

A n a l e e

Universității din Craiova

Seria:

---

F i l o s o f i e

Nr. 52 (2/2023)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 52 (2/2023)  
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

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

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 52 (2/2023)  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

*We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.*

*Annals of The University of Craiova. Philosophy Series* publishes two issues per year, in June and December. The journal is *available in print, but it is also available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)*

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

**Editorial Board:**

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

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

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Gabriella Farina**, "Roma Tre" University

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

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova

**Alessandro Attilio Negroni**, University of  
Genoa

**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Adrian Niță**, "C. Rădulescu-Motru" Insti-  
tute of Philosophy and Psychology of the  
Romanian Academy

**Vasile Sălan**, University of Craiova

**Giovanni Semeraro**, Federal University  
of Rio de Janeiro

**Tibor Szabó**, University of Szeged

**Cristinel Nicu Trandafir**, University  
of Craiova

**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Aca-  
demy

**Secretary:** Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie\_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

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

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

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

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal, EBSCO, CEEOL.

## CUPRINS

Anton ADĂMUȚ, <i>Homer: ἄσβεστος γέλως</i> (două episoade: <i>Iliada</i> , I, 597; <i>Odiseea</i> VIII, 459)	5
Zdravko PERIC, Gianluigi SEGALERBA, <i>Aristotle's Emendation of Ontology</i>	35
Adriana NEACȘU, <i>Le rapport entre l'âme et le corps chez Plotin et Porphyre</i>	70
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>The Phenomenology of Mystery in Rudolf Otto's Metaphysics</i>	94
Darius PERSU, <i>Grammatischer Realismus: Eine Analyse zum Wittgenstein'schen Begriff der „Grammatik“</i>	111
Adrian HAGIU, Constantin C. LUPAȘCU, Sergiu BORTOȘ, <i>Robin George Collingwood on the Logic of Textual Interpretation</i>	128
Florin OLTEANU, Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Modelarea cognitiv-evaluativă a două interpretări diferite ale unui eveniment istoric</i>	141
Ana BAZAC, <i>En partant d'une metaphore: phenomenologie du statut de l'inertie</i>	148
Bogdan OLARU, <i>Egalitatea: respingerea diferențelor irelevante</i>	183
Adrian NIȚĂ, <i>Identitate și adevăr la Salman Rushdie</i>	206
Gianluigi SEGALERBA, <i>Mary Wollstonecraft's Project for a Reform of the Minds</i>	218
Eugenia BOGATU, <i>Considerații privind etica cercetării științifice în contextul învățământului doctoral din Republica Moldova</i>	263
<i>Recenzie</i>	
Marin Bălan (coord.), <i>Filosofie, Educație, Distanță. Lucrările conferinței naționale online de filosofia educației</i>	277
Lorena STUPARU	277
AUTHORS/CONTRIBUTORS	283
CONTENTS	285



**HOMER: ἄσβεστος γέλως**  
**(două episoade: Iliada, I, 597; Odiseea VIII, 459)**

**Anton ADĂMUȚ<sup>1</sup>**

**Abstract:** *I have often wondered, like many others, where the expression “Homeric laughter” comes from and what is hidden behind it. The spectacular career of the expression, which naturally does not appear in the Homeric epics, can be traced right back to the Iliad and Odyssey. I have insisted on two episodes in which the expression occurs (ἄσβεστος γέλως), one at the end of book I of the Iliad, the second in the Odyssey, book VIII. The gods are involved, Hephaestus in both situations, Ares and Aphrodite in the episode of the Odyssey, and people are also involved for whom this kind of laughter is not characteristic. What is Homeric laughter? The classical expression is ἄσβεστος γέλως, it can be translated by “inextinguishable” or “irrepressible mirth”. The phrase seems to come in English from German – “Homerisches Gelächter”, “unauslöschliches Gelächter” and in German from French: “le rire homérique”, as it appears for the first time in the memoirs of Baroness d’Oberkirck: “le rire inextinguible”. Homeric laughter is, therefore, “inextinguishable”, “unquenchable”, we owe the Latin formula to Ovid, the one from Metamorphoses - superi risere. As for Homer, we know he had no good reason to laugh, Homer couldn’t laugh in a Homeric manner anyway.*

**Keywords:** *Homer, Hephaestus, Homeric laughter, unstoppable laughter, Zeus, Hera, Aphrodite, Ares.*

### **1. Hefaistos, un zeu tragic**

Trebuie să spun de la început că, în textul de față, umorul poemelor homerice este în joc dincolo de faptul că ideile principale ale *Iliadei* sunt dragostea, războiul și jaful, acesta din urmă idee conține puțin spre deloc în ceea ce întreprind în continuare. Bine spune Samuel Butler că dincolo de dragoste și război există și o altă idee pe care Homer nu o pierde niciodată din vedere, anume neîncrederea și antipatia poetului față de ideile timpului său cu privire la zei și profeții. Nici un poet nu a vorbit vreodată despre zei mai sfidător decât autorul *Iliadei*, iată sentința lui Butler. Aceasta este cel puțin impresia pe care o lasă cititorului său și, punctează Butler, atunci când un om atât de mare precum Homer lasă o impresie, trebuie să presupunem că o face în mod intenționat. Ba chiar se poate spune că i-a făcut pe zei să ia asupra lor partea cea mai rea, nu cea mai bună, a naturii omului și să fie în toate privințele ca noi înșine, dar fără de virtute<sup>2</sup>. Dintre toți, zeul care iese cel mai bine este Hefaistos, fierarul șchiop care este, pare-se, de răsul tuturor celorlalți olimpieni și ale cărui piese meșterite abil și grațioas oferă un contrast izbitor în

---

<sup>1</sup> „Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania.

<sup>2</sup> Samuel Butler, “The humour of Homer”, în *The Humour of Homer and Other Essays*. London, Edited by R.A Streatfeild. A.C. Fifield, 1913, pp. 61-62.

raport cu înfățișarea lui. E un artist de geniu, oarecum disprețuit, Homer îl tratează jucăuș dar cu respect<sup>3</sup>.

Printre zei, Hefaistos este un caz excepțional atât ca formă cât și ca statut. În ceea ce privește forma, corpul lui mutilat și faptul că este șchiop<sup>4</sup> e un caz singular în Olimp, apoi, în ceea ce privește statutul, profesia lui de artist divin ocupat cu munca fizică extrem de grea și de mișaloasă, contrastează semnificativ cu ocupația celorlalți zei care, după obiceiul locului, se dedau plăcerilor. Munca grea și limitările corporale nu sunt doar nelegiuite zeilor, ele sunt, de asemenea, strâns legate de viețile ființelor umane a căror situație tristă este adesea delimitată de acești factori. Conform lui Rinon, caracterizarea aceasta este folosită pentru un efect generic, adică forma și statutul unic al lui Hefaistos sunt subliniate în mod constant în *Iliada* și *Odiseea* pentru a-l înfățișa ca pe un personaj tragic. De când tragicul este un aspect al existenței care se aplică în esență muritorilor, asocierea lui Hefaistos cu caracteristicile umane este o condiție necesară pentru portretizarea lui ca un zeu tragic<sup>5</sup>. Zeii nu muncesc, doar oamenii o fac iar Hefaistos este un zeu care muncește, poate și de aceea timp de 9 ani este ascuns într-o peșteră subacvatică de către Thetis și mai apoi, în Lemnos, se acunde sub un vulcan nu pentru că era diform, ci pentru că muncea, de unde și faptul că este înzestrat cu caracteristici umane. O astfel de caracteristică aflu la Hefaistos când Zeus îl azvârle din Olimp. După ce căderea se sfârșește, Hefaistos, un zeu totuși, prin urmare un nemuritor, constată aidoma unui muritor de rând: „și-abia era suflet în mine” (ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν / *oligos d' eti thymos enien*)<sup>6</sup>. Hefaistos este dublu limitat, în corp și în mișcare, suferă durere și umilire, este, asemenea oamenilor, legat de instituții umane (căsătoria, divorțul), una peste alta este unic printre locuitorii Olimpului prin caracterul umanizat care-i însoțește divinitatea. Cu o vorbă a lui Rinon, statutul său unic este folosit pentru efect dramatic și, în ciuda diferențelor dintre cele două epopei, portretizarea acestei zeu excepțional îi servește lui Homer ca mijloc de a reprezenta tragismul condiției umane marcată de durere și suferință<sup>7</sup>.

Amintesc în continuare un tragic de tip, să-i spun, absurd-contemporan, este vorba de intervenția nelipsiților „corecți politic” (*politically correct*). Într-o lucrare

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>4</sup> „Șchiop el fiind: picioarele depărtate slabe sub dânsul” (Homer, *Iliada*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv, note și glosar de Liviu Franga, București, Editura Univers, 1985, cântul XVIII, v. 400, p. 409). Hefaistos era le fel de șchiop precum flăcările sale de nestins care sunt mereu inegale. Aidoma picioarele lui Hefaistos. Atrag atenția asupra faptului că numărul versurilor din subtitlul acestui text îl dau după traducerea Murnu, *Iliada*, 1985, și *Odiseea*, 1979.

<sup>5</sup> Yoav Rinon, “Tragic Hephaestus: “The Humanized God in the Iliad and the Odyssey”, în *Phoenix*, Vol. 60, No. 1/2 (Spring - Summer), 2006, p. 1.

<sup>6</sup> Homer, *Iliada*, I, v. 591, p. 63.

<sup>7</sup> Rinon, art. cit., pp. 18-19.

a lui Louis Bragg, capitolul I este intitulat "Oedipus of Thebes". Există în acest capitol câteva pagini dedicate lui Hefaistos și citim în una din ele cum că versurile 599-600 din cântul I al *Iliadei* (v. 597-598 în traducerea lui Murnu) ar putea fi interpretate "by classicists as evidence for Greek bias against the crippled"<sup>8</sup>, „ca dovadă a părtinirii grecilor împotriva persoanelor cu dizabilități”, a „schilozilor” sau „infirmilor”, ca să folosesc termenii potriviți și dezavuați de „corecții politic”. Nimic mai fals ! „Interpretarea” *politically correct* pleacă de la versurile invocate: "And laughter unquenchable arose among the blessed gods, as they saw Hephaios bustling through the palace" („Zei ferice cu toții în hohote lungi izbucniră./ Cum îl văzură pe șchiop găfuind și trudindu-se-n sală"<sup>9</sup>). Premisa „corecțiilor politic” este următoarea: handicapul lui Hefaistos provoacă râsul zeilor și un Hefaistos șchiopătând și distribuind nectar trezește hilaritate zeilor (*hilaritas divina*) și contrastează frumuseții și armoniei divine. Ce se scapă din vedere este tocmai ce descrie Homer în această scenă și anume nu atât șchiopătatul lui Hefaistos cât agitația / larma (Homer folosește termenul *ποιπνύοντα* - *poipnyonta* / "bustling" („agitat”) nu *χολός* - *cholós* („șchiop”) de la banchet în mijlocul cărei agitații / larme Hefaistos „gâfuie” și „trudește-n sală”. Și când umple cupele cu nectar Hefaistos nu se mișcă afectat, el finalizează pur și simplu o sarcină. Agitația este în joc, nu infirmitatea. Situația larmei/agitației/forfotei nu este singulară în poemele homerice, spre exemplu fetele durate din aur „tropăie mărunț"<sup>10</sup>. Ideea este că larma / forfota nu este nici potrivită și nici demnă pentru un zeu, de unde și consecința: râsul zeilor. Apoi Hefaistos vrea să provoace această reacție, el nu e o victimă ci un dirijor al râsului, îl orchestrează, înaintea intervenției lui situația era tensionată („Jalnic oftară toți zeii cerești în palatul lui Zeus"<sup>11</sup>), conflictul se transformă în ospăț exclusiv și datorită intervenției lui Hefaistos.

## 2. „Căderile” lui Hefaistos. Dubla slăbiciune spirituală

*Iliada* ne prezintă două „căderi” ale lui Hefaistos, prima în cântul I, a doua în cântul XVIII măcar că ordinea lor naturală este inversă. Prin urmare, le voi prezenta în ordine naturală, întâi cântul XVIII, apoi cântul I.

Homer ne spune că Hefaistos era fiul Herei și al lui Zeus, tradiția ulterioară ne spune că nu avea tată după cum Atena nu avea mamă. Hera îl naște prematur<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Louis Bragg *Oedipus Borealis: The Aberrant Body in Old Icelandic Myth and Saga*. Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2004, p. 28.

<sup>9</sup> Homer, *Iliada*, I, vv. 597-598, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibidem*, XVIII, v. 406, p. 409.

<sup>11</sup> *Ibidem*, I, v. 568, p. 62.

<sup>12</sup> Nașterea lui Hefaistos a fost prematură pentru că a avut loc în timpul celor 300 de ani în care relația Herei cu Zeus a fost secretă; povestea conceperii fără de partea masculină pare a fi doar o scuză. După alte tradiții, Hefaistos s-a născut din coapsa Herei (C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*. London, Thames and Hudson, 1951, p. 155).

și unilateral pe Hefaistos (îi este fiu partenogen, ca replică la nașterea Atenei la care Hefaistos ajută pe Zeus despiciându-i capul cu securea, Zeus îi rămâne dator !), îl vede malformat la naștere, cu deficiențe congenitale, slab și șchiop de ambele picioare, cu tălpile întoarse înapoi încât el nu mergea înainte cât se rostogolea, Hera disprețuiește copilul, se rușinează de el și îl aruncă<sup>13</sup> în ocean unde stă 9 ani crescut de Thetis și de oceanida Eurynome<sup>14</sup>. În cântul XVIII, Haris, soția lui Hefaistos, invită în ospetie pe Thetis și cheamă deopotrivă pe „marele meșter”:

„Meșterul, prea lăudatul beteag, îi răspunse zeiței:/

«Vrednică de-nchinăciune și cinste-i zeița din casă,/

Ea mă feri de primejdie, mă izbăvi la-nfricoșata-mi cădere (πεσόντα / *pesónta*),/

Când de rușine căinoasa mea mama (μητρὸς κυνώπιδος / *mitrós kynópidos*) voia să m-ascundă,/

Eu fiind șchiop (χολὸν / *cholón*). Ce caznă și chin era bietul să sufăr»<sup>15</sup> !

Relația lui Hefaistos cu Hera, mama sa, va fi una ambivalentă, politicoasă de regulă (intervine în favoarea ei la sfârșitul cântului I), cu o singură excepție legată chiar de revenirea lui Hefaistos în Olimp. Episodul nu apare la Homer, apare la Pausanias și este astfel relatat: cel mai vechi sanctuar al lui Dionysos se afla în spațele teatrului lui Dionysos de pe Acropole. În incinta sanctuarului erau două temple și două statui ale lui Dionysos, una Eleuthereos („Eliberatorul”) și alta sculptată de Alkamenes făcută din fildeș și aur<sup>16</sup>. Sunt și picturi aici: Dionysos aducând pe

<sup>13</sup> În cazul lui Hefaistos vorbim de „căderi” la propriu, el chiar cade din Olimp pe pământ după ce este aruncat / azvârlit de Hera, apoi de Zeus. Cad și Ares și Afrodita, doar că sensul căderii lor este unul figurat, este acela de înfrângere, chiar dacă sunt consecințele „umanizante” asemănătoare. Sensul propriu al căderii în cazul zeilor este acela de „legare”, diferența este între „binding” / „bound” / „legare” (zeu) și „falling” / „cădere” (om), un zeu nu poate muri, poate fi doar legat / înfrânt (Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *Cunning intelligence in Greek culture and society*. Translated from the French by Janet Lloyd. Chicago and London, The university of Chicago Press, 1991, p. 115).

<sup>14</sup> Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*. Postfață de Gh. Vlăduțescu. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 218

<sup>15</sup> Homer, *Iliada*, XVIII, vv. 383-387, p. 408.

<sup>16</sup> Pausanias atribuie statuia criselefantină (unde χρυσός / *chrysós* = aur și ελεφάντινος / *elefántino* = fildeș) a lui Dionysos sculptorului de secol V Alkamenes; forma și atributele statuii sunt culese din posibile redări ale acesteia pe monede și pe o statueta (Brian Madigan, „A Transposed Head”, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 60, No. 4 (Oct.-Dec.), 1991, p. 508). Citim în Cicero: *Et quidem laudamus Athenis Vulcanum eum quem fecit Alcamenes, in quo stante atque vestito leviter apparet claudicatio non deformis. Claudum igitur habebimus deum quoniam de Volcano sic accepimus* / „Yes, and at Athens there is a much-praised statue of Vulcan made by Alcamenes, a standing figure, draped, which displays a slight lameness, though not enough to be unsightly. We shall therefore deem god to be lame, since tradition represents Vulcan so” (Cicero, *De natura deorum*. The



Hefaistos sus la cer (în Olimp). Una dintre legendele grecești spune că Hefaistos, când s-a născut, a fost aruncat de Hera în ocean. Ca răzbunare, Hefaistos a trimis în dar un tron de aur cu lanțuri invizibile. Când Hera s-a așezat, a fost înlănțuită iar Hefaistos a refuzat să asculte de vreunul dintre zei pentru a o salva. Răspunsul lui Hefaistos la mesajul zeilor cum că are a veni în Olimp pentru a-și elibera mama a fost: eu nu am mamă<sup>17</sup> ! Este trimis Ares, cei doi (care se vor reîntâlni în *Odiseea* în cântecul adulterului) luptă cu lăncile, așa ne arată o veche pictură de pe un vas, Ares este înfrânt (și va mai fi înfrânt de Hefaistos, tot în *Odiseea*), e rândul lui Dionysos, în el Hefaistos avea deplină încredere, și după ce l-a îmbătat, Dionysos l-a adus în Olimp călare pe partea din spate a unui catâr<sup>18</sup>, de altfel imaginea cea mai cunoscută a lui Hefaistos. O eliberează pe Hera, pune însă o condiție la sugestia lui Poseidon (de unde, pesemne, și faptul că Poseidon nu râde în episodul adulterului, al doilea răs): să-i fie dată de soție Afrodita sau Atena<sup>19</sup>.

Infirmitatea lui Hefaistos scoate la iveală dubla lui slăbiciune spirituală, până la urmă dubla lui natură, divină și pământescă. El face lucruri perfecte (brâul Afroditei, carul lui Helios, arcul și săgețile lui Eros, sandalele înaripate ale lui Hermes, armura și scutul lui Ahile) care urmează a fi folosite, doar că perfecțiunea tehnică nu se întâlnește la Hefaistos cu latura morală a folosinței lucrurilor create, prin urmare perfecțiunea tehnică îi este de ajuns, știe să facă (natura divină) dar nu știe să fie (natura pământescă). În *Iliada*, Hefaistos este zeul care se apropie cel mai mult de timpul și de experiența umană, el duce experiența suferinței sale prin timp. Pe măsură ce picioarele zeului se strâng sub el și se fac ghem, timpul divin al lui Hefaistos pierde din statut, după ce a căzut (*πεσόντα / pesónta*), nu mai este *εμπεδος / empedos*, sigur de picioare și nici nemuritor nu mai este în felul celorlalți olimpieni. Căderea îl asociază cu timpul uman și îl plasează într-un ciclu de serie și de repetiție, dovadă că după ce a căzut odată este sortit să cadă din nou. Ca o consecință a căderii avem dubla relație tensionată a făurarului cu timpul și corpul său. Schiopătatul și târârea picioarelor este urmarea fizică a întâlnirii sale cu omul și cu temporalitatea. Chiar și modul în care se mișcă Hefaistos este legat de trecerea timpului. El „gâfui”, „trudește”, se „agită”, se „grăbește” și, cu picioarele lui strâmbe, abia de se poate deplasa spre deosebire de alți zei care se mișcă practic instantaneu. Hefaistos simte povara timpului, „agilitatea” lui, atâta câtă e, este mai

---

Loeb Classical Library. With an English Translation by H. Rackham. London, Harvard University Press, 1967, cartea XXX, 83, p. 81).

<sup>17</sup> C. Kerényi, *op. cit.*, p. 157.

<sup>18</sup> Pausanias, *Description of Greece*. With an English Translation by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Vol. I. Books I and II. New York, William Heinemann LTD: London; G. P. Putnam's Sons, 1918, cartea I, XX, 3, p. 99.

<sup>19</sup> C. Kerényi, *op. cit.*, p. 158.

degrabă energetică decât fără efort, iar el, ca un războinic homeric obosit, transpiră în atelierul său<sup>20</sup>.

Hefaistos nu este singurul zeu care transpiră, mai este unul, mama lui, Hera. Pentru a-i duce pe troieni la ruină nu se dă în lături de la „trudiri cu sudori” - ἰδρωθ' ὄν ἰδρωσα μόγῳ / *idrô th' ón ídrosa mógo* / “and the sweat that I sweated in my toil”<sup>21</sup>.

A doua cădere o aflăm în cântul I, Hefaistos era deja întors în Olimp. Zeus se ceartă cu Hera. De ce ? Totul începe cu afrontul adus de Agamemnon lui Ahile și cu rugămintea lui Ahile către Thetis:

„Mamă, de vreme ce-mi deteși din naștere zile puține,  
Cinste măcar trebuia să-mi dea mie-mpăratul olimpic,  
Cel care tună-n văzduh. Dar nu mă cinsti el acuma/  
Cât de puțin, căci marele Domn Agamemnon Atride/  
M-a înjosit, că luat-mi-a darul și-l are la dânsul”<sup>22</sup>.

Și continuă mai apoi:

„și ca să vadă ce orb a fost marele Domn Agamemnon,  
Când a făcut de rușine pe cel mai viteaz din Ahaia”<sup>23</sup>.

Ahile o roagă să-i ceară lui Zeus să-i lase pe troieni să-i învingă pe greci pentru un timp, așa Agamemnon va descoperi că nu poate merge mai departe fără ajutorul lui Ahile și să poată fi astfel înturnat la rațiune. Agamemnon o ia pe Briseis, sclava preferată a lui Ahile:

„Asta zeița grăind, s-a dus părăsind pe Ahile/  
Mult supărat de Briseis cea bine la mijloc încinsă,  
Care cu sila luată i-a fost”<sup>24</sup>.

Ahile refuză să mai lupte, grecii suferă numeroase înfrângeri, Thetis „nu uită rugarea Fiului”, cere lui Zeus cinstire pentru Ahile. Thetis își permite, cu ocazia războiului dintre zei<sup>25</sup> (Hera, Poseidon, Atena și toți ceilalți, cu excepția Hestiei, împo-

<sup>20</sup> Alex Purves, “Falling into Time in Homer’s Iliad”, în *Classical Antiquity*, Volume 25 / No. 1 / April, 2006, p. 200.

<sup>21</sup> Homer, *Iliada*, IV, v. 27, p. 111; Homer, *The Iliad*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by A. T. Murray. New York, William Heinemann LTD: London; G. P. Putnam’s Sons, 1928, IV, v. 27, pp. 154-155.

