timpului, deoarece, după cum deja am văzut, un moment de timp este o limită ideală, nu actuală. 2) în interpretarea noastră, viitorul este dat: față de ziua de marți, luni este în trecut, iar miercuri este în viitor.

¹⁵ M. Veto, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 130.

¹⁶ „Ceea ce leagă diversul intuiției sensibile este imaginația, care depinde de intelect în ce privește unitatea sintezei ei intelectuale, și de sensibilitate în ce privește diversitatea aprehensiunii“ (CRP, Ak., III, 127; Iri, 157).

¹⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 3, Frankfurt, Klostermann, pp. 183-188.

¹⁸ A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, ed. cit., p. 159.

¹⁹ Ibidem.

Prima obiecție poate fi respinsă în sensul că, prin mișcarea continuă a prezentului, există o continuă curgere a timpului și deci o infinitate de timp în ce privește cantitatea viitorului, ceea ce înseamnă o îndepărtare de spiritul kantianismului. Dimensiunea viitorului este în mod necesar prezentă în sinteză. Cum este nevoie de o sinteză care să dea seama de fiecare moment al timpului, și cum este nevoie de o sinteză care să țină împreună reprezentările legate de trecut, este nevoie în mod necesar de o sinteză care să ordoneze, să lege și să pună în raport reprezentarea viitorului. Această reprezentare este dată prin permanența substanței; astfel, trebuie să existe un fel de mecanism care să fie responsabil de faptul că noi știm că în viitor obiectele din lumea noastră vor exista în continuare.

Cea de-a doua obiecție este corectă din punctul de vedere al unei teorii relaționale a timpului, dar nu tot la fel este cazul din punctul de vedere al unei teorii cauzale a timpului. Să presupunem că prezentul este t_n . În t_1 a existat un eveniment situat la t_{n-1} ce a produs evenimentul e_2 situat la 3 unități de timp, t_{n+3} . Cum la t_{n+3} nu există timp, pentru că este un moment din viitor, înseamnă să admitem un eveniment care nu este în timp, ceea ce este imposibil pentru Kant.

2. După aceste considerații explicative, să trecem sumar în revistă două reconstrucții ale rolului și naturii imaginației. Într-un text din 1982, intitulat *Kant și metafizica după interpretarea lui Heidegger*, Constantin Noica pare să adere la interpretarea susținută de Heidegger (extrem de răspândită și astăzi printre exegeți) după care imaginația este rădăcina comună a celor două tulpini ale cunoașterii, sensibilitatea și intelectul²⁰. Reconstrucția lui Noica se bazează pe ideea interpretării facultății de a imagina drept facultate a întruchipării. În acest fel, imaginația are un rol central iar ca facultate a întruchipării are marele merit de a deschide spre ființă. Lumea este întruchipare, spune Noica, urmând pe Heidegger. Imaginația, ca facultate de întruchipare, dă întruchipări sensibile (și anume spațiul și timpul) și întruchipări inteligibile (categoriile). Aceste întruchipări

²⁰ Constantin Noica, *Kant și metafizica după interpretarea lui Heidegger*, în Mircea Flonta et alii, *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, București, Editura Academiei, 1982, pp. 127-139.

sunt chipul lumii însăși, nu simple produse ale fanteziei noastre²¹.

După interpretarea nicasiană se privilegiază rolul și locul timpului, Heidegger situând timpul într-un loc central, mult mai important în raport cu spațiul. Intuiția pură a timpului este originară, sensul fundamental al timpului fiind viitorul. În acest fel (atât Kant, cât și Heidegger, consideră pe bună dreptate Noica) privilegiază această dimensiune în raport cu trecutul și prezentul. Pe cale de consecință, Noica susține că „imaginația transcendentă ar deveni timpul originar, după cum ar fi acea unitate sintetică originară de a percepție prin care Kant întemeiază lumea experienței”²².

Altă reconstrucție a locului și rolului imaginației în metafizica kantiană este oferită de Claudiu Baci în lucrarea *Conceptul filosofiei transcendente*, în care se arată că imaginația are un rol mediator, nefiind însă o rădăcină comună a cunoașterii. Momentele fundamentale ale sintezei *a priori* sunt: intuițiile pure, a percepția transcendentă, categoriile intelectului pur și imaginea „ca punct de mediere între conștiința empirică și conștiința în genere, prin care însăși judecata necesară a intelectului devine posibilă”²³.

3. După cum am văzut mai sus, după Noica și Heidegger imaginația poate fi explicată prin apel la un model pe care îl putem numi arboricol: cunoașterea este ca un fel de arbore a cărui rădăcină este imaginația, a cărui tulpină dublă este sensibilitatea și intelectul și ale cărui ramuri sunt reprezentate de rațiune. Având în vedere că intuițiile și conceptele sunt elementele cunoașterii, se poate aprecia că facultățile implicate în acest proces, și anume imaginația, sensibilitatea, intelectul, rațiunea sunt elementare după acest model. În locul acestui model vrem să propunem un model funcțional: imaginația este o capacitate funcțională, nu elementară.

Pentru a susține modelul funcțional, înainte de a schița câteva argumente în favoarea modelului lui, vom prezenta câteva contraargumente aduse modelului concurent (susținut de Noica și

²¹ Ibidem, p. 150.

²² Ibidem, p. 151.

²³ Claudiu Baci, *Conceptul filosofiei transcendente*, Oradea, Antaios, 2001, p. 164.

Heidegger)²⁴. În deducția transcendențială, Kant prezintă un exemplu grăitor pentru locul și rolul imaginației, și anume perceperea înghețării apei. În acest proces există două stări, pe de o parte starea lichidă, iar pe de alta starea solidă. Cum cele două stări sunt legate în timp, pe care îl pun la baza fenomenului ca intuiție internă, „eu îmi reprezint în mod necesar *unitatea* sintetică a diversului, fără care această relație nu ar putea fi dată într-o intuiție în mod determinat (din punctul de vedere al succesiunii). Această unitate sintetică, considerată ca fiind condiția *a priori* care-mi permite să leg diversul unei intuiții în genere și făcând abstracție de forma constantă a intuiției mele interne, adică de timp, este categoria de cauză, prin care, dacă o aplic la sensibilitatea mea, *determin tot ceea ce se întâmplă în genere din punctul de vedere al relației lui*. Aprehensiunea într-un eveniment de această specie și, prin urmare, acest eveniment însuși, în raport cu percepția posibilă, este deci supusă conceptului de *raport al efectelor și cauzelor*; și la fel în toate celelalte cazuri”²⁵.

Din acest exemplu este evident, în primul rând, că pentru Kant elementele cunoașterii sunt intuiția și conceptele, furnizate de sensibilitate și intelect. Nu există un al treilea element între ele, cum ar rezulta din modelul arboricol, în care imaginația, pentru a juca un rol, este obligatoriu să fie legată de sensibilitate și intelect, așa cum este evident că se întâmplă în cazul rădăcinii unui arbore.

În al doilea rând, modelul arboricol pune în evidență existența a trei facultăți (capacități) originare, lucru pe care Kant nu îl susține, în ciuda existenței unor paragrafe oarecum obscure (cum este cel din prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, de la A 94²⁶, și care a fost înlăturat din ediția a doua). În schimb, există multe locuri în care se afirmă explicit că intuiția și conceptele sunt elementele cunoașterii, cum este citatul următor: „În orice chip și prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul prin care ea se raportează nemijlocit la obiecte și spre care tinde orice gândire ca mijloc este intuiția. Dar această intuiție are loc numai dacă ne este dat obiectul;

²⁴ Mai multe elemente despre imaginație sunt oferite în capitolul 3 și 4 din Adrian Niță, *Timp și idealism*, București, Paideia, 2005.

²⁵ Kant, op. cit., p. 156.

²⁶ Ibidem, p. 124.

ceea ce însă, la rândul său, nu e posibil, cel puțin pentru noi, oamenii, decât dacă obiectul afectează simțirea într-un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectați de obiecte se numește *sensibilitate*. Prin intermediul sensibilității deci ne sunt *date* obiecte, și ea singură ne procură *intuiții*; dar ele sunt *gândite* cu ajutorul intelectului și din el provin *conceptele*. Dar, orice gândire trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie direct (*directe*), fie pe ocolite (*indirecte*), cu ajutorul unor caractere, la intuiții, prin urmare, la noi, la sensibilitate, fiindcă altfel nici un obiect nu ne poate fi dat²⁷.

Un al treilea contraargument este că imaginația ca facultate (sau capacitate) nu este altceva decât exercitarea unei anumite puteri sau capacități a intelectului luat în sens mai larg, după cum rezultă dintr-o notă destul de puțin observată de exegeți: „În acest fel se demonstrează că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercepției, care este intelectuală și cuprinsă total *a priori* în categorii. Este una și aceeași spontaneitate care, în primul caz sub numele de imaginație, iar în al doilea caz sub numele de intelect, introduce legătura în diversul intuiției²⁸.

În fine, un ultim contraargument este că imaginația nu se adaugă ulterior sau separat de celelalte elemente ale cunoașterii. Nu se poate vorbi de o sinteză transcendentă a imaginației după ce avem senzații și percepții sau înainte de a avea conceptele. Separarea elementelor cunoașterii este exclusiv didactică, făcută pentru a înțelege cum se desfășoară procesul cunoașterii, și în nici un caz nu este temporală.

Faptul că imaginația este transcendentă, că precede și face posibilă cunoașterea obiectelor experienței, arată că ea este prezentă încă de la început în procesul cunoașterii, după cum rezultă extrem de clar dintr-o notă în care Kant precizează că imaginația este un ingredient al percepției: „nici un psiholog nu a observat încă faptul că imaginația este un ingredient necesar al percepției. Acesta se

²⁷ Ibidem, p. 71.

²⁸ Ibidem, p. 155.

datorează, în parte, faptului că imaginația a fost restrânsă numai la reproducere, în parte, credinței că simțurile nu ne-ar procura numai impresii, ci că le-ar și înlănțui și ar produce imagini ale obiectelor, pentru care, fără îndoială, pe lângă receptivitatea imaginilor, se cere ceva mai mult încă, anume o funcție a sintezei lor²⁹.

Dintre argumentele ce susțin modelul funcțional al imaginației, am vrea să ne oprim la trei. Primul argument este că imaginația nu este o capacitate cum este sensibilitatea și intelectul, deși, după cum am spus mai sus, nu este nimic altceva în afara lor, ci este o funcție. Facultatea de a imagina depinde de intelect în ce privește unitatea sintezei intelectuale și depinde de sensibilitate în ce privește diversitatea aprehensiunii. Dacă privim lucrurile din perspectiva schematismului transcendent, schema, ca produs al imaginației, este un produs (monogram) al imaginației pure *a priori* (schema unui concept sensibil) și pe de altă parte este sinteza pură în conformitate cu o regulă exprimată prin categorii (schema unei categorii). Din perspectiva sensibilității, și deci a spațiului și timpului, se poate afirma că spațiul ca imagine este imaginea pură a tuturor mărimilor pentru simțul extern, iar timpul ca imagine este imaginea pură a tuturor obiectelor simțurilor.

Un al doilea argument în sprijinul modelului funcțional este că, spre deosebire de sensibilitate și intelect, imaginația nu este structurată³⁰.

În fine, dacă imaginea ar fi un produs la fel cum este categoria în raport cu intelectul, ar fi nevoie de o deducție (metafizică și transcendentă) a acesteia. Faptul că autorul *Criticii rațiunii pure* nu ne oferă o astfel de deducție ne îndreptățește să afirmăm că imaginația joacă un rol funcțional, nicidecum elementar în arhitectura rațiunii pure.

²⁹ Ibidem, p. 165.

³⁰ A se vedea Ilie Pârvu, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, București, Politeia, 2004, cap. 7 și 8.

Bibliografie selectivă

1. Claudiu Baci, *Conceptul filosofiei transcendente*, Oradea, Antaios, 2001.
2. Mircea Flonta (coord.), *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, București, Editura Academiei, 1982.
3. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 3, Frankfurt, Klostermann.
4. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere N. Bagdasar, E. Moisuc, București, Iri, 1994.
5. Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere R Croitoru, Oradea Antaios, 2001.
6. Adrian Niță, *Timp și idealism*, București, Paideia, 2005.
7. Constantin Noica, *Kant și metafizica după interpretarea lui Heidegger*, in Mircea Flonta (coord.), *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure*, București, Editura Academiei, 1982.
8. Ilie Pârvu, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, București, Politeia, 2004.
9. A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, vol. 1, ediția a cincea, Paris, Vrin, 1993.

kant contra kant

- text integral -

ION MILITARU

Dans la Critique de la raison pratique, Kant revient sur les problèmes de sa première Critique pour une solution plus correcte. Mais le résultat c'est une contestation des ses vieilles et célèbres conclusions et Kant aboute à admettre ce qui avait nié avec violence, c'est-à-dire les objets de la métaphysique traditionnelle: le Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme. À vrai dire, Kant reste attaché du programme de la Critique de la raison pure et conteste toujours leur existence mais il les admette en tant qu'objets pour la raison pratique. En fait, il n'y a aucune nécessité pour que les idées sur la morale affichées dans la première Critique soit investiguées comme autonomes, est c'est pour ça qu'on constate chez Kant une régression, et, en tout cas, on peut dire que Immanuel Kant se soulève contre lui-même.

Dacă lăsăm la o parte secțiunea finală din *Critica rațiunii pure* consacrată *metodologiei transcendentale* și cu un rost ceva mai special în edificiul *Criticii rațiunii pure*, este ușor de observat cum cea dintâi *Critică* se finalizează într-o cheie eminentemente morală. Capitolul III din „Dialectica transcendentă” este consacrat nu unor probleme direct de teoria cunoașterii, ci unora despre *idealul rațiunii pure* unde se vorbește: *despre ideal în genere, despre idealul transcendent, despre argumentele rațiunii speculative în sprijinul existenței unei ființe supreme, despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu, despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice a existenței lui Dumnezeu, despre imposibilitatea dovezii fizico-teologice și, în ultima secțiune, despre critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale rațiunii*. Față de acest sumar, cuprinsul părții finale, *metodologia transcendentă*, face figură secundară. Ceea ce era important de spus părea să fie spus înaintea acestei părți. Mai mult decât atât, judecând după obstinația depusă de Kant în prima parte a *Criticii* în legătură cu imposibilitatea

extinderii cunoașterii speculative dincolo de ceea ce permite intuiția, prezența unui capitol separat, autonom și cu o personalitate extrem de pronunțată în arhitectura generală a cărții, însăși prezența unei atari problematici este puțin surprinzătoare.

În tot cazul, această secțiune încheie prin a face loc și justifica rațiunile de a fi ale eticii (și metafizicii!) atât în cuprinsul primei *Critici*, cât și în atitudinea generală a omului. În *Supliment la dialectica transcendentă*, Kant vorbește *Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure* unde, o dată în plus, se dă în rezumat miza întregii critici: „Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale rațiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentă, anume că toate raționamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câmpul exeperienței posibile sunt înșelătoare și lipsite de fundament; ci el ne învață totodată această particularitate, anume că rațiunea omenească are o înclinație naturală de a depăși această limită, că Ideile transcendente îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuși că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparență, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică.”¹

Mai mult decât atât, se reia încă o dată afirmația conform căreia, dincolo de examenul intelectului și al puterilor sale, înclinația metafizică este profund înrădăcinată în natura omului: „Tot ceea ce este fundat pe natura forțelor noastre trebuie să fie adaptat unui scop și în concordanță cu folosirea lor legitimă”². Prin urmare, propensiunea metafizică a omului ține de natură. În aceste condiții, cea dintâi implicație constă în faptul că programul criticii rațiunii pure, în care, prioritar, nu sunt luate în considerație înclinațiile, ci rațiunea pură ca atare, anterior oricărui exercițiu în care ar putea fi amestecată cu înclinațiile, este contra naturii. Or, în final, se admite odată în plus că natura nu poate fi extirpată. Care este atunci beneficiul criticii rațiunii pure? Evident, strunirea ei și reorientarea. În plus, față de acest câștig, mai este ceva: ceea ce până acum părase să

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1989, p. 505

² Idem

fie rezultat al fantasmagoriilor și teosofiilor de toate felurile: cunoașterea lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, și tot ceea ce ținea de recuzita clasică a metafizicii, primește o întemeiere nouă. Toate acestea devin la Kant *Idei*, adică *Idei* cărora, fără să le corespundă vreo intuiție, le revine o valabilitate câștigată pe terenul rațiunii pure în exercitarea ei practică, adică pe terenul rațiunii pure practice.

Ceea ce Kant respinsese, în numele proastei întemeieri, revine în filosofia sa sub forma Ideilor rațiunii practice. Este adevărat, agenții vechii metafizici: libertatea, Dumnezeu, nemurirea, sunt cu toții reciclați, capătă altă întemeiere. „Susțin, prin urmare, că Ideile transcendente nu au niciodată o folosire constitutivă, astfel încât prin ele să fie date conceptele unor anumite obiecte (...). În schimb, ele au o excelentă folosire regulativă și indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcție ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deși nu este desigur decât o Idee (**focus imaginarius**), adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă el este plasat cu totul în afara liniilor experienței posibile, el servește totuși pentru a le procura cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere.”³

Pe scurt, se poate spune că nu atât vechea metafizică, în statutul ei tradițional, are ultimul cuvânt, fie și deturnat, revizuit și reformat în *Critica rațiunii pure*, ci mai degrabă etica – sau, mai bine zis, etica și metafizica, deopotrivă – sub forma unor întrebări „pe care nu le poate evita, căci ele îi sunt impuse de natura rațiunii însăși”⁴ știut fiind că „Este însă un principiu esențial al oricărei folosiri a rațiunii noastre de a împinge cunoașterea ei până la conștiința necesității acestei cunoașteri (căci altfel ea nu ar fi o cunoaștere a rațiunii). (...) De aceea ea caută fără răgaz Necesarul necondiționat și se vede silită să-l admită, fără nici un mijloc de a și-l face conceptibil; și se simte destul de fericită, dacă poate măcar descoperi conceptul care e compatibil cu această ipoteză”⁵

³ Ibidem, p.506

⁴ Ibidem, p.11

⁵ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, 1972, p. 83

Se poate spune că metafizica, împreună cu etica, este cea care deschide *Critica rațiunii pure* - sub forma contestării, este adevărat! – și tot ea este cea care o închide – sub forma admitterii reformate a conținuturilor ei. Ceea ce nu a scăpat comentatorilor: „La critique kantienne est un effort pour redonner toute sa force à l'ancienne métaphysique théiste et la relever du discrédit où elle était tombée au XVIIIe siècle.”⁶

Fie măcar din acest punct de vedere este limpede ascendentul și complexitatea pe care cea de-a doua *Critică* o are asupra celei dintâi. În ciuda gradului înalt de elaborare și a vastității pe care *Critica rațiunii pure* o are față de *Critica rațiunii practice*, a doua *Critică* deține unele note, cel puțin prin problematica pe care i-o așează în față celei dintâi *Critici*, care o determină să nu fie a doua *Critică* și în alt sens.⁷

În *Critica rațiunii pure* obiectul cercetării era rațiunea pură efectiv, dar mobilul acestei cercetări, cauzalitatea rațiunii în acest sens, rămânea ascunsă. Or, cauzalitatea rațiunii este tocmai voința – obiectul rațiunii practice! Mai mult, ceea ce în *Critica rațiunii pure* este aruncat pe ușă, în *Critica rațiunii practice* se întoarce pe geam! În *Critica rațiunii pure* metafizica este izgonită din cetate, pentru ca în *Critica rațiunii practice* să i se facă loc. Mai mult, întreaga cetate să fie locuită numai de ea!

⁶ Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, Press Universitaires de France, 1966, p.6.

⁷ Lăsăm la o parte maniera în care Kant, în interiorul celei de-a doua *Critici*, îi justifică acesteia prioritatea „Dacă rațiunea practică nu are voie să admită și să conceapă ca dat, nimic mai mult decât ceea ce îi putea oferi rațiunea speculativă din scrutarea ei, atunci aceasta are primatul..... “

Concluzia este cât se poate de clară: „Deci în unirea rațiunii pure speculative cu cea practică în vederea unei cunoștințe, cea din urmă are **primatul**, presupunând anume că această unire nu este cumva contingentă și arbitrară, ci întemeiată *a priori* pe rațiunea însăși, prin urmare necesară. Căci fără această subordonare s-ar naște o contradicție a rațiunii cu ea însăși; fiindcă, dacă ele ar fi numai coordonate, cea dintâi și-ar închide, pentru sine, strâmt hotarele și nu ar accepta în domeniul ei nimic din cea din urmă; iar aceasta din urmă și-ar extinde hotarele peste tot, și, unde nevoia i-ar cere-o, ar căuta să cuprindă pe cea dintâi înlăuntrul hotarelor ei. A fi subordonată însă rațiunii speculative și deci a răsturna ordinea nu-i putem cere deloc rațiunii pure practice, fiindcă orice interes este în cele din urmă practic, și chiar și acela al rațiunii speculative nu este decât condiționat și este complet numai în folosire practică”. (Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, 1972, p.212)

Kant contra Kant

Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că rațiunea celei de-a doua *Critici* este, pe lângă autonomia pe care o revendică etica, reluarea și completarea anumitor puncte pe care *Critica rațiunii pure* le lăsase în suspensie. Dacă este așa, atunci este de observat cum cea dintâi *Critică* era cu mult mai liberă decât cea de a doua. Adică, ea nu răspundea în cadrul unui program anumitor puncte nevralgice pe care scrierile anterioare să le fi lăsat moștenire. Fie și pentru simplu motiv că prima *Critică* se distingea net de scrierile anterioare - precritice! - și nu le prelua în nici un fel responsabilitatea. Între ea și rest nu era nimic în comun.

Nu la fel stau lucrurile cu cea dintâi *Critică* și scrierile care i-au urmat. Mai toate aveau să îi urmeze și să îi preia programul în cadrul – deloc fericit – al unor restanțe.

În ciuda programului clar al *Criticii rațiunii pure* – cum să reformăm metafizica încât să apuce, aidoma altor discipline, pe drumul sigur al științei – nu puține sunt problemele rămase, de-a lungul interminabilului șir al argumentelor, obscure. Consecvența lui Kant este – cel puțin în prima *Critică* – ireproșabilă. Nici una dintre problemele asumate sau apărute prin implicație nu este abandonată. În ciuda atașării stricte de probleme, de-a lungul *Criticii*, și în ciuda strictei îndârjiri a lui Kant de a duce totul la capăt, nu puține sunt soluțiile care, în primul rând lui însuși, să-i solicite să revină. A doua *Critică* este, în bună parte, expresia asumării de către Kant a unei anumite cantități de ambiguitate pe care *Critica rațiunii pure* nu a reușit să o distrugă. Cu alte cuvinte, *Critica rațiunii practice* este, în sensul precizat aici, asumarea de către Kant a unei intenții de clarificare completă a *Criticii rațiunii pure*. Ceea ce nu înseamnă transformarea ei într-un satelit al primei *Critici* (sau ea este așa în aceeași măsură în care prima *Critică* poate fi privită ca un satelit al vechii metafizici!).

În *Critica rațiunii practice* prin continua reiterare a uneia și aceleiași probleme, fie raportarea voinței la libertate, fie dependența rațiunii de voință, etc., se creează impresia unei conceptualizări

gelatinoase. Soluțiile aduse pe parcursul cercetării sunt, mai toate, reluate într-un plan final când teologia intră în scenă, după ce, anterior, în ambele *Critici*, i se refuzase dreptul de cetate. Este așa pentru că, probabil, proiectul lucrării nu a fost executat de către Kant integral de la început, el conturându-se treptat, pentru ca, la final, soluția să fie întrevăzută oarecum în contrasens cu maniera de derulare a problemelor. Kant – este supoziția mea – nu a imaginat în *Critica rațiunii practice* punctul final.

Pe de altă parte, dacă este plauzibilă interpretarea care face din a doua *Critică* o revizuire a celei dintâi, adică o revenire asupra problemelor pentru mai buna lor rezolvare, tot atât de adevărat este și că ea reprezintă o contestare a întregului șir de rezultate obținute în prima *Critică*, o întoarcere a lui Kant asupra premiselor dure din prima *Critică* și o întoarcere a lor în direcția unei concilierii cu ceea ce ele tocmai contestau violent: vechile obiecte ale metafizicii tradiționale: Dumnezeu, libertatea, nemurirea. Pentru că, în programul primei *Critici*, aceste obiecte erau imposibile, lor nerevenindu-le nici o intuiție care să le valideze existența. Cu cea de-a doua *Critică* nu existența lor era recuperată, ci convertirea lor ca obiecte pentru rațiunea practică.

Revenirea lui Kant asupra rezultatelor primei *Critici* nu are darul de a se petrece sub chipul clar al retractărilor, nici măcar al revizuirilor limpezi. Maniera în care el revine, nu este o contestare brută, este o admitere a corectitudinii de acolo, dar și suplimentare a ei cu un punct de vedere nou, care plasează vechile obiecte ale metafizicii nu sub cupola cunoașterii, ci a validității lor morale. Altfel spus, Kant continuă să rămână atașat programului *Criticii rațiunii pure* și să conteste valabilitatea ontologică a libertății, a lui Dumnezeu și a nemuririi, dar, întorcând punctul de vedere și înlocuindu-l cu altul, le confirmă ca necesitate morală.

În mai multe rânduri Kant afirmă că prin *Critica rațiunii practice* nu se aduce nici un prejudiciu *Criticii rațiunii pure*, că a doua *Critică* nu a venit să strice rânduiala celei dintâi, ci s-o împlinească! Astfel, *Critica rațiunii practice* este, *mutatis-mutandis*, *Noul Testament* al *Criticii*.