<sup>22</sup> Homer, *Iliada*, I, vv. 350-354, p. 55.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I, vv. 409-410, p. 57.

<sup>24</sup> *Ibidem*, I, vv. 426-428, p. 58.

<sup>25</sup> Bruce Karl Braswell, “Mythological Innovation in the Iliad”, în *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 21, No. 1 (May), 1971, pp. 18-21.

triva lui Zeus), Thetis este de partea lui Zeus și cheamă în ajutor pe gigantul Briareu care „dezleagă”<sup>26</sup> pe Zeus, anarhiștii zei se sperie:

„pe Zeus cel negru de nouri/  
Singulară tu între zei îl feriși de prăpăd și ocară,  
Când s-apucaseră-n lanțuri odată să-l ferece zeii,  
Hera, Poseidon și Palas Atena. Căci tu, o, zeiță,  
Dusu-te-ai și-ai izbutit pe marele zeu să-l dezlănțui,  
Iute chemând în Olimp pe cel cu o sută de brațe,  
Căruia zeii îi zic Briareu,  
Un uriaș care-ntrece-n putere pe tată-său Cerul.  
Dânsul alături de Zeus se puse, fălos de mărire;  
Zeii, de el îngrozindu-se, nu-l mai legară pe Zeus”<sup>27</sup>.

Zeus nu uită ajutorul primit și răspunde lui Thetis:

„Ai să pui vrajbă-ntre mine și Hera, și-i vai ce-o să fie/  
Când mă va scoate din fire, rostindu-mi cuvinte de-ocară.  
Doar și așa între zei îmi tot caută price și-ntr-una/  
Mă-nvinuiește că eu îi ajut pe troieni la războaie.  
Tu depărtează-te acuma, căci poate să prindă de veste;  
Eu îngriji-voi de vorba ce-mi spui, ca să fie-mplinită”<sup>28</sup>.

Stabilesc un „semn de-nvoire”, se despart, Thetis se întoarce „în adâncul de mare”, Zeus intră în palat, se așază pe tron, Hera, care pândise, înțelege că nu totul este în

---

<sup>26</sup> Cronos este prins de olimpienii ajutați de Briareu, legat și aruncat sub pământ, Hera este legată de tronul dăruit de Hefaistos, tot Hera este legată de Zeus, Zeus este legat de insurgenți și „dezlegat” de Briareu, Ares și Afrodita sunt prinși și legați în capcana lui Hefaistos, Ares legat de Efilat și Otos. Lumea homerică este plină de astfel de „legări” la nivelul Olimpului. Laura Slatkin are dreptate! Legarea este pedeapsa supremă în tărâmul divin unde nu există moarte. A lega pe cineva în lumea zeilor nu înseamnă a-l priva de existență, înseamnă a-l face inofensiv. Odată legat, un zeu nu poate scăpa singur oricât de mare ar fi puterea lui. Încercarea de a-l lega pe Zeus constituie un efort revoltător de a-l înlocui și de a impune un nou regim divin exact după modelul propriei sale răsturnări a lui Cronos și a Titanilor. Acțiunea lui Thetis e un act de restabilire a echilibrului cosmic, ea slăbește legăturile, ea îl cheamă pe Briareu nu să facă spectacol ci să stea lângă Zeus ca o amintire a stăpânirii finale a acestuia în lupta cu mitul succesiunii (Laura M., Slatkin, *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 68-69). Hefaistos este „făurarul care leagă și dezleagă” (Petru Creția, studiu introductiv la Platon, *Banchetul*, București, Editura Humanitas, 2011, p. 46). Este și motivul pentru care Hefaistos și nu Eros vine la îndrăgostiți și-i întreabă în *Banchetul*: „Tânjiți, nu-i așa, să fiți cât mai mult împreună, să nu vă despărțiți unul de celălalt cât e ziua și noaptea de lungă? Dacă asta doriți, sunt gata să vă îmbin și să vă topesc într-o singură ființă” (Platon, *Banchetul*. Traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2011, 192d-192e, p. 116).

<sup>27</sup> Homer, *Iliada*, I, vv. 395-406, pp. 56-57.

<sup>28</sup> *Ibidem*, I, vv. 516-521, p. 61.

regulă, cel puțin nu pentru ea și „din gură-ncepu să înghimpe deodată pe Zeus”<sup>29</sup>, îl face „viclean” și „amarnic fiu al lui Cronos”, „nenorocită” și „pânditoare” îi spune Zeus care se înfurie:

„șezi și taci molcom acolea și vorba mi-ascultă mai bine;/  
Nu vor putea nicidecum să te-ajute toți zeii din slavă,/  
Când voi veni și-oi întinde la tine cumplitele-mi brațe»./  
Asta grăi, și fiori au cuprins-o pe ochioasa zeiță;/  
Molcom tăcu și se puse pe tronul-i cu inima frântă./  
Jalnic oftară toți zeii cerești în palatul lui Zeus”<sup>30</sup>.

Și acum intervine Hefaistos „doar ca să-și mângâie mama, zeița cu brațele albe”<sup>31</sup> căreia îi spune că nu se cade ca de dragul unor oameni să se certe zeii, nu se cade să învingă răul dintr-o astfel de pricină, tot gustul sărbătorii se năruie. Să facă voia lui Zeus, să-l împace, să nu tulbure ospățul, „căci el e cu mult mai puternic” și amintește cum a fost aruncat de Zeus de pe pragul sacru al palatului zeilor și a căzut în Lemnos. Apoi umple cu nectar cupa mamei și a celorlalți zei care

„în hohote lungi de răs se porniră cu toții,/  
Cum îl văzură pe șchiop găfuind și trudindu-se-n sală”<sup>32</sup>.

Apoi, împăcați, zeii se duc să se culce,

„Merse și fulgerătorul, Olimpicul Zeus în patu-i,/  
Unde somn dulce dormea și-nainte. Suindu-se-acolo,/  
El adormi lângă Hera”<sup>33</sup>.

Când intervine în favoarea mamei sale, Hefaistos rememorează episodul aruncării lui din Olimp și scoate în evidență forța lui Zeus împotriva căreia Hera nu are sorți de izbândă. Spune Herei:

„E-ngrozitor când te pui cu-Olimpianul. Știi bine,/  
Am încercat mai demult și-am vrut să te apăr de dânsul,/  
Dar m-a luat de picior și din pragul ceresc mi-a dat drumul,/  
De m-am dus cât e ziua de mare, ci numai spre seară/  
Bietul căzut-am în Lemnos, și-abia era suflet în mine”<sup>34</sup>.

Oricum, pentru Homer, Hefaistos este invalid din naștere după cum pentru tradiția mai târzie imperfecțiunile (șchiopătatul) sunt urmare a celei de-a doua căderi. Hefaistos este doborât de Zeus iar Lemnos reprezintă în *Iliada* echivalentul înfrângerii și al exilului și aici va construi palat și forje sub un vulcan. În fond, „ce-i

<sup>29</sup> *Ibidem*, I, v. 537, p. 61.

<sup>30</sup> *Ibidem*, I, vv. 563-568, p. 62

<sup>31</sup> *Ibidem*, I, v. 570, p. 62.

<sup>32</sup> *Ibidem*, I, vv. 597-598, p. 63.

<sup>33</sup> *Ibidem*, I, vv. 607-609, p. 64.

<sup>34</sup> *Ibidem*, I, vv. 587-591, p. 63.

deosebește pe zei de oameni? Zeii au forțe și cunoștințe nelimitate: viața lor nu cunoaște nici declin, nici prăbușire”<sup>35</sup>, e clar, Hefaistos nu îndeplinește cerințele definiției!

Încă o chestiune la „căderi”, căci nu doar Hefaistos cade ci și Ares și Afrodi-ta, iată deja triumfiul amoros, poate că nu întâmplător dintre zei doar cei trei cad în mod semnificativ. Membrii trio-ul amintit capătă trăsături omenești în actul căderii și căderile deschid o nouă cale prin care să poată fi explorată tema a ceea ce Purves numește „immortal death”, căci în majoritatea cazurilor din *Iliada* momen-tul morții cuiva este fixat de momentul căderii aceluia, de unde și întrebarea: este, și cât, diferită experiența zeilor și a oamenilor din *Iliada* cu privire la spațiu și timp?, sunt registrele temporale în cele două poeme diferite sau nu<sup>36</sup>? Statutul nemuritor al zeilor căzuți nu este însă compromis, prin cădere zeul este victima greu-tății propriului corp prin intermediul căruia experimentează timpul într-un mod asemănător aceluia al oamenilor. În încercarea de a potrivi zeii într-o narațiune care este spusă la scară umană, Homer plasează corpul divin la intersecția dintre muritor și nemuritor într-un soi de interval numit „quasi-deaths”, și poetul urmă-rește ce ce se întâmplă când corpul divin cade și se trezește prins în avatarii timpu-lui uman<sup>37</sup>.

Ares nu era simpatizat de olimpieni, în primul rând de Zeus („Mai urăcios în Olimp nu-mi este nici unul ca tine”<sup>38</sup>) și de Atena, sora lui. Oricum, grecii în general aveau o atitudine ambivalentă față de Ares după cum ambivalent era el însuși. Dovada? În timpul războiului troian, spre deosebire de majoritatea olimpi-enilor, el a luat partea Troiei dar a luptat și de partea aheilor după cum promisese Atenei și Herei. Cum cade, cum este înfrânt tocmai el, zeul războiului? Afrodi-a se plânge mamei sale, Diona, cum că Diomede o „împunse” și aheii „chiar și cu zeii se-ncumet-acum să dea luptă”, Diona răspunde cu un contraexemplu:

„A pățit-o chiar Ares odată, când fiii/  
Lui Aloe, Efilat și Otos, puternic în lanțuri/  
L-au ferecat și la temniță-n chiup de aramă-l ținură/  
Peste un an, de era să se mistuie aci Războilă”<sup>39</sup>,

e nevoie de intervenția Herei pentru ca Hermes să-l desprindă din lanțuri. În *Iliada* XXI, Ares provoacă pe Atena și „începu s-o înfrunte din gură”, o acuză că l-a înțețit pe Diomede spre a-l lovi, că a aruncat cu lancea lui Diomede în el, Atena îl

<sup>35</sup> Walter F. Otto, *Zeii Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*. Traducere de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București, Editura Humanitas, 1995, p. 252.

<sup>36</sup> Alex Purves, „Falling into Time in Homer’s Iliad”, în *Classical Antiquity*, Volume 25 / No. 1 / April, 2006, nota 3, p. 180.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>38</sup> Homer, *Iliada*, V, v. 871, p. 155.

<sup>39</sup> *Ibidem*, V, vv. 376-379, p. 140.

„pocnește, de-l seacă pe crâncenul Ares,  
Care pe jos prăvălit cuprinde vr'o sută de stânjeni”<sup>40</sup>,

zeița râde (γέλασσε δὲ Παλλὰς / *gélasse dé Pallás*) și-l ceartă că ajută pe troieni, intervine Afrodita când Atena „ochii ei strălucinoși și- întoarșe”,

„pe Ares/  
Iute de mână-l luă Afrodita și-l duse cu sine;/  
El suspină din adânc, și-abia mai putea să răsuflă”<sup>41</sup>,

„și-abia era suflet în mine”, spune și Hefaistos după aruncarea lui de către Zeus, așa „mor” nemuritorii la Homer, incomplet și paradoxal. Hera atrage atenția Atenei la ce se întâmplă, „fugi după ea” o îndeamnă, după Afrodita,

„Palas în urmă-i sărind și sosind-o, cu pumnii îi cară/  
Una la piept, că deodată slăbi în genunchi istovită,/  
Și se lungiră pe jos amândoi, Afrodita și Ares”<sup>42</sup>,

genunchii se prăbușesc, se înmoaie sub propria greutate, așa pățește Hefaistos, la fel Ares, inclusiv Afrodita, zeii se umanizează fără a înceta să fie zei, “mortal falls” și “immortal falls”. Heracle îl învinge de două ori, lui Ares nu-i e bine nici în cer nici pe pământ ! În *Iliada* V Diomedea îl rănește cu ajutorul Atenei care direcționează sulita către Ares, în *Iliada* XXI Atena îl lovește cu piatra, Ares cade, aidoma lui Hefaistos, de două ori, se plânge lui Zeus și spune că doar iușeala de picior l-a salvat și, știm, de cealaltă parte Hefaistos era zăbavnic de picioare. Căderile lui Hefaistos și moartea eroului homeric se regășesc în figura lui Ares care, grație „tălpilor iuși” reușește să scape,

„altfel acolo/  
Rău o pățeam, că stam mult în mormanul scârboaselor hoituri/  
Sau rămâneam în viață nevolnic în urma lovirii”<sup>43</sup>,

scapă de soarta care l-ar fi condamnat să stea întins pe câmpul de luptă printre cadavre suferind dureri sau trăind fără de putere.

Cei trei pot fi asociați la modul simbolic eroului homeric care-și dă ultima suflare pe câmpul de luptă, iar faptul că un nemuritor s-ar putea apropia de moarte în *Iliada* e de pus în legătură cu „legarea” mai degrabă decât cu „căderea”, când „cade”, zeul este legat, când „cade”, omul este mort. Faptul de a fi legat, legarea în sine, limitează disponibilitățile fizice ale zeului precum și raza lui de acțiune împiedicându-l să se deplaseze prin spațiu „repede ca gândul”, la fel cum legarea îl forțează să „îndure” limitele timpului uman. Corpul zeului aflat pe pământ implică angajarea în timpul pământesc, și Ares experimentează ce este timpul treispre-

<sup>40</sup> *Ibidem*, XXI, vv. 404-405, p. 456.

<sup>41</sup> *Ibidem*, XXI, vv. 413-415, p. 456.

<sup>42</sup> *Ibidem*, XXI, vv. 420-423, p. 456.

<sup>43</sup> *Ibidem*, V, vv. 866-868, pp. 154-155.

zece luni (τρικαίδεκα' μῆνας / *triskaídeka' minas*) cât este prins în urna de aramă. Și Ares și Hefaistos sunt prinși într-o temporalitate care nu este a lor, suportă simultan mai multe temporalități.

Și încă o chestiune. La începutul cântului XV Hera ajută pe ahei, troienii sunt puși pe fugă, Zeus, adormit de Hera cu ajutorul lui Hypnos, se trezește, realizează vicleșugul soției și o pedepsește. O face să atârne între cer și pământ prinsă în lanțuri de aur de nori și legată de picioare cu nicovale<sup>44</sup>. Spânzurarea Herei e un început al căderii / legării mai ales dacă ne gândim că Hefaistos are nicovala ca instrument principal în atelierul său. Greutatea ca atare e de urmărit în istoria căderilor, gravitația afectează, iată, uneori, și pe zei. Suspendarea Herei care atârnă în spațiu o pune în situația de a fi și suspendată în timp. Și dacă rezultatul final al căderii, pentru oameni, este moartea, atunci căderea / legarea care este pedeapsa supremă pentru zei ar trebui să fie, prin comparație, momentul de dinaintea morții deoarece pentru zei, implicațiile complete (umane) ale căderii nu sunt niciodată realizate definitiv. Nicovala, ca simbol și concept al greutății, implică faptul căderii prin care Zeus îi obligă pe olimpieni să fie vecinii morții chiar dacă nu se vor muta niciodată în grădina acesteia<sup>45</sup>.

În fond, Hefaistos, modelul căderii, iese din nou învingător, este singurul zeu exilat și tot singurul care s-a întors / a fost întors în Olimp mereu însoțit de nicovala lui<sup>46</sup>.

### 3. Hefaistos, paharnicul șchiop (*Iliada*, I, 599)

Asum în continuare o premisă platoniciană din *Philebos*<sup>47</sup> din care aflăm că făcătorul este cauza lucrului făcut și prin fire făcutul urmează făcătorului. Să vedem unde se ajunge dacă plecăm de la discordia dintre Hera și Zeus rezultată din decizia lui Zeus de a repara afrontul făcut lui Ahile de Agamemnon, care afront va duce la mari pierderi pe câmpul de luptă pentru ahei. Rezultatul este crearea unei stări de tensiune în Olimp, Hefaistos se opune acestei stări pe motiv că oamenii nu pot fi cauza discordiei dintre zei. „El spune că e de neconceput ca zeii să se certe din cauza oamenilor și să-și strice astfel plăcerea mesei olimpiene; toate se vor sfârși cu bine dacă mama lui se va dovedi înțelegătoare și-i va vorbi tatălui, pentru ca acesta

<sup>44</sup> *Ibidem*, XV, vv. 18-19, p. 326.

<sup>45</sup> Alex Purves, art. cit., p. 205.

<sup>46</sup> O precizare legată de trimiterile la textul lui Homer. Se va constata o diferență între trimiterea clasică la Homer și trimiterile mele. În text, dau trimiterile după traducерile lui Murnu din *Iliada* (1985) și *Odiseea* (1979). Spre exemplu, *Iliada*, I, v. 599 (*ásbestos gélos*) este trimiterea clasică; în traducerea Murnu locul este I, v. 597. La fel *Odiseea*, VIII, 326 (*ásbestos gélos*) este trimiterea clasică, la Murnu avem VIII, v. 458, sau trimitere clasică *Odiseea*, XX, 346 (*ásbeston gélo*), la Murnu, XX, vv. 445-446. La traducerea Murnu dau de fiecare dată și pagina.

<sup>47</sup> Platon, *Philebos*, în *Opere*, vol. VII. Traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, Editura Științifică, 1993, 26e-27a, p. 41.

să nu se supere și să-i facă pe toți să simtă că puterea îi e nemărginită”<sup>48</sup>. Situație e clară pentru Hefaistos care face în așa fel încât „Zei în hohote lungi de răs se porniră cu toții”/ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν iar cauza râsului homeric este faptul că zeii

„îl vâzură pe șchiop găfuind și trudindu-se-n sală,  
Astfel ei veseli din zorile zilei și până spre seară/  
Benchetuiau”<sup>49</sup>.

Hefaistos este cauza râsului de nestins, el este artizanul acestui fel de răs („rire inextinguibe”, „răs homeric”), răs colectiv și singular, divin și omenesc, dar nu la fel, cum vom vedea. Cum procedează Hefaistos pentru a declanșa acest fel de răs? Râsul de nestins al zeilor este precedat de o situație sau de un eveniment, ambele penibile, însoțite de o stare tensionată generată de o stare conflictuală, în *Iliada* între Hera și Zeus, în *Odiseea* între Afrodita și Hefaistos, primul cuplu certăreț, al doilea, adulter<sup>50</sup>, drept e că numai dintr-o parte. Conflictul dintre Zeus și Hera sfârșește prin afirmarea redutabilei puteri a lui Zeus și prin efectul produs asupra Herei: frica. Starea tensionată este exprimată prin două emoții: frica și indignarea resimțite de zei în raport cu Zeus. În cântul VIII din *Odiseea* tensiunea este resimțită doar de Hefaistos, tensiunea se exprimă prin durerea că este înșelat și, în compensație, iritarea pe înșelător, pe Ares. Situația care precedă râsul în *Odiseea* este diferită de aceea din *Iliada*. Tensiunea e comună celor doi în *Iliada*, și este eliberare de tensiune în cazul lui Hefaistos<sup>51</sup>. Eliberarea de tensiune se realizează în doi timpi: timpul cuvântului (Hefaistos se adresează mamei sale căreia îi cere să se împace cu Zeus; e un apel făcut la rațiune în numele plăcerii, cearta fiind adversarul plăcerii) și timpul acțiunii (e un apel la rațiune făcut în numele puterii lui Zeus). Hefaistos asumă situația ridicolă a faptului că este schiop ca pe un mijloc (șchiopătatul) pentru a ajunge la un scop (râsul zeilor). De unde comicul și ridicolul situației rizibile? Din următorul decalaj: handicapul și infirmitatea lui Hefaistos față cu frumusețea și naturalețea lui Ganymedes (păstorul frigian de care Zeus se îndrăgostește, îl aduce în Olimp ca amant și-l face paharnic al zeilor deposedând-o pe Hebe de cinstea aceasta și stârnind în felul acesta mânia Herei a cărei fiică, Hebe, îi era slujitoare și-i înhăma caii la carul sacru<sup>52</sup>).

Urmează acum o supoziție platoniciană din *Republica*. Socrate dialoghează cu Adeimantos și conduce discuția: „Însă oamenii noștri nu trebuie nici râsul să-l

<sup>48</sup> Walter F. Otto, *op. cit.*, p. 137.

<sup>49</sup> Homer, *Iliada*, I, vv. 598-600, p. 63.

<sup>50</sup> Catherine Collobert, „Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux”, în M.-L. Desclos (coord.), *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Edition Jérôme Million, 2000, p. 134.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Victor Kernbach, *op. cit.* p. 214.



iubească. Căci atunci când cineva ar izbucni într-un hohot de râs nestăvilit, un astfel de exces aduce o schimbare excesivă». «Așa cred și eu». «Deci, dacă cineva ar înfățișa oameni slăviți stăpâniți de râs, nu va trebui să primim asemenea versuri și cu atât mai puțin dacă ar fi vorba despre zei». «Într-adevăr». «Atunci nici acel pasaj din Homer nu-l vom primi, unde poetul spune despre zei: Râs de nestins se-nălță pe la zeii cei preaferețiți. Când pe Hefest îl văzură cum alerga prin palate»<sup>53</sup>, iar râsul de nestins poate fi lipsă de măsură în cazul oamenilor, nu și în cazul zeilor. Zeii nu sunt lipsiți de măsură, ei au altă măsură. Râsul „inextinguible” este rezultatul unei legi străine, cea divină, nu cea umană. Și râsul homeric este străin oamenilor pentru că atunci când apare se pierde gândirea, rațiunea, caz în care râsul de acest tip la oameni este rezultatul intervenției divinității, adică râsul homeric la oameni este involuntar<sup>54</sup>, nu are nici o noimă, nimic omenesc nu-l poate stârni, spre deosebire de zei în cazul cărora râsul de nestăvilit îi întoarce pe aceștia la rațiune (plăcere și bucurie), de unde și funcția diagogică a râsului homeric (*diagoghe* = „des-tindere”). Comportamentul olimpienilor exemplifică, în fond, conceperea râsului ca mecanism de eliberare, de relaxare și desfacerea a arcul tensiunii<sup>55</sup>. Râsul homeric este nebunie pentru om la fel cum „nebulia lui Dumnezeu (este) mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor” (1 Corinteni 1, 25 - Ὅτι τὸ μωρόν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν / Ὅτι τὸ morón tou theou sofóteron tón anthrópon *estín / quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus*).

Vreau să mă opresc puțin la episodul din *Iliada* în traducerea lui Pope:

“Vulcan with awkward grace his office plies,  
And unextinguish’d laughter shakes the skies”<sup>56</sup>.

Iată ce spune Wakefield într-una din note<sup>57</sup>: râsul zeilor zguduie cerul. Hefaistos decide să provoace râsul luând asupra lui oficiul lui Hebe și apoi al lui Ganymedes și stârnește râsul zeilor prin șchiopătutul lui. Zeii au râs în primul rând de contrastul uman amuzant dintre Hefaistos și un altfel de paharnic ca Ganymedes sau Hebe și, în al doilea rând, cu sentimentul specific grecesc că există ceva amuzant în tot

<sup>53</sup> Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V. Cuvânt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, 388e-389a, pp. 159-160.

<sup>54</sup> Catherine Collobert, loc. cit., p. 140.

<sup>55</sup> Halliwell, Stephen, “The Uses of Laughter in Greek Culture”, în *The Classical Quarterly*, Vol. 41, No. 2, 1991, p. 282.

<sup>56</sup> Homer, *The Iliad of Homer*. Vol. I. Translated by Alexander Pope. A New Edition with additional notes, critical and illustrative by Gilbert Wakefield. Volume I, London, Printed for J. Johnson, W.J. and J. Richardson, W. Otridge and Son, 1806, I, vv. 770-771, p. 91. Versurile 599-600 din *Iliada*, cântul I în trimitere clasică devin la Pope vv. 770-771, la Murnu, vv. 597-598.

<sup>57</sup> Gilbert Wakefield, în Homer, *The Iliad of Homer*. Vol. I. Translated by Alexander Pope, 1806, nota 771, p. 91 și numărul notei corespunde numărului versului.

ceea ce este oficios, ce este zel excesiv și agitație<sup>58</sup>. În mod voluntar Hefaistos se autoumilențe când decide să acționeze ca servitor de vinuri și știe că este ridicol prin comparație cu chipeșul Ganymedes și că doar în acest fel dă ocazie olimpienilor de a se întoarce la plăcerile sărbătorii<sup>59</sup>. Pentru a face zeii să râdă, Hefaistos joacă rolul paharnicului și aspectul comic nu ține doar de acest împrumut de identitate și de membrele sale contorsionate care-i fac mișcărilor sacadate, ceea ce nu cadrează cu cineva care servește la un banchet. Mersul și corpul lui se pretează la *ásbestos gélos* și zeii râd mai puțin de Hefaistos decât datorită lui. Hefaistos detensionează situația și reunește adunarea zeilor<sup>60</sup>. Și dacă ceilalți zei văd în Hefaistos doar o caricatură a lui Ganymedes și Hebe, Hera îl vede ca pe fiul ei care se străduie să pună capăt certei din cuplul divin, iar Hefaistos o vede ca pe mama lui în ciuda relațiilor tensionate dintre ei<sup>61</sup>. Hefaistos învinge, adică „potolește gâlceava care este gata să izbucnească între Zeus și Hera. Zeii nu pot să-și stăpânească râsul când îl văd pe Hefaistos șchiopătând în jurul mesei de ospăț și turnându-le nectar înmiresmat. Râsul îi face pe zei să uite gâlcevile”<sup>62</sup>, zeii râd și Homer are grijă să nu menționeze niciun cuvânt despre infirmitatea zeului șchiop. Ar fi fost crud din partea lui Homer să ridiculizeze o imperfecțiune care este în afara puterii cuiva de a o remedia. După această bună părere a lui Eustatie (arhiepiscop de Tesalonic, sec. XII, are o colecție de comentarii la *Iliada* și *Odiseea*), continuă Wakefield, Dryden l-a tratat barbar pe Hefaistos făcându-și personajul perfect comic și zeii sunt foarte veseli văzându-l șchiopătând:

“Loud fits of Laughter seis’d the Guests, to see/  
The limping God so deft at his new Ministry”<sup>63</sup>.

Chapman, spune Wakefield, l-a condus la această eroare pe Dryden, anume de a folosi în traducere cuvântul “limping”, precum și la unele indecențe de exprimare de felul:

“The sweet peace-making draught went round, and lame Ephaistus filled/  
Nectar to all the other Gods. A laughter never left/

<sup>58</sup> Shorey, Paul, “Homeric Laughter”, în *Classical Philology*, Vol. 22, No. 2 (Apr.), 1927, pp. 222-223.

<sup>59</sup> Yoav Rinon, art. cit., p. 18.

<sup>60</sup> François Dingremont, „Le rire inextinguible des dieux homériques”, în Frédéric Gugelot et Paul Zawadzki (dir.), *Rire sans foi ni loi ? Rire des dieux, rire avec les dieux*, Édition Hermann, Paris, 2021, pp. 46, 47.

<sup>61</sup> Hewitt, Joseph William, “Homeric Laughter”, în *The Classical Journal*, Vol. 23, No. 6 (Mar.), 1928, p. 447.

<sup>62</sup> N. A. Kun, *op. cit.* p. 64.

<sup>63</sup> John Dryden, “The First Book of Homer’s *Ilias*”, în *Fables Ancient and Modern*. Translated into Verse from Homer, Ovid, Boccaccio & Chaucer with Original Poems. London, Printed for Jacob Tonfon, 1700, p. 219.

Shook all the blessed deities, to see the lame so deft/  
At that cup service"<sup>64</sup>.

Observăm în traducerea lui Pope o anumită discreție față de infirmitatea lui Hefaistos, ceea ce nu se poate spune despre intervențiile lui Chapman și Dryden. Hefaistos al lui Homer nu este nici ridicol și nici grotesc, iar în traducerea *Iliadei* de către Pope, Hefaistos este departe de a fi obiect al derizoriului, dimpotrivă, el este acela care intenționat provoacă râsul zeilor, este deopotrivă vulnerabil și invincibil încât, în contrast cu umorul zeilor, comedia umană nu este altceva decât amuzament<sup>65</sup>, dar comedia umană a lui Homer nu este amuzantă.

Poziția lui Chapman și Dryden nu este singulară, măcar ei sunt debitori unui anumit libertinaj intelectual al epocii elisabetane pe care Chapman o prinde și căreia Dryden îi suportă consecințele. Se prea poate apoi ca dacă Dryden a avut acces la Chapman, ambii să fi avut acces la Erasmus care pare a deschide drumul unei asemenea interpretări a lui Hefaistos. Ce ne spune Erasmus în *Elogiul nebuniei*? Ne spune că *Vulcanus ipse in Deorum convivii agere consuevit, ac modo claudicatione, modo cavillis, modo ridiculis dictis exhilarare computationem*<sup>66</sup>; că Hefaistos "often plays the clown at the banquets of the gods, enlivening their drinking bouts by limping around"<sup>67</sup> și, în traducere autohtonă: „Chiar Vulcan face de obicei pe măscăriciul pe la ospetele zeilor și le înveselește chefurile prin șchiopătutul său ori cu poznele sau cu cuvintele lui de duh"<sup>68</sup>! Robert Bell ne livrează două exemple de parte a doua a secolului XX care merg în aceeași direcție cu „elisabetanii"<sup>69</sup>, este vorba despre Willcock pentru care „Hefaistos era șchiop și neîndemânatic" și urmărindu-l în locul atractivelor paharnici ai zeilor, Ganymedes și Hebe, le provoacă acestora râsul, „zei simpli la minte și fără griji"<sup>70</sup>, și Beyer care este de acord că „Hefaistos este schilod și serios, ceea ce produce în mod natural un râs de nestins printre zeitățile

<sup>64</sup> Homer, *Homer's Iliad*. Translated by George Chapman. With an Introduction by Henry Morley. London, George Routledge and Sons, 1884, p. 21.

<sup>65</sup> Robert H. Bell, "Homer's Humor: Laughter in the Iliad", în *Humanitas* 20, no. 1-2 (2007), pp. 98-101.

<sup>66</sup> Erasmi, Des. Rot., *Moriae Encomium sive Stultitiae Laus*. Cum Commentariis Gerardi Listrii. Ineditis Oswaldi Molitoris et Figuris Johannis Holbenii. Denuo typis mandavit Guil. Gottl. Beckerus. Typis G. Haas, ex Officina J. J. Thurneisen. Basileae, 1780, p. 50.

<sup>67</sup> Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*. Translated with an introduction and commentary by Clarence H. Miller. London, Yale University Press, 1979, p. 26.

<sup>68</sup> Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau cuvântare spre lauda prostiei*. Traducere și note de Șt. Bezdechi. Studiu introductiv de Constantin I. Botez, București, Editura Științifică, 1959, p. 22.

<sup>69</sup> Robert H. Bell, art. cit., pp. 97-98.

<sup>70</sup> Malcolm M. Willcock, *A Companion to the Iliad*. Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 15.

eterne"<sup>71</sup>. Cei doi „moderni” ai lui Bell (“Modern commentators generally agree that the gods laugh at the lame blacksmith’s infirmity”<sup>72</sup>) merg pe urmele lui Cicero din *De oratore*: *Valde autem ridentur etiam imagines, quae fere in deformitatem, aut in aliquod vitium corporis* / “Caricatures also provoke loud laughter: as a rule caricature, they are levelled against ugliness or some physical defect”<sup>73</sup>. Locul este preluat apoi de Quintilian în *Ars oratorica*: *Risus igitur oriuntur aut ex corpore eius, in quern dicimus, aut ex animo* / “Laughter then will be derived either from the physical appearance of our opponent or from his character” / „râsul își are originea într-o diformitate fizică sau morală”<sup>74</sup> și, la drept vorbind, „această afirmație îi aparține, de fapt, lui Iulius Caesar, unul dintre interlocutorii dialogului ciceronian”<sup>75</sup>.

Revin concluziv. Hefaiostos își asumă responsabilitatea de a-și împăca părinții și de a schimba astfel starea în spirit din Olimp. Pentru aceasta el invocă și combină două perechi de contrarii: zei și muritori, ceartă și ospăț, iar oamenii nu sunt dintre aceia care să merite o ceartă între zei deși totul pleacă de la o ceartă între oameni: „craiul” Agamemnon și „dumnezeiescul” Ahile „s-au dezbinat după cearta ce fuse-ntre dâșii iscată”<sup>76</sup>. Căutând o apropiere între Zeus și Hera, Hefaiostos se implică, cu sensibilitatea cuvenită față de ambii părinți, cu o condiție însă, anume ca Hera să poată face ceea ce Ahile nu a putut face: să accepte o ierarhie în care o persoană (Agamemnon) sau un zeu (Zeus) deține o supremație incontestabilă<sup>77</sup>. Pentru a-și consolida poziția de mediator, Hefaiostos uzează de un gest care pune în evidență contrastul dintre ospăț și ceartă. Gestul este în același timp vizual, verbal și psihologic: pune o cupă în mâna mamei sale („apoi, repezindu-se, mamei întinse/ Cupa cu gemene toarte”<sup>78</sup>) invitând-o să inițieze sărbătoarea reconcilierii (nu se poate bea cu dușmanii), recunoaște supremația lui Zeus și sugerează răspunsul Herei care zâmbește și acceptă cupa. Cum decodificăm zâmbetul Herei ?, se întreabă Halliwell. Și răspunde că un ascultător informat și alert din punct de vedere mitologic ar putea să savureze ironia că Hera însăși, mama lui Hefaiostos, și-a

<sup>71</sup> Charles Brown Beye, *The Iliad, The Odyssey, and the Epic Tradition*, New York, Gordian Press, 1976, p. 125.

<sup>72</sup> Robert H. Bell, art. cit., p. 97.

<sup>73</sup> Cicero, *De oratore*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by E. W. Sutton. Completed with an Introduction by H. Rackham, London, Harvard University Press, 1967, cartea II, cap. LXVI, 266, p. 399.

<sup>74</sup> Quintilian, *The Institutio Oratoria of Quintilian*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by H. E. Butler. Vol. II, London, Harvard University Press, 1921, p. 457.

<sup>75</sup> Paraschiv, Mihaela, „O doctrină a râsului în antichitatea greco-latină”, în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 2, 2009, p. 172.

<sup>76</sup> Homer, *Iliada*, I, v. 7, p. 41.

<sup>77</sup> Stephen Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2008, p. 60.

<sup>78</sup> Homer, *Iliada*, I, vv.582-583, pp. 62-63.

aruncat odată copilul din Olimp dezgustată de dizabilitatea lui de vreme ce presupunerea erudiților că dubla aruncare a lui Hefaistos ca explicație pentru șchiopăt este nesatisfăcătoare. În acest tip de lectură, Hera apreciază punctul de vedere al fiului ei: faptul că aparent uită vechea violență maternă la care Hefaistos adaugă reamintire pragmatică a capacității lui Zeus de a-și exercita autoritatea cu o forță irezistibilă<sup>79</sup>. Hera acceptă ca sărbătoarea să meargă mai departe și olimpienii trăiesc ceea ce muritorii doar pot visa. Izbucnirea râsului declanșat de vederea unui zeu șchiop și cu mișcări servile angajat cu hărnicie într-o sarcină lejeră, de unde și contrastul, este un semnal al ridicării tensiunii din partea zeilor asupriți în mod colectiv („Jalnic oftară toți zeii cerești în palatul lui Zeus”<sup>80</sup>). Mișcărilor de majoritate ale lui Hefaistos sunt în mod deliberat mimetice, el e aidoma unui bufon, unui actor care face din zeul urât un substitut parodic al frumoaselor figuri tinere, Hebe și Ganymedes. Râsul zeilor apreciază în mod pozitiv intențiile lui Hefaistos și nu vizează șchiopătatul ca atare. Hefaistos e un „făcător de râs” (“laughter-maker”) care își folosește propriul corp pentru a livra plăcere celorlalți convivi și o sărbătoare iar nu o ceartă este cel mai nimerit prilej pentru așa ceva. Oamenii pot experimenta acest fel de râs dar numai zeii sunt capabili să folosească o astfel de convivialitate pentru a risipi norii întunecați de răzbunare dezbinătoare<sup>81</sup>.

Hefaistos este comparat cu un actor, cu un bufon în exercițiul funcțiunii, iată ce Shorey numește “Homeric simile”, iar „comparațiile” sau „asemănările homerice” nu sunt nicidecum o naivitate a artei vechi care ar reflecta incapacitatea acesteia de a avea acces la abstracții, ci dimpotrivă, “Homeric simile” este o formă convențională elaborată, folosită conștient, și de aceea Homer știa bine că una și aceeași imagine poate fi vehicolul unor sensuri diferite. Scopul principal a ceea ce Shorey numește “Homeric simile” este acela de a evita monotonia scenelor de luptă prin intercalarea unor momente care privesc viața în ansamblu, frământările omului (spune Shorey: “the interspacing of these little cameos of the larger life of nature and man”) încât comparațiile adaugă interes la pasaje plictisitoare. Fără aceste comparații imaginea de ansamblu a vieții homerice ar fi imperfectă<sup>82</sup>.

Închei cu o spusă a lui Buffiere din capitolul XI, secvența 6 cu titlul: „Zeii care mănâncă și beau, care râd și plâng”: „Zeii nu râd sau plâng în sens propriu, deoarece aceste manifestări își au sursa în partea inferioară a sufletului omenesc. Dacă zeii râd de șchiopul Hefaistos în sala banchetului, este pentru că ei consideră drept un simplu joc sarcina lor providențială în universul sensibil, sarcină în care îl asistă pe demiurgul lumii «fără picioare» Hefaistos. Homer numește râsul lor de

<sup>79</sup> Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 60.

<sup>80</sup> Homer, *Iliada*, I, v. 568, p. 62.

<sup>81</sup> Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 63.

<sup>82</sup> Shorey, Paul, “The Logic of the Homeric Simile”, în *Classical Philology*, Vol. 17, No. 3 (Jul.), 1922, pp. 240, 242, 256.

nestins, deoarece providența pe care zeii o exercită jucându-se o exercită fără încetare și în perfectă armonie unii cu alții”<sup>83</sup>.

#### 4. Demodoc - cântecul adulterului

La curtea regelui Alcinou cântă Demodoc, aedul orb căruia Zeus îi dăduse meșteșugul cântecului în schimbul luării vederii, aedul cântă de trei ori de-a lungul unei singure zile: primul cântec despre cearta dintre Ulise și Ahile la Troia (*Odiseea*, 1979: VIII, vv. 85-140, pp. 184-186), Ulise izbucnește în lacrimi; al doilea cântec despre adulterul comis de Afrodita cu Ares (*ibidem*, VIII, vv. 370-514, pp. 193-198)<sup>84</sup>, Ulise nu plânge; al treilea cântec are loc la apusul soarelui și la cererea lui Ulise, este cântecul căderii Troiei (*ibidem*, VIII, vv. 681-710, pp. 202-203) și, din nou,

„Ulise/  
S-a pus pe plans și lacrimi de sub gene/  
Pe-obraji îi picurau”<sup>85</sup>.

Al doilea cântec ne interesează, în urma lui zeii ajung

„Să rădă-n hohot lung privind la cursa<sup>86</sup>/  
Ce le urzise făurarul cuminte”<sup>87</sup>.

Povestea este cunoscută, Helios, care vede tot și aude tot, zărește pe Afrodita și pe Ares necinstind „patul și-așternutul/ Beteagului Vulcan”, dă de știre lui Hefaistos care „clocește-un gând amar de răzbunare”, își pune la lucru uneltele, făurește cursa, apoi, „turbat pe Marte, în iatac se duce” și montează o plasă, „rețea mărunță”, nici oamenii și nici zeii nu o pot nici observa și nici dezlega. Se preface că pleacă în Lemnos, adulterii se întâlnesc, capcana îi înlănțuie și Hefaistos

„Țipă vârtos, cheamă pe zei și zise:/  
«Părinte Joe, zeilor cu toții,/

Veniți încoace să vedeți cu ochii  
Cum Venera-și tot bate joc de mine,/

Căci eu sunt șchiop, se dă fără rușine»/

<sup>83</sup> Félix Buffiere, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, traducere și prefață de Gh. Ceaușescu, București, Editura Univers, 1987, p. 442.

<sup>84</sup> „Idea de zeitate olimpiană e greu compatibilă cu ideea unei legături prin căsnicie”, după cum, spre exemplu, Hera „e mai mult soția lui Zeus decât Zeus e soțul ei” (Walter F. Otto, *op. cit.*, pp. 253, 254).

<sup>85</sup> Homer, *Odiseea*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv și note de Adrian Pârnulescu, București, Editura Univers, 1979, VIII, vv. 711-713, p. 203.

<sup>86</sup> ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνώρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσι / *ásbestos d' ár' enórto gélos makáressi theoísi* (Homer's *Odyssey*. Edited with English notes, appendices, etc, by W. Walter Merry and the late James Riddell. Second edition revised. Vol. I. Books I-XII, Oxford, Clarendon Press, 1886, v. 326, p. 338).

<sup>87</sup> Homer, *Odiseea*, VIII, vv. 459-460, p. 196.

În dragoste cu urgisitul Marte,/
 Că e chipos și sprinten de picioare,/
 Iar eu beteag”<sup>88</sup>.

Zeii răspund chemării lui Hefaistos,

„Zeițele, mai gingașe din fire,/
 Rămaseră pe-acasă de rușine./
 La ușa lui Vulcan stătura zeei/
 Cei dătători de bunuri și-ncepură/
 Să rădă-n hohot lung privind la cursa/
 Ce le urzise faurul cuminte”<sup>89</sup> (*ibidem*, v. 455-460, p. 196).

Este primul răs al zeilor din *Odiseea* VIII, va urma și al doilea îndată. Ce se întâmplă ? Ares e obligat să plătească o pedeapsă bănească<sup>90</sup>, Afrodita este amenințată cu divorțul, este acuzată de inconitență sexuală și este interesant de observat că, la o privire atentă, căsătoria lui Hefaistos cu Afrodita nu este atestată în afara pasajului prezent (adulterul), încât ar putea foarte bine să fie o invenție *ad-hoc* a lui Homer. Dacă acest lucru este corect, este izbitor să constatăm că, în dezvoltarea acestui pasaj, poetul inventează căsătoria după cum o și anulează<sup>91</sup>. De fapt, în *Iliada*, soția lui Hefaistos nu era Afrodita ci Haris, „Haris cea plină de farmec, soția vestitului meșter”<sup>92</sup> și nu este de lăsat deoparte ipoteza potrivit căreia cântul al doilea al lui Demodoc din *Odiseea*, cântecul adulterilor, să fie o interpolare târzie<sup>93</sup>.

Oricum ar fi, cântecul lui Demodoc („Dumnezeiescul cântăreț”) este un pasaj problematic. Comentatorii de regulă spun despre cântecul doi că este grefat pe cartea VIII din *Odiseea*, numai că antichitatea a recunoscut că povestea adulterului avea o importanță deosebită pentru Ulise, un om care știa, în timp ce stătea la curtea lui Alcinoi, că fidelitatea Penelopei era amenințată de prezența pretendenților<sup>94</sup>. Iar studii relativ recente<sup>95</sup> avansează argumentul potrivit căruia conflictul dintre Hefaistos și Ares reflectă tensiunea emoțională produsă de cearta dintre

<sup>88</sup> *Ibidem*, VIII, vv. 428-435, p. 195.

<sup>89</sup> *Ibidem*, VIII, vv. 455-460, p. 196.

<sup>90</sup> *Ibidem*, VIII, vv. 467-568, p. 196: „și plătește Marte/ De-acum a preacurviei șugubină”. Există o „amendă pecuniară pentru adulter. În dreptul grec clasic adulterinul prins asupra faptului de către soțul înșelat putea fi omorât și crima era considerată legitimă” (Adrian Pârvulescu, nota 468, p. 196 în Homer, *Odiseea*).

<sup>91</sup> Christopher Brown, „Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods”, în *Phoenix*, Vol. 43, No. 4 (Winter), 1989, nota 2, p. 283.

<sup>92</sup> Homer, *Iliada*, XVIII, v. 373, p. 408.

<sup>93</sup> Adrian Pârvulescu, nota 374, p. 193 în Homer, *Odiseea*.

<sup>94</sup> Christopher Brown, art. cit., p. 284.

<sup>95</sup> Bruce Karl Braswell, „The Song of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to Odyssey 8”, în *Hermes*, 110. Bd., H. 2, 1982, pp. 131-132.