Contestarea vechii metafizici pe linie ontologică (nu putem spune nimic din punct de vedere ontologic despre Dumnezeu, nemurire, etc., că există sau nu există) este concomitentă cu validarea lor morală (din punct de vedere moral, Dumnezeu, nemurirea sunt obiecte care există și spre care se orientează întregul nostru efort moral). Valorile metafizicii sunt contestate ontologic și afirmate moral – este un straniu și spectaculos antrenament istoric de *transmutare a tuturor valorilor, avant la lettre*. Valorile rămân unele și același, semnul lor se schimbă, adică valorificarea lor. Se pune problema: o astfel de tratare, adică păstrare a lor – în ciuda demolării operate în *Critica rațiunii pure* – și conferirea unei alte valabilități lasă intact exercițiul ca atare. Este ca și cum s-ar spune: în ordine legală un hoț este imoral, în ordine ontologică însă el ca atare și fapta lui sunt pozitive. Vreau să spun, nu se resimte unul și același lucru de pe urma transferului său din terenul pe care el nu avea nici o semnificație, pe unul care, după toate criteriile, pare să aibă una? Și dacă, potrivit argumentelor, nu este nimic problematic în această schimbare de semne, din punct de vedere psihologic, există ceva care face intelectul să se simtă frustrat.

Kant precizează: rațiunea practică este rațiunea pură în exercitarea ei practică. Deci una și aceeași rațiune care se exercită în două direcții diferite. Totuși, când într-un dintre direcții rațiunea obține un tip de rezultate care pare să facă imposibile rezultatele inverse, exercitarea rațiunii în cealaltă direcție, cu rezultate care sunt opuse primelor, chiar dacă altfel privite, nu are cum să păstreze rațiunea pe linia unui confort sigur de sine.

Chiar dacă rațiunea pură este una și aceeași, și chiar dacă investigarea ei în calitate de rațiune practică ei nu aduce nimic în plus rațiunii pure în calitatea ei de rațiune pură, nici una dintre direcții nu rămâne intactă în urma luării la cunoștință de cealaltă și a exercitării ei particulare pentru că „Nu e argumentare, ci desfigurare a științelor, când se lasă ca limitele lor să se întretaie”.⁸ Precizările lui Kant asupra acestui punct sunt fără capăt: „Dar cunoașterea noastră este ea lărgită în realitate în acest chip prin rațiunea pură practică și ceea ce pentru cea speculativă era **transcendent** este **imanent** pentru ea practică?

⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed.cit.p.20.

Fără îndoială, dar **numai din punct de vedere practic**. Căci noi nu cunoaștem în acest chip nici natura sufletului nostru, nici lumea inteligibilă, nici Ființa supremă în ceea ce ele sunt în ele însele, ci am unit doar conceptele despre ele în conceptul **practic** al **Binelui suveran**, ca obiect al voinței noastre și complet a priori, prin rațiunea pură, dar numai cu ajutorul legii morale, și chiar în raport cu aceasta, numai cu privire la obiectul pe care îl poruncește. Dar cum e posibilă libertatea și cum trebuie să ne reprezentăm, teoretic și pozitiv, acesta fel de cauzalitate, nu este scrutat pe această cale, ci se postulează numai că o astfel de libertate există prin legea morală și în folosul ei. La fel stau lucrurile și cu celelalte Idei, pe care nici un intelect omenesc nu le va scruta vreodată după posibilitatea lor, dar și nici o sofisticărie nu va putea smulge din convingerea chiar a celui mai comun om, că ele sunt concepte adevărate”⁹

Acuma, dacă este să dăm puțină consistență afirmațiilor de aici, o trecere în revistă a problemelor finale din *Critica rațiunii pure*, concomitent cu operația similară pentru *Critica rațiunii practice* este edificatoare.

Astfel, tema esențială a *Criticii rațiunii practice* – o „metafizică a moravurilor cu totul izolată, care nu datorează nimic antropologiei, teologiei, fizicii sau hiperfizicii, mai puțin încă unei științe despre calitățile oculte (pe care am putea-o numi hipofizică), nu este numai un fundament indispensabil pentru orice cunoaștere teoretică, cert determinată, a datorii, ci totodată un deziderat de cea mai mare importanță pentru realizarea efectivă a preceptelor lor”¹⁰– este amplu prezentă în a doua parte a *Criticii rațiunii pure*. Înainte de a fi expusă în termeni practici, la p. 597, ¹¹și înainte de a-i prezenta conținutul la care, de fapt, *Critica rațiunii practice* nu va mai avea nimic de adăugat ca direcție, ci doar ca elaborare, problema voinței beneficiază de o tratare remarcabilă în *Critica rațiunii pure*. Una dintre cele mai fecunde probleme kantiene, care își va avea peste un secol, la neokantieni, tratarea cea mai profundă, este aici pentru prima dată formulată:

⁹ Ibidem, *Critica rațiunii practice*, ed.cit. p.224

¹⁰ Ibidem, p.28

¹¹ Kant discută aici despre libertatea voinței și cauzalitatea ei inteligibilă

problema imperativului (*sollen*), care va duce la problema valorilor și va crea disciplina fundamentală a secolului XX: axiologia. „Că această rațiune are cauzalitate sau cel puțin noi ne reprezentăm o cauzalitate în ea rezultă în mod clar din **imperativele** pe care le propunem forțelor active, în doemniul practic, ca reguli. Trebuie (*Sollen*) exprimă un fel de necesitate și de legătură cu principiile, care nu mai apare de altfel în întreaga natură. Intellectul nu poate cunoaște din natură decât ceea ce este, a fost sau va fi. Este imposibil ca ceva în natură să trebuiască (*soll*) să fie altfel decât este de fapt în toate aceste raporturi de timp; ba chiar trebuie (*Sollen*) nu are absolut nici un sens, dacă avem înaintea ochilor numai cursul naturii. Noi nu putem întreba: ce trebuie (*soll*) să se întâmple în natură; după cum nu putem întreba; ce proprietăți trebuie (*soll*) să aibă un cerc, ci numai: ce se întâmplă în natură sau ce proprietăți are cercul.”¹²

În 1785, Kant scrie *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Trecuseră patru ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*. Tema cărții, circumscrisă evident moralei, dezbaterii asupra moralității, este voința. În special problema autonomiei voinței, a eteronomiei sale, și a raportului jucat de libertate în determinarea voinței. Mai concret, voința ca voință de nimic determinată în orientarea acțiunilor morale (autonomia voinței), voința ca voință determinată de înclinații, și ca atare imposibil de acordat un rol în determinarea moralității (eteronomia voinței) și, în al treilea rând, rolul jucat de libertate în autonomia voinței, ea singură garantând posibilitatea voinței strict morale. „Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere și în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricție decât numai o **voință bună**.”¹³

În fine, Kant reia în *Critica rațiunii practice*, într-o cheie diferită, aproape jumătate dintre problemele din *Critica rațiunii pure*. De observat în privința acestei reluări cum cele două *Critici* nu diferă prin numărul de probleme diferite, prin abundența lor sau înnoirea cu altele. Există la Kant – lucru semnificativ pentru poziționarea sa într-un anumit tip de filosofie, un număr mic de probleme. Particularitatea

¹² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed.cit.p.449

¹³ Ibidem, *Critica rațiunii practice*, ed. cit. p.11

lui Kant constă în tenacitatea și îndârjirea de a le urmări, fără nici un fel de plictiseală superioară cauzată de unicitatea și sărăcia aceluiași probleme, până la capăt, de a le stoarce până la ultima picătură de sevă. Kant nu oferă spectacolul de croazieră al unei filosofii fascinante prin numărul mare de specii pe care îl urmărește de-a lungul derulării pe apele fluviului gândirii. Filosofia lui Kant nu este un areal complet sau, dacă este să i recunoască unul, atunci acesta este unul schematic, lipsit de flora și fauna aferentă, redus doar la speciile fundamentale care supraviețuiesc într-o lume redusă la elemente.

În *Critica rațiunii pure* sunt de găsit toate problemele din *Critica rațiunii practice*. Voința pură și voința liberă, voința afectată patologic și voința autonomă, libertatea transcendentă și moralitatea, imperativul și ideea Binelui suveran din cea de a doua *Critică* nu reprezintă evident simple reluări, dar nici noi probleme. În cea de a doua *Critică* avem de-a face cu un Kant autentic, adică un Kant care își determină problemele până la limita lor superioară care să le facă translucide. Într-un anumit sens (pe care Kant chiar îl mărturisește undeva!) *Critica rațiunii practice* nu trebuia să figureze într-o carte separată, să fie o altă, a doua critică. Ea trebuia să fie inclusă în interiorul primei *Critici* pentru că urmărește problemele care se pun aici, nu altele. Singură dimensiunea cărții l-a determinat pe Kant să le separe. Pe de altă parte, este adevărat, Kant, prin reluarea și adâncirea problemelor, se ridică împotriva acestora sub forma fizionomiei pe care el însuși le-o dăduse. Faptul că, de-a lungul urmării unei probleme, cele conexe, secundare sau implicate, nu au o fizionomie completă, nu ridică în chip necesar urgența urmării și înfățișării proprii. Argumentația filosofică are propria sa ierarhie în interiorul căreia unele probleme și ideii sunt principale, altele secundare, unele sunt în posesia unui portret îngroșat, altele în posesia unuia abia schițat. Vreau să spun, în logica unei gândiri nu intră obligativitatea expunerii tuturor problemelor cu care se operează. Idei centrale și idei marginale, idei forță și idei periferice, idei vizibile și idei obscure, toate laolaltă dau chipul viu al unei filosofii. Încăpățânarea de a le pune pe toate, în chip egal, în fața argumentării, este o particularitate

mai degrabă psihologică, dependentă de temperamentul filosofului, decât de logica gândirii.

Pe scurt, nu exista nici o necesitate ca ideile despre morală din *Critica rațiunii pure* să iasă din câmpul acestei *Critici* pentru a fi investigate în autonomia lor. Chiar în calitatea lor de idei obscure ele își aveau un statut asigurat. Oglinda autonomiei lor, chipul propriu era o sarcină pe care interpretarea filosofică o putea asigura în cel mai legitim chip.

Avem de-a face cu un Kant care se ridică împotriva lui însuși.

Kant și maleficiile secolului XX

Într-un interviu acordat Mihaelei Căbulea, traducătoarea în limba română a celor trei volume de eseuri – cele mai recente – în urma vizitei în România și a decernării titlului *Doctor honoris causa* de către Universitatea din Cluj, Richard Rorty răspunde la o întrebare legată de proiectele editoriale.

„Acum că v-ați pensionat, aveți în vedere anumite proiecte pentru cărți viitoare?”

„Uneori mă gândesc să scriu o scurtă carte cu un titlu de genul **From Parmenide to pragmatism: a polemical introduction to philosophy**. Ea ar conține diatribe împotriva lui Parmenide, Platon, Descartes, Kant și alții a căror influență o deplâng, și un torent de laude la adresa lui Hegel, Nietzsche, Dewey și a altora pe care îi admir”¹⁴

Poziția pe care o ocupă Kant în gândirea unui filosof de ultimă oră cum este Richard Rorty nu este, judecând după răspunsul dat aici, de ignorare sau indiferență, ci de ostilitate. Kant, în rând cu alții, Parmenide, Platon și Descartes (și alții, nenumiți), nu merită decât diatribe. Evident, ar fi foarte interesant de văzut ce ar pune Rorty în aceste diatribe, setul de argumente și ideea în numele căreia diatribele să-și găsească justificarea.

Cred că rațiunea principală pentru care Rorty l-ar gratula pe Kant cu diatribe ține de caracteristica principală a filosofiei kantiene: cum poate metafizica să apuce pe drumul sigur al științei. „Cum se

¹⁴ În *Dilema veche*, anul I, nr. 11, p.11.

face că aici n-a putut fi găsit încă un drum sigur al științei? Este el cumva imposibil? De ce natura a năpăstuit rațiunea noastră cu străduința neobosită de a căuta acest drum, ca și când aceasta ar fi una din treburile ei cele mai importante?”¹⁵

Cu alte cuvinte, diferența dintre relativistul Rorty și Kant ține tocmai de acest lucru: Kant intenționa să salveze metafizica și, în rând cu ea, etica, de relativism și particularism, Rorty, dimpotrivă, încercând să salveze libertatea, o vedea posibil numai prin absența oricărei întemeieri de acest gen. Dușmanul libertății este ascuns în orice încercare de întemeiere, de punere a ei pe baze sigure și absolute. Acolo unde, în istorie sau gândire, și-a făcut prezența tentativa de soluționare a libertății prin absolut, temei, principiu sau orice altceva, libertatea a fost amenințată sau chiar desființată.

Rorty este alergic din start, conform filosofiei sale, la orice întemeiere, la orice soluționare de tip metafizic nu numai a libertății – deși aici este bătaia tuturor probelelor! – ci a oricărei alte probleme. Între el și Kant diferența nu este de soluții sau de probleme, ci de axiome.

Acuma, care este traseul pe care îl urmează Kant în căutarea temeiului, adică celui *Necesar necondiționat* care să oprească avântul natural al rațiunii omenești către punctul terminus în care să-și găsească liniștea? Kant este, din acest punct de vedere, un absolutist. Expresia sa favorită este „determinare completă”. Așa ceva este numit de către Kant „ideal transcendent”, prin care „determinarea completă are ca bază în rațiunea noastră un substrat transcendent, care conține oarecum întreaga provizie de materie din care pot fi luate toate predicatelor posibile ale lucrurilor, acest substrat nu e altceva decât Ideea despre un tot al realității (**omnitudo realitas**).¹⁶

În *Critica rațiunii pure*, acest punct terminus este, ca mijloc și instrument, investigarea rațiunii în ea însăși, în datele sale primare, anterior oricărei exercitări concrete.

În *Critica rațiunii practice* acest punct terminus este construit în cel puțin trei etape, fiecare etapă reprezentând și propunând un alt

¹⁵ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed.cit.p.23

¹⁶ *Ibidem*, p.466

temei. Nu există însă diferență în succesiunea acestor temeuri, fiecare dintre ele fiind, într-un fel, sau chiar în interiorul aceluiași fel, unul și același temei. Mai bine zis, fiecare temei se constituie în prelungirea celuilalt, obținut prin determinarea lui mai strictă. În final se ajunge la Dumnezeu și atributele sale clasice, reconvertite, este adevărat, printr-o grilă nouă, totuși la același Dumnezeu și la aceleași atribute.

Înainte de a se ajunge la Dumnezeu, există o suită a avatarurilor cercetării pe fiecare treaptă, o bătaie a pasului pe loc și chiar o impresie de impas, constituită prin admiterea respectivului temei ca temei, fără să i se recunoască însă și o echivalare a lui cu Necesarul necondiționat. Cu alte cuvinte, vreau să spun că există, pe aceste trepte ale căutării temeiului, o argumentare a lui de tip tautologic. Fără ca vreunul dintre temeurile recunoscute moralei să dețină calitatea de necondiționat, se admite rolul jucat de ele în această direcție.

Cu fiecare dintre aceste elemente: libertate, voință, imperativ categoric, există o ezitare continuă, evidentă a lui Kant, ceva în felul circularității gândirii, din care nu se iese decât la urmă, în momentul în care se procedează la adoptarea hotărârii de a merge mai departe și de a părăsi ceea ce părea câștig sigur, dar, în fapt, aparent.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* punctul de pornire este postularea voinței. Circumscrierea ei se face din capul locului prin atribuirea calificativului de *bună*, știut fiind că voința bună valorează mai mult decât orice alte calități.¹⁷ Ea „trebuie să fie considerată ca binele suprem și condiția pe care o presupun toate celelalte bunuri, chiar orice năzuință spre fericire”¹⁸

Prezentă prin natură, voința devine bună abia prin intervenirea rațiunii, al cărei sens superior se câștigă prin coordonarea voinței în direcția *bună*. „Rațiunea, care recunoaște că suprema ei menire practică stă în întemeierea unei voințe bune, nu poate simți în îndeplinirea acestei meniri decât o satisfacție care-i este proprie, adică datorită realizării unui scop pe care tot numai rațiunea îl determină,

¹⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, ed.cit.p.11

¹⁸ Ibidem, p.14

chiar dacă aceasta ar trebui să aducă unele prejudecii scopurilor înclinației”.¹⁹

În perimetrul voinței bune și al rațiunii producătoare apare *datoria*, adică „necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru lege”²⁰, iar ceea ce este constrângător pentru voință în calitate de principiu obiectiv este un imperativ. „Toate imperativurile se exprimă printr-un **trebuie (Sollen)** și indică prin aceasta raportul unei legi obiective a rațiunii față de o voință care, în natura ei subiectivă, nu este determinată de această lege (o constrângere)”²¹

Kant revine asupra fiecărui punct. Astfel, după ce admisesese că rațiunea determină voința, o descrie pe aceasta tautologic: „Voința este concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăși la acțiune în conformitate cu **reprezentarea anumitor legi**”. Așa, rămâne în suspensie rolul jucat de rațiune în determinarea voinței ca bună, pentru că altfel acest rol este doar formal, fără să-i indice și concretul, adică încadrarea concretă în limitele unei acțiuni, care să facă din voință o voință bună. Totuși, rolul rațiunii este din nou invocat: „Ceea ce servește voinței ca principiu obiectiv al determinării de sine este **scopul**, și acest scop, dacă e dat numai de rațiune, trebuie să fie valabil deopotrivă pentru toate ființele raționale”²²

La fel de complicată devine și introducerea ideii de *mijloc* și de *mobilitate*. La un moment dat, natura devine criteriu de distingere: „Natura rațională se distinge de toate celelalte prin faptul că ea își pune sieși un scop.”²³ Or, la început nu fixarea scopului ca atare distinge natura rațională, ci fixarea scopului care să facă din voință o voință bună, pentru că scopul ca atare aparține facultății de a râvni, nu rațiunii.

În secțiunea a treia din *Întemeierea metafizicii moravurilor* se recurge din nou la voință ca factor transcendent: „**Voința** este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucât sunt raționale și libertatea ar fi

¹⁹ Idem

²⁰ Ibidem, p.18

²¹ Ibidem, p.31

²² Ibidem, p.46

²³ Ibidem, p.56

acea proprietate a acestei cauzalități când ea poate acționa independent de cauze străine care s-o **determine**”²⁴.

Ceea ce este clar aici e rolul secund al libertății. O dată: ea nu trebuie împinsă până la a i se atribui rolul de subiect transcendent, ea este doar proprietate, totuși, o proprietate grație căreia noi aparținem lumii inteligibile;²⁵ apoi, ambiguitatea introdusă prin afirmarea cauzalității voinței ființelor vii ca raționale.

În fine, prin toate acestea s-ar fi putut obține și socoti ca încheiată *determinarea completă* a moralei. Prin voință, apoi voință bună, autonomie și eteronomie a voinței, rațiune, imperativ – ipotetic și categoric – datorie, lege morală și libertate, morala era perfect clarificată atât în resorturile ei metafizice, cât și în cele naturale.

Ezitatea lui Kant în marginea voinței: de a face din ea subiect transcendent sau, dimpotrivă, de a o subordona altui element care aparține unei sensibilități, ea însăși determinabilă prin elemente de tip transcendent sau imanent. Dacă se determină prin sine, atunci demonstrația pentru caracterul ei transcendent, este suficientă. Determinarea prin sine, adică determinarea care o transformă în element de explicat, dar și element explicativ este una tautologică. Pe tot parcursul *Întemeierii metafizicii moravurilor* voința pare să dețină o putere strict tautologică. Adică ea este în măsură să dețină cheile explicației transcendente.

Voința se explică pe sine ca voință prin prezența ei ca natură. Apoi, ea se explică pe sine în calitatea ei de voință eficientă fie prin acțiunea înclinațiilor, fie prin acțiunea rezultată din libertatea transcendentă. Astfel, ea este voință autonomă sau voință eteronomă. Când temeiul exercitării sale se află în ea însăși, avem de-a face cu autonomia ei, când temeiul exercitării sale este în natură, avem de-a face cu o voință eteronomă.

Nu se poate ca, pe undeva, Kant să nu fi resimțit întreaga gravitate a transformării voinței în element transcendent. Pentru că voința aparține regnului naturii. Adică ea ca facultate de a râvni.

²⁴ Ibidem, p.65

²⁵ „Ca ființă rațională, prin urmare aparținând lumii inteligibile, omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voințe niciodată altfel decât sub Ideea libertății”, Ibidem, p.72

Anterior trecerii ei în factor al moralității, în prim motor al acesteia, voința este dat constituțional, facultate a unui organism, întotdeauna predispusă unei înclinații anumite.

Trecerea unui element al lumii sensibile în lumea inteligibilă, transformarea valențelor lui într-unele operaționale, nu este ceva simplu și nici în ordinea logică a sferei în care este introdus.

Încheierea *Întemeierii metafizicii moravurilor* aruncă în aer întregul eșafodaj obținut dificil și problematic. Toate soluțiile aduse problemei morale apar acum superflue, trazitorii și efemere. „Folsirea speculativă a rațiunii, **în ceea ce privește natura**, duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme **a lumii**; (...) căutând mereu condiții, momentul în care rațiunea se aștepta să fie satisfăcută este mereu amânat. De aceea ea caută fără răgaz Necesarul necondiționat și se vede silită să-l admită, fără nici un mijloc de a și-l face conceptibil; și se simte destul de fericită, dacă poate măcar descoperi conceptul care e compatibil cu această ipoteză.”²⁶

Se poate spune că, în spiritul criticismului, această primă aproximare a moralității este un eșec. Invocarea Necesarului necondiționat este ca și o abandonare a investigațiilor. Chiar dacă metafizica aspiră la un astfel de capăt de drum, numirea lui formală, fără o identificare concretă, este un abandon.

Ceea ce este și mai straniu este noua lumină în care este pus Necondiționatul de *Critica rațiunii practice*. După ce, anterior, în *Întemeierea...*, lui i se confecționase un statut acceptabil, la începutul noii *Critici* este aruncat din nou în bezna recuzitei clasice a metafizicii.

De ce Necondiționatul nu avea nici o identitate poate fi acceptat. Dar de ce acum el este ca și incriminat, este o enigmă. Mai mult, (lucru care are o valoare demonstrativă pentru ipoteza conform căreia Kant nu a avut din capul locului o imagine a tuturor ideilor) în finalul *Criticii rațiunii practice* abia Necondiționatul capătă identitate ca Dumnezeu. De ce Kant nu a lucrat din capul locului cu Dumnezeu și preferat să-l găsească la capătul dinspre apus al demonstrației, este o enigmă.

²⁶ Ibidem, p.83.

La fel stau lucrurile și cu conceptul de libertate. Acum, dintr-o dată, lui i se acordă enorm. „Conceptul de libertate, întrucât realitatea lui e demonstrată printr-o lege apodictică a rațiunii practice, constituie cheia de boltă a întregii clădiri a unui sistem al rațiunii pure, chiar și al celei speculative, și toate celelalte concepte (de Dumnezeu și nemurire) care rămân în aceasta simple Idei fără sprijin, se leagă acum de el, capătă împreună cu el și prin el consistență și realitate obiectivă, adică posibilitatea lor este demonstrată prin faptul că libertatea există într-adevăr;”²⁷

*

Notă

Această manieră de procedare care, la Kant, are valoarea unui impas, și anume de a transforma un element derivat din Necondiționat în element transcendental, de a roti explicația în jurul lui cu toate ezitățile de rigoare, are darul de a se regăsi, sub impactul unei influențe, în secolul XX, atât în toate ideologiile, a căror caracteristică este tocmai aceasta: de a transforma particularități ale naturii umane în factori de mobilitate transcendentali, cât și în așa numita literatură a absurdului.

Ideologiile, în exclusivitate, au excelat prin a face ideal din natura umană, fie din ea ca atare, adică din integralitatea ei (ceea ce a avut ca urmare grave curențe de inteligibilitate și chiar de sens), fie din anumite segmente, și ele interpretate în contrapartidă cu lumea pe care ideologia respectivă dorea s-o lichideze.

În bună măsură, literatura absurdului are ca rădăcină chiar replica la maniera de procedare a ideologiilor. Ele ilustrează maniera în care persistența pe anumite teme și transformarea lor în lucruri în sine, adică absolutizarea lor creează absurdul. Mai clar, în literatura absurdului se caricaturizează maniera în care în ideologii se metafizicizează anumite lucruri care, prin ele însele, nu sunt metafizice.

Ceea ce este însă mai puțin limpede este cum nici ideologiile nu dețin primat în inovațiile de acest tip. Trecerea unor lucruri din

²⁷ Ibidem, p.90

imanență în transcendență – procedură tipică a ideologiilor! – este o reminiscență a filosofiilor antimetafizice, materialiste, antispiritualiste și imanentiste. Kant este unul dintre filosofii care, pe linia unor amendamente la maniera necritică de procedură a metafizicilor tradiționale, a trecut, la un moment dat, drept cheie de operare în absolut, adică în transcendental, a unor lucruri din lumea sensibilă.

Pentru demonstrația de față există o piesă de mică întindere care beneficiază de toate datele de expresivitate și sens solicitate. Este vorba despre povestirea lui Franz Kafka, *În fața legii*.²⁸

La Kafka, în scurta povestire, *În fața legii*,²⁹ este vorba despre intangibilitatea legii de către cel care tocmai el era în măsură să o explice și subordoneze. O inversiune semnificativă pentru punctul de vedere implicat aici.