Ulise și Evrialos: „Dar Evrilaos se răsti la dînsul”<sup>96</sup>, iar versurile 166-167 compară pe Evrilaos cu Ares („Gata-i și potriva/ Urgelnicului Marte, Evrilaos”<sup>97</sup>), ceartă provocată de refuzul lui Ulise, la invitația lui Laodamas, de a participa la jocurile atletice. E important de punctat locul acesta. Dacă privim atent contextul în care apare al doilea cântec al lui Demodoc, observăm că Evrilaos îl bațjocorește pe Ulise pentru că arată ca un negustor, nu ca un atlet. Ulise îi răspunde (vv. 234-262) punând în contrast omul elocvent cu omul care este frumos dar a cărui vorbire este lipsită de har, contrastul îl aplică lui Evrialos al cărui aspect este foarte distins, doar că „nu are temei la minte”. Adevăratul contrast este de fapt între aspectul frumos dar lipsit de inteligență (Evrilaos) și elocvența și îndemânarea athletică, Ulise probându-și calitățile atletice „luând un disc mai rotofei” pe care-l aruncă „de parte peste ținta tuturor”. Ce vrea Ulise să arate? Faptul că înfățișarea lui Evrilaos nu se potrivește cu priceperea lui în timp ce înfățișarea lui Ulise este potrivită și cu pricepera lui athletică și cu aceea intelectuală, *ergo*, inteligența triumfă asupra frumuseții superficiale. La fel, Hefaistos triumfă asupra superiorității fizice a lui Ares, contrastul este acela dintre lent (Hefaistos, Ulise) și rapid (Ares, Evrilaos). Evrilaos e chipeș ca Ares și frumos ca Afrodita dar e plictisitor, Ares e lipsit de valoare, Afrodita e lipsită de sens. Pe de altă parte, Ulise nu este distins la prima vedere, aidoma lui Hefaistos, dar este priceput la cuvinte și fapte. Comparațiile duble cu contrastele lor corespondente exemplifică lipsa aparentă de distincție combinată cu inteligența și priceperea la nivel uman (Evrilaos și Ulise), la fel la nivel divin și apoi între divin și uman, tema cântecului este o comparație a acțiunii la nivel divin și a aceluiași tip de acțiune la nivel uman<sup>98</sup>.

De unde conflictul dintre Hefaistos și Ares? Pare că nu există nici o noimă în declanșarea acestui conflict. În *Iliada*, soția lui Hefaistos nu este Afrodita ci Haris, prin urmare nu aflăm nici un motiv ca Ares să-i fie rival făurarului. De unde și suspiciunea că Homer ar fi inventat povestea adulterului pentru a oferi un motiv pentru conflictul dintre cei doi zei. De ce tocmai adulterul să fi fost motivul conflictului? Ipoteza este seducătoare încă din antichitate: triumful lui Hefaistos asupra lui Ares este un indiciu pentru măcelul pețitorilor săvârșit de Ulise. Poate că este o „suprainterpretare”<sup>99</sup> (“overinterpretation”), dar nu este deloc improbabil ca situația reală a Penelopei curtată de pețitori să sugereze tema seducției Afroditei ca soție a lui Hefaistos de către Ares. Lucrurile se leagă între nivelul divin și acela uman în cele două poeme. Astfel, după cum cearta dintre Ahile și Agamemnon din *Iliada* I are ecou în cearta lui Zeus și Hera de la sfârșitul aceleiași cărți, la fel și cearta de la curtea lui Alcinoi (dintre Evrilaos și Ulise) își găsește ecoul pe Olimp (trioiul), deși în cazul *Odiseei* nu este doar un simplu ecou ci o ilustrare detaliată a unei

<sup>96</sup> Homer, *Odiseea*, VIII, vv. 223-233, p. 188.

<sup>97</sup> *Ibidem*, VIII, vv. 166-167, p. 187.

<sup>98</sup> Bruce Karl Braswell, art. cit., pp. 133-134.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 135.



povești umane prin intermediul uneia înrudite despre zei, este „o poveste în cadrul unei povești”<sup>100</sup> (“a story within a story”), un procedeu literar pe măsura lui Homer.

Să revin la râsul zeilor (*ásbestos gélos*) din *Odiseea* VIII. Cum ar trebui să înțelegem râsul zeilor din cântecul lui Demodoc ?, se întreabă Brown. Este un râs serios și evident răspunsul așteptat de Hefaistos. Zeii își îndreaptă râsul spre perechea adulteră în batjocură, și este un râs serios (“is laughter of a serious sort”)<sup>101</sup> care poate fi înțeleas corect numai în contextul culturii rușinii grecești timpurii. „Pentru omul homeric, lucrul cel mai de preț nu este să te bucuri de o conștiință liniștită, ci de stimă publică”<sup>102</sup>, este aici cazul lui Hefaistos căruia stima de sine îi scade ca și stima publică dacă nu face nimic, încât „zeii *Iliadei* sunt preocupați, în primul rând, de propria lor onoare”, iar „într-o cultură a rușinii, zeii, ca și oamenii, sunt ușor de jignit”<sup>103</sup>. În același sens vorbește despre “shame-culture” și T. Baconschi după care este vorba despre „o mentalitate centrată pe onoare: imaginea socială stabilește demnitatea individului în sânul grupurilor războinice și politice” iar râsul homeric este „izbânda asupra adversarului înfrânt în luptă”<sup>104</sup>. Am spus că zeii răspund chemării lui Hefaistos și faptul că răspunsul lor este râsul nu compromite victoria acestuia (adică faptul că a prins pe adulteri în capcană), dimpotrivă, arată că adulterul este de netolerat, că este pedepsit și că adulterinii merită *gélós*-ul zeilor, mai mult, râsul este stârnit de vederea *technai*-ului lui Hefaistos<sup>105</sup>. O paralelă: în *Iliada* I, Hefaistos stârnește râsul de bună dispoziție al zeilor și atenuează tensiunea dintre Zeus și Hera jucând rolul paharnicului. În *Odiseea* VIII *erga* provoacă *gelasta*, râsul zeilor este rezultatul denunțării perechii adultere și este urmat de o judecată morală. În loc să exprime amuzament, râsul este acum râs de batjocură, adulterul a fost o infracțiune gravă, nu a fost o simplă problemă privată și casnică, a fost un act care a subminat integritatea gineceului și care, prin consecințe, amenință stabilitatea comunității. În epoca clasică adulterul era privit ca un act rușinos și sever pedepsit. În plus, lucru extrem de important, soțul încornorat, fie el zeu sau om, ar fi fost supus ridicolului dacă nu se răzbuna și nu-și restabilea astfel onoarea<sup>106</sup> și din actul răzbunării face parte și rușinarea publică a

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 136, 137.

<sup>101</sup> Christopher Brown, art. cit., p. 284.

<sup>102</sup> E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*. Traducere de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția. Iași, Editura Polirom, 1988, 26.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>104</sup> Teodor Baconschi, *Râsul patriarhilor*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 75.

<sup>105</sup> La Ovidiu, capturarea lui Ares și a Afroditei datorită *τέχνας*-ului lui Hefaistos mai mult decât adulterul în sine este importantă, căci captura poartă comicul episodului, nu adulterul în sine (Jean-Christophe Jolivet, “Les Amours d’Arès et Aphrodite, la critique homérique et la pantomime dans l’Ars amatoria”, în *Dictynna. Revue de poésie latine*, 2, 2005, p. 64).

<sup>106</sup> Christopher Brown, art. cit., pp. 287-288.

celor implicați în adulter. E un comic în situația aceasta dat de următorul decalaj: handicapul și infirmitatea lui Hefaistos față cu agilitatea și rapiditatea lui Ares, iar decalajul este întreținut de Hefaistos. Dorința de răzbunare și de bucurie declanșează același râs, în cazul răzbunării efectul este dezunirea, în cazul bucuriei efectul este uniunea, de o parte cei care râd, de cealaltă parte cel de care se râde. Ares este ridiculizat și ridicolul îl izolează de ceilalți zei iar izolarea lui Ares este efectul răzbunării lui Hefaistos. Doar Poseidon este solidar lui Ares nu atât din compătimire cât din bunăvoință<sup>107</sup>. Poseidon nu râde (vv. 482-483: „și-au râs cu poftă zeii,/ Nu însă și Neptun, stăpânul mării”) iar „comentatorii n-au reușit să explice de ce Poseidon i-a luat partea lui Ares”<sup>108</sup>, care Poseidon are o discuție serioasă cu Hefaistos cu privire la eliberarea adulterilor. De fapt, această discuție serioasă are în vedere mai curând patul soțului decât râsul zeilor<sup>109</sup>.

Pe scurt, râsul din *Iliada* I nu este batjocoritor, el exprimă unitate, ușurare și bucurie. În *Odiseea* VIII scena e comică și ridicolă, și totuși nu de încornoratul Hefaistos râd zeii ci de soția infidelă și de amantul ei. Când Hefaistos acceptă să-i elibereze, cei doi fug, ea în Cipru, el în Tracia, numai că, de sesizat, umilința și batjocura zeilor nu este și disprețuitoare. Apollo întreabă pe Hermes: nu ai lua cu plăcere locul lui Ares ? Desigur ! Lasă-mă să fiu închis în lanțuri triple de aceștia, să mă vadă toți zeii, dar să mă odihnesc astfel în brațele Afroditei ! La auzul acestui dialog, toți zeii râd, am spus, cu excepția lui Poseidon, este al doilea râs din *Odiseea* VIII. Acum râsul este batjocoritor dar nu în felul oamenilor ca un râs complice inspirat de scena ridicolă, râsul divin consacră o restabilire a ordinii sacre<sup>110</sup>. Este, într-adevăr, destul de comic să se asiste în direct la încornorarea lui Hefaistos, a zeului care aduce râsul (*gélaston*) fără ca el însuși să râdă. Zeii nu râd de Hefaistos cât de surpriza descoperirii amanților, de ingeniozitatea capcanei, de faptul că Ares cel viril și rapid în mișcări este imobilizat de zeul cu cele mai lente mișcări. De aici râsul de nestins declanșat de iscusitul Hefaistos. Și poate că uimirea și admirația zeilor este mai curînd față de ingeniozitatea capcanei decât față de obișnuitul adulter din Olimp. Ares cel frumos și iute devine ridicol și prizonier al celui urât și zăbavnic:

„Cum cel greoi ajunge pe cel iute !/  
Așa Vulcan, cu toată-ncetineala-i,  
Măcar că-i șchiop, dar el cu meșteșugul/  
Îl mrejuie pe zeul cel mai sprinten/

<sup>107</sup> Catherine Collobert, art. cit., p. 139.

<sup>108</sup> Adrian Pârvulescu, nota 482, p. 197 în Homer, *Odiseea*.

<sup>109</sup> Yoav Rinon, art. cit., p. 18.

<sup>110</sup> Jean Rudhardt, „Rires et sourires divins: essai sur la sensibilité religieuse des Grecs et des premiers chrétiens”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, nr. 142, 1992, pp. 401-402.

Din tot Olimpul și plătește Marte”<sup>111</sup>.

Ares și Afrodita sunt prinși într-o dublă capcană: în plasa lui Hefaistos și în capcana râsului comunității zeilor, un râs care unește comunitatea după cum îl dezbină pe Ares de comunitate<sup>112</sup>, râsul care unește, râsul care dezbină !

Revin asupra celui de-al doilea râs al zeilor. După ce zeii râd pentru prima dată și îl declară învingător pe Hefaistos (chestiunea cu capcana), avem ceea ce în antichitatea ulterioară era considerată „o glumă murdară” (“a celebrated dirty joke”)<sup>113</sup>. Apollo îl întrebă pe Hermes, reamintesc, dacă ar îndura o asemenea indignare, adică rușinea râsului, pentru privilegiul de a se culca cu Afrodita. Hermes răspunde că ar suferi cu bucurie de trei ori mai multe cătușe și oprobiul tuturor zeilor. Încă o dată zeii râd („și-au râs cu poftă zeii”). Schimbul de replici dintre Apollo și Hermes este o întrerupere, o paranteză. Poseidon nu râde dar continuă să lucreze pentru a rezolva situația lui Ares prin negocieri cu Hefaistos, măcar că Poseidon a râs prima dată. De ce, atunci, al doilea râs al zeilor ? Pasajul nu pare a fi o interpolare, dimpotrivă, pasajul ne reamintește cât de des apare absurdul în epica divină, practic pasajul face diferența dintre zei și oameni. Condiția nemuririi îi face pe zei imuni la vicisitudinile care afectează viața muritorilor, zeii sunt pur și simplu incapabili să simtă pe deplin consecințele acțiunilor lor. Și în felul acesta sunt diferiți de oameni. În fond, nu există nicio tragedie în Olimp ! Cântecele lui Ares și al Afroditei poate fi privit ca într-o analogie: societatea zeilor oglindește în mod similar valorile societății umane. Vedem un soț restabilind atât integritatea *oikos*-ului său cât și propria sa onoare printr-un act public de rușinare. Totuși, în același timp, bășcălia lui Apollo și Hermes ne amintește că aceasta nu este societatea umană, consecințele acțiunilor nu sunt la fel de grave. Și astfel avem un contrast subtil care-l privește pe Ulise în timp ce stă ascultând cu plăcere cântecul bardului și nesigur de starea propriului *oikos*<sup>114</sup>. Punctează Jolivet<sup>115</sup>: episodul Ares-Afrodita e un scandal de impietate care poate comporta trei soluții / tipuri de lectură: un ansamblu de explicații alegorice în termeni de *physica ratio*; o lectură moral-didactică și o lectură în registru comic. Toate aceste tipuri de lectură se pretează cântecului doi al lui Demodoc.

<sup>111</sup> Homer, *Odiseea*, VIII, vv. 463-467, p. 196.

<sup>112</sup> François Dingremont, loc. cit., pp. 48, 53.

<sup>113</sup> Christopher G. Brown, art. cit., p. 290.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 290-291. În care *oikos* pețitorii râd nepotolit: „Atunci Minerva/ Trezi un râs la pețitori, un hohot/ Nepotolit” / ἄσπεστον γέλω ὄρσε, παρόπλαγγεν δὲ νόημα / *ásbeston gélo órse, paréplanxen dé nóima*. E al doilea râs Homeric din *Odiseea*, XX, v. 444-446, p. 461, trei în total, unul în *Iliada*, două în *Odiseea*. Am preferat să dezvolt, din *Odiseea*, primul râs, are legătură cu acela din *Iliada*.

<sup>115</sup> Jean-Christophe Jolivet, art. cit., p. 65.

### 5. În loc de concluzii: ce este râsul homeric (ἄσβεστος γέλως) ?

Ce este râsul homeric? Expresia clasică este ἄσβεστος γέλως / și poate fi tradusă prin "inextinguishable" („de nestins”) sau "irrepressibile mirth" („veselie irepresibilă”). Pare să provină în engleză din germană: „Homerisches Gelächter” („schallendes, nicht enden wollendes Gelächter” / „râs răsunător”, „fără sfârșit”, „unauslöschliches Gelächter” / „râs de nestins”) iar în germană din franceză: „le rire homérique”, așa cum apare întâia dată în memoriile baronesei d’Oberkirck<sup>116</sup>, „rire inextinguible”, „râs de nestins”, „ignifug”. Râsul homeric este, prin urmare, „inextinguishable”, „unquenchable”<sup>117</sup>. Dicționarul Bailly<sup>118</sup> traduce *ásbestos* tot ca „inextinguible” cu sensul de „foc de nestins” ca flacăra nestinsă a focului lui Hefaiistos, „incendiu de nestins”, așa cum stau lucrurile în *Iliada* („vâlvătaie nestinsă” - XVI, v. 120), apoi *ásbestos gélos* înseamnă, tot în *Iliada* „hohote lungi de râs” (I, v. 589, p. 63), *gélo* înseamnă „a râde” în vreme ce *gelaô* are și sensul de a străluci / „eclat”, „briller”, „resplendit” ca în expresia „Până la cer strălucirea” / *gelasse* (*ibidem*, XIX, v. 359). Mai avem și verbul *gelaô* iar *gélôs*, din *gelaô* desemnează râsul plin ca acela al pretendenților Penelopei care γέλω ἔχθανον / *gélô éthanon* / „râdeau să moară” când priveau cum Ulise îl „ghiontește” pe cerșetorul Iros apucându-l de picior<sup>119</sup>, ca Zeus pe Hefaiistos.

Se pare că primul care a folosit expresia „râs homeric” a fost Ovidiu în *Metamorfoze*, cartea IV, povestea a doua, v. 188: *superi risere* este expresia în latină și ea apare în reluarea de către Ovidiu a cântecului adulterilor din *Odiseea* VIII. Hefaiistos cere dreptate lui Zeus, Zeus, care simpatiza cu soțul înșelat, cere probe lui Hefaiistos care le și aduce arătându-i pe cei doi în capcană. „Iară zei pe râs se porniră”<sup>120</sup> și „zeii au râs”<sup>121</sup> sunt tălmăcirile în limba română, nu redau întru totul sensul homeric așa cum o face *superi risere!*

<sup>116</sup> Henriette Luise d’Oberkirck, *Mémoires de la Baronne D’Oberkirck*. Tome Deuxieme, Paris, Charpentier Librairie Éditeur, 1853, p. 187: „On partit d’un éclat de rire homérique”.

<sup>117</sup> *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. Based upon the German of Georg Autenrieth. Translated by Robert P. Keep. Revised by Isaac Falg. New York, Harper & Brothers, 1895, pp. 49, 65; *A Lexicon of Homeric Dialect*. By Richard John Cunliffe. London, Blackie and Son Limited, 1924, pp. 57, 76.

<sup>118</sup> Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1935, pp. 284, 393.

<sup>119</sup> Homer, *Odiseea*: „Cu brațe-ntinse pețitorii mândri/ Râdeau să moară” - XVIII, vv. 135-136, p. 412.

<sup>120</sup> Ovidiu, *Metamorfoze*. Traducere de Ion Florescu. Revizuirea traducerii, prefață, note, anexe de Petru Creția. București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959, v. 188, p. 83.

<sup>121</sup> Ovidiu, *Metamorfoze*. Traducere, studiu introductiv și note de David Popescu, București, Editura Științifică, 1972, v. 188, p. 95.

Câteva traduceri moderne ale locului cu pricina din Ovidiu: "Each deity, with laughter tir'd, departs,/ Yet all still laugh'd at Vulcan in their hearts"<sup>122</sup>; "The gods laughed"<sup>123</sup>; „Les Dieux rirent beaucoup"<sup>124</sup>; „Voyant ce couple en butte à mille éclats de rire"<sup>125</sup>; „Die Himmlischen lachten"<sup>126</sup>.

O carte relativ recentă a lui Stephen Halliwell face oarecum ordine în problematica râsului la greci în general și la Homer în special. Și aceasta pentru că nu de o construcție filosofico-sistematică a râsului grecesc este motivată cartea lui Halliwell, ci din două afirmații centrale și corelate ale cărții. Întâi că râsul nu este un fenomen în sine ci un fenomen „volatil” (în „Introducere” citim cum că grecii erau conștienți de dificultatea de a identifica funcțiile volatile ale râsului<sup>127</sup>) și „evaziv”, „ambiguu”, „schimbător” și „fluid”, apoi că râsul trebuie studiat din punct de vedere istoric, cultural, psihologic și nu numai. Preocuparea de bază: etica râsului este morală, imorală sau amorală? Râsul aruncă o iluminare laterală, dar revelatoare asupra existenței divine și umane [...] în momente de criză și de intensitate deosebite<sup>128</sup>. Râsul zeilor din *Iliada* primește o atenție specială și Halliwell insistă asupra faptului că zeii sunt investiți emoțional cu trăsături omenești (mai ales Hefaistos), motiv pentru care moartea nu este subiect al râsului. Varietatea absolută a cazurilor de râs imită gama emoțională a zeilor și oamenilor încât râsul, la Homer, este ireductibil la o semnificație uniformă<sup>129</sup>. În capitolul 2 ("Inside and outside morality: the laughter of Homeric gods and men", pp. 51-99), Halliwell face un sinopsis al cazurilor de râs și de zâmbete în *Iliada* și *Odiseea*, diferențind calitățile și căutând cauzele și efectele. Interesante sunt lecturile naratologice despre zâmbete și râs care privesc pe Zeus<sup>130</sup> și Hera în *Iliada*, pe Ulise și pețitori în

<sup>122</sup> Ovid's *Metamorphoses*. Translated from the Latin by Dr. Garth and Others. Vol. I. London, Printed at the Stanhope Press by Whittingham and Rowland, 1812, v. 188, p. 148.

<sup>123</sup> Ovid's *Metamorphoses*. Translated into English prose; with the Latin text and order of construction on the same page: and critical, historical, geographical, and classical notes in English. London, Fifth Edition Corrected, 1822, v. 188, p. 140.

<sup>124</sup> Ovide, *Les Métamorphoses* d'Ovide en latin et en François. Tome Second. Traduit en François par M. l'Abbe Banier. Paris, Chez Le Clerc, 1767, p. 17.

<sup>125</sup> Ovide, *Les métamorphoses* d'Ovide. Traduites en vers avec des remarques et des notes par M. Desaintage. Nouvelle edition, revue, corrigé. Tome second. Paris, Chez Desray, 1808, p. 21.

<sup>126</sup> Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Niklas Holzberg. Berlin, De Gruyter, 2017, p. 201.

<sup>127</sup> Stephen Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2008, p. 11.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>130</sup> O observație la o notă din traducerea lui Pope: "The Sire, of Gods and men superior smil'd" (Homer, *The Iliad of Homer*. Vol. II. Translated by Alexander Pope. London, Printed for Henry Lintot, 1750, nota 517, nota corespunde v. 517, pp. 44-46). Tată zeilor și al oameni-

*Odiseea*. De remarcat că singurul cuplu din *Iliada* care zâmbeste este cuplul suprem, numai că zâmbetul celor doi unul către celălalt nu presupune nicidecum afecțiune, cordialitate sau tandrețe, ci mai degrabă un limbaj calculat în vederea conservării și extinderii puterii<sup>131</sup>. În *Odiseea*, limbajul râsului și al zâmbetelor sporește opoziția dintre Ulise și pețitori a căror veselie prezintă excesele nestăpânite ale unui grup orbit de ignoranța sa de sine, dar urmărit de zâmbetele secrete ale figurii deghizate din mijlocul lor<sup>132</sup>.

Howard Clarke<sup>133</sup> face o statistică în urma căreia constată că *Iliada* are mai multe zâmbete decât *Odiseea*, scorul este 14 la 7, în timp ce *Odiseea* surclasează *Iliada* la râsete cu un scor de 23 la 11, după care Clarke citează articolul lui Hewitt din 1928 despre care articol spune că nu este tocmai distractiv deoarece majoritatea cazurilor de râs la Homer displac profesorului Hewitt.

Ca într-un soi de compensație, Clark, vădit nemulțumut de prestația celor care s-au ocupat cu problema umorului la Homer, prezintă un exemplu modern față cu modul în care incongruența comică persistă în studiile homerice. Iată exemplul. În 1954 regizorul Mario Camerini, face la Hollywood un film după *Odiseea* lui Homer cu titlul „Ulise”. Rolul lui Ulise l-a jucat Kirk Douglas, o revelație pentru acei care nu și l-au imaginat niciodată pe Ulise cu o gropiță în bărbie<sup>134</sup>, faptul acesta ar fi putut trezi, de bună seamă, râsul homeric al zeilor. Așa cum era de așteptat, spune Clark, au fost multe scene memorabile în film, dar nici una atât de impresionantă ca aceea dintre Ulise și vrăjitoarea Circe care transforma bărbații în porci cu o atingere a baghetei ei magice. Circe, interpretată de actrița italiană Rossana Podesta, avea, pe lângă bagheta și porcii ei, un semn de vaccinare pe un braț, lucru destul de amuzant dar și consolator, căci vrăjitoarea Circe l-ar fi putut seduce pe Ulise și chiar l-ar fi putut transforma în porc, dar cu siguranță nu i-ar putea transmite niciodată variolă<sup>135</sup> !

Cu siguranță râsul religiei homerice este strâns legat de corp, care corp este deopotrivă obiect și subiect al râsului. Hefaistos e o figură convocată des când zeii

lor superiori zâmbeste. Homer este constant: Zeus doar zâmbeste, ceilalți zei râd, râsul lor este *ásbestos gélos*, de nestins, iar epitetul „inextinguishable” nu trebuie luat literal ci ca o expresie a timpului care desemna bucuria și veselia, la fel cum nu este luată literal expresia „pețitorii mândri/râdeau să moară” / γέλω ἔχθανον / *gélo échthanon* (Homer, *Odiseea*, XVIII, vv. 135-136, p. 412).

<sup>131</sup> Stephen Halliwell, *op. cit.*, p. 66.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>133</sup> Howard W. Clarke, „The Humor of Homer”, în *The Classical Journal*, Vol. 64, No. 6 (Mar.), 1969, p. 246.

<sup>134</sup> Howard W. Clarke, art. cit., p. 252.

<sup>135</sup> *Ibidem*. Clark se înșală. Rolul lui Circe a fost interpretat nu de Rossana Podesta ci de Silvana Mangano care a jucat rol dublu în film: Penelopa și Circe, în timp ce Rossana Podesta a fost Nausica. Acest fapt nu mai are, firește, nicio importanță !

râd. În *Iliada* (și) diformitățile lui Hefaistos amuză pe zei, în *Odiseea* amuză pe zei postura amantilor prinși în flagrant de Hefaistos. O diferență este de semnalat: aristotelismul vede în râs ceva specific omului și prin râs omul se deosebește de restul animalelor, omul este singura creatură care râde<sup>136</sup>, în timp ce în tradiția homerică reprezentările sunt inversate: râsul este o dispoziție împărtășită și de zei și de oameni, dar când râsul este calificat drept „de nestins” (“inextinguible”/ásbestos) el este expresia manifestării unei marginalități nu pentru zei ci pentru oameni. În râsul *ásbestos* omul își pierde umanitatea, zeii au și ei *gelos* nu însă și anormalitatea râsului ca marginalitate<sup>137</sup>.

#### BIBLIOGRAFIE

- A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. Based upon the German of Georg Autenrieth. Translated by Robert P. Keep. Revised by Isaac Falg. New York, Harper & Brothers, 1895.
- A Lexicon of Homeric Dialect*. By Richard John Cunliffe. London, Blackie and Son Limited, 1924.
- ARISTOTLE, *Parts of Animals*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by A. L. Peck, and a Foreword by F. H. A. Marshall. London, Harvard University Press, 1961.
- BACONSCHI, Teodor, *Râsul patriarhilor*, București, Editura Anastasia, 1996.
- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1935.
- BELL, Robert H., “Homer’s Humor: Laughter in the Iliad”, în *Humanitas* 20, no. 1-2, pp. 96-116, 2007.
- BEYE, Charles Brown, *The Iliad, The Odyssey, and the Epic Tradition*, New York, Gordian Press, 1976.
- BRAGG, Louis, *Oedipus Borealis: The Aberrant Body in Old Icelandic Myth and Saga*. Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2004.
- BRASWELL, Bruce Karl, “Mythological Innovation in the Iliad”, în *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 21, No. 1 (May), pp. 16-26, 1971.
- BRASWELL, Bruce Karl, “The Song of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to Odyssey 8”, în *Hermes*, 110. Bd., H. 2, pp. 129-137, 1982.
- BROWN, Christopher, “Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods”, în *Phoenix*, Vol. 43, No. 4 (Winter), pp. 283-293, 1989.
- BUFFIERE, Félix, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, traducere și prefață de Gh. Ceaușescu, București, Editura Univers, 1987.
- BUTLER, Samuel, “The humour of Homer”, în *The Humour of Homer and Other Essays*. London, Edited by R.A. Streatfeild. A.C. Fifield, 1913.

<sup>136</sup> Pentru Aristotel oamenii sunt singurele creaturi care râd (τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζώων ἄνθρωπων / *tó mónon gelán tón zóon ánthropon* / “being the only creatures that laugh”- Aristotle, *Parts of Animals*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by A. L. Peck, and a Foreword by F. H. A. Marshall. Library. London, Harvard University Press, 1961, III, 10, 673 a 8, pp. 280-281. Sau *mónon zóon ghelón* / *unicum animal ridens* (Mihaela Paraschiv, „O doctrină a râsului în antichitatea greco-latină”, în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 2, 2009, p. 172).

<sup>137</sup> François Dingremont, loc. cit., pp. 38, 39, 43.

- CICERO, *De oratore*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by E. W. Sutton. Completed with an Introduction by H. Rackham, London, Harvard University Press, 1967.
- CICERO, *De natura deorum*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by H. Rackham. London, Harvard University Press, 1967.
- CLARKE, Howard W., "The Humor of Homer", în *The Classical Journal*, Vol. 64, No. 6 (Mar.), pp. 246-252, 1969.
- COLLOBERT, Catherine, „Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux”, în M.-L. Desclos (coord.), *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Edition Jérôme Million, 2000.
- DETIENNE, Marcel; Vernant, Jean-Pierre, *Cunning intelligence in Greek culture and society*. Translated from the French by Janet Lloyd. Chicago and London, The university of Chicago Press, 1991.
- Dingremont, François, „Le rire inextinguible des dieux homériques”, în Frédéric Gugelot et Paul Zawadzki (dir.), *Rire sans foi ni loi ? Rire des dieux, rire avec les dieux*, Édition Hermann, Paris, 2021.
- DODDS, E.R., *Grecii și iraționalul*. Traducere de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția. Iași, Editura Polirom, 1988.
- DRYDEN, John, "The First Book of Homer's Ilias", în *Fables Ancient and Modern*. Translated into Verse from Homer, Ovid, Boccace & Chaucer with Original Poems. London, Printed for Jacob Tonfon, 1700.
- ERASMI, Des. Rot., *Moriae Encomium sive Stultitiæ Laus*. Cum Commentariis Gerardi Listrii. Ineditis Oswaldi Molitoris et Figuris Johannis Holbenii. Denuo typis mandavit Guil. Gottl. Beckerus. Typis G. Haas, ex Officina J. J. Thurneisen. Basileæ, 1780.
- ERASMUS din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau cuvântare spre lauda prostiei*. Traducere și note de Șt. Bezdechi. Studiu introductiv de Constantin I. Botez, București, Editura Științifică, 1959.
- DESIDERIUS ERASMUS, *The Praise of Folly*. Translated with an introduction and commentary by Clarence H. Miller. London, Yale University Press, 1979.
- HALLIWELL, Stephen, "The Uses of Laughter in Greek Culture", în *The Classical Quarterly*, Vol. 41, No. 2, pp. 279-296, 1991.
- HALLIWELL, Stephen, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2008.
- HEWITT, Joseph William, "Homeric Laughter", în *The Classical Journal*, Vol. 23, No. 6 (Mar.), pp. 436-447, 1928.
- HOMER, *The Iliad of Homer*. Vol. II. Translated by Alexander Pope. London, Printed for Henry Lintot, 1750.
- HOMER, *The Iliad of Homer*. Vol. I. Translated by Alexander Pope. A New Edition with additional notes, critical and illustrative by Gilbert Wakefield. Volume I, London, Printed for J. Johnson, W.J. and J. Richardson, W. Otridge and Son, 1806.
- HOMER, *Homer's Iliad*. Translated by George Chapman. With an Introduction by Henry Morley. London, George Routledge and Sons, 1884.
- HOMER, *Homer's Odyssey*. Edited with English notes, appendices, etc, by W. Walter Merry and the late James Riddell. Second edition revised. Vol. I. Books I-XII, Oxford, Clarendon Press, 1886.



- HOMER, *The Iliad*. With an English Translation by A. T. Murray. New York, William Heinemann LTD: London; G. P. Putnam's Sons, 1928.
- HOMER, *The Iliad*. Vol. II. With an English Translation by A. T. Murray. London, Harvard University Press, 1947.
- HOMER, *Odiseea*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv și note de Adrian Pârvolescu, București, Editura Univers, 1979.
- HOMER, *Iliada*. Traducere de George Murnu. Studiu introductiv, note și glosar de Liviu Franga, București, Editura Univers, 1985.
- JOLIVET, Jean-Christophe, "Les Amours d'Arès et Aphrodite, la critique homérique et la pantomime dans l'Ars amatoria", în *Dictynna. Revue de poétique latine*, 2, pp. 64-81, 2005.
- Kerényi, C., *The Gods of the Greeks*. London, Thames and Hudson, 1951.
- KERNBACH, Victor, *Dicționar de mitologie generală*. Postfață de Gh. Vlăduțescu. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- KUN, N. A., *Legendele și Miturile Greciei Antice*, București, Editura Orizonturi, 2002.
- MADIGAN, Brian, "A Transposed Head", în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. 60, No. 4 (Oct.-Dec.), pp. 503-510, 1991.
- DRYDEN, John, "The First Book of Homer's Ilias", în *Fables Ancient and Modern*. Translated into Verse from Homer, Ovid, Boccace & Chaucer with Original Poems. London, Printed for Jacob Tonfon, 1700.
- D'OBERKIRCK, Henriette Luise, *Mémoires de la Baronne D'Oberkirkh*. Tome Deuxieme, Paris, Charpentier Librairie Éditeur, 1853.
- OTTO, Walter F., *Zeiî Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*. Traducere de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București, Editura Humanitas, 1995.
- OVIDE, *Les Métamorphoses d'Ovide en latin et en François*. Tome Second. Traduit en François par M. l'Abbe Banier. Paris, Chez Le Clerc, 1767.
- OVIDE, *Les métamorphoses d'Ovide*. Traduites en vers avec des remarques et des notes par M. Desaintage. Nouvelle edition, revue, corrigé. Tome second. Paris, Chez Desray, 1808.
- OVID'S *Metamorphosess*. Translated from the Latin by Dr. Garth and Others. Vol. I. London, Printed at the Stanhope Press by Whittingham and Rowland, 1812.
- OVID'S *Metamorphoses*. Translated into English prose; with the Latin text and order of construction on the same page: and critical, historical, geographical, and classical notes in English. London, Fifth Edition Corrected, 1822.
- OVIDIU, *Metamorfoze*. Traducere de Ion Florescu. Revizuirea traducerii, prefață, note, anexe de Petru Creția. București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959.
- OVIDIU, *Metamorfoze*. Traducere, studiu introductiv și note de David Popescu, București, Editura Științifică, 1972.
- OVIDIUS, Publius Naso, *Metamorphosen*, Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Niklas Holzberg. Berlin, De Gruyter, 2017.
- PARASCHIV, Mihaela, „O doctrină a răsului în antichitatea greco-latină”, în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 2, pp. 172-179, 2009.
- PAUSANIAS, *Description of Grece*. With an English Translation by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Vol. I. Books I and II. New York, William Heinemann LTD: London; G. P. Putnam's Sons, 1918.
- PLATON, *Republica*, în *Opere*, vol. V. Cuvânt preventor de Constantin Noica. Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

- PLATON, *Philebos*, în *Opere*, vol. VII. Traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, București, Editura Științifică, 1993.
- PLATON, *Banchetul*. Traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, București, Editura Humanitas, 2011.
- PURVES, Alex, "Falling into Time in Homer's Iliad", în *Classical Antiquity*, Volume 25 / No. 1 / April, pp. 179-209, 2006.
- RINON, Yoav, "Tragic Hephaestus: The Humanized God in the Iliad and the Odyssey", în *Phoenix*, Vol. 60, No. 1/2 (Spring - Summer), pp. 1-20, 2006.
- RUDHARDT, Jean, „Rires et sourires divins: essai sur la sensibilité religieuse des Grecs et des premiers chrétiens”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, nr. 142, pp. 389-405, 1992.
- SHOREY, Paul, "The Logic of the Homeric Simile", în *Classical Philology*, Vol. 17, No. 3 (Jul.), pp. 240-259, 1922.
- SHOREY, Paul, "Homeric Laughter", în *Classical Philology*, Vol. 22, No. 2 (Apr.), pp. 222-223, 1927.
- SLATKIN, Laura M., *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley, University of California Press, 1991.
- QUINTILIAN, *The Institutio Oratoria of Quintilian*. The Loeb Classical Library. With an English Translation by H. E. Butler. Vol. II, London, Harvard University Press, 1921.
- WILLCOCK, Malcolm M., *A Companion to the Iliad*. Chicago, University of Chicago Press, 1976.

# ARISTOTLE'S EMENDATION OF ONTOLOGY\*

Zdravko PERIC<sup>1</sup>, Gianluigi SEGALERBA<sup>2</sup>

**Abstract:** *In our inquiry, we investigate elements of the foundations of Aristotle's ontology. We concentrate our attention on aspects of the substance and the universal: we analyse the features which belong to substance qua substance and to universal qua universal, on the one hand, and the features which cannot belong to substance and universal, on the other hand. The mutual incompatibility between substance and universal and between the features which are respectively connected to substance and to universal are the central interest of our investigation. We furthermore inquire into the consequences of a wrong interpretation of the universal. The texts of Aristotle on which we base our study are Metaphysics Zeta 13, Zeta 14, and Zeta 16.*

**Keywords:** *substance, Aristotle, ontology, universal, Metaphysics, essence, idea, third man regress, genus.*

## 1) Introduction

In our investigation, we shall analyse aspects of Aristotle's foundations of ontology<sup>3</sup>. In order to introduce the readers to the subject of our inquiry, we would like to

---

\* We should like very much to thank Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănculescu, Mr. Darius Persu, and all the members of the editorial board of the *Analele Universității din Craiova, Seria: Filosofie* for accepting our study for publication. The responsibility for the interpretation which we expose in our paper is, of course, ours alone.

<sup>1</sup> Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, Osijek, Hrvatska.

<sup>2</sup> IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra.

<sup>3</sup> We would like to mention, in this context, three studies which gave us the foundations of our interpretation of Aristotle: Joan Kung's article *Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument* (*Phronesis* XXVI, 3 (1981), pp. 207–247); Michael-Thomas Liske's book *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung*, and Edward Jonathan Lowe's book *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. In Kung's essay, we found the basis of our interpretation of Aristotle's strategy as the attempt to introduce in the doctrine of being different ontological types of entities and to find the foundations of the difference between the ontological types of entities: the distinction between individual entities and non-individual entities proves to be one of the pillars of Aristotle's ontology. Liske's inquiry introduced us to the connection between essence and biological dimension in Aristotle (see, for example, in part 2 of his book, chapter 2, *Das dynamische Verständnis des formalen Wesens als Tätigkeit*, pp. 236–259, chapter 3, *Das τί ἦν εἶναι*, pp. 260–283, chapter 4, *Die Identität des τῆς mit dem Einzelnen*, pp. 284–332). Lowe opened for us a new way of interpreting Aristotle's manoeuvre of differentiation between entities in *Categories* 2 and a new way of connecting Aristotle's ontology to the discovery of models for natural sciences. As regards inquiries into the different theories of universals, we would like

quote a passage from Aristotle's *Metaphysics Zeta* 16. In this passage, Aristotle is synthesising the results of the investigation which he has been conducting throughout the chapters *Metaphysics Zeta* 13–16:

‘Therefore, it is clear both that nothing which is said universally is substance (οὐτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία) and that no substance consists of substances (οὐτ’ ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν).’ (*Metaphysics Zeta* 16, 1041a3–5)

The end of the chapter *Metaphysics Zeta* 16 summarises statements and concepts exposed by Aristotle in previous passages of *Metaphysics Zeta*:

- No universal is substance.
- No substance consists of substances.

The incompatibility between universal and substance is thereby stated; likewise, the impossibility that a substance is composed of substances is asserted. Aristotle's sentences express ontological norms. As the passage can somehow anticipate through the concepts expressed in it, we are going to direct our attention to some features belonging to substance qua substance and to universal qua universal. In passages of his works, Aristotle aims to explain the structures of reality such as – for example – substance, quality, quantity, the further categories, form, matter, and universals<sup>4</sup>. Aristotle analyses these structures in order to determine the features which belong to these structures as such, on the one hand, and the features which cannot belong to these structures, on the other hand.

In our opinion, Aristotle's ontological purpose consists in showing the composition of the frame of reality, i.e., the way of functioning of the structures of reality independently of the determined entities which concretely exist in reality<sup>5</sup>. Likewise,

to mention the study of David Malet Armstrong, *Universals & Scientific Realism, Volume I: Nominalism and Realism; Volume II: A Theory of Universals*.

<sup>4</sup> In our opinion, Aristotle considers at least the biological universals as belonging to reality. In our view, Aristotle's objective does not consist in expelling the universals from reality but, on the contrary, in integrating the universals into reality by distinguishing between the level of reality represented by instances of properties and the level of reality represented by universal biological properties. Universal biological properties such as ‘being man’ exist as programmes of biological life and biological development for the individual entities which belong to the biological realm. An individual man is an instance of the biological programme ‘being man’: the individual man will realise during his life, throughout the particular circumstances in which he lives, the faculties entailed in being man, i.e., the faculties in which the essence of man consists. The life programme of every biological entity is given as regards the phases of development which the individual biological entities will have in their lives. The particular circumstances of life of any biological entity can of course be different from each other. The field of existence is not exclusively made up of individual entities: Aristotle introduces different kinds of entities and different levels of existence.

<sup>5</sup> For example, the analysis of the features belonging to the substance qua substance does not involve the analysis of a particular substance such as man. The aim of the analysis of the features of the substance qua substance consists in discovering those features which belong

one of the goals of Aristotle consists in emendating the notions of the mentioned structures from the attribution of wrong features which could endanger not only these structures, in particular, but also the whole ontology, in general. Throughout this specific thread of inquiry, Aristotle aims to discover the norms which constitute the ontology as such, independently of the concrete entities which we can meet, and actually meet in reality. Through Aristotle's meditation on ontology, we can see that ontology represents a puzzle: if the constituents of the ontology are not put in their place, the puzzle cannot be solved. There is only one valid ontological combination for the elements of reality: unless this combination is found, the interpretation of reality cannot function.

In our study, we are going to investigate some aspects regarding the features attributed to substance and universal: we shall concentrate both on the features which, in Aristotle's view, belong to these structures of reality, on the one hand, and on the features which cannot be attributed to these same structures, on the other hand.

Aristotle's analysis of the universal entails the determination of the right ontological features of the universal. Furthermore, Aristotle's analysis entails the search for and the discovery of all the features which are mistakenly attributed to the universal<sup>6</sup>: the place of the universal within the ontology is threatened by the attribution, to the universal, of features which, on closer inspection, are incompatible with the constitution of the universal as such. If incorrect features are attributed to the universal, the universal as such is threatened within the ontology.

Throughout our inquiry, we shall see that wrong interpretations of the universal bring about ontological inconsistencies such as the following:

- the collapse of the plurality of entities to which a universal is referred,
- the third man regress.

The collapse of the plurality referred to a universal shows that the right interpretation of the universal is needed in order that a reduction of the plurality to an entity is avoided<sup>7</sup>. In the same way, the right interpretation of the universal is necessary in order that there is no multiplication of the entities. If the mentioned problems occur in an ontology, this ontology is irremediably damaged. In general, the attrib-

---

to the substance as substance, independently of the particular substances which exist. It does not matter what kinds of entities exist: through his ontological analysis, Aristotle shows that reality consists of substances, qualities, quantities, and so on.

<sup>6</sup> For Aristotle's criticism of other interpretations of the universal, see, for example, *Metaphysics Mu* 9, 1085a29–1086b13.

<sup>7</sup> At the same time, the assessment of the right interpretation of the universal is functional to the correct interpretation of the relations between entities which are not universals, on the one hand, and universals, on the other hand: hence, this assessment is functional to the possibility of explaining the way of existence of the entities which are not universals as regards their relation to the universal.

ution of false features renders the entity not acceptable in a healthy ontology: the attribution of false features brings about a situation in which an entity of the frame of reality invades the sphere of another entity. If the ontological norms are not respected, the mutual borders between entities of the frame of reality disappear: the whole ontology cannot function.

At the same time in which he exposes his analysis of the correct and incorrect features of the universal, Aristotle is leading an inquiry into the features which belong to the substance qua substance: the features of substance qua substance prove to be incompatible with the features of the universal qua universal. Substance and universal are mutually incompatible<sup>8</sup>. Conversely, to maintain the possibility of compatibility between substance and universal would directly endanger the position of the substance too: hence, to interpret falsely the universal causes damages to the substance too; a substance with false features is no more a substance. The precise determination of the features which belong to the substance qua substance and of the features which cannot belong to the substance qua substance turns out to be a constitutive part of Aristotle's ontological project. In general, the inquiry into the features which cannot belong to the substance as such and to the universal as such proves to be indispensable since a false interpretation of these features endangers the whole ontology.

The main texts of Aristotle on which we base our analysis are *Metaphysics Zeta* 13, 14, and 16<sup>9</sup>; there will be nonetheless references to other texts of Aristotle<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Other incompatibilities which emerge are, for example, the incompatibility between universal, on the one hand, and this something (between being a this something), on the other hand, between this something, on the one hand, and such, on the other hand, and so forth. The connections which emerge regard the connection between separation and completion, or between the substance of something, on the one hand, and the feature 'peculiarly belonging', on the other hand, and so on. We shall see that the chapters turn out to be a system of connections, compatibilities, and incompatibilities: the chapters establish rules holding for the features of the different elements of the ontology.

<sup>9</sup> As regards the succession in the mention of editions, translations, and commentaries which we have consulted for our study, we shall follow the alphabetical order of the authors, regardless of the time of publication of their studies. We shall begin with the mention of the edition of Aristotle's works. For the *Categories*, we used the edition of Lorenzo Minio-Paluello, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello*. For the *De Anima*, we used the edition of Robert Drew Hicks, *Aristotle. De Anima. With Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks*, and the edition of William David Ross, *Aristotelis De Anima. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross*. For Aristotle's *De Generatione Animalium* we used the edition of Hendrik Joan Drossaart Lulofs, *Aristotelis De Generatione Animalium. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit H. J. Drossaart Lulofs*. For the *De Generatione et Corruptione* we used the edition of Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem*

## 2) Definitions

In order to avoid misunderstandings, we would like to give some definitions and explanations connected to peculiar aspects of Aristotle's terminology and peculiar structures of Aristotle's ontology. The following concepts also express aspects of our interpretation of Aristotle's ontology which are independent of the particular contents exposed in this investigation. The definitions are related to aspects which we consider as foundational for Aristotle's ontology: correspondingly, we mention in the footnotes Aristotle's passages in which we think that the corresponding opinions are exposed<sup>11</sup>.