Cel care vrea să frecventeze legea (motivele acestei dorințe sunt obscure, adică nenumite) este tot ce poate fi mai concret în ordine umană: *un om de la țară*. Este un *om de la țară* pentru că unul de la oraș ar fi beneficiat de toată gama travestiurilor care să-l determine să nu mai dorească întrevvedere cu legea. Ea însăși artificială, creată, nu ar mai fi spus, poate nimic, celui de la oraș, pe măsura sau oglinda căruia

²⁸ Deși multe, dacă nu mai toate povestirile lui Kafka, se pretează unei asemenea interpretări, pentru că în mai toate este vorba despre treceri nefirești ale unor lucruri concrete în altceva, de factură neobișnuită. La Kafka se poate constitui o geografie a înfățișărilor transcendentului. Evident, transcendentul, fiind vorba de artă, are înfățișări concrete, cel mai adesea grotești, înspăimântătoare. Fie că este vorba despre Gregor Samsa care se transformă într-o vietate oribilă, fie e despre personajul din *Colonia penitenciară* care, pentru a deveni cât se poate de convingător în privința invenției sale acceptă să-i fie obiect, fie că este vorba despre oricare altă piesă de mică întindere, avem de-a face cu trecerea firescului, cu transformarea lui în altceva, exclusiv oribil. De ce acel ceva în care are loc trecerea este înspăimântător? Pentru că, probabil, la Kafka, și în mediul în care el a trăit, domina la acea dată o profundă repudiere a metafizicii și a ofertelor sale. Or de acest lucru, Kant nu era străin, mai ales că, pe filiera sa, în spațiul german de atunci se exersa o puternică școală neokantiană care punea accent pe refuzul oricărei metafizici, fie și al uneia reciclate – ceea ce la Kant nu se întreprinsese până la urmă!

Același lucru este valabil și pentru romanele lui Kafka: *Procesul*, *Castelul* și *America*.

Pentru a vedea cât de pronunțată era respingerea metafizicii aici, este de amintit cum trecerea de la concret la inteligibil are loc și altfel, fără ca înfățișarea ultimului să fie odioasă este de amintit cum, în creștinism, transcendentul fără să mai sperie, are înfățișarea sublimă a sufletelor mântuite, prezente în rai (este adevărat, concomitent cu imaginea celor damnate la iad!)

²⁹ Franz Kafka, *Verdictul*, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 124

chiar era. De acea Kafka imaginează *un om de la țară* care, pur și simplu, *cere voie să intre la lege*.

Nu există o motivație pentru care el vrea să intre la lege. Sau, dacă este să fie o motivație ea constă în magnificența legii. Prin ea însăși legea este aptă să fie dorită. Ca atare ea a depășit faza anterioară în care era pusă să reglementeze un diferend, să concilieze o dizarmonie sau să dezamorseze un conflict. Aceasta era faza primitivă a legii. Acum, în faza superioară, legea este dorită pentru ea însăși. Legea este divinitatea însăși. Nu are importanță că, odinioară, așa ceva purta numele infamant de fetișizare, idolatrie sau cult păgân.

Este cauza pentru care, de fapt nici nu se petrece nimic. Adică *omul de la țară* nu are nici o întrevvedere cu legea. Pentru că, spre deosebire de adevărata divinitate care, atunci când este chemată sau invocată, se arată, își face simțită prezența sau dă semne că ascultă și este vie, legea de aici, din cauza fetișizării sale, adică a trecerii din sensibil în suprasensibil, nu-și oferă chipul, nu acordă audiențe și nici clemență nu are. Intangibilitatea rezultată în urma fetișizării nu-i mai permite alocarea de consultații.

Este adevărat, *omul de la țară* era beneficiarul unor mici cunoștințe despre lege, cum ar fi: *legea trebuie să fie totdeauna și oricui la îndemână*. Iar spre final, când stă să moară, este clar, după propria mărturisire, că voia să afle ce-i legea.

Judecând după această afirmație, ceea ce dorea el era o dorință spre ontologia legii, nu o aspirație de cunoaștere, ci una de ontologie.

Este ciudat cum el, venit totuși la o anumită vârstă să aibă întrevvedere cu legea, ba chiar știind despre lege și locuința ei, avându-i în plus chiar experiența paznicului, nu-și formulase o minimă idee despre ce poate fi legea. Pentru că, așa, ar fi abandonat poate inutila sa dorință

Tot ce află *omul de la țară* este indirect și nu privește legea în sine, ci doar o particularitate a ei: legea la care dorea el să intre era doar o lege a lui, deci nu o lege a tuturor, ci una privată, nu o lege universală, pentru toți valabilă, ci o lege a persoanei.

Oare asta dorea el să afle? Nu știm nimic despre reacția lui în fața acestui adevăr. Sau poate că nici nu a mai avut timp să aibă o

reacție, pentru că paznicul care asigura poarta, văzându-l terminat, se duce să închidă.

Mai mult decât atât, dacă este să judecăm legea în funcție strict de destinul *omului de la țară*, atunci ea este ceva în preajma căreia se moare, al cărei chip invizibil și intangibil nu dă nici o satisfacție. Nici măcar invizibilă nu este pentru că, dacă ar fi așa, ar trebui măcar să fie prezentă. Nu este invizibil ceea ce nu este prezent.

*

Kant și depășirea omului

Poate părea paradoxal în ce măsură este valabil așa ceva la Kant, mai ales în *Critica rațiunii practice* unde scopul este fundamentarea moralei. Și tocmai aici se justifică formula. Pentru că nicăeri în altă parte Kant nu invocă ceva exterior naturii umane. În toate celelalte *Critici* Kant se menține pe terenul investigării datelor din natura umană, fie că este vorba despre intelect, fie că este vorba despre facultatea de judecare. În toate, criteriile de operare sunt imanente omului. Într-una singură omul ca natură este depășit în măsurarea uneia dintre exercităriile sale cele mai intime: moralitatea.

Cum se petrece depășirea omului pe terenul moralității nu este dificil de văzut. Axioma de la care se pleacă este că moralitatea nu poate fi întemeiată pe experiență și pe nimic din ce aparține naturii omului. Kant face o distincție clară care va servi de rampă pentru moralitate. „Putem numi empirică orice filosofie, întrucât se întemeiază pe principii ale experienței, iar pe cea care își expune teoriile exclusiv din principii *a priori*, filosofie pură”³⁰

Există un reper față de care întreaga morală a lui Kant este cât se poate de străvezie: Jean Jacques Rousseau. Pentru Rousseau morala s-a degradat pentru că s-a îndepărtat de singurul criteriu care o valida, care îi valida sensul, mai bine zis: natura. Morala s-a constituit pentru că, prin îndepărtare de natură, oamenii și-au pierdut

³⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, ed.cit.p.7

umanitatea. Morala este tentativa de recuperare a unei stări pe care numai natura era în măsură să le-o asigure.

Kant este la antipodul lui Rosseau: nici o morală nu se poate constitui în baza naturii, echivalată de către Kant cu înclinațiile care-și cer drepturile și, ca atare, nu pot fi morale și nici morala întemeiată pe ele o adevărată morală.

Morala trebuie să aibă un criteriu ferm în ceea ce nu are legătură cu înclinațiile sau natura. „Fundamentul obligației nu trebuie căutat aici în natura omului sau în circumstanțele externe în care este pus omul, ci a priori exclusiv în conceptele rațiunii pure”³¹

Regresul lui Kant

Conform criteriilor stabilite în prima parte a *Criticii rațiunii pure* nici un fel de Idee nu poate avea parte de un statut de cunoaștere efectivă. Este cunoscut doar ceea ce este dat în experiență, ce este dat într-o intuiție și prelucrat prin concepte. Rolul Ideilor nu este de efectivă cunoaștere, ci de sprijin în seria determinărilor finale. „Ideile transcendente nu servesc decât pentru a ne ridica în seria condițiilor până la necondiționat, adică până la principii”³²

Felul în care Kant determină principala Idee, adică Ideea de Dumnezeu, este relevant atât pentru Ideea ca atare și rolul ei în cunoaștere, cât și pentru Ideea particulară de Dumnezeu, privind atât rolul jucat de ea în *Critica rațiunii pure*, adică în eșafodajul ei general, cât și, în chip derivat, rolul pe care urmează să-l joace, prestabilit deja aici, în *Critica rațiunii practice*.

Pe de altă parte, diferența de statut pe care Kant i-o recunoaște lui Dumnezeu la începutul primei *Critici*, și sensul pe care încheie a i-l admite în partea a doua, are darul de a reliefa o modificare de strategie și chiar de idee în cuprinsul unuia și aceluiași lucru. Adică felul în care refuză să-l pună pe Dumnezeu în cunoaștere (orice cunoaștere este cunoaștere din experiență; Dumnezeu nu este dat în nici o cunoaștere!) și felul final în care îl include până la urmă ca

³¹ Ibidem, p. 7

³² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed.cit. p.306

necon condiționat cu un rol decisiv în determinarea completă a rațiunii, este de natură să semnifice un lucru nu atât de subtilitate din partea lui Kant, cât de ciudățenie a gândirii. Prin această schimbare de optică, se petrece ceea ce am numit aici *regresul lui Kant*.

Este clar modul în care cunoașterea îl exclude pe Dumnezeu. „Știința speculativă propriu zisă nu poate avea alt obiect decât pe acela al experienței.”³³ Or, Dumnezeu nu poate fi obiect de experiență.

Pentru că el este obiect transcenden tal, adică nu de cunoaștere, ci implicat în cunoaștere în determinarea condițiilor ei de posibilitate, el nici nu poate fi definit în chipul metafizicilor tradiționale. Despre el nu se poate spune că este ceva, nici măcar ființa supremă ca atare. Nicăieri el nu ne este dat ca atare. „Nouă nu ne este dat real decât percepția și progresul empiric de la ea la alte percepții posibile.”³⁴

Pentru Dumnezeu nu există intuiție. El este „numai Idee”, adevărat că „o idee foarte utilă”. Ideea de Dumnezeu este necesară, pentru că „Nu pot încheia niciodată regresia spre condițiile existenței, fără a admite o ființă necesară”³⁵. El este cerut de mersul rațiunii însăși.

În aceste condiții este clar ce înțelege Kant și prin idee regulativă. Dumnezeu este o astfel de Idee regulativă. „Idealul ființei supreme nu este decât un principiu regulativ al rațiunii.”³⁶ El este un principiu necesar pentru că „dacă depășim hotarele experienței, atunci conceptul de obiect transcenden tal devine necesar”³⁷

Chiar dacă în acest sens Ideea de Dumnezeu joacă un rol important în cunoaștere (formal, Ideea Necon condiționatului la care și spre care tinde orice cunoaștere ca spre limita ei absolută) există un preț pentru că, inițial, aceeași Idee era complet respinsă din punctul de vedere al cunoașterii, adică al experienței. Prețul recurgerii la aceeași idee respinsă, care are și valoarea unei inconsecvențe, este admiterea lui Dumnezeu și în postura ființei suveran reale, titulatură care are darul de a schimba, cumva esențial, datele problemei.

³³Ibidem, p.405

³⁴ Ibidem, p.419

³⁵ Ibidem, p.489

³⁶ Ibidem, p.491

³⁷ Ibidem, p.356

Întoarcerea lui Kant la același Dumnezeu pe care îl respinsese din punctul de vedere al cunoașterii este recunoașterea, ca formă cel puțin, a obiectului metafizicii tradiționale. De astă dată Kant îi refuză acesteia numai procedura, metoda de a ajunge la Dumnezeu, nu pe Dumnezeu ca atare, sau pe el ca obiect.

Mai mult, este probabil că filosoful de la Königsberg nu ar fi ajuns niciodată să-l includă pe Dumnezeu ca fundament al metafizicii moravurilor dacă nu ar fi operat mai întâi, în *Critica rațiunii pure* trecerea de la respingerea lui în planul experienței, la admiterea lui ca *Idee regulativă*.

Bibliografie

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1989
2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, 1972
3. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, 1972
4. Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, Press Universitaires de France, 1966
5. *Dilema veche*, anul I, nr. 11
6. Franz Kafka, *Verdictul*, Editura pentru literatură universală, 1969

schiță pentru istoria unei sinteze kantiene

ȘERBAN N. NICOLAU

„Numai un lucru care a fost cu adevărat
gândit are norocul să fie iar și iar mai bine
înțeles decât s-a înțeles chiar el pe sine”

(M. Heidegger)

*L'article présente une esquisse pour la genèse et l'évolution de la
théorie kantienne de l'espace sous l'influence des idées
philosophiques de Leibniz et Newton des premiers écrits jusqu'à
La critique de la raison pure.*

S-a spus că punctul nodal al întregului criticism este caracterul judecăților matematice. „Dacă judecățile matematice nu sunt sintetice, atunci întreaga *Critică a rațiunii pure* este lipsită de bază” (Zimmermann)¹. Kant se va servi de caracterul sintetic al judecăților geometrice în legitimarea apriorității spațiului. În *Metodologia transcendentă* criticismul delimita importanța intuițiilor *a priori* pentru construirea conceptelor astfel: „Cunoașterea filosofică este cunoașterea rațională din concepte, pe când cunoașterea matematică este o cunoaștere din construirea conceptelor. Dar a construi un concept înseamnă a prezenta *a priori* intuiția care îi corespunde”². Posesiunea intuițiilor *a priori* face posibil constructivismul, intuițiile fiind, la rândul lor, posibile prin spațiu și timp, cele două forme *a priori* ale sensibilității. Devine acum limpede că problema spațiului era de primă importanță pentru filosofia critică.

¹ Apud L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Éd. F. Alcan, Paris, 1905, p. 235.

² I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 547.

Între 1715-1716 se consumase epistolar un conflict deosebit de acut, cu urmări ce se vor resimți în întreaga gândire kantiană, între leibnizieni și newtonieni. Germania îl cunoscuse în 1720, iar Anglia încă din 1717, odată cu publicarea corespondenței dintre Leibniz și Clarke. Tot un fapt este că, până prin 1740, filosofia lui Leibniz, cunoscută sub forma pe care i-o dăduse Wolff, a exercitat o puternică înrâurire asupra gânditorilor germani (după care a început să se destrame). O dovadă, chiar faptul că tânărul Kant va debuta având drept cadru general de gândire filosofia leibnizo-wolffiană. Tendința unirii filosofiei experimentale a lui Newton cu metafizica leibniziană va avea urmări bine determinate asupra teoriei kantiene a spațiului. Accentul va cădea pe prima, în dauna celei din urmă.

Dincolo de faptul că teoria leibniziană venea în contradicție cu experiența, din punctul ei de vedere mecanica newtoniană nefiind posibilă - cum va arăta Euler - și dincolo de faptul că teoria lui Newton asupra spațiului era contradictorie în sine³, dezacordul dintre cele două era născut dintr-o opoziție mult mai profundă. Pentru Leibniz, *distanța* dintre două puncte este o *relație*, o parte a manierei în care acestea se raportează unul la altul. *Locul* este numai acea *calitate* a punctului ca la un anumit moment el să reflecte alte lucruri. Dar în sine, punctele, a căror distanță era spațială, nu sunt spațiale, ele nefiind relații. Newton pornește de la cu totul alte premise. Cele două puncte comportă o *lungime actuală* privită ca *atâta cantitate de spațiu*, iar *locul* este o parte spațială pe care o ocupă corpul. Cei doi termeni vor fi, în viziune newtoniană, spațiali. De aici cele două teze asupra *esenței* spațiului. Pentru Leibniz, esența spațiului este *relația* dintre obiecte. Pentru Newton, spațiul *absolut*, considerat în însăși natura lui, fără nici o relație cu ceva extern, rămâne totdeauna *asemenea și imobil*⁴. Dacă pentru primul spațiul este unul din *lucrurile ideale*, el nefiind un agregat monadologic, pentru cel de-al doilea, spațiul se bucură de o *realitate absolută, substanțială*⁵. Pentru leibnizieni va urma că spațiul,

³ V. B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Éd. Gordon & Breach, Paris, 1970, p. 125.

⁴ I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Ed. Academiei, București, 1956, p. 31.

⁵ I. Newton, *ibid.*, p. 30.

fiind relație, este *concept*⁶, în timp ce pentru Newton, spațiul este *intuiție* venită din experiență, idee în cel mai deplin acord cu filosofia experimentală⁷. Există o urmă în teoria leibniziană, potrivit căreia, în percepțiile obiectelor, ar fi o parte care dă obiectivitate relațiilor între acestea, identice pentru toate monadele⁸. Leibniz a privit-o ca entitate mentală, pur ideală. Spațiul devine, în teoria lui, *modalitate a conștiinței, efect al lucrurilor și cunoaștere obscură* a ordinii între monade⁹. Pentru Newton, spațiul va fi *modalitate a existenței, presupus lucrurilor și condiție* a tuturor relațiilor spațiale subalterne.

Conflictul teoretic devenea acut când se punea întrebarea asupra diviziunii sau nondiviziunii spațiale, întrebare al cărui răspuns va avea un rol de primă importanță în geneza teoriei kantiene despre spațiu. Relație fiind, spațiul leibnizian *nu are părți*, în timp ce pentru Newton spațiul fizic, continuu, e *divizibil la infinit*¹⁰. Contradicția provine dintr-o distincție pe care Leibniz o face între *întindere* și *spațiu*¹¹, distincție refuzată de newtonieni. „Un corp își poate schimba spațiul, dar el nu își poate părăsi întinderea”. Și încă: „Fiecare lucru își are întinderea și durata sa proprie, dar nu un spațiu și un timp propriu”¹². Leibniz deosebește între cantitățile *extensive*, care presupun toți constituenții din care sunt formate, și cele *intensive*, care, din contră, nu presupun în nici un fel existența celor mai mici cantități de aceeași specie¹³. Cantitățile spațiale sunt relații, potrivit lui Leibniz, și deci intensive, ele nepresupunând existența celor mai mici cantități de spațiu, în timp ce întinderea este extensivă și presupune părți actuale în ceea ce este întins. Plecând de la convingerea că spațiul și întinderea sunt solidare, Newton va afirma că *locul* este o *parte a spațiului* și totuna cu întinderea, iar nu poziție, afecțiune a locului, sau

⁶ B. Russell, *ibid.*, p. 124-125.

⁷ I. Newton, *ibid.*, p. 314.

⁸ *Correspondence de Leibniz et d'Arnauld*, în *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (édit. P. Janet), vol.1, Éd. F. Alcan, Paris, 1900, p. 616-617; *Principes de la nature et de la grace*, *ibid.*, p. 724- 725.

⁹ J.-H. Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, Éd. F. Alcan, Paris, 1939, p. 31.

¹⁰ I. Newton, *ibid.*, p. 315.

¹¹ Leibniz, *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, *ibid.*, p. 627.

¹² *Lettres entre Leibniz et Clarke*, *ibid.*, p. 774.

¹³ *Ibid.*, p. 780-781.

suprafață. *Spațiul relativ* devine astfel *măsură și parte oarecare mobilă a celui absolut*. Absolut sau relativ, spațiul este același ca specie și mărime, deși nu rămâne totdeauna același ca număr¹⁴. De unde urmează că „locul întregului este același cu suma locurilor părților”¹⁵. Căci *a fi locuri* este esența părților spațiului. Convingerea lui Newton ar fi, cu un termen leibnizian, că atât spațiul cât și întinderea sunt extensive, cea din urmă fiind în esența primului. Filosofia sa experimentală credea într-o colecție infinită de puncte actuale în spațiu. Influențat de matematici, Newton postulează posibilitatea diviziunii la infinit, deși admite că experiența nu poate spune nimic în acest sens¹⁶. Cu Leibniz, diviziunea în spațiu nu există. Ea este introdusă de spirit. Aflăte în spațiu, dar presupuse indivizibile, monadele scapă diviziunii, care operează numai asupra întinderii.

În fond, opoziția între cele două teorii era una derivată, ea nefiind decât reflexul alteia mult mai profunde. Cu Descartes, problema metodei căpătase o importanță primordială, elaborarea sistemelor fizice și metafizice începând cu rezolvarea acesteia. Două erau actele inteligenței prin care Descartes credea că se poate ajunge fără eroare la cunoștința lucrurilor: *intuiția și deducția*. Intuiția ne face să avem idei clare și distincte despre lucruri și tot ea ne dă posibilitatea să vedem direct un lucru. Intuiția carteziană ne face să cunoaștem elementele simple și nedecompozabile. Astfel, problema pusă de Descartes va fi, mai întâi, alegerea judicioasă a intuițiilor de la care plecăm și, apoi, utilizarea judicioasă a calculului în deducerea adevărului. Asupra spațiului și mișcării va aplica cartezianismul metoda sa deductivă¹⁷. Soluția nu va avea răsunet asupra teoriei kantiene a spațiului, dar problema generală a metodei va juca un rol prin importanța acordată de Descartes matematicii. Sistematic, matematismul său pare exagerat. Istoric, a făcut posibilă apariția științelor. Așa încât, la mijlocul veacului al XVII-lea, existau două metode opuse: cea *deductivă*, preluată de Leibniz, și cea *inductivă*, din care se născuse *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Armonie

¹⁴ I. Newton, *ibid.*, p. 31.

¹⁵ I. Newton, *ibidem*.

¹⁶ I. Newton, *ibid.*, p. 135 și p. 315.

¹⁷ Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 496-499.

prestabilită - influx fizic, caracter relativ-caracter absolut al spațiului, monadologie-geometrie, principiul rațiunii suficiente-principiul cauzalității, matematică-fizică sunt tot atâtea reflexe ale opoziției metodologice deducție-inducție, căzută, aceasta din urma, cum s-a putut spune, dintr-una primordială, cea dintre *logică și real*¹⁸. Știința lui Descartes trata totul ca o imensă geometrie, reducând lucrurile și fenomenele la părțile cele mai simple. Filosofia experimentală a lui Newton își avea punctul de plecare în experiență, de unde, prin metoda sintetică, se ridica la adevăr. Simplului matematic absolut i se opunea simplul relativ al experienței¹⁹. Gândirea modernă își reamintea mai vechiul dialog între Platon și Aristotel privind statutul matematicii. Dacă pentru primul matematica avea o valoare reală și un statut superior, pentru cel de al doilea ea însemna o știință abstractă și de o valoare mai mică în comparație cu fizica și filosofia, ce aveau de a face cu realul. În plus, fizica nu avea nevoie, într-o asemenea viziune, de experiență și trebuia clădită direct pe percepție, matematica având un rol subsidiar, secundar, auxiliar. S-a sugerat că metoda carteziană poate fi considerată ca o variantă a analizei folosite în matematica grecilor antici, analiză a cărei descoperire era pusă în seama lui Platon²⁰. Printr-un Buonamici sau Mazzoni, ale căror nume se legau de cel al lui Galilei, primul fiindu-i profesor, al doilea coleg la Universitatea din Pisa, Renașterea încă susținuse că oportunitatea folosirii matematicii în fizică și problema rolului și naturii matematicii ar constitui principalul subiect al opoziției Platon-Aristotel²¹.

Kant va încerca să concilieze metoda deductivă cu cea sintetică a filosofiei experimentale, iar soluția o va vedea în diferențierea domeniilor și metodelor. Tensiunea se va transfera astfel asupra matematicii și fizicii, iar influența newtoniană va crește în dauna celei leibniziene. „Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența”²². Între debutul ce sta sub semnul lui Leibniz și

¹⁸ H.-J. Vleeschauwer, *ibid.*, p. 19.

¹⁹ H.-J. Vleeschauwer, *ibid.*, p. 12.

²⁰ J. Hintikka, *Discurs asupra metodei lui Descartes*, în *Istoria științei*, Ed. Șt. și Encicl., Buc., 1981, p. 148.

²¹ A. Koyré, *Galilei și Platon*, în *Istoria științei*, ed. cit., p. 180.

²² I. Kant, *ibid.*, p. 41.

acest început al *Criticii* se vor fi petrecut câteva prefaceri spectaculoase, iar soluția kantiană în problema spațiului va fi fost martora lor.

Kant va debuta sub semnul lui Leibniz, căci în *Idei despre adevărata evaluare a forțelor vii* (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* - 1746) spațiul este privit ca o relație subiectivă. Mai puțin evidentă la prima vedere, influența newtoniană este sugerată pe două căi: prin ipoteza unui spațiu cu mai multe dimensiuni, dependent de forțele realului, și prin teza potrivit căreia spațiul, deși relație subiectivă, este întemeiat pe *natura lucrurilor*. Admițând atracția și respingerea newtoniană între monadele lui Leibniz, izolarea acestora se transformă în acțiune reciprocă a forțelor contrare. Monadele nu mai sunt ceea ce voise Leibniz să fie. O orientare mai clară către filosofia experimentală va aduce *Istoria universală a naturii și teoria cerului* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* - 1755). Tratănd despre geneza universului, la baza căruia Kant punea nebuloasa primară, în timp ce Newton credea în impulsul divin, univers considerat infinit, dar a cărui unitate e asigurată de acțiunea reciprocă a atracției și respingerii, ideea unui spațiu unic părea prefigurată. Ea va prinde formă în *Noua explicare a primelor principii ale cunoștinței metafizice* (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* - 1755). Propunându-și cercetarea primelor principii ale metafizicii, Kant susține în a treia secțiune „două noi principii ale cunoașterii metafizice, foarte fecunde în consecințe, și decurgând din principiul rațiunii determinante”²³. *Principiul coexistenței*, al doilea propus, enunță că „substanțele finite nu au, în virtutea propriei existențe, nici o relație între ele, și nu suferă schimburi reciproce decât cu condiția ca ele să fie susținute de un principiu al propriei existențe, prin intelectul divin, în conformitate cu relațiile respective”²⁴. Într-o aplicație la propoziția XIII care enunță acest principiu unitar, spațiul este dominat de legea newtoniană a gravitației. „Noțiunea de spațiu rezultă din acțiunea reciprocă a substanțelor, acțiune care presupune totdeauna o reacțiune. Fenomenul extern al acestei acțiuni și reacțiuni

²³ I. Kant, *Mélanges de logique*, Éd. Lagrange, Paris, 1862, p. 62.

²⁴ I. Kant, *ibid.*, p. 68.

universale, ce se întinde peste întreaga sferă a spațiului în care corpurile sunt în relație, constituie apropierea reciprocă. Acest fenomen poartă numele de *atracție* (...) el se întinde peste tot, și nu este altceva decât *atracția lui Newton*, sau gravitația universală”²⁵.