- a) The ancient Greek word "οὐσία" will be translated as "substance".
- b) The ancient Greek expression "τὸ τί ἦν εἶναι" will be translated as "essence".
- c) The ancient Greek expression "ἐντελέχεια" will be translated as "completion"<sup>12</sup>.
- d) The ancient Greek expression "τόδε τι" will be translated as "this something"<sup>13</sup>.

We interpret the first part of the expression, τόδε, as a demonstrative pronoun.

*retractavit Olof Gigon. For the Metaphysics we used the edition of Werner Jaeger, Aristotelis Metaphysica. Recognovit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit W. Jaeger, and the edition of William David Ross, Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 vols. Furthermore, we used the text of the book Zeta of the Metaphysics which is contained in the commentary of Michael Frede – G. Patzig (Aristoteles, Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar. As regards the text of the Metaphysics, we shall generally follow, for the direct quotations of Aristotle's text, the edition of Werner Jaeger, unless otherwise indicated within our study. For the Posterior Analytics, we used the edition of William David Ross, Aristotelis Analytica Priora et Posteriora. Recensuit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice Auxit L. Minio-Paluello. For the Physics, we used the edition of William David Ross, Aristotelis Physica. Recognovit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross. For the Topics and the Sophistical Refutations, we used the edition of William David Ross, Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi. Recensuit Brevisque Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross.*

<sup>10</sup> We have decided not to deeply analyse within this inquiry the positions of other interpreters since a deep analysis of the positions of all the other interpreters could let the readers lose the red thread of our interpretation. In this essay, our aim consists in concentrating our attention on our interpretation with as few interruptions as possible. We shall nonetheless accurately analyse other interpretations in a future study.

<sup>11</sup> We believe that we ought to express these positions in order that the presuppositions of our specific interpretation of Aristotle's passages are clear. For example, to explain the com-  
presence of the values of 'substance' and of 'substance of' is necessary in order to illustrate the alternation which is present in Aristotle's argumentation between the two values.

<sup>12</sup> We adopted the translation "completion" for the term "ἐντελέχεια" since we aimed to reserve the term "actuality" for "ἐνέργεια".

<sup>13</sup> For interpretations of the expression "τόδε τι", we deeply recommend the article of J. A. Smith, *Tóde ti in Aristotle* (Classical Review, Vol. 35, No. 1/2 (Feb. – Mar., 1921), p. 19), and the commentary of David Bostock, pp. 83–85.

We interpret the second part,  $\tau\iota$ , as the indefinite pronoun representing common names such as “man”, “horse” or “tree”, which refer to properties such as being man or being horse. The  $\tau\iota$  represents a kind of variable for the property<sup>14</sup>;  $\tau\acute{o}\delta\epsilon$  attests to the occurred individualisation of the property in its instance. The expression  $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$ , as regards the passages taken into consideration for the present analysis, refers to an individual entity as an instance of something: it, therefore, depicts the fundamental feature of the individual entity. Through the expression corresponding to the  $\tau\iota$  (for example, man or animal), the individual entity is identified as regards his belonging to a species – man – or to a genus – animal. To belong to a species or a genus implies to instantiate, i.e., to concretise a determined essence – man – or a part of a determined essence – animal, which is an element of the essence of man<sup>15</sup>.

e) Property is, within this study, a biological property such as being man<sup>16</sup>: this biological property entails a biological programme, i.e., a programme for the life development of the instances of the property. Aristotle considers, in our opinion, all the biological properties as properties belonging to reality (i.e., they are not instruments of classifications invented by speaking subjects). Therefore, the property “being man” exists; it does not exist, though, at the same ontological level as the ontological level at which the instances of this property exist<sup>17</sup>. Any

---

<sup>14</sup> Instead of property, we could have used also, for example, “characteristic”, “attribute”, “feature” (in this study, we use “feature” in another context). With the use of the term “property” we exclusively aim to say that there are contents of dispositions, of faculties, of capacities which determine a species or a genus. The individual man, who instantiates the property “being man”, has dispositions, faculties, and capacities which are contained in the complex of characteristics composing being man. We do not assign to property any other sense than this.

<sup>15</sup> The mentioned meaning of  $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$  is not the only meaning which the expression “ $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$ ” can have. It is exclusively the meaning which is relevant for our investigation.

<sup>16</sup> We use for every property the expression “being” followed by the name of the property – such as, for example, “man”, “horse” or “animal” –, in order to differentiate this expression from the expression “man”, from the expression “horse” or from the expression “animal”, which represent a specific or a generic universal. For Aristotle’s mentions of properties such as being man or being animal, we refer, for example, to *Metaphysics Gamma* 4, 1007a20–33 and to *Metaphysics Zeta* 6, 1031a21, 1031a32.

<sup>17</sup> We do not consider any fictitious property within our study. The properties which we consider are properties belonging to the objective reality – for example, they are properties belonging to the biological domain. Consequently, the properties which we consider are properties such as ‘being man’ or ‘being animal’, which correspond to natural species and to natural genera –. These properties exist independently of their being acknowledged, or of their being thought, or of their being known by a (thinking, speaking, knowing) subject. In the case of biological properties, these properties have precise contents: these contents define and determine the life development of the entities which are instances of the biological properties. Biological properties make up the laws of the biological domain since the in-



biological property such as being man is a biological programme concretised by its instances – for example, by the concrete men –. Since any biological property holds of all instances, it holds of them universally: therefore, it is a universal entity<sup>18</sup>. Within this ontology, the universal entity will fulfil a function which is different from the function fulfilled by the individual entities.

a) The way of existence of the individual biological entities consists in instantiating a complex of biological properties: this complex determines a biological species or a biological genus. Every entity such as a man is an instance of the biological property “being man”. The particular man realises throughout his own life the faculties which are contained in the property “being man” (the property contains a programme of biological development for the individual man).

b) Any biological property corresponds to a possible individual biological entity. The way of existence of any biological property consists in being a programme of development of the instances of the properties. The complex of all the universal biological properties constitutes the range of the possible individual biological entities: an individual biological entity does not necessarily need to be an instance of a definite biological property; an individual biological entity must, nonetheless, be the instance of a biological property of the complex of properties determining the biological world. In other words, the range of the possible entities is represented by the existing species and the existing genera: an individual entity will necessarily belong to one of the given species and, correspondingly, to one of the given genera.

c) In our opinion, within Aristotle’s interpretation of substance, substance has many values<sup>19</sup>. A value for substance (οὐσίᾳ) is:

- Individual entity belonging to the biological domain and being able to independently exist, such as an individual man, an individual horse, and an

---

stances of the biological domain follow the programmes contained in the biological properties.

<sup>18</sup> We believe that in Aristotle’s texts universals are either names for the properties – the universal man is the name of the property being man –, or they directly coincide with the properties. Since, as Aristotle states in *Posterior Analytics* I 4, 73b26–28, the universal belongs to every case, in itself, and as such (to the entities to which it belongs), the universal is tied to the entities to which it belongs through the special relationship expressed by the mentioned ways of belonging. The universal belongs, therefore, from necessity to the entities to which it belongs. The universal is not simply an entity said of a plurality of entities: it has a precise relation with them which derives from the way in which the property corresponding to the universal is connected to the entities of which the universal is said. The universal expresses either an essential property of the entities to which it belongs or a property deriving from the essential properties of the entities to which it belongs.

<sup>19</sup> In *De Anima* II 1, 412a6–11 we have an example of the plurality of values for substance: in this text, substance can be matter, form, and compounded entity.

individual tree<sup>20</sup>. This value of substance corresponds to the members of biological species and biological genera. We define this value of substance as “one-place substance”. We believe that this value for substance is adopted and never abandoned by Aristotle in his works<sup>21</sup>.

A further value which substance possesses in Aristotle’s works is the following:

- form, essence<sup>22</sup>, and nature<sup>23</sup> of any individual entity which belongs to the biological domain. In this case, substance is the factor which directs the individual entity in its own life and leads the whole individual entity to its development<sup>24</sup>. Within the biological domain, form and essence<sup>25</sup> correspond to the soul of the entity. The soul is the function centre of the particular biological entity: it is the internal factor of the entity which contains the programme of life development of the living entity. The soul leads – under normal circumstances – the entity to the realisation of the faculties which are contained in the programme of the soul<sup>26</sup>. In order to differentiate this value of substance from the value previously mentioned of “one-place substance”, we define this value of substance as “substance of something” since this sort of substance is the essence of the entity. Soul as form and essence of the living entity – as the soul is described in *De Anima* II 1 –, is the substance of the one-place substance, i.e., of the living entity: the soul as form and essence of the living entity directs the concrete, living substance in its own life and lead the whole substance – the living entity – to its development<sup>27</sup>. Form and essence, when they are the soul of an individual, are moreover a programme for the biological development of the

---

<sup>20</sup> We refer, for this value of substance, to *Categories* 4, 1b27–28 (man and horse), to *Categories* 5, 2b13–14 (tree), and to *Metaphysics Zeta* 7, 1032a18–19 (man and plant).

<sup>21</sup> See, for example, *De Anima* II 1, *Metaphysics Zeta* 1, *Metaphysics Eta* 1, 1042a26–30.

<sup>22</sup> For the value of substance as form and essence, see, for example, the whole chapter *De Anima* II 1.

<sup>23</sup> For the value of substance as nature, we refer, for example, to *Metaphysics Delta* 4, 1014b35–1015a19, and to *Metaphysics Zeta* 17, 1041b28–31. For the connection between substance and nature, we refer to *De Generatione et Corruptione* II 6, 333b13–18.

<sup>24</sup> As regards this value of substance we refer to the chapters *De Anima* II 1, II 2, and II 4.

<sup>25</sup> Form and essence are considered as mutually equivalent in *De Anima* II 1. For the equivalence between form and essence, we refer also to *Metaphysics Zeta* 7, 1032b1–2, and *Zeta* 10, 1035b32.

<sup>26</sup> The soul of a man directs the whole life development of this man and contains the programme of this development. Hence, the soul is the essence of the individual man.

<sup>27</sup> We mention these two values for substance since we think that they correspond to the two basic values for substance. Furthermore, we think that these two values are equally central for Aristotle: there is no prevalence of the first value over the second value, or vice versa.

faculties of the individual<sup>28</sup>: since the soul possesses faculties, the presence of the soul in the individual means that the individual will reach determined faculties during his life development<sup>29</sup>.

d) We believe that Aristotle considers the individual biological entities as entities which follow a biological programme. Since the development which the biological entities of a species have during their own life is – at least tendentially – identical, the contents of the programme are the same. The contents of the biological development represent a programme which constitutes the biological world and is, therefore, part of the biological world. Individual biological entities are always instances of a definite programme of biological development.

e) In our opinion, Aristotle contends that the domain of biological instances always consists of individuals. The whole domain of existence consists, however, in Aristotle's view, both of individuals as instances of biological properties, on the one hand, and of biological properties, on the other hand, even though the way of existence of the biological properties is different from the way of existence which belong to the instances of properties. Individuals, on the one hand, and universal properties, on the other hand, exist on mutually different ontological levels: they correspond to different ontological types. We have, therefore, a two-district ontology:

- i) The realm of the biological instances is constituted by individual entities (by entities which are numerically one). Any entity which is numerically one is the instance of a biological property such as being man. For an entity which is numerically one, to be is to be the instance of a biological property<sup>30</sup>.
- ii) The whole realm of existence, the realm of all the existing entities, contains

---

<sup>28</sup> For example, in the human soul the vegetative part of the soul contains some faculties, the sensitive part of the soul contains other faculties, and the intellective part of the soul contains further faculties.

<sup>29</sup> We believe that some passages from the chapters *Metaphysics Zeta 7* and *Zeta 8*, from the chapter *De Generatione et Corruptione II 6*, and from the chapters *Physics II 1, 7, 8* show that Aristotle considered essence, form, or nature as factors which are common to all the members of a biological species. The existence of a final cause for the biological development means that a common – universal – programme is established for all the entities belonging to a biological species. A common biological property dictates a precise developmental process for all the members of a species corresponding to this common biological property. This biological property is identical for all the members of a species. Therefore, the members of a species are not simply similar to each other; they are instances of an identical nature.

<sup>30</sup> The chapter *Categories 2* exposes the presence, in the instantiated reality, of entities which belong to the category of substance, and which are numerically one, on the one hand, and of entities which do not belong to the category of substance, and which are, nevertheless, numerically one, on the other hand.

both individuals (individual entities) and universal biological properties<sup>31</sup> (universal entities)<sup>32</sup>.

### 3) *Metaphysics Zeta 13: incompatibility between substance and universal*

We shall now begin to analyse some aspects of the chapter *Metaphysics Zeta 13*<sup>33</sup>. The chapter as a whole turns out to be, in our opinion, an analysis of the ontologi-

<sup>31</sup> Of course, particular properties exist too: they are the instances of the universal properties. The individual man represents an individualisation, a concretisation, a particularisation of the universal property 'being man'. Therefore, the individual man represents a particular case of the property.

<sup>32</sup> In *De Generatione Animalium* II 1, 731b24–732a1 Aristotle exposes the thesis of the eternity of the genus. Aristotle seems to consider the biological genera as eternal. Since the biological genera are eternal, the properties too which delimit each genus are eternal. Therefore, every individual biological entity will not necessarily be a member of a definite genus, but it will necessarily be a member of one of the eternal genera (see also *De Anima* II 4, 415a22–b7).

<sup>33</sup> We shall not analyse the whole chapter: we shall concentrate our analysis of the chapter on the passages in which Aristotle exposes the incompatibility between substance and universal, on the one hand, and the features belonging to the substance qua substance and to the universal qua universal, on the other hand. Before beginning the analysis of the chapter, we would like to point out that we consider as being mutually equivalent the expressions:

- the universal (τὸ καθόλου) – see *Metaphysics Zeta 13*, 1038b3 –,
- that which is said universally (τὸ καθόλου λεγόμενον) – see *Metaphysics Zeta 13*, 1038b9 –,
- that which belongs universally (τὸ καθόλου ὑπάρχον) – see *Metaphysics Zeta 13*, 1038b34 –,
- that which is predicated in common (τὸ κοινῇ κατηγορούμενον) – see *Metaphysics Zeta 13*, 1039a1 –.

We consider these expressions as mutually equivalent since they all belong to a discussion in which Aristotle concentrates his attention on the question whether the universal can be substance and on the features of the universal qua universal. The subject of the discussion is directed to the universal and to its features throughout the different argumentations exposed in the chapter. We believe that these terms, despite their mutual differences, nonetheless refer to the same entity, i.e., to the universal: it is, therefore, our conviction that, within *Metaphysics Zeta 13* and *16*, Aristotle uses these terms as mutually interchangeable ways to refer to the universal. Thus, we agree with the observations which James Lesher has exposed in his study *Aristotle on Form, Substance and Universal: A Dilemma* (Phronesis, Vol. XVI, No. 2 (1971), pp. 169–178), and with the observations which David Bostock has exposed in his commentary on the books *Zeta* and *Eta* of Aristotle's *Metaphysics* (see pp. 185–207). In his study, Lesher supports the equivalence between universal (καθόλου) and universally predicated (καθόλου λεγόμενον); Bostock refers to different expressions used by Aristotle in *Metaphysics Zeta* and *Eta*, all of which, according to Bostock, are to be related to the universal. Hence, we do not adopt the observations expressed by Michael John Woods who, in his study *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*, distinguishes between καθόλου and καθόλου λεγόμενον in order to support the thesis that Aristotle in *Metaphysics Zeta 13* exclusively aims to state the incompatibility between substance, on the one hand, and that which is universally predicated – τὸ καθόλου λεγόμενον –, on the other hand; the chapter does not state the mutual incompatibility between substance and universal. Although we do not agree with Woods' position, we firmly contend that Woods exposes an interesting and bril-

cal conditions which a correct interpretation of the substance and a correct interpretation of the universal must fulfil. These ontological conditions hold independently of the particular substance or of the determined universal which is being considered: they are the features which every substance qua substance and every universal qua universal must possess<sup>34</sup>. Although the chapter itself exclusively deals with the concepts of substance, with the concept of the universal and with their mutual relations, the entire ontology is at risk if a false interpretation of substance and universal is given:

- If any universal whatsoever is interpreted as the substance of an entity, the plurality of entities which is connected to the universal dealt with collapses as regards its being a plurality.
- If the universal is interpreted as a this something and, consequently, as an individual entity which can be counted together with the other individual entities, the regress of the third man comes about: reality collapses due to an infinite multiplication of entities.

These results are unacceptable. The first quotation which we take from the text expresses the incompatibility between universal and substance<sup>35</sup>. Aristotle states:

‘For it seems impossible that any of the entities which are universally said should be substance (ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων).’<sup>36</sup> (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b8–9)

The statement expresses that being universal is incompatible with being substance. Aristotle then begins to explain the grounds of this incompatibility:

liant interpretation of *Metaphysics Zeta* 13, which as such deserves a long and thorough analysis.

<sup>34</sup> When we speak of the features of substance, we refer to the features belonging to the substance independently of its being a particular substance such as, for example, a man.

<sup>35</sup> One of the problems to be faced throughout the analysis of the chapter *Metaphysics Zeta* 13 consists, in our opinion, in Aristotle’s using both the value of substance qua substance of something and the value of substance as one-place substance. Both substance of something and one-place substance prove to be incompatible with the universal.

<sup>36</sup> We consulted the following translations of Aristotle’s *Metaphysics* – we exclusively mention the translations of Aristotle’s works from which we quote passages in our study –: for the whole *Metaphysics*, we consulted the translation of William David Ross (contained in Barnes, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume Two*) and the translation of Hugh Tredennick (contained in *Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick*); for the book *Zeta* of the *Metaphysics*, we consulted the translation of David Bostock (*Aristotle Metaphysics Book Z and H. Translated with a Commentary by David Bostock*); for the *Sophistical Refutations*, we consulted the translation of Arthur Wallace Pickard-Cambridge (contained in Barnes, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume One*). We consulted these translations, though, without entirely following any of them: we always tried to find our translation of the texts of Aristotle quoted in our inquiry.

‘For in the first place substance of each entity is the substance which is peculiar to each entity, which does not belong to another entity (οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ), but the universal is common (τὸ δὲ καθόλου κοινόν): for this is called universal which naturally belongs to many entities (τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν).’<sup>37</sup> (*Metaphysics Zeta* 1038b9–12)

The substance is peculiar to an entity and does not belong to any other entity. Anything common to a plurality of entities cannot be peculiar to an entity: thus, anything common cannot be substance since it cannot be an entity which does not belong to anything else. The incompatibility between being universal and being substance emerges, therefore, from the first sentence of the passage, since being common and being peculiar to an entity exclude each other.

The substance of an entity forms a unity with the entity of which the substance is substance. The passage serves as a specification of the statement regarding the incompatibility between universal and substance. In order to explain the grounds of the incompatibility between substance and universal, Aristotle analyses the features of substance and universal; he defines some constitutive features of the substance of something qua substance of something. The features which belong to substance qua substance are as follows:

- i) The substance is peculiar to the entity whose substance it is.
- ii) The substance does not belong to another entity, i.e., any substance whatsoever exclusively belongs to the entity of which it is the substance.

From the mentioned features of substance, we can already gain essential elements: the substance of an entity forms a unity with the entity of which it is the substance. The entity which is the substance of an entity is as such, i.e., qua substance of an entity, peculiar to the entity of which it is the substance: therefore, the substance of an entity does not belong to any other entity; it cannot belong to any other entity. These features exclude that the substance of something can be referred to a plurality of entities.

We can already infer from this feature that the substance of something cannot be common to a plurality of entities. The substance of something qua substance of something cannot possess the features of the universal: the substance of an entity is peculiar to that particular entity and, consequently, it cannot be common to a plu-

---

<sup>37</sup> We used the following commentaries of Aristotle’s *Metaphysics* – we mention only the commentaries of those works of Aristotle from which we quote passages in our study: for the whole *Metaphysics*, we used the commentary of William David Ross (*Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 vols.*); for *Metaphysics Zeta*, we used the commentary of David Bostock (*Aristotle Metaphysics Book Z and H. Translated with a Commentary by David Bostock*), the *Notes on Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics* edited by Myles Burnyeat (Burnyeat, Myles, et. Al. *Notes on Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics, being the record of a seminar held in London, 1975–1979*), and the commentary of Michael Frede – Günther Patzig (*Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar*).

rality of entities – it could not be common to two entities either –. Any entity which is the substance of something must follow these ontological norms. Immediately thereafter, Aristotle expresses some features concerning the universal qua universal:

- i) The universal is common (i.e., qua universal it is common to a plurality of entities).
- ii) The universal naturally belongs to a plurality of entities.

The incompatibility of substance and universal is therewith clear: the substance of an entity is peculiar to that entity, whereas the universal is common to a plurality of entities. Those who consider the universal as the substance of something show with their assertions that they have not understood anything of the features belonging to the universal, on the one hand, and to the substance, on the other hand: they are unifying with each other elements of reality which have mutually incompatible features.

#### 4) A note on *Metaphysics Alpha 9, 991b1–3*

Let's see the argument exposed in *Metaphysics Alpha 9, 991b1–3* for the impossibility that an entity which is the substance of another entity should exist separately from the entity of which it is the substance:

‘Furthermore it would seem impossible that the substance and that of which it is substance should exist separately (ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἢ οὐσία), so that how could the ideas, if they are substances of the things, exist separately? (ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν;)’

Aristotle refuses the hypothesis that an entity exists separately from the entity of which it is the substance: the argument is used against ideas, which should be the substances of the entities but should at the same time exist separately from the entities of which they are the substance. The ontological norm states that the substance of something is inseparably united to the entity of which it is the substance. Aristotle cannot accept the concept of an entity which is the substance of another entity but is separated from the entity itself since, at least as regards the biological entities, he considers the substance of an entity as an active factor within the entity of which the substance is substance. For example, the soul as substance cannot be separated from the entity of which the substance is the substance since the soul is operative within the entity. If the soul as substance were separated from the entity of which the soul is substance, the entity would not exist.

As regards, generally, the contraposition between ideas and universals, it could be said, in our opinion, that Aristotle's assertions can give us some traces concerning the diversity between Plato's and Aristotle's ontology, even though Aristotle's criticism need not be necessarily accepted. In Plato, ideas show the existence of a dimension which is other than the sense dimension. Ideas are signs of the existence of a dimension which is different from the sense dimension. Aristotle does not consider the universals as signs of the existence of a dimension of reality

which is different from the sense dimension. Hence, ideas accomplish a different function from the function which universals fulfil. One of the differences between ontologies consists in Plato's maintaining that the foundation of an entity can be both transcendent in relation to the entity and immanent in the entity, on the one hand, and in Aristotle's considering the foundation of an entity as being exclusively immanent in the entity, on the other hand. Some passages from the *Phaedo* can show that the discovery of ideas is always connected to the discovery of a dimension which is different from the sense dimension. We think that in the section of *Phaedo* 69e6–107b10 Plato supports the existence of a difference between the realm of Being, to which ideas belong, and the realm of the sensible concretisations: to become aware of the existence of ideas means becoming aware of the existence of a dimension which is different from the sense dimension.

### 5) *Metaphysics Zeta* 13: no universal can be the substance of an entity

Aristotle thereafter analyses the question of the incompatibility between the substance of something and the universal. In order to give an argument for the incompatibility between the universal and the substance of something, he considers the hypothesis that the universal is the substance of something. The strategy of Aristotle's argument consists in showing the absurd result which this hypothesis entails:

‘Of which entity then will this be substance (τίνοϋς οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται);? For either of all entities or of no entity<sup>38</sup> (ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός)<sup>39</sup>, but it is also impossible that it is the substance of all (πάντων δ' οὐχ οἷόν τε): but if it is the substance of one entity, this entity will be also all the other entities<sup>40</sup> (ἐνός δ' εἰ ἔσται, καὶ τᾶλλα τοῦτ' ἔσται): for entities whose substance is one and whose essence is one are also themselves one<sup>41</sup> (ὅν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν).’ (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b12–15)

<sup>38</sup> If the universal were substance of no entity, there would be no problem. The problems begin when the universal is considered as the substance of an entity. It seems that Aristotle implicitly assumes that in this position the universal is the substance of all the entities to which it is referred – i.e., it is the substance of any entity to which it is referred. Since the universal qua universal is common to a plurality of entities, the universal is the substance of the entities of the plurality. Since that which is the substance of an entity is peculiar to the entity of which it is the substance, the universal is peculiar to the entities of which it is the substance: it forms a kind of unity with any of them. Therefore, all entities coincide with each other.

<sup>39</sup> I.e.: For the universal will be the substance of all entities or of no entity.

<sup>40</sup> Or: all the other entities too will be this entity.

<sup>41</sup> See for a similar expression *Metaphysics Zeta* 16, 1040b17. We interpret the being one of the entities belonging to the plurality as a numerical (therefore not as a specific) being one. Likewise, we interpret the being one in substance and the being one in essence of the entities of the plurality as being numerically one in substance and in essence (therefore, we do not consider it as being a specifically one in substance and in essence). We adopt this interpreta-



The root of all problems is already contained in the features attributed to the universal within the argument: the universal qua universal is considered as being common. Moreover, the universal is regarded, qua substance, as being peculiar to the entity of which it is the substance and as not belonging to anything else. The notion of universal as substance cannot function, therefore, from the very beginning: if these elements are considered, it becomes immediately clear that the universal cannot be substance.

The hypothesis that the universal is the substance of something brings about a constellation in which the plurality of entities to which the universal is referred is reduced to the universal. The argument functions, in our view, as follows<sup>42</sup>:

- i. The entity  $\alpha$  is a universal.
- ii. The universal is – qua universal – common to many entities.
- iii. The universal  $\alpha$  is common to entity a and to entity b.
- iv. The universal  $\alpha$  is the substance of the entity a.
- v. If a universal is referred to a plurality of entities and is the substance of a member of the plurality, the universal is the substance of all the other members of the plurality.

---

tion because, in our opinion, Aristotle aims to point out the emergence of an ontological inconsistency which occurs when the universal is interpreted as the substance of an entity. The ontological inconsistency is that the complex of all the entities of which the universal is substance will be numerically one since all the entities to which the universal is referred will be reduced to one another. In our opinion, no problem would emerge for the existence of the plurality if the being one of the entities – i.e., in this context, the being one of the substance and the being one of the essence – were interpreted as a specific being one. A plurality of entities (e.g., a plurality of men) has the same essence, whereas this identity in essence is not a numerical identity corresponding to the concretisation of a numerically identical essence. Aristotle discusses the notion of one in chapter *Metaphysics Delta* 6. In particular, in *Metaphysics Delta* 6, 1016a24–32 Aristotle states that entities such as horse, man, and dog are one because they are all animals (i.e., they are one because they belong to the same genus). This result does not represent a problem since the reciprocal being one of these particular entities depends on their belonging to the same genus – it is not, therefore, a kind of numerical oneness –. Moreover, in *Metaphysics Delta* 6, 1016b31–1017a3 Aristotle describes the kinds of being one: one in number, one in species, one in genus, and one by analogy. In *Topics Alpha* 7, 103a6–14 Aristotle exposes the different kinds of being identical: he distinguishes between being identical in number, being identical in species and being identical in genus. The passage *Metaphysics Iota* 3, 1054a32–b3 too should be mentioned for the discussion of the identical: the kinds of entities being identical are identical in number, identical both in form and in number, and identical if the formula of the first substance is identical. Among other things, Aristotle's analyses show that the correct determination of the senses of being one is essential: a false determination of this sense could lead to the destruction of a plurality.

<sup>42</sup> In our view, the presupposition which is necessary for the functioning of the argument consists in the fact that the universal, if it is the substance of an entity, is at the same time the substance of all other entities to which it is related as a universal.

- vi. The universal  $\alpha$ , which is the substance of entity a, is the substance of entity b too.
- vii. Since the substance of an entity is peculiar to the entity of which it is the substance, the universal  $\alpha$  is peculiar both to entity a and to entity b.
- viii. The entities whose substance and essence are one, are one<sup>43</sup>.

The consequences are as follows:

- ix. The entities a and b are numerically one with each other, i.e., they coincide with each other since both entities coincide with the universal – the universal is the substance both of a and of b –.
- x. Since the universal is the same for all the entities of the plurality to which the universal is referred, all the entities of the given plurality are one<sup>44</sup>.
- xi. Consequently, the plurality of entities to which the universal is referred is destroyed.
- xii. All the entities are the entity a, or the entity a is all the other entities.

The universal, which is, as universal, an entity common to a plurality of entities, cannot be the substance of any entity whatsoever:

- if the universal were the substance of an entity, since the substance of something is peculiar to the entity of which the substance is substance, the universal as substance would be peculiar to this entity;
- since the universal qua universal is a common entity, the universal would be the substance of a plurality of entities<sup>45</sup>, so that the same entity would be peculiar to a plurality of entities;
- as a result, a plurality of entities would form a unity with an entity which is peculiar to everyone of them, so that the members of the plurality would coincide with the same entity;
- the plurality of the entities to which a universal is referred as the substance of the members of that plurality would be destroyed<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> See also *Metaphysics Zeta* 16, 1040b16–17.

<sup>44</sup> The logic of the argument can be reconstructed in the following way too:

- Entities whose substance and essence are one are one.
- The universal is the substance of an entity.
- The universal is the substance of a plurality of entities.

It follows:

- The entities of which the universal is substance are one with each other.

<sup>45</sup> I.e., we would have an entity which is peculiar to an entity, but which is common to a plurality of entities, so that it is peculiar to a plurality of entities.

<sup>46</sup> In the passage *Metaphysik Beta* 4, 999b12–23, which belongs to the eighth aporia, Aristotle considers as absurd the situation in which the substance of a plurality of entities is one since, if the substance of a plurality of entities is one, all the entities whose substance is one will be one. The misinterpretation of the entities which are considered as being the substance of something and the misinterpretation of the features belonging to the entities which are considered as being the substance of something leads to the impossibility of explaining the existence of a plurality.

We can see that the false interpretation of the universal brings about the disappearance of the plurality to which the universal is referred<sup>47</sup>. The example shows that the use of the universal in the ontology must correctly explain the features of the universal since a false interpretation of the universal could destroy the plurality connected to the universal. This kind of universal becomes a particular entity – since, being peculiar, it coincides with a particular entity – which is common to many, thus destroying the plurality to which it is referred. On closer inspection, the analysis reveals a complete misunderstanding of the universal. The universal has been transformed into something particular: anything which is peculiar to an individual entity must be individual<sup>48</sup>. Aristotle adds then a further reason for the incompatibility between substance and universal:

‘Furthermore, substance is said that which is not said of a subject, but the universal is always said of some subject (ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ’ ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται αἰεί).’ (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b15–16)

A feature of substance consists in not being said of a subject, whereas the universal is always said of a subject. The incompatibility between the feature of substance, on the one hand, and of universal, on the other hand, is clear: hence, no confusion between the two kinds of entities is allowed. The universal cannot be peculiar. The substance must be peculiar. If something is common, cannot be substance. If something is substance, cannot be common. The two entities cannot be confused with each other: they belong to mutually different domains of reality<sup>49</sup>.

### 6) *Metaphysics Zeta* 13: no space for universal as substance

Up to now, we have seen a first series of arguments which show the incompatibility between substance and universal. Within the previous passage, Aristotle has exposed the incompatibility between substance and substance of something, on the one hand, and universal, on the other hand. In the following passage, Aristotle exposes further grounds for the incompatibility between substance and universal<sup>50</sup>:

<sup>47</sup> I.e., not of any plurality whatsoever.

<sup>48</sup> If we correctly understand, the interpretation which we propose of this passage is similar to the interpretation which is proposed in the *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics* (see p. 132).

<sup>49</sup> In order to better explore the role of the universal, the passages *Metaphysics Delta* 6, 1016a25–32, *Metaphysics Delta* 6, 1016b31–1017a3, *Metaphysics Nu* 1, 1087b34–1088a14 could be interesting. Although in these passages the universal is not mentioned, there seem to be analogies between the roles which are fulfilled by the entities which are considered as units of measures with the role which the universal accomplishes in other passages. We shall inquiry into the concept of unit of measure in a future study.

<sup>50</sup> Some concepts of this part of the chapter are related, in our opinion, to the seventh aporia of *Metaphysics Beta*. In this aporia, Aristotle discusses the question whether the first genera –

‘But perhaps, on the one hand, it is not possible that it<sup>51</sup> should be substance in the way in which essence is<sup>52</sup>, but on the other hand is present in this (ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχει), as animal is present in the man and horse? Then it is clear that there will be a formula of it. It makes no difference even though there is not a formula of all the elements which are in the substance: for nonetheless this will be substance of something (οὐδὲν γὰρ ἦττον οὐσία τοῦτ’ ἔσται τινός), as man is substance of the man in whom it is present (ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει), so that the same will happen again (ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν): for there will be a substance of that, as animal<sup>53</sup> will be the substance of the species in which it is present as peculiar (οἷον τὸ ζῷον, ἐν ᾧ εἶδει ὡς ἴδιον ὑπάρχει). Furthermore, it is both impossible and absurd that the this and substance (τὸ τόδε καὶ οὐσίαν), if they consist of some elements, should not consist of substances nor of the this something (μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ’ ἐκ τοῦ τόδε τι), but of quality (ἐκ ποιοῦ); for both that which is not substance (μὴ οὐσία) and the quality will be prior to substance and to the this (τοῦ τόδε). This is impossible, however: for it is not possible that the affections (τὰ πάθη) should be prior to the substance either in formula or in time or in coming to be; for they will exist separately too. Furthermore, in Socrates there will be a substance (τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία), so that it will be the substance of two entities (δυσὶν ἔσται οὐσία). In general, it then follows, if the man and all the entities which are said in this way are substances (εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὗτω λέγεται), that none of the elements in their formula is substance of anything (μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηδενὸς οὐσίαν), and that it does not exist separately from them nor in anything else (μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μηδ’ ἐν ἄλλῳ)<sup>54</sup>; I mean, for example, that no animal exists in addition to the particular animals<sup>55</sup>, and that no one else of the elements present in the formulas exists apart (λέγω δ’ οἷον οὐκ εἶναι τι ζῷον παρὰ τὰ τινά, οὐδ’ ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν).’ (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b16–34)

---

i.e., the most extended ones – or the genera which are predicated of the individuals are the principles of the entities (see *Metaphysics Beta* 3, 998b14–999a23).

<sup>51</sup> I.e.: the universal.

<sup>52</sup> I.e.: in the way in which essence is substance.

<sup>53</sup> We adopt Ross’ text. Ross maintains the presence of τὸ ζῷον in Aristotle’s text. Jaeger eliminates the expression.

<sup>54</sup> It seems that, in this section, Aristotle is confirming a position which he had mentioned in *Metaphysics Beta* 3, 999a10–12: in this passage, Aristotle contends that there are no genera which exist in addition to the species.

<sup>55</sup> I.e.: there is no animal in addition to the particular animals. Since Aristotle is dealing with the parts of the formula, we believe that the meaning of this passage is that no animal as a genus exists apart from the particular species of animal. There is, in particular, no genus ‘animal’ which exist separately from the species of animal; there is, in general, no genus which exist separately from its species. Nonetheless, the sentence could also mean that no animal exists apart from the particular animals. Since Aristotle throughout this section of the chapter has been speaking of the elements of the formula, we believe that the term ‘animal’ is to be understood as the genus in its relation to the particular species of animal.

We divide the passage in the following way:

- The thesis of those who want to defend the universal as substance is exposed in the passage 1038b16–19.
- Aristotle's objections are exposed in the passage 1038b19–30<sup>56</sup>.

The proposal for saving the universal as substance functions as follows: the universal is present in the essence as animal is present in man. In this case, the universal could be the substance of elements of the formula. Aristotle's arguments against this hypothesis are as follows:

- The more extended universal cannot be the substance of the further parts of the essence. If the universal were the substance of the further parts of the essence, the same problem as in the argument of the previous passage would occur again: the further parts of the essence would be reduced to the universal. The defender of the position that universal is substance contends that the more extended universal – such as the universal “animal” – could be the substance of the narrower universal – such as the universal “man” –. Aristotle denies the validity of this position by showing that, in this case too, the thesis of universal's being substance cannot be accepted (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b19–23)<sup>57</sup>.
- Since the universal is a quality, it cannot be the substance of something. If it were the substance of a substance, the substance would consist of quality: consequently, that which is not substance and the quality would be prior to the substance and to the this (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b23–29)<sup>58</sup>.
- If the universal is substance as an element of the essence, the universal will be the substance of two entities: for example, the universal will be the substance of Socrates, on the one hand, and of the essence of Socrates, on the other hand (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b29–30).

In our opinion, the argumentation of the defenders of ideas as substances is as follows:

---

<sup>56</sup> We propose this division of the passage. The sections in which the passage is organised vary corresponding to the different interpretations. We shall describe the different interpretations in a future study.

<sup>57</sup> Since the substance of something is peculiar to that something, the universal cannot be the substance of the elements of the essence, since, qua substance of one element, it should be peculiar to an element alone. We believe that this part of the argument is related to some concepts expressed by Aristotle in *Metaphysics Zeta* 14.

<sup>58</sup> See *Metaphysics Zeta* 1, 1028a29–33 for the priority of substance over the other categories.

The proof functions as follows:

- i. The this and substance must be composed of substance and of this.
- ii. Universal is not substance.
- iii. Universal is a quality.
- iv. Therefore, the this and substance cannot be composed of the universal.
- v. The universal cannot be an element in the substance.

- As man is the substance of man,
- so animal is the substance of man.

In this case, the most extended element of the essence is the substance of further elements of the essence. Aristotle refuses the hypothesis since he contends that no element of the formula is the substance of something, and that no element exists in addition to the species. Those who support the interpretation of the universal as substance of something turn out to have, actually, a false conception of the elements of the definition since no element of a definition can exist in addition to the other elements. Elements of the formulas are not the substance of something and do not exist separately from the species. Animal does not exist apart from the particular species of animals; no elements of the formulas exist separately from or in addition to the other elements<sup>59</sup>.

### 7) *Metaphysics Zeta 13: the third man regress as the consequence of the false interpretation of the universal*

Aristotle's analysis of the problems connected to the interpretation of universal as substance goes on. The third man regress<sup>60</sup> turns out to be one of the consequences of the misinterpretation of the universals:

‘For those who reflect from these standpoints it is, then, clear both that none of the entities which belong universally is substance (φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ), and that none of the entities predicated in common signifies a this something<sup>61</sup> (ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι), but a

---

<sup>59</sup> Within the first argument (1038b8–16), Aristotle excludes that the universal is the substance of something. Within the second argument (1038b16–30), Aristotle excludes that the most extended universal is the substance of something within the essence.

<sup>60</sup> In this study, we are not going to deal with the reconstruction of the third man argument. We follow the reconstructions of the argument proposed by Sheldon Marc Cohen in his study *The Logic of the Third Man*, and by Gail Fine in her book *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*.

<sup>61</sup> We present an alternative translation for the passage:

“... and it is clear that none of the entities predicated in common signifies a this something, but a such ...”.

The alternative translation is:

“... and this is clear also from the fact that none of the entities predicated in common signifies a this something, but a such ...”

Within this alternative proposal, the second sentence is not a conclusion put on the same level as the level of the first sentence. It rather expresses a ground for the content expressed in the first sentence. The alternative proposal of translation follows the structure of the translation proposals of Hugh Tredennick, of William David Ross, and of David Bostock.

We are not convinced by these proposals, since we think that both sentences:

“it is clear that none of the entities which belong universally is a substance”

and

“and it is clear that none of the entities predicated in common signifies a this something”

such (ἀλλὰ τοιόνδε)<sup>62</sup>. If this is denied, both many other inconsistencies and the third man occur (ἄλλα τε πολλά συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος).’ (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b34–39a3)

This passage presents interesting aspects. The following assertions are to be noted:

- Nothing which belongs universally is substance.
- Nothing which is predicated in common signifies a this something.
- The entity which is predicated in common signifies a such<sup>63</sup>.

If these ontological norms are not respected, many inconsistencies come about; in particular, the third man regress is brought about.

The list of ontological incompatibilities is, therefore, extended:

- To belong universally is incompatible with being substance.
- To be predicated in common is incompatible with being a this something.

Since the entity which is predicated in common cannot be interpreted as being a this something, the entity which is predicated in common must be placed on a different ontological level from the level which is peculiar to any entity which is substance. Aristotle interprets what is predicated in common as a such because what is predicated in common expresses the such, i.e., the way of being of a substance:

- a) instances of properties, on the one hand, and
- b) entities which correspond to the way of being of instances, on the other hand, should not be confused with each other within a healthy ontology<sup>64</sup>.

The key to Aristotle’s interpretation of *Metaphysics Zeta* 13 regarding the construction of ontology is, in our opinion, the mention of the third man argument.

---

derive as results from the preceding reflections of Aristotle. Likewise, we do not think that the second sentence serves as an argument for the confirmation of the validity of the first sentence. Nonetheless, since we are aware that our proposal corresponds to a minority position as regards the translation of Aristotle’s text, we have decided to describe the logic of the alternative translation.

<sup>62</sup> Analogies can be found between the present text and *Categories* 5, 3b10–23: in this last text, Aristotle exposes some elements regarding the differences between the first substance and the second substance. Aristotle attributes to the first substance the feature of being a this something and of being numerically one, whereas he resolutely denies that the second substance is a this something and numerically one. Any second substance is a ποιόν, a quality within the category of substance.

<sup>63</sup> Passages of Aristotle’s works which are relevant for Aristotle’s distinction between types of entities are, for example, the following: *De Interpretatione* 7, 17a38–17b1; *Sophistical Refutations* 22, 178b36–179a10; *Prior Analytics* I 27, 43a25–36; *Posterior Analytics* I 11, 77a5–9, I 24, 85b15–22; *Metaphysics Beta* 4, 999b33–1000a1, *Beta* 6, 1003a5–17, *Zeta* 8, 1033b19–1034a8, *Zeta* 15, 1039b20–27, *Iota* 2, 1053b9–24.

<sup>64</sup> Since substance is a this something, to consider that which belongs universally as substance has the consequence of considering that which belongs universally as a this something.

The consequence of the attribution of the feature 'this something' to the entity which is predicated in common is the third man regress. In order that the third man is avoided, the domain of that which is predicated in common must be held rigidly separated from the domain of all entities which have the feature of being a this something. In general, that which is universal cannot be considered as being an instance of a property, since it cannot be counted together with the instances: it should be put in another domain of reality.

The correct interpretation of the universal is indispensable in order to avoid the third man regress. The universal cannot be considered as being an individual entity alongside the other individual entities: the universal man is not an instance of the property man. When Aristotle denies the universal the status of substance, he means, in our view, that the universal is not an instance of the property which it represents. In doing so, however, he does not aim to expel the universal from reality: he aims to introduce a second domain of reality, i.e., the domain of the such. To be a such means being the content of a property being referred to the contents of a property.

Aristotle does not aim, in our opinion, to eliminate the universal from the domain of the existing entities. He rather aims to assign the universal to a domain of reality which is not the domain of the individual entities. Therewith, Aristotle extends the domains of the existing entities:

- one domain is the domain of the individual entities, of the instances;
- the other domain is the domain of the properties as programmes, which are named by universals.

Thus, in our opinion, Aristotle's aim does not consist in avoiding a multiplication of entities when he exposes the incompatibility between universal and substance. His aim rather consists in avoiding a multiplication of individual entities, i.e., of instances of properties. If universals were considered as instances, the result would be the multiplication of individual entities. In order to avoid a multiplication of individual entities which would be caused by the mistaken interpretation of universals as instances, Aristotle states that universals are not instances. Universals do not possess the ontological status of this something; they possess the ontological status of such. Universals are not these somethings. Universals are suches.

Universals' not being instances does not imply, though, that universals do not exist at all. In our opinion, through his manoeuvre, Aristotle exclusively aims to deny that universals are instances of the properties which they represent. Aristotle avoids a multiplication of individual entities through the assignment of the universals to the right ontological place. In other words, it is, in our opinion, not the case that Aristotle regards universals as not existing. He regards universals as not being individual entities, i.e., as not being instances. He does not eliminate universals from the realm of the existing entities; Aristotle eliminates universals from the domain of the individual entities, while assigning them to another domain of existence. Reality consists of dimensions which differ from one another: in reality there



is not only the dimension of concretisation of properties. The dimension of instances is not the whole reality. When Aristotle contends that nothing of what is predicated in common is a this something, but a such, he introduces an ontological space which is peculiar to the correctly interpreted universal:

- Reality consists both of the realm of this something, i.e., of the entities which have within the ontology the position of these somethings, and of the realm of such, i.e., of the entities which have within the ontology the position of suches<sup>65</sup>.

An ontology which were not able to distinguish between entities which are a this something, on the one hand, and entities which are not a this something, on the other hand, would be an ontology which would not be able to determine what is an instance and what is not an instance. Hence, being exposed to the regress of the third man proves to be a complete condemnation for an ontology<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> In *Metaphysics Beta* 6, 1003a5–17, Aristotle states the incompatibility between the substance, on the one hand, and the universal and the common, on the other hand. In order to show this incompatibility, Aristotle expresses the correlation between the substance and the this something: substance is a this something (τόδε τι). All which is common – which in this context is dealt with by Aristotle as equivalent to universal – is not a this, but a such (τοιόνδε). If that which is predicated in common (τὸ κοινῆ κατηγορούμενον) were a this something and one, Socrates would be many entities, i.e., himself, man, and animal. Within this context, Aristotle is contending that the consequence of being a this something and a one implies, for any entity, to be an independent entity, i.e., an entity which is delimited from the other entities: the himself, the man, and the animal are mutually independent entities constituting the being of Socrates.