Simplă ipoteză în *Allgemeine Naturgeschichte*, spațiul unic devine în *Nova dilucidatio* argument al principiului coexistenței. Deși vădit influențat de fizica newtoniană, Kant nu va renunța la teoria lui Leibniz care privea spațialitatea relațional. Concilierea căutată o va expune în prima aplicație la acest nou principiu al cunoștinței metafizice: „Locul, situația, spațiul sunt relații ale substanțelor prin raportare la alte substanțe care se disting în realitate prin determinații reciproce și sunt, pe baza acestei rațiuni, conținute într-un raport extern”²⁶. Tendința sintezei unificatoare între metafizica leibnizowolffiană și fizica newtoniană este accentuată în *Monadologia physica* (1756). Evidentă din titlu (*Despre unirea metafizicii și geometriei în aplicarea lor la filosofia naturală, din care o primă probă conține monadologia fizică*), tendința are ca punct de plecare problema gravă a diviziunii sau nondiviziunii spațiului. Această unire a spațiului fizic continuu newtonian, infinit divizibil, cu indivizibilitatea monadelor leibniziene va da, reluată în *Critica rațiunii pure*, a doua antinomie²⁷. Iar încheierea la care ajunge - monadele, nefiind spațiale, scapă diviziunii, în timp ce spațiul fizic continuu e simplu fenomen, produs de acțiunea mutuală a acestora - este obținută prin compartimentare²⁸.

În prefața la *Încercare de a introduce noțiunea de mărimi negative în filosofie* (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* - 1763) Kant denunță simpla imitare a metodelor matematice în filosofie, argumentând, împotriva formalismului, pentru o reală aplicare a acestora: „Folosirea matematicilor în filosofie constă sau din imitarea metodei lor, sau din aplicarea reală a propozițiilor lor obiectelor filosofiei (...). Al doilea fel de întrebuintare a fost mult mai util pentru acele părți ale filosofiei unde a fost

²⁵ I. Kant, *ibid.*, p. 74.

²⁶ I. Kant, *ibid.*, p. 72.

²⁷ M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. 2, Edit. Soc. Română de Filosofie, București, 1938, p. 41.

²⁸ M. Florian, *ibidem*.

admis”²⁹. Numărând patru concepte, de care sugestiile matematicii pentru filosofie ar da seamă, el amintește doar, fără dezvoltări, în primul rând pe cel de spațiu, metafizica căutând să găsească natura acestuia și rațiunea supremă care-i conferă posibilitatea. „Nimic nu este mai avantajos decât puțința de a împrumuta date, pozitiv demonstrate, și a le face să servească drept fundament studiilor ulterioare. Geometria furnizează câteva din aceste date, care privesc proprietățile cele mai comune ale spațiului, spre exemplu, că spațiul nu rezultă din părți simple”³⁰. Tendința de eliberare de sub dogmatismul raționalist sub influența empirismului englez, a lui Hume în special, este vădită și prin respingerea principiului identității ca fundament al cauzalității (Secțiunea a III-a).

Influența newtoniană asupra teoriei kantiene a spațiului s-a exercitat într-un dublu sens. O dată, prin ideea spațiului fizic, unic, real, continuu, divizibil la infinit, al fizicii lui Newton, a doua oară, prin sugestiile metodologice ale filosofiei experimentale newtoniene ce-i erau primeia argument și fundament filosofic. Așa încât, subscriind la cea din urma cale, cea metodologică, *Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și a moralei (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral - 1764)* aduce o nouă apropiere de convingerile filosofice newtoniene. Problema metodei devine esențială pentru metafizică: „Adevărata metodă a metafizicii este în esență aceeași cu cea introdusă în fizică de Newton, și care a îmbogățit această știință cu consecințe atât de utile”³¹. Alături de geometrie, analiza experienței devine modelul metafizicii, căci „...metoda lui Newton a înlocuit în știința naturii arbitrariul ipotezelor fizice printr-un procedeu sigur, a cărui bază sunt experiența și geometria”³². În prima meditație a opus-ului, Kant arată diferențele metodologice dintre matematică și metafizică. Matematica își obține toate definițiile pe calea sintezei, filosofia o face pe calea analizei (primul paragraf). Prima tratează generalul *in concreto*, a doua îl consideră *in abstracto* (al doilea paragraf). Dacă în matematică „nu

²⁹ I. Kant, *ibid.*, p.129.

³⁰ I. Kant, *ibid.*, p. 130.

³¹ I. Kant, *ibid.*, p. 100.

³² I. Kant, *ibid.*, p. 81.

sunt decât puține noțiuni ireductibile și puține propoziții nedemonstrabile, în filosofie numărul și al unora și al altora este infinit” (al treilea paragraf)³³. În sfârșit, „obiectul matematicii este facil și simplu, cel al filosofiei este dificil și complicat” (al patrulea paragraf)³⁴. Adevărata metodă a metafizicii, cea newtoniană, este expusă în cea de-a doua meditație, care va da drept exemplu al aplicabilității sale cunoașterea naturii corpurilor, fără consecințe pentru teoria kantiană a spațiului. Până în 1768, când apare *Despre primul fundament al diferenței dintre regiunile spațiului* (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*), spațiul este încă relația leibniziană, în ciuda influenței crescânde a fizicii și filosofiei experimentale newtoniene, care conferă acestei relații *realitate* prin atracția universală intermonadică. Abia cu această din urmă scriere s-ar putea vorbi de o adevărată răsturnare. Kant se așează de-a dreptul pe poziții newtoniene. Spațiul nu mai este concept, ci *intuiție* clară și distinctă, deci necesară și universală. El devine *absolut* și *real*, premergând lucrurilor ca fundament prim al posibilității oricărei materii³⁵.

Dar realitatea spațiului nu se menține mult, căci în disertația *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* - 1770) „spațiul nu e ceva obiectiv și real, nici substanță, nici accident, nici relație, ci ceva subiectiv și ideal, izvorând din natura minții printr-o lege statornică, întocmai unei scheme ce coordonează toate cele simțite doar pe cale externă”³⁶. Două par a fi fost motivele acestei schimbări, esențială pentru nașterea *Criticii rațiunii pure*. Mai întâi, potrivit propriei mărturii, în 1769 Kant reia problema antinomiei *divizibilitate infinită a spațiului fizic continuu-simplicitate indivizibilă monadică* din *Monadologia physica* și neagă caracterul real întorcându-se la ideea lui Leibniz. Unic, concret, intuitiv, spațiul nu poate fi concept derivat din coexistența substanțelor, ci abia el, fiind *intuiție a priori*, face posibile

³³ I. Kant, *ibid.*, p. 88.

³⁴ I. Kant, *ibid.*, p. 93

³⁵ Cf. M. Florian, *ibid.*, p. 47-48.

³⁶ I. Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, trad. rom. Constantin Noica, București, 1936, p. 100.

relațiile acestora. Admițându-i realitatea, am avea intuiții înaintea altor intuiții³⁷. În al doilea rând, sugestiile venite din partea lui Lambert par a fi avut un rol în sinteza din *Dissertatio*. Încă în prima scrisoare către Kant (1765), acesta atrage atenția asupra utilității deosebirii aristotelice dintre formă și materie în ceea ce numește îndreptarea metafizicii³⁸. Iar în a doua scrisoare (1766) insistă asupra diferenței, punând problema „dacă și până la ce punct cunoașterea formei conduce la cunoașterea materiei științei noastre”³⁹, și apropie caracterul riguros al geometriei de cunoașterea formei. „Cunoașterea formei, atât cât o oferă logica, este la fel de incontestabilă și riguroasă ca geometria”⁴⁰. Dar în dizertația din 1770, Kant aducea ca argument al respingerii realității spațiului tocmai axiomele geometriei, arătând că, „dacă toate caracterele spațiului nu se capătă decât prin experiență, de la relațiile externe, axiomele geometriei nu au decât o universalitate comparativă”⁴¹. Lambert credea că forma nu determină absolut nici o materie, ea oferind doar principiile⁴². Așadar spațiul va deveni în *Dissertatio* *întâiul principiu formal al lumii inteligibile*⁴³. El este *intuitiv, absolut, ideal și aprioric*. Kant păstrează ideile câștigate sub influența lui Newton (1768) - caracterul intuitiv și absolut - reîntorcându-se leibnizian la idealitatea spațiului. Teoria se poate regăsi cu anume modificări în *Critica rațiunii pure*, modificări ce privesc tocmai acest ultim pas către Leibniz, și care par a sta tot sub semnul lui Lambert. Par, căci - cu o vorbă a lui Pascal – „se convinge mai lesne cu argumente prin sine însuși găsite, decât cu cele venite altora în minte”⁴⁴. Că influența acestuia asupra teoriei kantiene a spațiului a fost reală, stă mărturie ceea ce s-ar putea numi soluția *simulacrului*. În a treia scrisoare către Kant (1770), Lambert critică idealitatea spațiului, dar face o distincție fundamentală pentru

³⁷ Cf. M. Florian, *ibid.*, p. 49.

³⁸ *Correspondance philosophique entre Kant et Lambert*, în E. Kant, *Mélanges ...*, ed.cit., p. 281-282.

³⁹ *Ibid.*, p. 291-292.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 292.

⁴¹ I. Kant, *Despre forma...*, ed. cit., p. 101.

⁴² *Correspondance...*, ed. cit., p. 292.

⁴³ I. Kant, *Despre forma...*, ed. cit., p. 102.

⁴⁴ Pascal, *Pensée*, édit. Brunschvicg, 10, Éd. Gallimard, Paris, 1972.

nuanțarea pe care dizertația o va suferi în *Estetica transcendențială*: „Lumea inteligibilă în întregime nu aparține spațiului; dar există un *simulacru* de spațiu care se distinge ușor de spațiul fizic, și care are cu acesta o asemănare poate mult mai intimă decât una metaforică”⁴⁵. Kant vorbește în *Critică* despre *realitatea empirică* și *idealitatea transcendențială* a spațiului: „Explicațiile noastre ne învață, prin urmare, *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spațiului cu privire la tot ce putem întâlni exterior ca obiect, dar în același timp *idealitatea* spațiului cu privire la obiecte când ele sunt considerate în ele însele de rațiune, adică fără a ține seama de structura sensibilității noastre. Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spațiului (...) și în același timp *idealitatea* lui *transcendențială*...”⁴⁶. Oricum, un alt loc din aceeași scrisoare aduce o precizare în plus: „Timpul și spațiul vor fi o aparență reală, având drept fundament ceva care se va potrivi cu atâta precizie în consecință aparențelor, încât poate avea urmările și precizia adevărilor geometrice”⁴⁷.

Teoria kantiană în problema spațiului, s-a spus, este cu totul originală. Desigur, nu sinteza dă originalitatea teoriei, ci soluția căutată sub *imperativul originarului*. Iar originarul a fost consecvent gândit ca esență. Ce tâlc mai au acum aceste răsturnări? Nu șovăieli, ci *drumul gândirii statornic interrogative* - ar putea fi unul.

Bibliografie

1. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, Ed. Științifică, București, 1969.
2. I. Kant, *Critica facultății de judecare*, trad. V. D. Zamfirescu - Al. Surdu - C. Noica, Ed. Șt. și Encicl., București, 1981.
3. I. Kant, *Mélanges de logique*, trad. J. Tissot, Éd. Lagrange, Paris, 1862.
4. I. Kant, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, trad. C. Noica, București, 1936.

⁴⁵ *Correspondance...*, ed. cit., p. 309.

⁴⁶ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 72.

⁴⁷ *Correspondance...*, ed. cit., p. 313.

5. I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Ed. Academiei, București, 1956.
6. Pascal, *Pensée*, édit. Brunschvicg, Éd. Gallimard, Paris, 1972.
7. Leibniz, *Oeuvres philosophiques de Leibniz* (édit. P.Janet), vol. 1, Éd. F. Alcan, Paris, 1900.
8. M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. 2, Soc. Română de Filosofie, București, 1938.
9. I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, Ed. Casei Școalelor, București, 1936.
10. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1969.
11. J.-H. Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, Éd. F. Alcan, Paris, 1939.
12. B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Éd. Gordon & Breach, Paris, 1970.
12. J. Hintikka, *Discurs asupra metodei lui Descartes*, în *Istoria științei*, Ed. Șt. și Encicl., București, 1981.
13. A.Koyré, *Galilei și Platon*, în *Istoria științei*, Ed. Șt. și Encicl., București, 1981.

preliminarii la o teorie cauzală a identității personale

CONSTANTIN STOENESCU

Descartes's argument favorable to metaphysical dualism is well-known. Starting from this point it is possible to put a question: what means to be a soul which has a body? This question leads us at least two answers: 1. the mental and physical events are parallel, but synchronically; 2. the mental events can be the cause of physical (cerebral) events and vice versa. After Descartes, different theories developed versions of these two answers and tried to explain them. If we add another question, namely, "What means to be a person which has a soul and a body?", then we have a new problem regarding personal identity. Locke has answered to this question in a Cartesian framework and opened the debate about bodily continuity against psychological continuity. In this study are deemed some arguments based on memory as a criterion of personal identity. But they fail. Is the rival criterion, based on bodily continuity, a better one? The author develops this line of reasoning and arrives at the conclusion that the appeal to causality in terms of neurophysiologic structure is supported by contemporary cognitive sciences.

1. Problema interacțiunii – o moștenire cartesiană

Pasajul din *Discurs despre metodă* în care Descartes argumentează în favoarea dualismului dintre materie și spirit și, implicit, pentru o teorie imaterialistă a spiritului, respectă canonul îndoielii metodice:

„Examinând apoi cu atenție ce eram eu și văzând că puteam să presupun că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să îmi închipui că nu exist... În

timp ce dacă aş fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginam ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aş exista; de aici am dedus că sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material. Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp...”¹

Totuși, experiențele noastre perceptuale dovedesc că avem un trup: vedem cu ochii, auzim cu urechile, ne este frig, ne doare un dinte ș.a.m.d. Atunci, cum explicăm relația dintre spirit și trup? Ce înseamnă că un spirit are un trup? Descartes încearcă să ofere un asemenea răspuns astfel încât să evite riscul de a atribui spiritului un gen oarecare de întindere, dat fiind că aceasta din urmă este proprietatea centrală a materiei. Care este însă natura acestei relații dintre spirit și trup ?

Din perspectivă dualistă sunt posibile două răspunsuri² :

(1) Fie presupunem că deși evenimentele mentale și evenimentele fizice sunt paralele, între ele există o anumită sincronizare, astfel încât evenimentul cerebral C apare întotdeauna ca răspuns la senzația S, caz în care ne vom asuma sarcina filosofică deosebit de dificilă a explicării acestei sincronicități.

(2) Fie acceptăm posibilitatea unei interacțiuni între cele două tipuri de evenimente: evenimentele mentale ar putea cauza evenimente cerebrale și invers. Descartes credea, pe baza anumitor observații și reflecții fiziologice, că sufletul își are sediul într-o porțiune a creierului, așa-numită glandă pineală. În *Pasiunile sufletului* Descartes precizează că deși sufletul este unit cu toate părțile corpului în ansamblul lor, „există în creier o mică glandă în care sufletul își exercită funcțiile într-un mod mai deosebit decât în celelalte părți”.³

Descartes oferă o teorie „pneumatică” a sistemului nervos pe

¹ René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, Ed. Academiei Române 1990, p.130, trad. A. Boboc și D. Roventă-Frumușani

² Vezi pentru o analiză pe larg a acestei chestiuni, Hilary Putnam, *Rațiune, adevăr și istorie*, Ed. Tehnică, 2005, trad. I. Narița, p.101 și urm

³ René Descartes, *Pasiunile sufletului*, trad. D. Rautu, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p.73

care o putem considera în linii mari o anticipare corectă a teoriilor actuale despre fiziologia comportamentului uman. Marea dificultate a concepției despre spirit a lui Descartes vizează chiar acceptarea tezei interacțiunii: cum poate exista o interacțiune directă între două substanțe complet opuse? În termenii teoriei cauzalității modelul cartezian duce la o încurcătură.⁴ Dacă X și Y sunt într-o relație cauzală, atunci trebuie să existe o legătură inteligibilă între X și Y: cauza trebuie să fie „asemenea” efectului, sau trăsăturile descoperite în efect trebuie să fie prezente într-o formă oarecare și în cauză. Dar cum se pot afla în interacțiune spiritul și materia de vreme ce am stabilit că ele sunt complet diferite? Deși obscură, fără a preciza în ce fel este posibilă unitatea dintre minte și creier, teza cartesiană are valoare explicativă și reușește să țină seama de dovezile că gândirea, simțirea sau memoria își au sediul în creier. Altfel spus, în măsura în care se poate spune despre această afirmație că este mai precisă, unitatea minte-creier este aceea care gândește, prelucrează senzațiile, își reamintește, își manifestă personalitatea și are conștiința de sine.

2. Minte, corp și identitate personală

Despre cum funcționează această unitate minte-creier, inclusiv despre felul în care sufletul și corpul acționează unul asupra celuilalt, găsim numeroase explicații fiziologice în *Pasiunile sufletului*. Explicațiile cartesiene nu erau surprinzătoare pentru contemporanii săi de vreme ce perspectiva medievală obișnuia să introducă „spiritul” ca entitate intermediară în orice serie unde aveam o vecinătate a tipurilor naturale. Totuși, teza interacționistă, aplicabilă cu succes la nivel fiziologic, devine puternic asimetrică și exclusiv intuitivă atunci când ar fi trebuit să producă o noutate explicativă cu privire la unicitatea conștiințelor individuale și la faptul că introspectiv am avea o percepție directă asupra propriei individualități ca „lucru gânditor”. Însuși Descartes dă aici semne de

⁴ Vezi John Cottingham, *Raționalismul*, trad. L.Ștefan Scalat, Ed. Humanitas, 1998, p.171

nesiguranță: „încă nu știu ce este acest *eu* care gândește”⁵, scria el în *Meditații*, dar în cele din urmă argumentează în favoarea ideii că substanța gânditoare individuală este distinctă de orice altă substanță:

„Dacă pornim de la simplul fapt că fiecare dintre noi se înțelege pe sine ca fiind un lucru gânditor și este capabil, prin gândire, să excludă din sine orice altă substanță, fie ea gânditoare sau întinsă, este sigur că fiecare dintre noi, considerat în acest mod, este realmente distinct de orice altă substanță gânditoare și de orice altă substanță corporală”.⁶

Pe de altă parte, fiecare persoană are un acces epistemic special la ea însăși, la propriile gânduri și acțiuni voluntare, fapt care constituie cel puțin parțial condițiile de indentitate pentru acel tip de lucru gânditor care este persoana. Conștiința devine un al treilea termen, ceea ce duce la o combinatorică specifică. Problema este discutată de Locke în *Eseul* său. Locke își imaginează cazuri în care combină în diverse feluri identitatea și distincțiile dintre corp, suflet și conștiință.

În primul rând, același corp omenesc, cu o continuitate a vieții sale biologice, constituie același om, dar nu și, în mod necesar, aceeași persoană.⁷ „Dacă am putea presupune două conștiințe distincte, care nu comunică între ele, acționând în același corp, una în mod constant ziua, cealaltă în timpul nopții, ... eu întreb dacă ... omul de zi și omul de noapte nu ar fi două persoane tot așa de distincte ca Socrate și Platon”.⁸

Acest caz de sindrom al personalității multiple dovedește că nu putem lua persistența organismului uman drept un criteriu al identității personale.

În al doilea rând, Locke neagă faptul că a fi aceeași persoană înseamnă a fi o anumită substanță sufletească imaterială persistentă. Dacă ar exista sufletul ca substanță spiritulă, acesta s-ar putea

⁵ René Descartes, *Meditații metafizice*, Ed. Humanitas, 1992, trad. C. Noica, p.253

⁶ René Descartes, *Principii* I, 60, apud Cottingham, *op. cit.* p.119

⁷ În această privință Locke este un cartesian. Vezi A. Flew, „Locke and the problem of personal identity” în C.B. Martin și D.M. Armstrong (eds.), *Locke and Berkeley*, London, 1969.

⁸ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, Ed. Științifică, București, 1961, vol. I, p. 327

reîncarna: actualul primar din Queenborough s-ar putea folosi de sufletul lui Socrate fără a fi conștient în niciun fel de gândurile și acțiunile lui Socrate, fără a avea experiențele lui Socrate ca propriile sale experiențe. Ca urmare, vom avea două persoane diferite cu un singur suflet, ceea ce înseamnă că aceeași substanță spirituală poate purta alternativ conștiințe diferite.

În al treilea rând, aceeași conștiință se conservă în trecerea de la un corp la altul: „dacă sufletul unui principe, însoțit de conștiința vieții trecute a principelui, ar intra în corpul unui cărpaci și l-ar însufleți de îndată ce sufletul acestuia și-ar fi părăsit corpul în care se afla, oricine vede că ar fi aceeași persoană cu principele, răspunzător numai de faptele principelui”.⁹

Avem aici o diferență între același om și aceeași persoană: nimeni nu ar accepta că principele și cărpaciul sunt același om.

Pe scurt, în cazul sindromului personalității multiple avem același corp, același suflet și două unități separate ale conștiinței, în cazul lui Socrate și al primarului din Queenborough avem același suflet, dar corpuri diferite și conștiințe disjuncte, iar în cazul principelui și al cărpaciului avem același suflet și aceeași conștiință în corpuri diferite. Rezultă că nici corpul identic și nici sufletul identic nu sunt condiții nici necesare și nici suficiente pentru identitatea personală. În mod obișnuit, contemporanii lui Locke asociau continuitatea vieții animalice într-un corp cu o istorie mintală unificată și presupuneau că acestea suntacompaniate de un suflet ca substanță materială. Locke admite că persoanele sunt spirite necorporale, care controlează corpurile: „Noi știm cu certitudine, din experiență, că gândim uneori, și de aici tragem concluzia sigură că în noi există ceva care are puterea de a gândi”.¹⁰ În acest context cartesian¹¹, Locke admite că dacă nici continuitatea corporală și nici persistența substanței spirituale nu pot fi condiții ale identității personale, ne rămâne să echivalăm identitatea personală cu unitatea conștiinței: x este la timpul t_2 aceeași persoană cu y de la timpul t_1 ,

⁹ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol I, p. 322

¹⁰ Locke, op. cit., vol. I, p. 86

¹¹ Antony G.N. Flew, „Locke and the problem of personal identity” în C.B. Martin și D.M. Armstrong (eds.), *Locke and Berkeley*, ed. cit.

dacă și numai dacă x și y sunt persoane și x își poate reaminti la timpul t_2 ceea ce y a făcut, a simțit, ș.a.m.d. la timpul t_1 . „A-ți reaminti,” și „a fi conștient de” sunt intersanjabile la Locke.¹²

3. Precaritatea memoriei și identitatea personală

Dar avem garanții că o istorie mintală, ca succesiune a unor unități distincte ale conștiinței, de care suntem conștienți la un moment dat, este istoria unei singure persoane? Amintirile apar neordonat, fără a forma unități bine definite. Pornind de aici Berkeley formulează o obiecție, retușată apoi de Reid,¹³ care dezvăluie o inconsistență internă a unor teorii de tip Locke. Un general în vârstă își reamintește că a capturat un drapel de la inamic pe când era tânăr ofițer, dar nu își poate reaminti că a luat o bătaie zdravănă pe când era copil pentru că a furat niște mere dintr-o livadă, în timp ce tânărul ofițer și-ar reaminti pățania din copilărie. Ca urmare, generalul și tânărul ofițer ar aparține unei unități de conștiință, la fel tânărul ofițer și băiatul, dar nu și generalul și băiatul.

Această dificultate este generată de absența unei definiții bune a unității conștiinței care, la rândul ei, rezultă din eșecul de a ne reaminti toate acțiunile și experiențele care aparțin, după criteriul continuității corporale, aceluiași om. În afara cazurilor de amnezie sunt conceptibile și cazuri de paraamnezie, situație în care cineva își reamintește sau pare să își reamintească acțiuni care nu sunt ale lui, chiar acțiuni care nu s-au întâmplat niciodată și nu aparțin nimănui.

Deosebim două tipuri de cazuri. Primul este cazul celor care au o pseudo-memorie complet iluzorie. Russell dă exemplul lui George al IV-lea care, aflat la o bătrânețe senilă, își reamintea cu sinceritate faptele sale de la Waterloo, deși nu fusese prezent acolo, deci nu avea nici un fel de temeieri factuale pentru prezența în memorie a unor asemenea amintiri. În acest caz subiectul își imaginează, nu își reamintește. Amintirile autentice sunt corelate cauzal cu experiențe

¹² Pentru o prezentare pe larg a tezei lui Locke vezi Constantin Stoenescu, „Problema identității personale și criteriul unității conștiinței la John Locke” în *Analele Universității București. Seria Filosofie*, Anul LII -2003, pp. 79-100

¹³ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A.O.Woozley London, 1941

personale anterioare, iar în cazul regelui George al IV-lea legăturile cauzale nu sunt demne de încredere.

Alte contraexemple cel puțin conceptibile sunt cazurile de fisiune și fuziune.

Cazul fisiunii. Dificultatea apare, pentru concepția că memoria este suficientă pentru identitatea personală, dacă luăm în considerare posibilitatea că două persoane distincte și-ar putea reaminti, fiecare în parte, într-un mod cauzal direct, experiențele unei anumite persoane anterioare lor. Dacă am aplica criteriul unității conștiinței atunci ar trebui să admitem că cele două persoane evident distincte ar fi aceeași persoană ca și persoana inițială. Dacă este luată în considerare continuitatea corporală sau dacă aceasta este considerată suficientă pentru identitatea personală, dificultatea tot apare, deoarece putem concepe că organismul uman se divide. O versiune mai puțin fantezistă a dificultății este sugerată de faptul că cea mai importantă parte a corpului omenesc care servește acestor scopuri este creierul. Ne putem imagina că un creier omenesc s-ar diviza și că cele două jumătăți ar fi transplantate cu succes la doi indivizi, fiecare jumătate purtând cu sine amintirile și trăsăturile de caracter. Cei doi indivizi care rezultă ar avea la fel de multă continuitate a memoriei și la fel de multă continuitate a creierului în raport cu omul inițial ca și în cazul istoriei unei singure persoane. Așa că, dacă o anumită continuitate a corpului, a creierului, a memoriei sau o conjuncție a acestora sunt suficiente, fiecare în parte, pentru identitatea personală, posibilitatea unui caz al fisiunii presupune că două persoane distincte sunt identice una cu cealaltă.

Cazul fuziunii duce la dificultăți mai puternice. Am putea accepta că două persoane distincte, aflate în același timp în locuri diferite, sunt aceeași persoană, pentru că ele au rezultat și sunt continue în raport cu o singură persoană anterioară. Dar ne-ar fi greu să spunem că două persoane care la t_1 sunt distincte una față de alta sunt de fapt o singură persoană pentru că la un alt moment t_2 se vor amesteca într-una singură.

În fine, obiecția de circularitate se bazează pe următoarea concepție despre memoria veridică:

(1) Mă aflu în prezent într-o stare specifică trăirii unei experiențe de memorie.

(2) Conținutul acestei stări este foarte asemănător calitativ cu o experiență din trecut.

(3) Chiar eu am avut acea experiență în trecut.

Din (1) - (3) rezultă că memoria nu poate fi considerată un criteriu al identității personale deoarece identitatea dintre persoana care a avut o experiență inițială și persoana care își reamintește este presupusă de (3).¹⁴

4. Criteriul rival al continuității corporale și recursul la cauzalitate

Discuțiile despre identitatea personală prezintă memoria și continuitatea corporală ca pe niște criterii rivale, argumentându-se că memoria nu poate fi un criteriu, ci parazitează continuitatea corporală. Argumentul este următorul: pentru a exclude paramnezia trebuie să deosebim memoria autentică, aceea care este un criteriu al identității personale, de memoria aparentă (amintirile sincere, dar false, ale lui George al IV-lea) și putem face acest lucru numai prin corelarea memoriei autentice cu continuitatea corporală. Bernard Williams¹⁵ propune un experiment imaginar. Să presupunem că setul de amintiri S_1 al unui individ este schimbat cu un alt set. În acest caz individul nu are cum să sesizeze diferența dintre S_1 și S_2 , ceea ce înseamnă că problema identității personale nu se pune. În cazul în care persoana dispune și de o memorie generală cu ajutorul căreia își poate reaminti ceea ce nu-și amintește cu ajutorul setului S_1 , acea persoană va sesiza doar uitarea. Dacă își aduce aminte conținuturi incompatibile cu S_1 , atunci memoria generală va fi considerată drept o iluzie și individul va apela la memoria celorlalți pentru a stabili dacă setul S_1 poate fi acceptat sau nu. Acest recurs la ceilalți presupune și

¹⁴ Marc Slors, „Personal identity, memory, and circularity: an alternative for Q-memory” în *The Journal of Philosophy*, vol.XCVIII, nr. 4, 2004

¹⁵ Bernard A.O.Williams, „Personal Identity and Individuation” în *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 57, 1956, retipărit în *Problems of the Self*, Cambridge, 1973

renunțarea la criteriul unității conștiinței.

Richard Swinburne¹⁶ califică drept empiriste teoriile care explică identitatea personală în termenii continuității memoriei și caracterului, ori în termenii ambelor, și argumentează că nici o teorie empiristă nu poate fi corectă ca explicație sau ca analiză conceptuală a ceea ce înseamnă atribuirile de identitate personală. Astfel, un concept precis al identității personale ar trebui să nu facă din aceasta o chestiune de grad. Dar fiecare dintre continuitățile propuse este o chestiune de grad, ceea ce face posibilă stabilirea pur și simplu decizională a identității personale, pe când conceptul de persoană nu ar trebui să fie echivoc. De aceea, Swinburne propune să înțelegem prin identitatea personală ceva ultim, de genul unui *substratum*.

O propunere extremă îi aparține lui Derek Parfit¹⁷. El argumentează împotriva credinței comune că o întrebare despre identitatea personală trebuie să aibă un răspuns precis. Parfit indică situații în care logica identității eșuează, așa cum ar fi cazurile de fisiune și fuziune. El admite că noțiunea de continuitate psihologică nu este o bază sigură pentru identitatea personală și preferă noțiunea de supraviețuire. Aceasta din urmă nu implică identitatea și nu este pusă în încurcătură de faptul că aș putea supraviețui în două persoane diferite sau că două persoane diferite ar putea supraviețui în mine. În cazul în care au loc fisiuni și fuziuni, vom rezolva dificultățile cu ajutorul noțiunii de supraviețuire, întrucât ceea ce contează în aceste cazuri nu corespunde unei logici a identității.

De exemplu, vom descrie viața unei persoane ca o istorie a unei serii de euri succesive, iar în cazul unei schimbări personale dramatice de atitudine, așa cum s-ar întâmpla în cazul unei convertiri religioase, vom putea vorbi despre o asemenea înlocuire mai mult sau mai puțin graduală a eului, în timp ce corpul supraviețuiește și asigură continuitatea. Dacă identificăm supraviețuirea unei persoane cu persistența structurii neurofiziologice, atunci am fi constrânși să explicăm identitatea personală pe baza unui asemenea criteriu

¹⁶ Richard Swinburne, „Personal Identity” în *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 74, 1973, p 231-247

¹⁷ Derek Parfit, „Personal Identity”, *Philosophical Review*, vol.80, 1971, p 3-27

reductiv. Să exersăm aplicarea acestui criteriu. Dacă efectuăm un transfer de memorie dintr-o structură neurofiziologică în alta, atunci nu vom mai avea aceeași persoană, deși amintirile vor fi aceleași. Totuși, un am putea susține că știm că supraviețuim tocmai pentru că avem anumite amintiri care garantează continuitatea noastră? Aceasta nu este însă o garanție suficient de puternică pentru că ar trebui să explicăm pe ce anume ne bazăm atunci când așezăm în succesiune diversele perioade în care suntem capabili să ne introspectăm, deși între aceste perioade au fost intervale ale întreruperii accesului direct la propriile stări de conștiință. Pentru a elimina această dificultate nu avem nimic altceva de făcut decât să acceptăm că structura neurofiziologică are un caracter primar în raport cu diversele stări de conștiință derivate.

În cazul unei amnezii vom considera că întreruperea temporară a conștiinței nu duce și la anihilarea structurii neurofiziologice care face posibilă unitatea conștiinței, ci avem doar o anumită stare a structurii neurofiziologice care corespunde pierderii conștiinței. Continuitatea structurii neurofiziologice asigură identitatea personală.

Această abordare a problemei identității personale poate beneficia de rezultatele obținute de știință și ar putea reabilita reducționismul fizico-chimic¹⁸. Ce am putea susține dintr-o asemenea perspectivă? Corpul și creierul său sunt construite din elemente fizico-chimice și funcționează exact în virtutea aceluiași principii fizice care guvernează materia anorganică. Diferența dintre o piatră și un corp omenesc ar fi doar o diferență de complexitate. De asemenea, știința ne-ar oferi suficiente dovezi pentru a crede că diverse stări ale creierului nostru determină în mod complet stările noastre de conștiință și viața noastră psihică în general.

5. Concluzie

Dualismul cartesian, se susține în acest studiu prin tematizarea problemei interacțiunii dintre minte și corp, favorizează în tradiția

¹⁸ O asemenea versiune puternică a unei teorii cauzale a minții promovează, între alții, David Armstrong. Vezi, de exemplu, *A Materialist Theory of the Mind*, London, 1968.

filosofică o discuție în termenii cauzalității mentale. În general, vom considera că o stare mentală poate fi atât cauza anumitor efecte, cât și efectul acțiunii anumitor cauze. Aplicată în spațiul teoretic al problemei identității personale, o analiză conceptuală scoate la iveală dificultăți insurmontabile pentru criteriul continuității psihologice și înclină balanța în favoarea criteriului continuității corporale. Dar, dincolo de adecvarea conceptului de cauzalitate în raport cu o analiză a identității personale, filosofia nu poate oferi mai mult. Rămâne în sarcina științei să explice cauzal ce se întâmplă la nivelul structurii neurofiziologice atunci când efectul observabil este activitatea unei conștiințe. Întrebarea care devine actuală pe baza celor afirmate până acum și care așteaptă un răspuns tot din partea filosofiei este dacă știința poate să ofere, în principiu, asemenea răspunsuri.

Bibliografie

1. René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. A. Boboc și D. Rovența-Frumușani, București, Ed. Academiei Române 1990.
2. René Descartes, *Pasiunile sufletului*, trad. D. Rautu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984.
3. René Descartes, *Meditații metafizice*, trad. C. Noica, București, Ed. Humanitas, 1992.
4. John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. A. Roșu și T. Voiculescu, Ed. Științifică, București, 1961
5. Hilary Putnam, *Rațiune, adevăr și istorie*, trad. I. Narița Ed. Tehnică, 2005
6. John Cottingham, *Raționalistii*, trad. L.Ștefan Scalat, Ed. Humanitas, 1998
7. A. Flew, „Locke and the problem of personal identity” în C.B. Martin și D.M. Armstrong (eds.), *Locke and Berkeley*, London, 1969.
8. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A.O.Woozley London, 1941
9. Marc Slors, „Personal identity, memory, and circularity: an alternative for Q-memory” în *The Journal of Philosophy*, vol.XCVIII, nr. 4, 2004
10. Bernard A.O.Williams, „Personal Identity and Individuation” în *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 57, 1956, retipărit în *Problems of the Self*, Cambridge, 1973

11. Richard Swinburne, „Personal Identity” în *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 74, 1973
12. Derek Parfit, „Personal Identity”, *Philosophical Review*, vol.80, 1971
13. David Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London, 1968
14. Constantin Stoenescu, „Problema identității personale și criteriul unității conștiinței la John Locke” în *Analele Universității București. Seria Filosofie*, Anul LII-2003, pp. 79-100

scheme logico-structurale deductive în dialogurile lui platon

LUCIAN CHERATA

The work, Deductive Logical Structures in Plato's Dialogues, illustrates the development of the dialogues themselves, through the "yes" and "no" answers to the questions posed, as well as the corresponding deductive logical structures. The analysis starts with a fragment of Alcibiade's dialogue, on the margins of which several explanations are footnoted in order to underline the main deductive logical structures. All observations highlight our presence in a context that could be interpreted from the perspective of a complex logic.

În dialogurile platonice, răspunsurile afirmative și negative reprezintă un procedeu de validare a propozițiilor (tezelor, problemelor) puse în discuție. Este, la limită, o modalitate de separare a adevărului de fals la nivel propozițional. În acest context, în funcție de ce răspunde interlocutorul (răspunsuri echivalente lui „da” sau „nu”), se aprobă sau se neagă o afirmație aparținând, de obicei, lui Socrate. Faptul că Platon își determină interlocutorul să răspundă și prin „nu”, ține de o anumită tehnică retorică prin care, de fapt, se maschează monologarea printr-o aparență de dialog. În fond, în dialoguri, toate întrebările pot fi formulate în așa fel încât să se răspundă numai cu formule echivalente lui „da” (sau lui “nu”!).

Pentru a ilustra schematismul logic al gândirii platonice, specific metodei dialogării, vom analiza un fragment din dialogul *Alcibiade*. Socrate își propune să tempereze ambițiile tânărului Alcibiade care, prin posibila implicare în politică, riscă să-și aducă sieși și Atenei mari necazuri. Prin întrebări meșteșugite, Socrate reușește să-l convingă pe tânăr de precaritatea pregătirii și a educației sale. Acesta, deși dorește să-i conducă pe alții, nu știe ce este *dreptatea, adevărul, binele și frumosul* etc.

Pentru comentariile care urmează am propus notațiile:

(i) – unul dintre cele 25 de puncte ale fragmentului de mai jos, cuprins între 0 și 24 ; numerotarea a fost făcută de la 0 pentru a marca punctul inițial al dialogului, ca punct de plecare dar și ca moment cu semnificație specială în argumentările care intervin ulterior ; I(i) – una dintre cele 25 de întrebări ale fragmentului; i de la 0 până la 24 ;

R(i) – unul dintre răspunsurile corespunzătoare întrebării I(i) din fragmentul de dialog; i are valori cuprinse între 0 și 24 și corespunde răspunsurilor DA sau echivalente cu DA, NU sau echivalente cu NU) ;

A(i) – aserțiunea corespunzătoare punctului i al dialogului; i poate fi 0, 6, 17 sau 20, adică una dintre cele 4 aserțiuni ale fragmentului de dialog (afirmații sau negații însoțite de supoziția adevărului) care nu apar ca răspunsuri echivalente cu DA sau NU după cum se va vedea mai jos;

E(i) – formularea unui enunț simplu sau complex pe baza unei întrebări I(i) și a răspunsului corespunzător R(i) sau a unei întrebări I(i) și a aserțiunii corespunzătoare A(i) adică:

$E(i) = I(i) \ \& \ R(i)$, sau

$E(i) = I(i) \ \& \ A(i)$, unde $E(0) = I(0) \ \& \ A(0)$ este enunțul inițial;

.....
106c „SOCRATE: Întrebările ți le voi pune așadar ca unuia care plănuiești într-adevăr lucrurile pe care afirmi că le plănuiești.

ALCIBIADE: Fie și așa, dacă vrei, numai să aflu ce ai de întrebat.

SOCRATE: Iată: așa cum spuneam, ai de gând ca, nu peste multă vreme, să te înfățișezi atenienilor spre a-i sfătui; ce s-ar întâmpla deci, dacă atunci când te-ai pregăti să urci la tribună, te-aș apuca de mână și te-aș întreba: „Alcibiade, în ce privință vor să țină sfat atenienii, că te-ai ridicat spre a-i povățui? Oare nu în privința unor lucruri pe care le cunoști mai bine decât ei?” – Ce răspuns ai da? – **I(0)**

d ALCIBIADE: Aș răspunde, desigur, că în privința unor lucruri pe care eu le cunosc mai bine decât ei. – **A(0)**

SOCRATE: Așadar, ești bun sfătuitor în chestiuni la care se întâmplă să te pricepi? – **I(1)**

ALCIBIADE: Cum să nu ! – **R(1)**

SOCRATE: Nu e așa că nu cunoști decât acele lucruri pe care sau le-ai învățat de la altcineva sau le-ai aflat singur? – **I(2)**

ALCIBIADE: Care altele ar mai putea fi? – **R(2)**

SOCRATE: Este oare cu puțință să fi învățat un lucru sau să-l fi aflat tu însuți, fără să fi vrut a-l învăța, ori a-l cerceta tu însuți? – **I(3)**

ALCIBIADE: Nu este cu puțință. – **R(3)**

SOCRATE: Dar oare ai fi voit să cercetezi sau să înveți lucruri pe care îți închipuiai că le cunoști? – **I(4)**

ALCIBIADE: Firește că nu. – **R(4)**

e SOCRATE: A fost deci o vreme când considerai că nu cunoști lucrurile pe care le știi astăzi? – **I(5)**

ALCIBIADE: Neapărat. – **R(5)**

SOCRATE: Numai că eu sunt la curent cu aproape tot ce ai învățat; dacă ceva mi-a scăpat, să-mi spui. După câte îmi amintesc, ai învățat, cum e și firesc, să scrii și să citești, să cânti la cithară și să lupți; căci n-ai vrut nici în ruptul capului să înveți să cânti din flaut; iată lucrurile pe care nu le cunoști, dacă nu cumva vei fi învățat ceva de care n-am eu cunoștință. Dar dacă este așa, atunci lucrul acela l-ai învățat, sunt sigur, fără să ieși din casă nici noaptea, nici ziua. – **I(6)**

ALCIBIADE: Nu, n-am mers să învăț alte lucruri în afară de acestea. – **A(6)**

107 a SOCRATE: Bine. Oare te vei ridica să dai sfaturi atenienilor, atunci când ei deliberează asupra scrierii corecte? – **I(7)**

ALCIBIADE: Da de unde, pe Zeus ! – **R(7)**

SOCRATE: Sau când subiectul lor de discuție îl constituie sunetele lirei? – **I(8)**

ALCIBIADE: Nicidecum. – **R(8)**

SOCRATE: Dar cred că în adunare ei nu obișnuiesc să delibereze nici asupra întrecerilor la luptă. – **I(9)**

ALCIBIADE: Sigur că nu. – **R(9)**

SOCRATE: Atunci cu prilejul cărei deliberări îi vei sfătui? Doar nu când discută despre construcții ! – **I(10)**

ALCIBIADE: Firește că nu. – **R(10)**

b SOCRATE: Într-adevăr, un arhitect i-ar îndruma mai bine decât tine în aceste chestiuni. – **I(11)**

ALCIBIADE: Da. – **R(11)**

SOCRATE: Și nici când deliberează asupra unei prevestiri. – **I(12)**

ALCIBIADE: Nu. – **R(12)**

SOCRATE: Căci îți spui că prezicătorul i-ar putea sfătui mai bine decât tine. – **I(13)**

ALCIBIADE: Da. – **R(13)**

SOCRATE: N-ar avea de-a face că e mărunț sau trupeș, frumos sau urât, și chiar că e de neam nobil sau om de rând. – **I(14)**

ALCIBIADE: Nici vorbă. – **R(14)**

SOCRATE: Eu unul sunt de părere că, în orice privință, sfatul trebuie să-l dea cel priceput, nu cel avut. – **I(15)**

ALCIBIADE: Negreșit. – **R(15)**

c SOCRATE: Iar atunci când iau în discuție ocrotirea sănătății obștești, puțin le pasă atenienilor că sfătuitorul lor este sărac sau bogat; îi va interesa doar ca el să fie medic. – **I(16)**

ALCIBIADE: Fără doar și poate. – **R(16)**

SOCRATE: Asupra cărei chestiuni să delibereze ei, deci, ca tu să te ridici atunci să-i sfătuești și, astfel făcând, să-i sfătuești bine? – **I(17)**

ALCIBIADE: Atunci când ar delibera cu privire la propriile lor treburi, Socrate. – **A(17)**

SOCRATE: Ai în vedere cumva construirea corăbiilor, când chibzuiesc ce fel de corăbii trebuie să-și facă? – **I(18)**

ALCIBIADE: Cătuși de puțin, Socrate. – **R(18)**

SOCRATE: Într-adevăr, cred că la construirea corăbiilor nu te pricepi. Aceasta să fie cauza, sau alta este? – **I(19)**

d ALCIBIADE: Nu, ci tocmai aceasta! – **R(19)**

SOCRATE: Dar atunci la ce fel de treburi de-ale lor te referi, spunând că te vei ridica să-i îndrumi când vor lua în discuție asemenea treburi? – **I(20)**

ALCIBIADE: Atunci când vor delibera despre război, Socrate, ori despre pace, ori despre o altă chestiune de stat. – **A(20)**

SOCRATE : Nu cumva vei fi având în vedere cazul când se vor sfătui cu cine se cade să facă pace, împotriva cui trebuie purtat război, și în ce fel anume? – **I(21)**

ALCIBIADE: Întocmai. – **R(21)**

SOCRATE: Dar pacea și războiul nu trebuie ele făcute cu cine e mai potrivit? – **I(22)**

ALCIBIADE: Ba da. – **R(22)**

SOCRATE: Și nu atunci când e mai potrivit? – **I(23)**

ALCIBIADE: De bună seamă. – **R(23)**

SOCRATE: Și numai atâta timp cât e mai bine? – **I(24)**

ALCIBIADE: Da.¹ – **R(24)**

.....
 Departajând răspunsurile din textul selectat se poate constata că acestea se pot reduce la „DA” sau „NU” astfel:

<u>DA sau echivalent cu DA</u>	<u>NU sau echivalent cu NU</u>
R(1) Cum să nu !	R(3) Nu este cu puțință !
R(2) Care altele.....	R(4) Firește că nu !
R(5) Neapărat !	R(7) Da de unde !
R(11) Da !	R(8) Nicidecum !
R(13) Da !	R(9) Sigur că nu !
R(14) Nici vorbă !	R(10) Firește că nu !
R(15) Negreșit !	R(12) Nu !
R(16) Fără doar și poate !	R(18) Cătuși de puțin!
R(21) Întocmai !	R(19) Nu, ci tocmai aceasta !
R(22) Ba da !	
R(23) De bună seamă !	
R(24) Da!	

Reformulând aserțiunile atribuite de către Platon personajului

¹ Platon, *Opere*, I, *Alcibiade*, 106c-107d, Edit. Științifică, București, 1974, p. 96-99.

Alcibiade, cu păstrarea informației esențiale, obținem:

A(0): Îi voi sfătui pe atenieni în privința unor lucruri pe care le cunosc mai bine decât ei.

A(6) : Am învățat numai să scriu, să citesc, să cânt la cithară și să lupt.

A(17): Îi voi sfătui pe atenieni când vor delibera cu privire la propriile treburi.

A(20): Îi voi sfătui pe atenieni când vor delibera despre război sau despre pace.

În continuare transformăm întrebările și răspunsurile în enunțuri prin reformularea fiecărui cuplu întrebare-răspuns, adică prin transformarea întrebării în enunț afirmativ sau negativ în funcție de formularea întrebării (+/-) și de valoarea de adevăr (a/f) asociată răspunsului aferent. Astfel, dialogul se reduce la o succesiune de asemenea enunțuri, afirmative și negative, după regulile din următorul tabel:

Nr. crt.	Semnul asociat I(i) (+/-)	Valoarea asociată R(i)/A(i) (a/f)	Semnul asociat E(i) (+/-)
1.	+	a	+
2.	+	f	-
3.	-	a	-
4.	-	f	+

În continuare, caracterul afirmativ sau negativ enunțurilor va fi marcat cu semnul „+” sau semnul „-”, ca exponent:

E(0)⁺ = I(0)⁺ & A(0)^a Îi voi sfătui pe atenieni în privința unor lucruri pe care le cunosc mai bine decât ei.

E(1)⁺ = I(1)⁺ & R(1)^a Sunt bun sfătuitor în chestiuni la care mă pricep.

E(2)⁻ = I(2)⁻ & R(2)^a Nu cunosc decât acele lucruri pe care le-am învățat de la altcineva sau le-am aflat singur.

E(3)⁻ = I(3)⁺ & R(3)^f Nu este posibil să fi învățat un lucru sau să-l fi aflat fără să fi vrut a-l învăța ori a-l cerceta eu însumi.

E(4)⁻ = I(4)⁺ & R(4)^f Nu aș fi voit să cercetez sau să învăț lucruri pe care credeam că le cunosc.

E(5)⁺ = I(5)⁺ & R(5)^a Cândva am considerat că nu cunosc lucrurile pe care le știu astăzi.

E(6)⁺ = I(6)⁺ & A(6)^a Am învățat numai să scriu, să citesc, să cânt la cithară și să lupt.

E(7)⁻ = I(7)⁺ & R(7)^f Nu voi da sfaturi atenienilor când discută despre scrierea corectă (este vorba de o activitate care presupune mai mult decât simpla scriere cunoscută de către Alcibiade – n.n).

E(8)⁻ = I(8)⁺ & R(8)^f Nu voi da sfaturi atenienilor când discută despre sunetele lirei.

E(9)⁻ = I(9)⁺ & R(9)^f Atenienii (în adunare) nu obișnuiesc să discute despre întrecerile la luptă.

E(10)⁻ = I(10)⁺ & R(10)^f Nu îi voi sfătui pe atenieni când discută despre construcții.

E(11)⁺ = I(11)⁺ & R(11)^a Un arhitect i-ar îndruma mai bine pe atenieni când discută despre construcții.

E(12)⁻ = I(12)⁺ & R(12)^f Nu le voi da sfaturi atenienilor când discută despre prevestiri.

E(13)⁺ = I(13)⁺ & R(13)^a Un prezicător i-ar sfătui mai bine decât mine pe atenieni când discută despre prevestiri.

E(14)⁻ = I(14)⁻ & R(14)^a Nu ar avea nici o importanță înălțimea, frumusețea, bogăția sau neamul prezicătorului atunci când dă sfaturi.

E(15)⁺ = I(15)⁺ & R(15)^a În orice privință sfatul trebuie să fie dat de către cel priceput nu de cel avut.

E(16)⁺ = I(16)⁺ & R(16)^a Când discută despre sănătate, atenienilor le place să fie sfătuiți de un medic fără să-i intereseze dacă este sărac sau bogat.

E(17)⁺ = I(17)⁺ & A(17)^a Îi voi sfătui pe atenieni când vor delibera cu privire la propriile treburi.

E(18)⁻ = I(18)⁺ & R(18)^f Nu i-aș sfătui pe atenieni când discută despre construirea corăbiilor.

E(19)⁻ = I(19)⁺ & R(19)^f Nu i-aș sfătui pe atenieni în privința corăbiilor deoarece la aceasta nu mă pricep.

E(20)⁺ = I(20)⁺ & A(20)^a Îi voi sfătui pe atenieni când vor

delibera despre război sau despre pace sau despre o altă chestiune de stat.

$E(21)^+ = I(21)^+ \ \& \ R(21)^a$ Îi voi sfătui pe atenieni, când vor discuta, cu cine se cade să facă pace, împotriva cui trebuie purtat război, și în ce fel anume.

$E(22)^+ = I(22)^+ \ \& \ R(22)^a$ Pacea și războiul trebuie să fie făcute cu cine e mai potrivit.

$E(23)^+ = I(23)^+ \ \& \ R(23)^a$ Pacea și războiul trebuie să fie făcute când e mai potrivit.

$E(24)^+ = I(24)^+ \ \& \ R(24)^a$ Pacea și războiul trebuie să fie făcute atâta timp cât e mai bine.

La o analiză a enunțurilor de mai sus putem realiza o grupare a lor, în principal după criteriul temporal, astfel:

1) Enunțuri la timpul *viitor*: $E(0)^+$, $E(7)^-$, $E(8)^-$, $E(10)^-$, $E(12)^-$, $E(17)^+$, $E(20)^+$, $E(21)^+$; acestea sunt în totalitate enunțuri cu caracter *contingent*, deoarece acțiunea presupusă este condiționată de existența unor posibilități de derulare, cândva, în viitor, deci de posibilitatea efectivă de producere a acțiunii respective. ($E(20)^+$ „Îi voi sfătui pe atenieni...” etc.)

2) Enunțuri la timpul *trecut*: $E(4)^-$, $E(5)^+$, $E(6)^+$; acestea exprimă acțiuni de principiu privind procesul învățării în viziunea personajului Alcibiade. ($E(4)^-$ „Nu aș fi vroit...”, $E(5)^+$ „Cândva am considerat...”, $E(6)^+$ „Am învățat să...”)

3) Enunțuri la timpul *prezent*: $E(1)^+$, $E(2)^-$, $E(9)^-$; sunt enunțuri care exprimă acțiuni în derulare semnalate de personajul Alcibiade. ($E(1)^+$ „Sunt bun...”, $E(2)^-$ „Nu cunosc...”, $E(9)^-$ „Atenienii nu obișnuiesc...”)

4) Enunțuri *nedefinite temporal*: $E(3)^-$, $E(11)^+$, $E(13)^+$, $E(14)^-$, $E(15)^+$, $E(16)^+$, $E(18)^-$, $E(19)^-$, $E(22)^+$, $E(23)^+$, $E(24)^+$; acestea se împart în patru categorii, astfel:

- un enunț care exprimă negarea unei *posibilități*: $E(3)^-$; („Nu este posibil să...”)

- enunțuri care exprimă o *necesitate*: $E(15)^+$, $E(22)^+$, $E(23)^+$, $E(24)^+$; ($E(15)^+$ „Sfatul trebuie să fie dat...”, $E(22)^+$ „Pacea și războiul trebuie să...” etc)

- enunțuri care exprimă o *opțiune*: E(11)⁺, E(13)⁺, E(14)⁺, E(18)⁻, E(19)⁻; (E(11)⁺ „Un arhitect i-ar îndruma...”, E(13)⁺ „Nu ar avea importanță...”, E(14)⁺ „Nu i-aș sfătui...” etc.)

- un enunț care exprimă o *acțiune predilecțională*: E(16)⁺; („Când discută despre sănătate, atenienilor le place să...”)

Din analiza anterioară rezultă că Platon utilizează o gamă variată de enunțuri prin intermediul cărora își construiește argumentările. Aceste enunțuri, indiferent de specificul lor, sunt acceptate de către interlocutori ca (*posibil*) *adevărate* sau (*posibil*) *false* și sunt folosite, sub această formă, în schemele de argumentare din dialoguri. Considerăm că multitudinea formelor enunțurilor din dialogurile platonice constituie o deschidere spre o *logică polivalentă*, chiar dacă acest aspect nu îl aflăm teoretizat de către filosof.

O mențiune specială este necesară pentru a explica diferența dintre enunțurile \vdash E(0)⁺, \vdash E(6)⁺, \vdash E(17)⁺, \vdash E(20)⁺ și celelalte enunțuri rezultate în cadrul acestui dialog. Astfel, aceste patru enunțuri sunt rezultatul unei întrebări și a unui răspuns de tip *aserțiune* și care sunt considerate în momentul enunțării ca fiind *adevărate-certe* (și vor fi însoțite de semnul „ \vdash ” care are în logică semnificația: „asertare, deducție”), iar celelalte enunțuri sunt rezultatul unei întrebări și a unui răspuns de tipul DA/NU, sau reductibil la acesta, fiind considerate (*posibil*) *adevărate* sau (*posibil*) *false* în momentul enunțării lor.

Analizând din nou enunțurile din fragmentul ales, în succesiunea lor, se observă faptul că o parte dintre acestea sunt obținute din altele, iar o altă parte dintre ele nu intervin imediat în desfășurarea dialogului, ci ulterior. Din succesiunea enunțurilor facem următoarele observații:

1) E(1)⁺ este o completare a lui \vdash E(0)⁺ cu precizarea: „și la care mă pricep”.

2) E(1)⁺, E(2)⁻, E(3)⁻, E(4)⁻ și E(5)⁺ sunt enunțuri cu precizări de principiu referitoare la învățare. Se poate alcătui următorul grupaj de enunțuri afirmative: \vdash E(0)⁺ & E(1)⁺ la care se adaugă \vdash E(6)⁺ (care provine dintr-o aserțiune ca și \vdash E(0)⁺), și care conduc la enunțurile negative E(7)⁻ și E(8)⁻, situație care poate fi redată prin următoarea

schema: $[\vdash E(0)^+ \& E(1)^+ \& \vdash E(6)^+] \Rightarrow [E(7)^- \& E(8)^-]$, în care „ \Rightarrow ” înseamnă „conduce la”. În cazul de față, enunțurile afirmative se referă la unele capacități dobândite de către Alcibiade prin învățare; cele negative se referă la capacitățile neobținute de către acesta prin învățare și pe care nu le poate exercita.

Se constată faptul că schema deductivă pornește de la un antecedent compus din enunțuri afirmative de două tipuri: unele generale ($\vdash E(0)^+$, $E(1)^+$) după care se adaugă unul concret ($\vdash E(6)^+$). Enunțurile negative rezultate (din consecvent) concretizează ultimul enunț (din antecedent) adăugat celor generale ($\vdash E(6)^+$) prin negații care de fapt îl confirmă.

3) $E(9)^-$ are statut de observație prin care elimină posibilitatea unei discuții despre întrecerile la luptă și este o problemă care nu mai revine în acest fragment; din aceleași enunțuri afirmative ($\vdash E(0)^+$, $E(1)^+$, $\vdash E(6)^+$), independent de enunțul $E(9)^-$, se obține $E(10)^- \& E(11)^+ \& E(12)^- \& E(13)^+$, enunțuri negative și pozitive care se referă, primele două la sfaturi pentru construcții, ultimele două la sfaturi despre prevestiri, necuprinse în enunțurile afirmative drept capacități învățate. $E(11)^+$ și $E(13)^+$ sunt întăriri ale lui $E(10)^-$ și respectiv $E(12)^-$. Situația poate fi redată prin următoarea schemă deductivă:

$$[\vdash E(0)^+ \& E(1)^+ \& \vdash E(6)^+] \Rightarrow [E(10)^- \& E(11)^+ \& E(12)^- \& E(13)^+].$$

Faptul că aici apar drept consecințe și enunțuri afirmative și enunțuri negative se bazează pe același principiu, de completare prin enunțuri afirmative sau negative care exemplifică enunțul concret din antecedent.

4) $E(14)^-$, $E(15)^+$ și $E(16)^+$ sunt enunțuri cu precizări de principiu referitoare la cel care poate să dea sfaturi;

5) $\vdash E(17)^+$ este o nouă aserțiune care intervine în dialog și readuce discuția în punctul inițial fără a face precizări mai concrete; la cele trei enunțuri afirmative $\vdash E(0)^+$, $E(1)^+$, $\vdash E(6)^+$ se adaugă $\vdash E(17)^+$, iar din toate acestea, urmează enunțurile negative $E(18)^-$ și $E(19)^-$ referitoare la construirea corăbiilor, activitate care nu se numără printre capacitățile obținute prin învățare. De remarcat faptul că $E(19)^-$

este o reluare a lui $E(18)^-$ în ideea sublinierii conținutului acesteia. Situația poate fi redată prin următoarea schemă deductivă:

$$[\vdash E(0)^+ \& E(1)^+ \& \vdash E(6)^+ \& \vdash E(17)^+] \Rightarrow [E(18)^- \& E(19)^-].$$

În cazul de față, în antecedent, mai apare un enunț concret ($\vdash E(17)^+$) care, împreună cu celelalte, conduce la consecventul format din două enunțuri negative, obținute după aceeași regulă a completării.

6) $\vdash E(20)^+$ este o nouă aserțiune care intervine în dialog și face precizările necesare pentru începerea discuției pe tema războiului și a păcii, domeniu în care Alcibiade crede că se pricepe;

7) $E(21)^+$, $E(22)^+$, $E(23)^+$ și $E(24)^+$ sunt puneri de acord privind conținutul efectiv al discuției despre război și pace care vor fi utilizate în continuarea acestui fragment;

Aceste scheme logico-deductive se repetă, chiar în fragmentul ales, constituind o particularitate a derulării dialogului *Alcibiade*. Toate observațiile evidențiază faptul că ne aflăm într-un context care ar putea fi interpretat din perspectiva unei logici polivalente.

Bibliografie

1. Banu, I., *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I-II, Studiu istoric, Edit. Științifică, București, 1979.
2. Banu, I., *Platon heracliticul*, Edit. Științifică, București, 1972.
3. Beth, E. W., *The foundations of mathematics*, Amsterdam, 1965.
4. Bluck, R.S., *Knowledge by acquaintance in Plato's Theaetetus*, in "Mind", 72, 1963, p.259 sq.
5. Bondeson, W., *Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus*, în "Phronesis", (14), (2), 1969, p.111/122.
6. Bonnard, A., *Civilizația greacă*, Edit. Științifică, București, 1964.
7. Both, N., *Algebra logicii cu aplicații*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1984.
8. Boutroux, Émile, *Études d'histoire de la philosophie*, Édit. Félix Alcan, Paris, 1925.
9. Bradstätter, A., *Das Wiesen nach Platons Dialog Theaitet*, Salzburg, 1900.

critica metafizicilor istorice în opera lui mircea florian

ADRIAN MICHIDUȚĂ

Dans la philosophie contemporaine, M. Florian a analysé particulièrement trois formes de la métaphysique: "la métaphysique inductive, la métaphysique intuitionniste-irrationaliste et la métaphysique des problèmes"; en ce qui concerne la compétence de la pensée ou de la raison, le penseur roumain tire les conclusions suivantes: "la pensée est un prolongement de l'expérience (la métaphysique inductive); elle est un approfondissement de l'expérience (la métaphysique des problèmes); elle est étrangère à l'expérience métaphysique ou à l'«intuition» et impuissante devant elle (la métaphysique irrationaliste)". À son avis il y a une seule métaphysique légitime: la métaphysique de l'action. Il voit le monde métaphysique comme une "superstructure théorique et symbolique suggérée par l'action humaine, et notamment l'action qui a pour source l'amour (agape qui est autre chose que eros). Il n'est pas l'amour qui a ses racines dans le monde métaphysique, mais le monde métaphysique prend son origine de l'amour".

Dacă metafizica nu a rămas la ceea ce a fost în trecut, dacă ea a părăsit odată pentru totdeauna atât problemele cât și dezlegările lor de odinioară trecând la altele noi, nu se poate spune că ea ar fi atins în prezent termenul final al cercetărilor ei. Mircea Florian vedea în metafizică „inima filosofiei, preocuparea filosofică de căpetenie”.

Gânditorul român a fost preocupat încă din tinerețe de „destinele metafizicii”. În studiul *Destinele științei și metafizicii*¹ (1912), el se întreba „dacă metafizica e posibilă” considerând că ea va fi „bine

¹ În *Memoriu de titluri și lucrări* publicat de filosof în 1939, arăta că acest studiu dă “în vileag cele trei paralogisme ale filosofiei curente (paralogismul criticist, evoluționist și scientist), exprimând încă de atunci nemulțumirea față de neizbânda strădaniilor filosofice, cum și dorința de a dezvălui cauzele determinate ale acelor șubrede rezultate”.

primită decât atunci când metafizica va fi sistematizată, va fi solid și perfect întocmită cum sunt matematicile și fizica”.² Optimist, el credea în metafizica sistematică: „Metafizica e în devenire ca și realitatea pe care ea încearcă s-o exprime, căci odată cu înlăturarea concepției universului static, a trebuit să suprimăm și concepția unei metafizici date definitiv imposibil de a se înjgheba. Kant a făcut tot cum ar fi făcut un arhitect care, dorind să studieze temelia unei clădiri, s-ar pune să dărâme însăși clădirea mai înainte de a se fi slujit de ea”.³

Se știe că Immanuel Kant este cel dintâi filosof care s-a întrebat: „în ce sens metafizica poate deveni știință?” Tot ceea ce cunoaștem este, după Kant, condiționat de „conștiința în genere”: „orice existență este o existență în gândire”. „Desființarea metafizicii, ca știință a totului, - remarca M. Florian – în urma unui examen critic al aptitudinilor cunoaștinței, a avut însă un surprinzător răsunet. În locul vechii metafizici a realității ca întreg, a «obiectului» și-a făcut apariția, după Kant, o metafizică a conștiinței, a «subiectului»”.⁴ Mircea Florian consideră că originalitatea filosofiei kantiene constă în „transformarea ontologiei tradiționale într-o logică transcendentală: realitățile metafizice devin forme a priori. Condițiile acestei geniale transformări trebuie căutate în reforma carteziană: superioritatea Eului, a Conștiinței, a Gândirii”.⁵ De aici urmează că „formele gândirii” care guvernează intelectul și natura a priori a realității se află într-o perfectă corespondență.

Immanuel Kant a fost adversarul metafizicii deductive, „fiindcă el vedea cât de neîntemeiată e pretenția aceleia de a fi o știință tot atât de apodictică precum era «geometria»; însă visul său a fost să dea pe altă cale – tot atât de neîndoielnică – satisfacție «dispoziției naturale» a omului spre metafizică, deci să deschidă un nou drum metafizicii”.⁶

Critica metafizicii a semnat pentru Mircea Florian „critica

² Mircea Florian, *Destinele științei și metafizicii*, în vol. *Filosofia timpului nostru, Publicistică*, Vol. I, Craiova, Editura Aius, 2005, p. 46.

³ Idem.

⁴ M. Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în vol. *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943, p. 18.

⁵ Mircea Florian, *Metafizica și problematica ei*, București, Editura Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 279.

⁶ Mircea Florian, *E posibilă o metafizică inductivă?*, în vol. *Reconstrucție...* pp. 117-118.

speculației, chiar când era speculație sau construcție rațională. Speculație înseamnă pentru filosoful român subiectivism, depășirea datelor obiective pe care ni le înfățișează fenomenele prin mijlocirea experienței”.⁷

Mircea Florian arată că eșecul metafizicilor istorice este de ordin logico – metodologic și depinde de persistența unor prejudecăți⁸ în acest plan. El recunoaște rolul deducției în conexarea de idei, dar îi semnaleză în același timp și limitele ei. „Deducția – arăta el – explică faptele, dar nu le crează; faptele sunt date «intuitiv» sau «inductiv». Prin inducție faptele sunt prezentate; prin deducție ele sunt reprezentate, gândite sau explicate. Deducția este discursivitate, explicitare a ceea ce e intuit și implicit (...). Fără deducție nu putem pătrunde în metafizică, cu deducția nu putem rămâne în cadrul ei”.⁹

Preocupat în mod deosebit de a salva metafizica, M. Florian constata că metafizica încă mai păstrează „în mod inevitabil, anticele rezonanțe și se profila încă în vechiul decor, cu desăvârșire altul decât acela «materialist» al științelor inductive (...). Astfel, «metafizica inductivă», în loc să fie o soluție, devenea o mare problemă, obscură chiar în datele ei prime”.¹⁰

În filosofia contemporană M. Florian a analizat în mod deosebit trei forme ale metafizicii: „*metafizica inductivă; metafizica intuiționist iraționalistă și metafizica problemelor*”, iar în ceea ce privește competența gândirii sau rațiunii, gânditorul român trage următoarele concluzii: „gândirea este o continuare a experienței (metafizica inductivă); este o adâncire a ei (metafizica problemelor); este străină experienței metafizice sau «intuiției» și dezarmată în fața acesteia (metafizica iraționalistă)”.¹¹

⁷ C.I. Gulian, *Receptivitate, spirit critic și obiectivare la Mircea Florian*. Revista de filosofie, nr. 7-8/1988, p. 369.

⁸ Mircea Florian indică în *Declinul spiritului critic* trei prejudecăți care trebuie înlăturate: 1) Accepțiuni care nu privesc logica ca reprezentând o necesitate naturală; 2) Înarmarea gândirii cu spontaneitate și putere de creație și 3) Dogma activității creatoare implică exagerări în raporturile dintre obiect și subiect, adevăr – eroare, afirmație – negație”. M. Florian, *Logica receptivității*, Craiova, Editura AIUS, 2006, pp. 48-53.

⁹ M. Florian, *Metafizica și problematica ei...* pp. 244-245.

¹⁰ M. Florian, *E posibilă o metafizică inductivă?*, în vol. *Reconstrucție*, p. 119.

¹¹ Mircea Florian, *Metafizica și arta*, Cluj, Editura Echinoc, 1992, p. 41.

A) Mircea Florian a cercetat *metafizica inductivă* reprezentată de H. Lotze, Ed. Von Hartmann, Osw. Kulpe, S. Alexander, A.H. Whitehead. Această metafizică a luat naștere „ca formulă salvatoare a metafizicii, întrucât ea arunca o punte între cele două rivale: noua știință și filosofia tradițională”.¹²

În volumul *Filosofie generală*, Mircea Florian consideră metafizica inductivă ca „fiind una dintre cele mai influente forme ale cugetării mai noi până în vremea noastră”.¹³ Această metafizică era opusă metafizicii deductive¹⁴ sau apriorice, „fie aceasta ontologică, transcendențială, a obiectului sau a existenței perfecte, fie «transcendențială» sau a subiectului (spiritului).¹⁵

Acest al doilea sens, metafizica inductivă; este contrar celui vechi, fiindcă principiile metafizice nu sunt descoperite prin mijloace superioare experienței, prin gândire sau intuiție pură, și nici prin procedeele experienței – am avea în acest din urmă caz o explicație imanentă - , ci numai după indicațiile experienței, așa cum au fost sistematizate de științele speciale, pentru a zbura dincolo de experiență”.¹⁶

Metafizica inductivă are ca punct de plecare „experiența în genere, așa cum e explorată de științele pozitive, așadar, punctul de

¹² Idem.

¹³ Mircea Florian, *Filosofie generală*, București, Editura Garamond, 1995, p. 111.

¹⁴ „*Metafizica inductivă* sau “de jos în sus”, opusă *metafizicii deductive* sau “de sus în jos”. M. Florian, *Memoriu...*, AIUS, Craiova, 2005, p. 83.

¹⁵ “Nu există metafizică experimentală – detalia M. Florian. În genere se acceptă două feluri de inducție: *inducția formală*, enumerativă sau aristotelică și *inducția amplificantă*, generalizantă, analitică, baconiană. Prima constă din formularea și fixarea logică, rațională, a momentelor sau notelor generale ce au fost descoperite, după o enumerare completă, în indivizii unei specii sau în speciile unui gen. Potrivit acestei inducții, formula generală este doar expresia rezumativă a structurii tuturor cazurilor singulare, subordonate acelei formule (...). E vădit că această inducție, cu pretenții de siguranță și aproape de silogism, nu găsește nicio aplicație, când încercăm a depăși experiența. Ea presupune că am depășit experiența pe altă cale, deci că suntem de mult în posesia faptelor metafizice. Rămâne doar a doua inducție: *inducția amplificantă*. Aceasta are două forme de o valoare logică inegală: a) *inducția generalizatoare*, care are perspectiva clasificării. Este inducția vulgară: pornind de la unele cazuri, generalizez la toate cazurile similare ceea ce am constatat la primele (...). b) *Inducția exactă* sau *analitică*, utilizată de Galilei, constă din analizarea chiar a unui singur caz, în scopul de a-i descoperi componentele și determinismul, fără a recurge deocamdată la procedeul comparativ al inducției precedente”. M. Florian, *Reconstrucție...*, pp. 133-134.

¹⁶ Idem.

reazem al metafizicii sunt concluziile sau sintezele științelor”.¹⁷ Cu alte cuvinte „prin experiență și rezultatele științifice, însă numai prin treptata generalizare, inductiv, adică ipotetic și cu titlu de probabilitate”.¹⁸

Dacă metafizica deductivă (de sus în jos) pleca de la transcendent spre lumea empirică, metafizica inductivă – arăta Mircea Florian – pornește, de regulă, de la experiență, de la rezultatele și legile cele mai obștești ale științelor, și astfel să ajungă la ceea ce se află dincolo de orice experiență, la un transcendent supraempiric. Ea se înfățișează ca un «regres» de la datul empiric la condițiile lui transcendente, de la consecințe la cauze, pe câtă vreme, se știe, metafizica apriorică străbătea calea opusă. De asemenea, trecerea trebuie să fie prudentă, «în contact cu știința», iar rezultatele inducției supraempirice vor fi prezentate, nu drept certitudini, ci drept simple ipoteze, variabile – firești – paralele cu rezultatele științelor exacte”.¹⁹

Ce oferă în contrapondere metafizica deductivă? „Metafizica deductivă – detalia filosoful român – avea exigențe de cunoștință apodictică, metafizica inductivă are o ținută aparent mai modestă: e un fascicol de conjuncturi, menite a da un aspect unitar, sistematic, concluziilor științifice. Deci, e de notat în deosebi caracterul pretins ipotetic al acestui mod de a metafizica, mod pe care Immanuel Kant l-ar fi ignorat ca neinteresant. Metafizica sau știe sau nu știe, sau e o știință sau nu e o știință. Dacă e o știință, nu e ipotetică, iar dacă e ipotetică, nu e o știință”.²⁰ „Metafizica inductivă – nota Gh. Al. Cazan – mai poate fi numită și *metafizică ipotetică*. În cadrul metafizicii inductive, problema fundamentală era «depășirea experienței, însă cu sprijinul exclusiv al experienței”.²¹

Astfel înțeleasă metafizica inductivă este concepută de Mircea Florian ca o *imposibilitate teoretică*. „Ea avea ca scop *metafizica*, iar ca

¹⁷ M. Florian, *Metafizică și artă*...pp. 41-42.

¹⁸ M. Florian, *Filosofie generală*...p. 111.

¹⁹ M. Florian, op. cit, p. 123.

²⁰ Idem.

²¹ Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filosofiei la Mircea Florian*, București, Editura Politică, 1971, p. 72.

mijloc *inducția*: se voia, cu alte cuvinte o metafizică, însă fundamentată inductiv”.²²

Mircea Florian îi impută metafizicii inductive anumite neajunsuri, cum ar fi: 1) „Aparatul științific al metafizicii inductive este înșelător, (...) pentru faptul că «conceptele complementare» nu sunt dobândite inductiv, deci nu sunt întemeiate pe fapte (...). Deducția în metafizică e tot atât de inoperantă și de prezumțioasă ca și inducția; căci este tot atât de imposibil a deduce fapte de un anumit fel din principii cu totul deosebite. Empiricul nu poate fi dedus din metafizic; 2) Metafizica inductivă este o veche cunoștință: metafizica deductivă, apriorică, însă devenită mai prudentă și respectuoasă față de știința pozitivă; 3) Metafizica inductivă e o metafizică deductivă, ipocrită; și dacă ipocrizia e un omagiu adus virtuții, metafizica inductivă e un omagiu adus științei”.²³

În *Memoriu de titluri și lucrări* (1939), Mircea Florian ajunge la următoarele concluzii în ceea ce privește metafizica inductivă: „a) Metafizica inductivă e o imposibilitate teoretică, fiindcă vrea - ca orice metafizică - să depășească experiența, însă numai cu ajutorul experienței și după arătările acesteia. Nu există experiență care să ducă dincolo de orice experiență posibilă; b) Transcenderea experienței chiar în cadrul experienței e posibilă numai dacă conceptele metafizice sunt simple «convenții», ceea ce e împotriva scopului urmărit de metafizică. Convenția este un concept auxiliar al științei, arbitrar făurit, pentru determinarea și notarea mai economică a faptelor. «Convențiile» metafizice nu simplifică, ci mai degrabă complică opera teoretică; c) Metafizica inductivă nu poate fi nici o anticipare ipotetică a științei. Căci o anticipare verificată e încorporată de știință ca un bun ce-i revine de drept, în timp ce o ipoteză neverificată e lăsată mai departe în seama metafizicii. Astfel metafizica inductivă are numai ponosul, nu și folosul străduințelor ei. E o situație echivocă și un fals raport între știință și metafizică; d) Metafizica, în sfârșit, nu poate fi «sinteza științelor». Sinteza acestora e o operație interioară lor care privește științele înșile, nu o decretare

²² M. Florian, *Ibidem*, p. 71.

²³ M. Florian, *op. cit.*, pp. 135-136.

din afară pornită de la o disciplină ce are alte scopuri și e condusă de alt spirit. Armonizarea din afară presupune o supraștiință cu o autoritate necontestată, de care metafizica nu se bucură. Sinteza doar trebuie să decurgă nesilit din fapte și din structura lor. Dacă faptele nu posedă o unitate intrisecă, nu le-o putem impune cu sila, iar dacă unitatea e acceptată drept fapt nesilit, e dovada că ea preexistă în opera științifică. Așa cere însăși obiectivitatea presupusă de disciplinele pozitive”.²⁴

B) *Metafizica intuiționist – iraționalistă*. Mircea Florian a analizat concepțiile intuiționist – iraționaliste ale lui H. Bergson, Ed. Husserl, K. Jaspers, W. Dilthey, concepții nelipsite de valoare și influență, dar care prezentau avatarele unor filosofi care nu explicau lumea până la capăt. „Dacă metafizica deductivă este prezentată în opera lui Mircea Florian ca metafizică a trecutului filosofic, metafizica intuiționist – iraționalistă este considerată de gânditor ca una dintre variantele cele mai răspândite și mai caracteristice ale «filosofiei contemporane»”.²⁵

Metafizica intuiționist – iraționalistă sau noua metafizică „știe că nu mai merge cu metoda speculativă a vechii metafizici, și de aceea recurge la «intuiție», la datele nemijlocite, dându-le acestora o îndrăzneată tălmăcire metafizică”.²⁶

Mircea Florian este gânditorul cel mai avizat care a atras atenția că „intuiționismul este epilogul de neînălțurat al oricărei metafizici în descompunere, căci el păstrează – ceea ce se uită de obicei – caracterul supraempiric al gândirii pure: ca și Rațiunea, Intuiția ne transportă în transcendent. Raționalismul încearcă o justificare a valorii ontologice a gândirii, salvând astfel aparențele; intuiționismul nu se jenează, ci procedează brutal și simplist”.²⁷

Analizând metafizica intuiționist – iraționalistă, Gh. Al Cazan observă aprecierile lui M. Florian făcute „cu privire la *intuiționism* [că] sunt strâns legate de cele referitoare la *iraționalism*. Gânditorul surprinde existența simbiozei intuiționismului cu iraționalismul în

²⁴ M. Florian, *Memoriu de titluri și lucrări...*p. 83.

²⁵ Gh. Al. Cazan, *Fundamentul...*p. 77.

²⁶ Mircea Florian, *Directivele unei filosofii autonome*, în vol. *Reconstrucție...*p. 156.

²⁷ M. Florian, *Metafizica și problematica ei ...*p. 295.

cadrul filosofiei contemporane, sau, mai precis, transformarea intuiționismului în iraționalism (...).

Într-un alt sens, însă, aceeași noțiune are accepția de metodologie. Ca *metodologie*, intuiționismul iraționalist se opune raționalismului, chiar dacă acesta din urmă ar fi recurs la intuiție (Descartes, Leibniz).

Există și un al treilea punct de vedere prin prisma căruia Mircea Florian analizează conținutul noțiunii care ne interesează: cel ontologic, care poate fi dedus din referirile lui Mircea Florian la calitativismul psihologic al lui Bergson²⁸.

Metafizica intuiționist – iraționalistă spre deosebire de metafizica inductivă se sprijină „pe o experiență particulară suprasensibilă, pe «intuiție», care posedă o certitudine nemijlocită, superioară intuiției sensibile și gândirii și are drept obiect o realitate care, departe de a fi inteligibilă, ca realitatea vechii metafizici, este irațională sau suprarățională, dincolo de lumina intelectului, având totuși o lumină proprie”.²⁹ Această metafizică se vrea a fi o metafizică subiecto – centristă “omul e centrul de perspectivă al lumii, de aceea nu obiectivitatea palidă a științei e măsura realității, ci «trăirea» umană, referința la specificul omului, la «existența» lui (...). Astfel metafizica iraționalistă concordă cu metafizica raționalistă în ce privește poziția privilegiată a omului”.³⁰

Metafizica intuiționistă face apel la „intuiție” ca metodă de cunoaștere. „Vechea metafizică – detalia Mircea Florian – obișnuia să încoroneze Rațiunea, gândirea discursivă, cu o viziune sau intuiție intelectuală. Logosul găsea o continuare și desăvârșire în Eros, în avântul intuitiv, în năzuința de a fuziona gândirea și obiectul absolut”.³¹

Reprezentantul de seamă al metafizicii intuiționist – iraționaliste este filosoful francez Henri Bergson. Mircea Florian a luat contact cu filosofia bergsoniană încă din tinerețe. Student fiind, mai precis în 1909, publică studiul *Arta în filosofia de azi* în care se afirmă ca un entuziast al filosofiei bergsoniene, cu unele rezerve arătate față de

²⁸ Gh. Al Cazan, op. cit, p. 83.

²⁹ M. Florian, *Metafizică și artă...* p. 43.

³⁰ Ibidem, pp. 43-44.

³¹ Idem.

intuiție ca metodă de cunoaștere. Mircea Florian analizează intuiționismul în strânsă legătură cu iraționalismul și își concentrează atenția asupra noțiunii de intuiție. Filosofia întrebuițează „o metodă nouă, o metodă deosebită de metodele simțului comun și de cele științifice, metoda filosofică va fi, ca să zicem așa, *suprapractică* și chiar *antipractică*, metoda filosofică va fi o atitudine dezinteresată, contemplativă: va fi *intuiția*, adică o pătrundere simpatică a universului, o simpatizare largă și fără hotare cu însăși lucrurile și ființele”.³²

În teza de doctorat închinată filosofiei bergsoniene, Mircea Florian sublinia că „noi ne-am străduit, sine ira et studio, să întreprindem o cercetare critică, în cadrul căreia să fie luate în considerare problemele reale ale filosofiei bergsoniene, o filosofie care după părerea însăși a lui Bergson, trebuie să fie «cea mai empirică prin metodă și cea mai metafizică prin rezultatele sale»”.³³

Ce înțelege Bergson prin intuiție și de ce ea este superioară rațiunii? Intuiția este definită, de regulă, ca fiind orice act de cunoaștere, care, ca vederea de exemplu, este manifestarea imediată a prezenței și înțelegerii directe a unui obiect. Se disting două feluri de intuiție: *intuiție empirică*, dată de experiență și *intuiție intelectuală*. Intuiția empirică se divide în experiența internă și aceasta este conștiința și în experiența externă, care este percepția. La Bergson intuiția este mistică. Ce înseamnă aceasta ? Henri Bergson definea noțiunea de intuiție ca „însemnând simpatia prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic și, prin urmare, inexprimabil”.³⁴ Ce este intuiția mistică ? Este pătrunderea directă și absolută a subiectului în obiect. Intuiția bergsoniană este o abatere de la calea obișnuită a gândirii noastre care se ocupă cu ceea ce este dat, fix, anorganicul. Spre deosebire de gândirea discursivă, intuiția adâncește ceea ce este devenire, mișcare, nestabil în continuă mișcare și pune preț nu pe idee, ci în primul rând pe suflet.

³² Mircea Florian, *Filosofia timpului nostru*, vol. I, ..p. 398.

³³ Mircea Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine Kritische Untersuchung*, Greifswald, Verlag von Bruncken & Co, 1914, p. 6.

³⁴ Henri Bergson, *Gândire și mișcare*, Iași, Editura Polirom, 1995, pp. 176-177.

În volumul *Gândire și mișcare*, filosoful francez explică în ce constă diferența dintre intuiție și inteligență: „Există totuși un sens fundamental: a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. De obicei, inteligența pleacă de la imobil și, de bine de rău, reconstruiește mișcarea cu imobilități juxtapuse. Intuiția pleacă de la mișcare, o stabilește sau, mai degrabă, o observă ca pe realitatea însăși și nu vede în imobilitate decât un moment abstract, un instantaneu luat de spirit dintr-o mobilitate (...). Pentru intuiție, esențialul îl constituie schimbarea: cât despre lucru, așa cum îl înțelege inteligența, el este o secțiune efectuată prin mijlocul devenirii și luată de spiritul nostru drept substituit al întregului”.³⁵

În *Evoluția creatoare*, H. Bergson aduce în discuție raportul dintre inteligență și instinct. „Fapt este – nota Bergson – că inteligența și instinctul, începând prin a se întrepătrunde, păstrează ceva din originea lor comună. Nici una, nici alta nu se întâlnesc niciodată în stare pură (...). Nu există inteligență în care să nu se găsească urme de instinct, nici – mai ales – instinct care să nu fie înconjurat de o aură de inteligență”.³⁶ Astfel inteligența este înțeleasă de H. Bergson ca fiind “însușirea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte de făcut unelte, și de a varia nelimitat fabricarea”, iar instinctul “este o însușire de a folosi și chiar de a construi instrumente organizate: inteligența desăvârșită este însușirea de a fabrica și de a întrebuința instrumente neorganizate”.³⁷

Antibergsonistul Julien Benda în lucrarea *Sur le succès du bergsonisme* (1914), este de părere că la Bergson cuvântul „intuiție” prezintă cel puțin patru sensuri diferite: „în primul rând ea este de o cu totul altă natură decât Inteligența; apoi ea este adaptată în special la cunoașterea mișcării, a lui «făcându-se» și în particular a vieții. Aceasta fiind înțeleasă, iată cele patru intuiții:

1) Există mai întâi această cunoaștere care sesizează obiectul său în sine în loc să-l înțeleagă prin raportările lui cu alte obiecte: «se numește intuiție acea specie de simpatie intelectuală...» Această

³⁵ Ibidem, p. 32.

³⁶ Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, Iași, Editura Institutul European, 1998, p. 134.

³⁷ Ibidem, pp. 137-138.

«intuiție», spuneam, nu este în mod evident adevărata intuiție bergsoniană: în primul rând ea nu rupe deloc relația cu procedeele Inteligenței, cu Ideea, cu reprezentarea, ea se mulțumește să nu le compare deloc cu altele; că este «simpatie» se înțelege, dar simpatie *intelectuală*; - în plus, admitând că ea sesizează «făcându-l» ea nu este deloc adaptată să-l sesizeze *în mod special* și poate la fel de bine să sesizeze «orice fapt»: lucru imposibil presupune un *în sine*, independent de orice raport cu celelalte lucruri, la fel ca și lucrul mobil;

2) Există apoi, invenția noilor categorii prin opoziție cu actul prin care spiritul extinde ceea ce găsește în vechiile categorii gata făcute. Nici această «intuiție» nu este cea adevărată: ea este eminentamente intelectuală (doar *Inteligența* a inventat categoriile) și nu este deloc adaptată în mod special mobilului; se inventează de asemenea categorii pentru imobil;

3) Există și facultatea de a găsi un sens (sau de a găsi un sens preconceput) unui ansamblu de fapte, prin opoziție cu acceptarea brută a acestor fapte sau cu operația de a le repartiza mecanic sub diverse etichete. Și aceasta, spuneam, este eminentamente opera Inteligenței și nu se aplică în mod special nici mișcării, nici fenomenelor vitale;

4) În fine, există «puseul vital», «elanul vital», Instinctul – privit ca prelungirea însăși a vieții organice. De această dată, spuneam, suntem pe calea cea bună: această intuiție este și intelectuală și adaptată unei singure mișcări, ea «se mulează pe forma însăși a vieții», este «comensurabilă» cu viața, «coincide» cu viața, «este» viața... Rămâne de aflat, spuneam în final, - concluzionează J. Benda – cum un lucru poate fi totodată *viața și cunoaștere a vieții*".³⁸

Totuși va observa Mircea Florian, intuiția bergsoniană nu este „o metodă deosebită de intuiția sensibilă, de gândire, de sentiment, de instinct, ci este numai o lărgire, o «dilatare» a lor pentru a face din ea

³⁸ Julien Benda, *Sur les succès du bergsonisme*, Paris, Mercvire de France, MCMXIV, pp. 75-77. În legătură cu critica adusă intuiției bergsoniene a se vedea și următoarele lucrări: J.Segond, *L'intuition bergsonienne*, Paris, 1930 și excelenta lucrare a lui Léon Husson, *L'intellectuisme de Bergson. Gènesse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

o experimentare, un contact direct, pozitiv, cu absolutul care e viață, durată, devenire (...).

Metafizica intuiționistă rămâne tributară vitalismului și psihologismului; ea tinde a reduce realitatea la suflet și la viață pe care le identifică opunându-le spiritului, el însuși confundat cu inteligența, Logosul, și chiar cu voința conștientă”.³⁹

Un alt curent de metafizică iraționalistă pe care Mircea Florian îl supune „analizei spectrale” este „acela etichetat «Filosofia existenței» (Existenzphilosophie), având ca purtători de cuvânt pe gânditorii germani Martin Heidegger și Karl Jaspers”.⁴⁰

Și în metafizica lui Heidegger și Jaspers se menține tendința antropologică și biocentrică, am putea spune că este mai pronunțată decât la Bergson. „În realitate, - nota Mircea Florian – se transpun pe planul metafizicii, al realității absolute, trăiri personale, situații speciale, atitudinii estetice și etico-religioase”.⁴¹

În volumul *Filosofie generală*, Mircea Florian sintetizează pe scurt trăsăturile specifice ale „filosofiei existențialiste”:

a) *Existența*, în accepția tradițională de atribut – fundament al oricărui lucru, al oricărui existent, este numai un punct de plecare pentru a înnoda concepția proprie cu străduințele metafizice ale trecutului (...). Filosofia existenței se ocupă de existență, de ontologic, nu de ceea ce există, de «existent» (de ontic), obiect de cercetare specială, științifică. Obiectul real al filosofiei nu este «existența ca existență» a lui Aristotel, atribut general (...).

Heidegger oferă o dezvoltată justificare a limitării la existența «omului», pe care el îl numește *Dasein*⁴² (adică «existența – aici»). La om, existența este legată nemijlocit de înțelegerea ei, este deschisă comprehensiunii sau, în alți termeni, în om existența include propriile

³⁹ Mircea Florian, *Metafizică și artă*...pp. 46-47.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Limba germană permite să se facă o distincție între *Sein*, *Dasein* și *Existenz*. *Sein* semnifică existența indefinită, adică existența propriu-zisă. *Dasein* semnifică realitatea empirică a omului în timp și în spațiu. *Existenz* semnifică, după Kierkegaard care este primul ce dă acestui cuvânt un sens nou și profund, posibilitatea de a fi el însuși raportat la transcendența sa.

ei «existențiale» sau propria ei esență”⁴³ (...). Astfel „Heidegger răstoarnă ordinea probatorie: de la existența concretă (om) la esența lui”⁴⁴. Suportat aici, este cum concepe Heidegger metafizica nu ca realitate metafizică transcendentă, îndepărtată, ci ea este chiar în om. „Metafizica este modul de a fi al omului”⁴⁵;

b) Cunoștința omului, în care se dezvăluie și se constituie metafizica, nu este o cunoștință rațională sau intelectuală, ci o cunoștință irațională (...). Existențialiștii pornesc de la afecte egotiste și deprimante – anxietatea, eșecul, disperarea, plictiseala, dezgustul;

c) Recurgerea la efectele deprimante își are justificarea în a treia idee de bază a existențialismului, ideea cea mai originală, dar poate și principala slăbiciune a concepției – ideea de neant, de nimic (...). Pentru Heidegger, neantul învăluie existența, ca principiul al acesteia (...). Neantul este legat de om, fiindcă prin el se explică finitatea, caducitatea și imperfecția omului (...). De aici la Heidegger și Sartre enunțurile că «Nimicul nimicește» (Das Nichts nichtet) sau «aneantizează» (Sartre)”⁴⁶. Cât privește Nimicul ca obiect, Heidegger clarifică fără echivoc poziția sa când afirmă că: „Nimicul se dezvăluie în teamă – dar nu ca ceva de ordinul ființării. Tot atât de puțin putem spune că el nu este dat ca obiect”⁴⁷.

Gânditorul român arată că filosofia existențialistă marșează pe ideea că nu poate exista „o lume neatârnată de om, fiindcă stă în esența omului, ca ființă finită și copleșită de anxietatea finității sale, «de-a fi în lume» (in der Welt sein), deci de a se depăși pe sine, de-a poseda «existențialul transcendenței (...). Lumea e indicele limitării omului de către marele Nimic”⁴⁸.

La Karl Jaspers tema fundamentală a metafizicii este *das Umgreifende* (înglobândul). Orizontul orizonturilor, cel ce cuprinde totul, este Înglobândul – ceea ce înseamnă om, viață sau conștiința sa. „Înglobândul are două direcții – detalia M. Florian: 1) Este ceea ce

⁴³ Mircea Florian, *Filosofie generală*...pp. 129-130.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, pp. 130-131.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Ce este metafizica ?*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 42.

⁴⁸ Mircea Florian, op. cit., pp. 48-49.

suntem noi: *Dasein* (omul ca realitate psihofizică, vitală) «conștiința în genere» care e abstractă și «spiritul» (*Geist*) care spre deosebire de întemporală «conștiința în genere» este un proces temporal ca *Dasein* (a fi aci), însă angajat în mișcarea reflecției, nu a vieții ca «a – fi – aci»; 2) Înglobându-l este și *existența* însăși, nu numai ceea ce suntem noi, și anume: lumea și transcendența deci este altul decât Eu”.⁴⁹

La Jaspers „transcendența e puterea prin care sunt eu însumi: eu sunt tocmai prin ea când sunt într-adevăr liber”, iar omul este „ființa – în situație”, lumea obiectivă este opacă și irevocabilă, „situațiile – limită” ale ființei umane sunt moartea, lupta, suferința, greșeala. Existențialismul instituie un *dualism* ontologic, lumea își urmează rosturile ei, iar omul pe ale lui. Astfel, existențialismul este partizanul teoretic al angajării care nu duce practic la nimic. La Martin Heidegger, maniera omului de a fi în lume este «preocuparea», omul conferă lumii semnificația ei de lume. El refuză, ca absurdă și scandaloasă, problema lumii exterioare. Omul și lumea sunt, după el, pure contingente, existențe paralele.

C) *Metafizica problemelor* a lui Nicolai Hartmann repudia vechea metafizică și încerca să unească noua metafizică cu experiența. Filosoful german refuza metafizicii un domeniu specific considerând că experiența, „lumea de dincoace” oferă metafizicii un fond problematic produs ca urmare a limitelor abordării inteligibile a lumii.

Nicolai Hartmann este filosoful care l-a influențat decisiv pe Mircea Florian în elaborarea ontologiei sale critice. Analizând ruina filosofiei speculative, destrămarea metafizicii, „Mircea Florian caută un fundament lipsit de prejudecata primatului conștiinței. Este poziția *ontologică* sau realistă, a cărui valoare se cuvine să o apreciem în contextul epocii (...). În literatura filosofică mondială, nu exista decât o singură lucrare temeinică de critică a diferitelor tipuri de idealism: cartea *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Bazele unei metafizici a cunoașterii)* a lui Nicolai Hartmann, apărută în 1921. Florian nu numai că a cunoscut, dar a și apreciat foarte mult poziția ontologiei cunoașterii, a primatului datului asupra subiectului, considerând că trecerea lui Nicolai Hartmann de la neokantianismul marburghez la

⁴⁹ Ibidem, p. 50.

poziția ontologică «este o adevărată conversiune, fiindcă înseamnă trecere de la conceptul de cunoștință creatoare la conceptul de cunoștință ca simplă prehensiune sau recepție».

Poziția ontologiei critice, Hartmann a exprimat-o și argumentat-o de abia în 1935, în cartea *Zur Grundlegung der Ontologie (Pentru fundarea ontologiei)*. Mircea Florian a anticipat cu zece ani câteva din tezele de bază ale ontologiei critice, iar teza de însemnătate epocală a *criticii – ismelor*⁵⁰, a pozițiilor unilaterale, care aleg numai o anumită porțiune din datul general și vor să construiască o filosofie pe această zonă îngustă – datează din 1923, când apare remarcabilul studiu pragmatic intitulat *Filosofia ca disciplină teoretică*⁵¹.

În *Vechea și noua ontologie*, filosoful german preciza: „Noua ontologie pornește de la alte considerații. Ea nu mai privește «configurațiile» (Gebilde) (desemnate adesea ca obiecte) și «procesele» ca separate, ci ca întrepătrunse (...). Construcția lumii reale are forma stratificării. Fiecare strat constituie o întreagă ordine a ceea ce ființează (Leiwendes)»⁵².

Ontologia critică, „noua orientare propusă de N. Hartmann – detalia Alexandru Boboc – constituie o amplă sinteză teoretico-filosofică în concordanță cu noua experiență a științei și cu ceea ce el numea «conținutul problemelor», îndemnând la o meditație asupra existenței»⁵³.

Întreaga „ontologie critică” se bazează pe ceea ce Hartmann a numit sferă transobiective. Gânditorul german “propunea următoarea stratificare ontologică a sferelor obiectului cunoașterii: a) „curtea obiectelor” și existența „transobiectivă”; b) sfera subiectivă și „curtea

⁵⁰ *ISME* – termen preluat de Mircea Florian de la N. Hartmann și face referire la curentele filosofice: spiritualism, valorism, psihologism etc.

⁵¹ C.I. Gulian ., op. cit. 368.

⁵² Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie și alte scrieri*, București, Paideia, 1997, pp. 14-15.

⁵³ Alexandru Boboc, *În jurul semnificației unei reconstrucții în filosofia contemporană: “Ontologia critică” a lui Nicolai Hartmann*, Revista de filosofie, Tom XXIX, nr. 5/1972, pp. 494-495.

obiectelor”; c) sfera logică și raportul ei cu sferile ontologice; d) sferile obiectivării existenței și sferile problemei teoriei”.⁵⁴

Tot ceea ce se află dincolo de sfera transobiectivului este incognoscibil. Filosoful român aprecia că Hartmann a rămas, în definitiv, un dogmatic, deoarece, în spiritul vechii metafizici, a despărțit la fel ca și Kant, Comte sau Spencer, cognoscibilul de incognoscibil și raționalul de irațional. „Metafizica lui Hartmann – scria Mircea Florian – este un agnosticism căruia luptă a-i da o semnificație pozitivă prin aceea că îl face mobil și deci obiect de cercetare. Problemele insolubile pot fi ele obiect de cercetare, iar orizontul insolubilului se deplasează neconținut – incognoscibilul este mobil”.⁵⁵

Din perspectiva filosofiei florianiste, „am putea aprecia, în final că Nicolai Hartmann a reprezentat un bun exemplu de filosof contemporan care, în ciuda faptului că s-a străduit să elaboreze o filosofie realistă veritabilă, nu a găsit soluția transpunerii în viață, întrucât nu a descoperit mijloacele, argumentele teoretice necesare depășirii abordărilor filosofice reduționiste, dificultate observabilă îndeosebi în partea de concepere a «arhitecturii ontologice a existenței» (...). Așa cum era ea concepută de filosoful german, metafizica realistă era încă departe de a întruni cerințele unei științe fundamentale”.⁵⁶

Concluzionând putem spune împreună cu Mircea Florian că teoria lui Hartmann “este, în timpul din urmă, cea mai amplă încercare de înviere a vechii ontologii”.⁵⁷

Preocupat în mod deosebit de realizarea unei noi metafizici care să depășească neajunsurile metafizicilor istorice, Mircea Florian în *Destinul metafizicii* evidențiază câteva repere: 1) înoirea metafizicii prin circumscrierea obiectului și nu prin intuiție; 2) realizarea consensului cu știința; 3) metafizica înțeleasă ca nefiind o depășire a

⁵⁴ Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Editura științifică, 1973, p. 35.

⁵⁵ Mircea Florian, *Metafizică și artă*...p. 54.

⁵⁶ Octavian Gruioniu, *Filosofia recesivității. Disciplină fundamentală sau o posibilă metafizică*, Pitești, Editura Universității din Pitești, 2004, pp. 67-68.

⁵⁷ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, Editura Eminescu, vol. I, 1983, p. 295.

experienței („pathosul” experienței); 4) experiența ca punct de plecare și, în același timp, ca bază permanentă de operații; 5) realism și raționalism – fiind convins de necesitatea unei – „reforme a Rațiunii ca și a Experienței. Dincolo de raționalism și iraționalism stă adevărul”.⁵⁸ După părerea sa, o singură metafizică este legitimă: *metafizica acțiunii*. De ce? El vede lumea metafizică ca pe o „suprastructură teoretic-simbolică sugerată de acțiunea umană, și anume de acțiunea izvorâtă din iubire (agape deosebită de eros). Nu iubirea își are rădăcina în lumea metafizică, ci lumea metafizică emană din actul iubirii”⁵⁹.

Bibliografie

1. Mircea Florian, *Destinele științei și metafizicii*, în vol. *Filosofia timpului nostru, Publicistică, Vol. I*, Craiova, Editura, Aius, 2005
2. Mircea Florian, *Filosofia ca disciplină teoretică*, în vol. *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943
3. Mircea Florian, *Metafizica și problematica ei*, București, Editura Societatea Română de Filosofie, 1932
4. Mircea Florian, *E posibilă o metafizică inductivă?*, în vol. *Reconstrucție filosofică*, București, Editura Casa Școalelor, 1943
5. Mircea Florian, *Metafizica și arta*, Cluj, Editura Echinoc, 1992
6. Mircea Florian, *Filosofie generală*, București, Editura Garamond, 1995
7. Mircea Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine Kritische Untersuchung*, Greifswald, Verlag von Bruncken & Co, 1914
8. Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, Editura Eminescu, vol. I, 1983
9. Mircea Florian, *E posibilă o metafizică inductivă?*, *Revista de filosofie*, vol. XIII, nr. 3, iul-sept 1928
10. Martin Heidegger, *Ce este metafizica ?*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988
11. Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, Iași, Editura Institutul European, 1998

⁵⁸ Mircea Florian, *Metafizica și arta*... pp. 62-65.

⁵⁹ Mircea Florian, *E posibilă o metafizică inductivă*, *Revista de filosofie*, vol. XIII, nr. 3, iul-sept 1928, p. 231.

12. Henri Bergson, *Gândire și mișcare*, Iași, Editura Polirom, 1995
13. Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie și alte scrieri*, București, Paideia, 1997
14. Julien Benda, *Sur les succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, MCMXIV
15. C.I. Gulian, *Receptivitate, spirit critic și obiectivare la Mircea Florian*. Revista de filosofie, nr. 7-8/1988
16. Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filosofiei la Mircea Florian*, București, Editura Politică, 1971
17. Alexandru Boboc, *În jurul semnificației unei reconstrucții în filosofia contemporană: "Ontologia critică" a lui Nicolai Hartmann*, Revista de filosofie, Tom XXIX, nr. 5/1972
18. Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Editura științifică, 1973
19. Octavian Gruioniu, *Filosofia receptivității. Disciplină fundamentală sau o posibilă metafizică*, Pitești, Editura Universității din Pitești, 2004

semn, simbol și interpretare

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Bien qu'en général l'idée que l'existence humaine soit étroitement liée à des signes et des symboles, les choses ne soient pas aussi simples quand il s'agit de faire une distinction entre les deux concepts. L'essai ci-présent est concentré autour de cette distinction, à travers de laquelle on entreprend une analyse des principales tendances, le plus souvent contradictoires, en ce qui concerne le statut du symbole par rapport au signe. Pour définir le spécifique du symbole on va analyser les principales caractéristiques de celui-ci telles que sa nature contradictoire, la plurivalence et son caractère éternellement ouvert. On portera, aussi, sur la relation de symbolisation, en accentuant l'aspect complexe de celle-ci. Finalement, on va rapporter le symbole à l'herméneutique, en mettant en relief l'étroite liaison et la dépendance réciproque du symbole et l'interprétation.

Realitatea în care trăiesc și îmi desfășoară activitatea primitivii, consideră Lucien Levy-Bruhl¹, este una dublă. Ea este alcătuită, practic, din două lumi diferite, prima cuprinzând ființele și obiectele care pot fi văzute și atinse, iar alta, care îi preocupă mai mult pe aceștia, este populată de ființe invizibile, imperceptibile, dar a căror acțiune este simțită de primitivi, poate mai acut decât cea a lucrurilor vizibile. Cele două lumi sunt, în realitatea practică, una singură, deoarece nu există granițe între ele sau cel puțin nu există granițe spațiale. Există o experiență unică, globală, ce le unește, experiență ce reunește experiența comună cu experiența mistică. Prin experiența mistică primitivul are acces la cea de a doua lume, lume care îi este revelată. Accesul la această lume nu ar fi însă posibil fără medierea simbolurilor.

¹ Vezi L. Levy-Bruhl, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, pp.157-158.

Existența umană apare, astfel, încă de la origini, grefată pe două universuri interdependente: un univers al obiectelor, al concretului ce ne înconjoară și un univers al semnelor, al semnificațiilor.² Trăind într-o lume a obiectelor, omul le acordă semnificații, iar mutația ontologică ce e dus la apariția omului ca ființă culturală, conștientă, ar putea reprezenta chiar această orientare a sa către semn, către semnificare. Gesturile omului arhaic s-au transformat treptat în semne, permițând, astfel, comunicarea. Înainte de logos a fost semnul, și odată cu acesta simbolul, experiența religioasă reprezentând, prin excelență, o valorizare a naturii simbolizante a omului. Omul se definește, în acest fel, mai întâi, ca *homo symbolicus, homo significans*.

Deși este, în general, acceptată ideea că existența umană este strâns legată de semne și simboluri, nu la fel de simplu stau lucrurile atunci când se pune problema distincției dintre cele două concepte. În jurul acestei distincții este centrat și eseu de față, prin care încercăm o analiză a principalelor tendințe, de cele mai multe ori contradictorii, în ceea ce privește statutul simbolului în raport cu semnul.

Simbolul apare ca fiind înscris în categoria semnului și, de altfel, în funcție de raportul pe care îl are cu acesta putem reconstitui statutul simbolului. În această privință observăm două tendințe contrare: prima reduce simbolul la semn, simbolul nemaivând valoare în sine, nemaifăcându-se distincție între diferitele categorii de semne, alta consideră simbolul ca fiind o categorie aparte de semn, evidențiind valențele sale interpretative.

Prima tendință este specifică mai ales gânditorilor care aparțin unor orientări de factură pozitivistă. Aceștia numesc simboluri unele semne convenționale, arbitrare, cum ar fi cele algebrice, matematice, științifice, etc. În căutarea limbii perfecte, acești filosofi și logicieni promovează o tehnicizare a sensurilor, din care simbolul nu poate scăpa nevătămat. În acest context, o formalizare de tipul logicii simbolice nu poate reprezenta decât un echivoc surprinzător al

² I. Bușe, *O hermeneutică simbolică a basmului românesc*, Editura Alfa Press, Cluj-Napoca, 2000, p.9.

cuvântului simbol³. De altfel, P. Ricœur consideră că o definiție adecvată a simbolului trebuie să se îndepărteze în întregime de semnificația pe care o are termenul în logica simbolică.⁴

A doua tendință se concretizează în a-i acorda simbolului un statut de sine stătător în categoria semnelor și, de asemenea, în recunoașterea rolului cultural al simbolului. Această tendință este specifică unor orientări precum hermeneutica, filosofia imaginarului, istoria religiilor, psihanaliza, etc. Acestea sunt rezultatul unei reevaluări a statutului simbolului în urma regresului pozitivismului. Sub influența pozitivismului asistasem la o „îngustare” progresivă a câmpului de semnificație a simbolului, ajungându-se în final la o reducere totală, la o identificare a simbolului cu semnul. Situația aceasta avea să se schimbe parțial, cel puțin în anumite zone ale culturii, ca urmare a redescoperirii importanței simbolurilor și imaginilor simbolice în viața noastră culturală, mai ales prin aporturile psihologiei profunzimilor și ale etnologiei. Totuși și în această a doua categorie se regăsesc direcții contrare. Deși simbolul nu mai trebuie să suporte amenințarea reducerii sale, necondiționate, la semn, nu își capătă întotdeauna un statut privilegiat în raport cu semnul.

Una dintre disciplinele care, deși fac distincție între semn și simbol, lasă simbolul pe terenul arbitrarului, este semiotica. Semioticienii definesc simbolul ca un „semn care stă arbitrar sau convențional în locul referentului său”, în timp ce semnul este definit în mod foarte general, ca „ceva care stă în locul a altceva”⁵ De regulă semioticienii folosesc termenul de simbol pentru a desemna reprezentarea umană în raport cu cea a tuturor celorlalte specii, în timp ce distincția dintre formele de viață și obiectele neînsuflețite se face pornind de la capacitatea organismelor vii de a produce semne. ⁶

³ P. Ricœur, *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1999, p. 265.

⁴ Cf. P. Ricœur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998, p.18.

⁵ Th. A. Sebeok, *Semnele: o introducere în semiotică.*, Editura Humanitas, București, 2002, p.195.

⁶ Ibidem, pp. 19 și 28.

Gilbert Durand⁷ observă în cadrul cercetărilor contemporane asupra simbolului două tendințe majore. Prima, care, deși recunoaște valoarea simbolului pentru înțelegerea naturii umane, reușește, în cele din urmă, să-i reducă din câmpul semnificației, este reprezentată de către hermeneuticile reductive, cum le numește Durand (psihanaliza freudiană și antropologia structurală a lui Levi-Strauss). A doua tendință este reprezentată de hermeneuticile instaurative (cu reprezentanți precum C.G. Jung, G. Bachelard, M. Eliade, H. Corbin, H.G. Gadamer, P. Ricoeur și alții). Acestea instaurează simbolul pe un loc binemeritat, redându-i caracteristicile sale specifice față de semn, soldându-se, am putea spune, cu o definiție restrânsă, tare, a simbolului. Paul Ricoeur remarcă, de asemenea, două tendințe de interpretare a simbolului, aflate în conflict: pe de o parte interpretarea psihanalitică și toate interpretările concepute ca demascare, demistificare, reducere a iluziilor și, pe de altă parte interpretarea concepută ca recuperare sau restaurare a sensului.⁸

Personal, considerăm că pentru a înțelege diferitele teorii ale simbolului precum și raportul acestuia cu semnul, trebuie văzută diferența specifică a simbolului față de genul său proxim. Această diferență specifică, în funcție de care se diversifică teoriile asupra simbolului, considerăm că trebuie căutată în natura simbolului și la nivelul structurii sale. Din punct de vedere etimologic cuvântul simbol pleacă de la grecescul *symbolon*. Acest cuvânt se referă la un obiect de ceramică, lemn sau metal, care este tăiat în două, după care doi oameni care se vor despărți pentru o lungă perioadă va lua fiecare o parte din fostul obiect întreg. Cele două părți vor servi drept semne de recunoaștere, iar unirea lor va semnifica reîntregirea relației⁹. Observăm că, orice simbol este marcat de un semn scindat, deci sensul simbolului poate fi descoperit atât în scindarea cât și în legătura dintre termenii despărțiți.

Primele considerații științifice cu privire la structura

⁷ Vezi G. Durand, *Imaginația simbolică*, în *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, București, 1995.

⁸ P. Ricoeur, *Despre interpretare*, p.17.

⁹ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Vol I, Editura Artemis, București, 1994, pp. 30-31.

simbolului și, implicit, a semnului, i se datorează lingvistului elvețian Ferdinand de Saussure¹⁰, care în primii ani ai secolului XX ne-a oferit o teorie generală a simbolului, deși dintr-o perspectivă lingvistică. Există, după Saussure, două elemente componente ale semnului lingvistic: semnificantul, sau ceea ce semnifică și semnificatul, adică ceea ce este semnificat.

În funcție de relația existentă între semnificant și semnificat, dar mai ales prin modul în care privesc natura semnificantului, se diferențiază teoriile despre simbol și se determină statutul acestuia în raport cu semnul. Vom urmări, așadar, în continuare, aceste două aspecte ale problemei simbolului. Considerăm că perpetuarea confuziilor între diferitele categorii de semne și simbol se datorează unei înțelegeri defectuoase a naturii semnificatului și a relației existente între semnificat și semnificant.

În lucrarea sa *Imaginația simbolică*, Gilbert Durand face o serie de precizări terminologice și clasificări extrem de utile pentru înțelegerea simbolului și a statutului său în raport cu semnul. Durand consideră că „majoritatea semnelor nu sunt decât subterfugii de economie ce trimit la un semnificat ce ar putea fi prezent sau verificat”¹¹. Există, după Durand, două categorii de semne: semne alese arbitrar, cum ar fi un semnal, sau o siglă, care anunță doar prezența obiectului pe care-l reprezintă, nefăcând altceva decât să înlocuiască în mod economic o definiție conceptuală lungă; și semne nearbitrare, mai complexe, numite și alegorice, care trimit la o realitate semnificativă, „greu prezentabilă”¹². Aici ar intra alegoria, apologul, etc. Totuși, ele nu trebuie confundate cu simbolul, deoarece, ceea ce este specific acestuia este natura inaccesibilă, imposibil de perceput, a semnificatului său. Simbolul este o trimitere a sensibilului de la figurat la semnificat, dar el este, prin însăși natura semnificatului său inaccesibil, o epifanie, adică o apariție în și prin semnificant a indicibilului¹³.

Dacă am imagina o scară a gradualității simbolice a imaginii,

¹⁰ Vezi F. de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 2001.

¹¹ G. Durand, op. cit., p. 14

¹² Ibidem., p. 16

¹³ Ibidem., p. 17

la un capăt extrem al acesteia s-ar afla imaginile care copiază fidel realitatea, caracterizate, deci, printr-o adecvare totală, iar la celălalt capăt s-ar situa imaginea simbolică, caracterizată prin inadecvarea cea mai mare, datorită permanentei absențe a semnificatului. Simbolul ar putea fi înțeles, în aceste condiții, ca o specie aparte de semn, un caz extrem al acestuia, am putea spune, și anume simbolul ar reprezenta „semnul veșnic văduvit de semnificat”.

În acest context, J.J. Wunenburger se referă la două categorii de imagini, imagini semn și imagini simbol. Imaginile semn nu se referă decât la un semnificat la propriu, o realitate spațio-temporală sau un concept digital (în cazul logicii, de exemplu), pe când o imagine simbolică este acea imagine care prin structura sa nu își este suficientă în totalitate și care se acordă cu o dimensiune de semnificație absentă, transcendentă¹⁴.

În aceste condiții, simbolul prezintă un paradox, deoarece în absența semnificatului, simbolizarea nu poate fi niciodată confirmată, așadar simbolul în ultimă instanță nu valorează decât prin el însuși. „Neputând să figureze infigerabila transcendență, imaginea simbolică este transfigurarea unei reprezentări concrete printr-un sens pentru totdeauna abstract. Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister”¹⁵.

Spre deosebire de semnificat, jumătatea vizibilă a simbolului, semnificantul va fi întotdeauna încărcat cu un maxim de concretețe. Referitor la acest lucru, Paul Ricoeur consideră că aria simbolului presupune trei dimensiuni concrete: o dimensiune cosmică (figurează lumea sensibilă), o dimensiune onirică (cu rădăcini în visele noastre) și una poetică, deoarece simbolul apelează la limbaj, dar la limbajul cel mai concret. Numai un printr-un maxim de concretețe al semnificantului său, simbolul putea să trimită la o realitate care depășește întru totul lumea concretă.

Dacă în cazul altor categorii de semne, cum ar fi alegoria, de exemplu, putem vorbi de intervenția unor operații raționale, care nu implică trecerea spre un alt plan existențial sau către vreun neștiut

¹⁴ J.-J. Wunenburger, *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, p. 21.

¹⁵ G. Durand, op. cit., p. 18.

abis al conștiinței, „simbolul anunță un alt plan de conștiință decât cel înfățișat de evidența rațională; el reprezintă cifra unui mister, fiind singurul mod de a spune ceea ce nu poate fi exprimat cu alte mijloace”¹⁶. Nu putem vorbi, așadar, despre o profunzime simbolică a imaginilor decât pentru o conștiință care are în vedere imaginea ca pe o deschidere către un sens decalat sau ascuns¹⁷, situat, am putea spune, atât în alte planuri ale realului, cât și în abisurile ființei noastre.

În ceea ce privește relația dintre semnificat și semnificant (sau, pentru a elimina unele redundanțe lingvistice, am putea spune mai degrabă între simbolizat și simbolizant) ce se instituie la nivelul simbolului, spre deosebire de semn, unde cele două elemente rămân străine unul de altul, putem spune că asistăm la o omogenitate a acestora. Putem vorbi, în acord cu Durand, de un adevărat dinamism organizator care deosebește simbolul, în mod radical, de semn, întrucât acesta din urmă reprezintă doar o convenție arbitrară, pe când simbolul presupune omogenitatea celor două componente. Acest dinamism organizator este propus de Durand ca un factor de omogenizare a reprezentărilor, deoarece imaginația îi apare autorului ca o forță de deformare (nu de formare) a copiilor pragmatice oferite de percepție. Astfel, dinamismul reformativ al senzațiilor devine însăși baza vieții psihice în totalitatea ei¹⁸.

Simbolul este încărcat cu afectivitate și dinamism, acționând asupra structurilor mentale, de aceea a fost asemuit cu anumite scheme mentale afective, funcționale, motorii, pentru a pune în evidență faptul că, într-o oarecare măsură, simbolul mobilizează întreg psihicul. Simbolul are un dublu aspect: reprezentativ și eficace (reprezintă și învăluie în același timp, făurește, dezmembrând) și datorită acestui fapt a fost calificat drept eidolomotor, vehiculator de imagini (deci acționează la nivelul imaginarului nu al intelectului, deși se consideră că imaginea simbolică este capabilă de a declanșa și

¹⁶ H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958, p. 13, apud. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷ J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 28.

o activitate intelectuală)¹⁹.

În timp ce semnul presupune continuitate, un drum neaccidentat, simbolul implică o ruptură, o discontinuitate, o trecere către alte niveluri, către o altă ordine, dotată cu mai multe dimensiuni²⁰. Prin natura lor, cei doi termeni ai *symbolon*-ului, sunt infinit deschiși²¹. Semnificantul, latura concretă a simbolului, trimite la o varietate de însușiri non-figurabile, până la antinomie, scrie Durand, iar semnificatul se dispersează în întreg universul, putând lua forma a absolut orice. Se constată un dublu imperialism, totodată al semnificatului, cât și al semnificantului, constituind flexibilitatea simbolului.

J.-J. Wunenburger constată o dublă proprietate a simbolizării, caracterizată atât printr-un regim de constrângere intrinsecă, ce realizează o legătură puternică între sens și imagine (figură), cât și un regim de libertate internă, care facilitează creativitatea simbolică și permite individualizarea procesului de interpretare²². În felul acesta, simbolul rămânând deschis, interpretarea nu este niciodată definitivă. Nu se va putea niciodată afirma că un simbol a fost „explicat” în întregime, că i s-a epuizat semnificația, ci va trebui să se revină veșnic, cu alte și cu alte interpretări.

Simbolul se caracterizează, deci, ca fiind veșnic deschis, dar acest caracter incomplet al simbolizării, această nelimitare a semnificației, la care se adaugă și caracterul discontinuu și dinamic al simbolului, despre care vorbeam mai înainte, nu presupune nici dezordine, nici arbitrar, ci dispune de o coerență și o stabilitate internă, datorate existenței unui centru, a unei matrici pe care o putem numi arhetip sau structură.

După Jung arhetipul este un fel de tipar de formare a imaginilor, un fel de bazin semantic, sau structură de primire a sensului²³. În opinia lui C.G. Jung, aceste arhetipuri sau prototipuri de

¹⁹ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 25-26.

²⁰ Ibidem., p. 26.

²¹ G. Durand, *Imaginația simbolică*, p. 18-19.

²² J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 24.

²³ Ibidem., p. 26.

ansambluri simbolice sunt adânc gravate în inconștient, constituind structuri sau engrame, care se manifestă ca structuri psihice aproape universale, înnăscute sau moștenite, în cadrul unei conștiințe colective²⁴. Aceste structuri pot fi regăsite la nivelul imaginarului ca un fel de constante în jurul cărora gravitează toate celelalte imagini.

Revenind la relația de simbolizare vom observa că aceasta nu este văzută întotdeauna doar în termeni simpli de semnificat și semnificant, imagine despre simbol care, credem noi, este încă tributară distincției de natură lingvistică operată de Saussure. În acest context, Jean Borella consideră că „aparatură simbolică s-a constituit prin relația de asemănare ce unește semnificantul, sensul și referentul – ceea ce cunoaștem azi sub numele de «triunghi semantic» – sub jurisdicția unui al patrulea termen pe care l-am numit referent metafizic (sau transcendent).”²⁵ Observăm că la Borella, relația de simbolizare se complică, în interiorul acesteia nu mai vorbim doar de semnificat și semnificant ci și de un sens, și mai ales de un referent metafizic, care este în general uitat, cu toate că este fundamental, acesta fiind cel care face din semn un adevărat simbol²⁶. În interiorul referentului metafizic primele elemente își află principiul de unitate: semnificantul (sau simbolizantul) este de obicei de natură sensibilă, sensul de natură mentală, iar referentul particular este obiectul pe care simbolul, în funcție de sensul lui, îl poate desemna, sau principiul. Referentul metafizic este, după Borella, arhetipul meta-cosmic în raport cu care primele trei elemente ale simbolului nu sunt decât simple manifestări distincte ale acestuia. Pentru a-și exemplifica ideea, Borella, se folosește de simbolul apei. Structura simbolului se desfășoară, în acest caz, în felul următor: semnificantul este elementul lichid, lucrul ca atare, adică apa; sensul este ideea unui material care poate îmbrățișa orice formă nepăstrând niciuna dintre ele; referentul particular poate fi divers și să constea fie în facerea lumii, fie în regenerarea sufletului, fie în alte obiecte. Referentul metafizic este reprezentat, în acest caz de „Posibilitatea universală”, esența divină,

²⁴ Ibidem., pp. 26-27

²⁵ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutul European, Iași, 1995, p. 7.

²⁶ Idem

considerată ca o infinitate de posibilități²⁷. Pentru Borella, simbolul fiind „instrument de prezență a ceea ce este superior”, el simbolizează prin prezentificare, nu prin reprezentare – acesta fiind actul lui specific, modul lui propriu de semnificare²⁸.

Acest mod propriu de semnificare al simbolului, ca prezentificare, îl întâlnim și la H.G. Gadamer, pentru care simbolul trimite la ceva care este în același timp prezent în el. Funcția de reprezentare a simbolului nu este una de simplă indicare a non-prezentului. Simbolul permite mai curând apariția „drept prezentă a unui lucru care este de fapt prezent în permanență”²⁹. Prin urmare reprezentarea simbolică nu este o simplă indicare, ci o suplinire, rezultată din identificare, nemijlocire. Pentru Gadamer „simbolurile sunt simpli suplinitori”³⁰, deoarece suplinesc reprezentând, adică evocă în mod nemijlocit ceva.

Simbolizarea, pentru a se produce, presupune intenționalitate din partea subiectului. Înțelegerea unui simbol presupune, mai degrabă, un apetit pentru semnificație decât vreun efort intelectual adecvat³¹. În opinia lui Paul Ricœur, simbolizarea presupune o dublă intenționalitate. „Simbolul e un semn prin faptul că, asemenea oricărui semn, vizează dincolo de lucru și ține locul lucrului în cauză. Orice semn nu este însă un simbol, simbolul ascunde în viziunea lui o dublă intenționalitate”³². Pentru P. Ricœur, există un dublu nivel de semnificație: un sens literar și un sens figurat. Simbolul apare, în felul acesta, drept „orice structură de semnificație, în care un sens indirect, secundar, figurat nu poate fi înțeles decât prin intermediul primului”³³. Dubla intenționalitate este, în acest caz, în primul rând, intenționalitate literară, care presupune triumful semnului convențional asupra celui natural. Prin această intenționalitate primă se clădește însă o intenționalitate secundă.

După P. Ricœur, contrar semnelor tehnice, semnele

²⁷ Idem

²⁸ Idem

²⁹ H.-G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București 2001, p. 124.

³⁰ Ibidem., p. 125.

³¹ J.-J. Wunenburger, op. cit., p. 28.

³² P. Ricœur, *Conflictul interpretărilor*, p. 266.

³³ Idem

simbolice sunt opace deoarece primul sens, literar, vizează analogic un sens care nu e dat decât în el. În aceste condiții, următoarea definiție a simbolului dată de P. Ricoeur se impune: „simbolul este mișcarea sensului primar, care ne face să participăm la sensul latent și care, astfel ne asimilează simbolizantului, fără ca noi să putem domina intelectual similitudinea”³⁴. Vedem, astfel, rolul intenționalității în cadrul simbolului, cu rolul ei de „mișcător”, deoarece intenționalitatea primară ne dă sensul secund. „Simbolul ne face să gândim”³⁵ (*le symbole donner à penser*), expresia dragă lui P. Ricoeur își capătă, astfel, sensul, simbolul ne îndeamnă la ceva, simbolul este donator, deoarece intenționalitatea primară ne oferă sensul secund. Nu eu sunt cel care afirm sensul, consideră P. Ricoeur, ci el e cel care-l dă, simbolul ni se oferă, nu este doar rodul voinței noastre, cum am putea crede.

Calea autentică de acces la simbol apare, în aceste condiții, ca fiind cea hermeneutică. Simbolul ocupă în cadrul tehnicii descifrării și interpretării hermeneutice un loc privilegiat, el este un adevărat *locus hermeneuticus*³⁶. Între hermeneutică și simbol există o strânsă legătură și o dependență reciprocă. Pe de o parte, existența hermeneuticii apare ca strâns legată de existența simbolului, iar pe de altă parte, simbolul nu devine accesibil decât prin interpretare, el nu există fără interpretarea lui. Simbolul, prin însăși structura și natura sa revelatoare, își cere interpretarea, hermeneutica simbolică apărând, astfel, ca imperativ impusă de simbolul însuși. Putem spune în consecință că simbolul conține în sine însuși o hermeneutică. („Nu există simbol care să nu inspire înțelegere prin intermediul unei interpretări”, scrie Paul Ricoeur).

Dar cum este posibilă o hermeneutică a simbolurilor? Această întrebare este asemănătoare cu cea privind originea și natura simbolurilor. Am putea răspunde la această întrebare prin aceea că atât existența simbolului cât și interpretarea lui au o valoare obiectivă. Obiectivitatea simbolurilor este susținută de Mircea Eliade în felul

³⁴ Idem

³⁵ Idem

³⁶ A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 181.

urmator: „Un simbol își transmite mesajul chiar dacă nu este perceput în întregime în mod conștient, deoarece simbolul se adresează ființei omenești integrale și nu doar minții ei”³⁷. Obiectivitatea simbolurilor este dată și de faptul că „omul nu-și creează simbolurile, ci ele îi sunt impuse din afară, îi sunt date, revelate, într-un cuvânt îl preced³⁸. Hermeneutica unui simbol este posibilă fără să mai conteze câți indivizi ai unei anume societăți, la un anumit moment istoric înțelegeau toate semnificațiile și implicațiile simbolului³⁹.

Hermeneutica simbolurilor presupune o corespondență a naturii sale cu diferitele funcții și caracteristici ale simbolului, discutate mai sus. De exemplu, plurivalența simbolurilor evidențiază faptul că orice hermeneutică a gândirii simbolice trebuie să accepte, *a priori*, o logică antinomică și să rupă legătura cu tradiția logicii aristotelice, din cauza univocității ce caracterizează discursivitatea și gândirea empirico-rațională.⁴⁰ De asemenea, simbolul este novator, este veșnic deschis, astfel că, fiecare interpretare va aduce ceva nou. În concluzie, orice hermeneutică a simbolurilor este una creatoare, acest lucru fiind cerut chiar de natura simbolurilor. Observăm, astfel, că simbolul își cere, prin însuși modul său de a fi, hermeneutica potrivită.

Bibliografie selectivă

1. Borella, J., *Criza simbolismului religios*, Editura Institutul European, Iași, 1995;
2. Bușe, I., *O hermeneutică simbolică a basmului românesc*, Editura Alfa Press, Cluj-Napoca, 2000;
3. Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1994;
4. Codoban, A., *Semn și interpretare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001;
5. Codoban, A., *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998;

³⁷ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2000, p.87.

³⁸ M. Eliade, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 135.

³⁹ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 54-55.

⁴⁰ W. Dancă, *Mircea Eliade: definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998., p. 273.

6. Dancă, W., *Mircea Eliade: definitio sacri*, Ed. Ars Longa, Iași, 1998;
7. Durand, G., *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, București, 1999;
8. Durand, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000;
9. Eliade, M., *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2000;
10. Eliade, M., *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994;
11. Eliade, M., *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994;
12. Gadamer, H.-G., *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, 2001;
13. Levy-Bruhl, L., *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003;
14. Marino, A., *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980;
15. Ricœur, P., *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*. Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999;
16. Ricœur, P., *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, București, 1998;
17. Saussure, F. de, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 2001;
18. Sebeok, Th. A., *Semnele: o introducere în semiotică*, Editura Humanitas, București, 2002;
19. Wunenburger, J.-J., *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998;
20. Wunenburger, J.-J., *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

Autori/Contributors

GIUSEPPE CASCIONE, profesor la Universitatea din Bari, Italia

GIOVANNI SEMERARO, profesor la Universitatea Federală Rio de Janeiro, Brazilia

BRUCE A. LITTLE, profesor la South-Eastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, U.S.A.

ANA BAZAC, profesor universitar doctor la Universitatea Politehnică din București

ADRIANA NEACȘU, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie, Filosofie, Geografie

ADRIAN NIȚĂ, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie, Filosofie, Geografie

ION MILITARU, cercetător I la Institutul de Cercetări Socio-Umane al Academiei Române, „C.S. Nicolăescu Plopșor” din Craiova

ȘERBAN N. NICOLAU, doctor în filosofie

CONSTANTIN STOENESCU, conferențiar universitar doctor la Universitatea din București, Facultatea de Filosofie

LUCIAN CHERATA, doctor în filosofie

ADRIAN MICHIDUȚĂ, doctorand în filosofie

ȘTEFAN VIOREL GHENEA, doctorand în filosofie