<sup>66</sup> In *Sophistical Refutations* 22, 178b361–79a10 Aristotle expresses the cause of the regress of the third man:

‘Again, there is the argument that there is a third man in addition to himself and in addition to the particular men (καὶ ὅτι ἕστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ’ αὐτὸν καὶ τοὺς καθ’ ἕκαστον): for man and every common name do not signify a this something (τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι), but a such (τοιόνδε τι), or quantity, or relation, or something of such sort. Likewise in the case of Coriscus and Coriscus the musician – are they the same or different? For, on the one hand, the one signifies a this something, on the other hand, the other signifies a such, so that it is not possible to isolate it; to isolate, though, does not cause the third man, but to grant that it is a this something (οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιῆι τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν): for it is not possible that what man is (ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν) too should be a this something, as Callias is. Nor does it make any difference if one says that the isolated element is not a this something, but a quality: for there will be the one in addition to the many (ἕσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἓν τι), such as, for example, man. It is clear then that it cannot be conceded that what is predicated in common of all is a this something (οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν), but that it must be said that it signifies either a quality, or a relation, or a quantity, or something of that sort.’ The mistake which leads to the third man regress consists in considering that which is predicated in common as a this something, i.e., – in this specific case – as an instance: to consider that

Thus, we do not think that Aristotle's intention, when he affirms that that which is predicated in common is not a this something, but is a such, consists in stating that that which is predicated in common is not an element of the objective reality: it is exclusively an element of the mind classifications. In our opinion, to say that an entity is a such implies that this entity indicates the way of being of the instances. Man, as universal, indicates the way of being of the particular men. To be a such means existing on another level of reality than the level on which the entities which are a this something<sup>67</sup> exist.

### 8) No substance is present in completion in the substance

Coming to the analysis of the notion of substance, Aristotle shows that some features cannot be attributed to the substance. The notion of substance shows precise incompatibilities, as the following passage testifies:

'The issue is clear in this way too. For it is impossible that a substance consists of substances present in it in completion (ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν [ὥς] ἐντελεχεῖα): for the entities which are two in completion in this way (τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεῖα) are never one in completion (οὐδέποτε ἓν ἐντελεχεῖα), but if they are potentially (δυνάμει) two, they will be one (as, for example, a line which is double certainly consists of two halves which exist potentially (δυνάμει): for the completion separates (ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει)), so that, if a substance is one, it will not consist of substances present in it in this way too (...) (Metaphysics Zeta 13, 1039a3–8)

The feature of substance which we can gain from this passage is the following:

- No substance consists of substances present in the substance in the condition of completion.

We gain a feature regarding completion too:

- completion separates.

To possess the ontological condition of completion implies, for an entity, to be existentially independent of the other entities. An entity which is in the ontological condition of completion is circumscribed, definite, and delimited in relation to all the other entities. To be in the condition of completion means being an entity which is completely constituted: thus, the entity which finds itself in the condition

---

which is predicated in common as a this something means considering the entity which is predicated as an independently existing entity, therewith bringing about an infinite multiplication of entities. An interesting article on the quoted passage from the *Sophistical Refutations* is the article of Nicholas P. White, *A Note on ἔκθεσις* (Phronesis, Vol. XVI, No. 2 (1971), pp. 164–168): in his investigation, White points out that the cause of the regress of the third man does not consist in isolating that which is predicated in common, but in considering that which is predicated in common as a this something.

<sup>67</sup> We refer to *Metaphysics Beta* 6, 1003a5–17 for the opposition between τὸδε τι and τοιόνδε; we refer to *Metaphysics Zeta* 8, 1033b19–1034a8 for the opposition between τὸδε τοιόνδε and τοιόνδε.

of completion is independent of the other entities. If an entity is in the condition of completion, it has reached the realisation, so that it is separated from the other entities.

Connected to the feature of completion is, therefore, the feature of separation. The presence of completion in a substance brings about the separation of the substance from the other substances. Aristotle mentions the case of the line: a line can be considered as being composed of two lines potentially. If the two lines are in the ontological condition of completion, they are independent; they cannot be regarded as being simply potential parts of the line. Thus, we can see that to be separated is constitutively connected to the condition of completion, whereas the ontological condition of potentiality is – at least as regards the examples of the line –, to be connected to an ontological condition of not being separated.

Coming back to the analysis of the features belonging to the universals, the attribution of completion to any universal entity must be refused: no universal can be an entity which finds itself in the condition of completion, for in that case it would also exist independently, and it would be separate. No universal can then be considered as an entity which is present in the condition of completion in the entities of which it is predicated.

#### 9) *Metaphysics Zeta 14: incompatibility between idea and genus*

We shall now direct our attention to some passages contained in *Metaphysics Zeta 14*: this chapter too can deliver essential elements as regards Aristotle's project of emendation of ontology. The central problem of the chapter consists in the analysis of the consequences which occur when the genus is construed as an idea: the genus is regarded as an entity which is numerically one. The chapter *Metaphysics Zeta 14* is mainly dedicated to the analysis of the incompatibility between genus and idea. A genus cannot have the features of an idea; if a genus had the features of an idea, it would have incompatible properties: therefore, it could not be accepted in a healthy ontology. Aristotle exposes his interpretation of ideas:

- Ideas are substances and separate.
- Ideas have the ontological constitution (structure) of this something.
- Ideas are ontologically complete entities<sup>68</sup>.

The chapter is, therefore, relevant in order to understand some elements of Aristotle's way of considering ideas. The incompatibility between genus and idea is exposed throughout the chapter. Through this investigation, it becomes clear what features can never be attributed to a genus. Whatever entity performs the function of the genus, this entity can never be a separate entity, a this something and one in

---

<sup>68</sup> The attribute 'complete' means in this context that the entity to which the attribute belongs is complete in all attributes. The idea 'animal', for example, should be complete in all attributes, so that it could not be at the same time two-footed and many-footed, as Aristotle explains in the passage of *Metaphysics Zeta 14* which we are going to quote.

number. Certain requirements must be met by any entity performing the function of the genus: Aristotle, through his investigation, provides the framework of the genus qua genus. Thanks to this chapter several elements can be found for understanding Aristotle's ontological project. The logic of the arguments seems to be the following:

- The genus is interpreted as a form.
- If the genus is the same for the different species which belong to the genus, this interpretation of the genus will not function since the genus should possess mutually incompatible properties.
- If the genus is not the same for the species, this interpretation of the genus will likewise not function since a multiplication of genera would come about.

Therefore, the genus cannot be interpreted as a complete entity. The genus is an incomplete entity as regards the characteristics which compose the genus: it must be completed through the characteristics which determine the particular species. These characteristics mutually differentiate the species. The genus is common to the species since it is incomplete: the species represent the last step as regards the completion of the characteristics which will then be concretised by the particular instances of the species.

‘Thus it is clear from these very considerations what occurs also to those who say both that the ideas are separate substances (τοῖς τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι), and at the same time make the form (τὸ εἶδος) consist of the genus (τοῦ γένους) and the differentiae (τῶν διαφορῶν). For if the forms (εἶδη) exist, and the animal is present in the man and the horse, it<sup>69</sup> is either one and the same in number or different (ἤτοι ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ ἐστὶν ἢ ἕτερον); for it is clear that it is one in formula: for he who states the formula delivers the same formula in each case (τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἓν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ). Therefore, if there is a man himself who is a this something and separate (αὐτὸς καθ’ αὐτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον), it is necessary that also the elements of which he consists such as, for example, the animal and the two-footed should signify a this something and should be entities existing separately and substances (τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας), so that animal too must be of this sort. Therefore, if that which is in the horse and in the man is one and the same, as you are one and the same with yourself (εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ), how will that which is in the entities which exist separately<sup>70</sup> be one (πῶς τὸ ὄν ἐν τοῖς οὖσι χωρὶς ἓν ἔσται), and why will this animal not exist also separately from itself<sup>71</sup> (καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔσται τὸ ζῷον τοῦτο)? Furthermore, if it will participate in two-footed and many-footed, something impossible occurs (ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει), for contrary attributes will belong at the same time to it although it is one

<sup>69</sup> I.e., the animal.

<sup>70</sup> Or: “in the entities which are separate”.

<sup>71</sup> Or: “why will this animal not be also separate from itself”.

and a this something (τάναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἐνὶ καὶ τῷδέ τιτι ὄντι); if it does not, what is the sense when one says that the animal is two-footed (δίπουν) or has feet (πεζόν)? But perhaps these are put together and are in contact or are mixed: but all these<sup>72</sup> are absurd. But it is different in each species: then there will be practically an infinite number of entities whose substance is animal; for it is not by accident that man is derived from animal. Further, animal-in-itself will be many...’ (*Metaphysics Zeta 14, 1039a24–b9*)

These are, in our opinion, the main points of this passage:

- The idea is considered as a substance.
- The idea is considered as an entity which exists separately.
- The idea is considered as an entity which is one in number<sup>73</sup>.
- The idea is considered as a this something.
- The idea – as a species – is interpreted as an entity made up of genus and differences.
- Either the idea ‘animal’ will be one in number, or there will be a plurality of ideas of animal.
- Man himself is separate: consequently, animal and biped must also be a this something, must exist separately, and must be substance.
- Animal is present in horse and man: consequently, animal cannot be one in number.
- Animal is present in horse and man: consequently, it must be separate from itself.
- Animal is present in horse and in man: consequently, if animal is interpreted as a complete entity, animal must have mutually incompatible properties such as being two-footed and being many-footed.

Animal would have to be the genus of the species man and of the species horse. Since man and animal have mutually incompatible properties, the consistency of the ontological system requires the existence of two genera of animal. The existence of two ideas of animal destroys the unity of the idea: it thus negates the reason for introducing the ideas. The idea is introduced into the ontological domain to find an explanation concerning the ground why an entity or a plurality of entities has a determinate property<sup>74</sup>. This entity must be one since one and only one entity must be the factor due to which a plurality of entities possesses a determined

---

<sup>72</sup> I.e.: all these hypotheses.

<sup>73</sup> According to this passage, Aristotle seems to interpret Plato’s idea as an entity which is one in number.

<sup>74</sup> In *Phaedo* 100c3–e4, ideas are introduced in the ontology in order to justify and explain the ground why a plurality of entities has the same property: ideas guarantee the uniformity of cause due to which a plurality of entities has the same property. If more than an idea is needed in order to explain the ground why a plurality has a property – as it happens in the case of animal –, then the very ground for introducing ideas is contested; ideas cannot give a uniform explanation – at least in all cases in which ideas correspond to genera –.

property. In case that two or more ideas are assumed to exist, the unity of explanation disappears: a plurality of ideas corresponding to the same property arises. In the specific context of *Metaphysics Zeta* 14, a plurality of ideas of animal arises<sup>75</sup>.

We could express this through the following scheme:

- i. The genus has the features of the idea.
- ii. Either the genus possesses mutually incompatible properties, or a plurality of genera emerges.
- iii. Both constellations are wrong: hence, the genus cannot possess the features of the idea.

Aristotle's criticism of the position which supports the existence of ideas consists in showing that both if the idea, which should correspond to a property, possesses mutually incompatible properties, and if there is a plurality of ideas, the ontological scheme of ideas becomes useless<sup>76</sup>.

As regards the interpretation of the genus, the genus is to be completed through the differences up to the species. It cannot be thought out as an idea, i.e., as a complete entity.

#### 10) *Metaphysics Zeta* 16: no substance consists of universals

We are now going to consider some passages of the chapter *Metaphysics Zeta* 16. These passages can be functional to the confirmation of some contents which we have already met in the previous paragraphs:

‘Since the one is said in the same way as that which is (ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν λέγεται ὡςπερ καὶ τὸ ὄν), and the substance of that which is one is one (καὶ ἡ οὐσία ἢ τοῦ ἓνός μία), and entities whose substance is numerically one are numerically one (καὶ ὄν μία ἀριθμῶ ἓν ἀριθμῶ), it is clear that it is not possible that either the one or that which is should be the substance of the entities as it is impossible that being an element or being a principle should be<sup>77</sup> ...’ (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b16–19)

One and that which is cannot be the substance of the entities: if they were the substance of the entities, since they are common to many entities, and since entities whose substance is numerically one are numerically one, there would be a reduction to one entity. The fact that something which is numerically one is the substance of a plurality of entities cannot be accepted since, if an entity which is numerically one is the substance of a plurality of entities, all entities whose substance

<sup>75</sup> It could be said that both the hypothesis of a genus corresponding to the same property (i.e., being animal) and the hypothesis of the plurality of genera also corresponding to the same property (i.e., being animal) must be rejected.

<sup>76</sup> See *Topics Zeta* 6, 143b11–32 for a similar argument against ideas.

<sup>77</sup> A similar argument is exposed by Aristotle in *Metaphysics Iota* 2, 1053b16–24.

is numerically one would be reduced to that entity<sup>78</sup>. Aristotle is not searching for the reduction of reality to few principles: at least as regards the formal principle, the essence of the entities should distinguish the entities from each other: the difference between entities would be therewith lost.

‘Therefore, of these entities that which is (τὸ ὄν) and one (ἓν) are more substance than the principle, the element and the cause, but not even these are substance, since nothing else which is common is substance (εἴπερ μηδ’ ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία); for substance does not belong to anything but to itself and to that which has it, of which it is substance (οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἢ οὐσία ἄλλ’ ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἔστιν οὐσία)<sup>79</sup>. Furthermore the one<sup>80</sup> cannot be in many places at the same time (τὸ ἓν πολλαχῆ οὐκ ἂν εἴη ἅμα), but that which is common is present in many places at the same time (τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῆ ὑπάρχει), so that it is clear that no universal exists separately in addition to the particular entities<sup>81</sup> (ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα χωρίζ).’ (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b21–27)

The following ontological norms can be extracted from the passage:

<sup>78</sup> Aristotle refuses the thesis that being and unity are the substance of the entities in *Metaphysics Beta* 4, 1001a4–b25. In general, the substance of something cannot be functional to the reduction of the plurality to few principles.

<sup>79</sup> In our opinion, we have here the two values of substance which we mentioned in our paragraph ‘Definitions’: we can see that in this passage of *Metaphysics Zeta* 16 Aristotle is mentioning the substance as substance of something, on the one hand, and the entity which possesses this substance, on the other hand. We interpret these entities in the following way: a particular man is, for example, the substance which possesses the substance, whereas the soul of the particular man is the substance of the particular man. Substance can exclusively belong to two entities which are not independent of each other. The substance of something belongs exclusively to itself, since, for example, qua substance, it cannot be referred to entities which are not substances. The substance of something belongs then exclusively to the entity which possesses it, since, for example, the soul of Socrates as substance of Socrates cannot belong to any other entity than to Socrates himself. The soul of Socrates cannot be the soul of another entity; it is so to speak circumscribed to the entity in which it is active. The passage is similar to *Metaphysics Zeta* 13, 1038b9–10 in which the substance is described as being peculiar to a determined entity and as not belonging to another entity.

<sup>80</sup> I.e.: that which is one.

<sup>81</sup> Aristotle’s way of proceeding represents a reversal in comparison to other ways of interpreting the universal. For example, in *Metaphysics Beta* 3 Aristotle exposes an interpretation of the universal which contends that the existence of something which is predicated universally and is predicated of all entities legitimates the assumption of the existence of an entity in addition to the particular entities: according to this interpretation, the universal, precisely because it is universal, should exist in addition to the particular entities. Aristotle supports the opposite thesis: the universal, precisely because it is universal, cannot exist in addition to the particular entities.

- Nothing which is common is substance. Being common and being substance are mutually incompatible.
- Substance exclusively belongs to itself and to the entity which has it, of which substance is the substance. It cannot be interpreted as a common entity.
- That which is one cannot be in many places at the same time; an entity which is numerically one, i.e., which is an instance cannot be present in many places at the same time.
- That which is common is present in many entities at the same time.

No universal exists separately from the individual entities since the universal is not a separate entity.

If the universal is numerically one, something which is one is, as a consequence of its being universal, in many places at the same time. The features which define the universal are incompatible with being numerically one since to be numerically one is interpreted by Aristotle as a feature of instances and exclusively of instances. If the universal existed apart from the particular entities the universal would be numerically one: the universal itself would be an instance. If the universal had this feature, something which is one would be in many places at the same time since the universal is common. This situation cannot be accepted in a healthy ontology: therefore, the universal does not exist as a particular entity in addition to the further particular entities. A healthy ontology ought to be able to assign particular entities to a domain of entities, on the one hand, and universals to another domain of entities, on the other hand, thus showing that it is able to recognise that the two domains are different from each other.

Aristotle then analyses the false identification of the imperishable entities which has been committed in other interpretations of reality:

‘But those who say the forms exist (τὰ εἶδη λέγοντες), in one respect say rightly, when they separate them (χωρίζοντες αὐτά), since they are substances; but in another respect they do not say rightly, because they say that the one over many is a form (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν). The reason is that they cannot explain what the imperishable substances of this sort are in addition to<sup>82</sup> (παρὰ) the particular and sensible substances: therefore, they make them the same in form as the perishable entities (for we know these), man himself and horse itself, adding to the sensible entities the word ‘itself’. Yet even if we had not seen the stars, nonetheless, I think, would exist eternal substances in addition to (παρὰ) those which we have known, so that now too if we do not know what they are, it is still in like manner necessary that some should certainly exist.’ (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b27–1041a3)

Entities which are one over many cannot be forms if forms are substances. They cannot be forms since any entity which has the constitution of being one over many cannot be a substance. The one over many is as such a common entity, whereas the substance is never a common entity. The mistake which those who

---

<sup>82</sup> I.e.: which exist in addition to.



support the existence of separate forms commit consists in considering the one over many as an entity which, in so far as the one over many is a form and, therefore, is substance, can be separate. Aristotle's argumentation seems to function in the following way:

- i. If form is substance, form is separate.
- ii. The one over many is common.
- iii. That which is common cannot be separate; it cannot exist separately in addition to the particular entities.
- iv. The one over many cannot be separate.
- v. Therefore, the one over many cannot be a form.

There has been a false identification of entities: those who support the existence of forms have identified the forms with the imperishable entities<sup>83</sup>. Those who support the existence of forms have believed that the eternal entities were the entities such as man himself and horse himself. Imperishable entities which exist apart from the individual and sensible substances exist but are not the forms: the imperishable entities are the entities such as the stars. Aristotle concludes the chapter with the passage which we quoted at the very beginning of our investigation:

‘Therefore, it is clear both that nothing which is said universally is substance (οὐτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία) and that no substance consists of substances (οὐτ’ ἐστὶν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν).’ (*Metaphysics Zeta* 16, 1041a3–5)

As anticipated at the beginning of the present inquiry, we can observe that Aristotle states ontological norms:

- That which is said universally is no substance.
- No substance consists of substances.

## 11) Results

Aristotle's observations show that, if there is no clarity regarding universal and substance, the whole ontology is compromised, since universal and substance are central to the organisation of ontology. The features belonging to substance and universal must be correctly interpreted. The following features of substance and universal, and the following incompatibilities between substance and universal have been pointed out by Aristotle:

- That which is universally said is not substance (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b8–9).
- The universal is not the substance of an entity (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b9–11).
- The substance of an entity is peculiar to that same entity and does not belong to any other entity (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b9–11).
- The universal is common to the entities to which it belongs (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b9–12).
- The universal is that which belongs to several entities (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b11–12).

---

<sup>83</sup> For a similar strategy of argumentation see *Metaphysics Beta* 2, 997a34–b12.

- The substance is not said of a subject, whereas the universal is always said of a subject (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b15–16).
- The universal is not present in the essence (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b16–23).
- Substance cannot consist of quality (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b24–25).
- Nothing of what belongs universally is substance (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b35).
- Nothing of what is predicated in common means a this something (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b35).
- That which is predicated in common means a such (*Metaphysics Zeta* 13, 1038b35–1039a2).
- Substance does not consist of substances which are present in it in completion (*Metaphysics Zeta* 13, 1039a3–8, 1039a16–17).
- No substance consists of the universals, since the universal means a such and not a this something (*Metaphysics Zeta* 13, 1039a14–16).
- The entities whose substance is one are one (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b17).
- One and being are not the substance of the entities (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b21–22).
- Nothing which is common to many entities is substance (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b23).
- Substance belongs to itself (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b23–24).
- Substance belongs to that which has it, of which it is substance (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b23–24).
- No universal exists separately from the particular entities (*Metaphysics Zeta* 16, 1040b26–27).
- Nothing which is said universally is substance (*Metaphysics Zeta* 16, 1041a3–4).
- No substance consists of substances (*Metaphysics Zeta* 16, 1041a4–5).

## 12) Appendix

We do not agree with the positions supporting the presence of a caesura between Aristotle's interpretation of substance in the *Categories*, on the one hand, and Aristotle's interpretation of substance in the central books – *Zeta*, *Eta*, and *Theta* – of the *Metaphysics*, on the other hand. The interpretations which maintain that there is a caesura in Aristotle's conception of substance contend that the value of substance is, in the *Categories*, the biological entity such as man whereas, in their view, the primary value of substance in the *Metaphysics* is the form of the individual (biological) entity. Within these interpretations, a shift regarding the entity to which the primary value of substance is to be attributed comes about between *Categories* and *Metaphysics*: the value of primary substance has shifted from the value of individual entity to the value of form of the individual entity. In our opinion, the value of substance as individual entity belonging to the biological domain is never abandoned by Aristotle as a primary value for substance: it remains a primary value for substance.

Our interpretation is furthermore different both from the interpretations

which support the being universal of forms and from the interpretations which maintain that forms are particular. On the one hand, we believe that the forms of the instances – such as the form of the particular man – are always particular. On the other hand, in our opinion, the contents of the forms, since they hold of all the instantiated forms, are universal. Since all which is an instance is particular, the instantiated forms too are particular: for example, the form of Socrates is particular since it belongs to Socrates and cannot belong to another entity. This point becomes evident if we consider that the form of Socrates is Socrates's soul: Socrates's soul cannot belong to another entity, since Socrates's soul is the biological principle which directs the biological development of Socrates. Since the soul is active in Socrates, the soul cannot be the soul of something else. Since Aristotle considers the soul as an active principle directing the ensouled entity, he cannot regard the soul as something which belongs to other entities. The content of the form – for example, the programme of development of the biological entity contained in the soul – is common to all the entities which have the same form: since this content holds universally of all the instantiated forms, this content is universal. The forms of the entities which we meet in our average experience are always particular, since they are instances – for example, the form of Socrates is a particular form since it is an instance –. The forms as programmes are common to all their instances: hence, they are universal – for example, the form of man is common to all men: therefore, it is universal –.

Consequently, we do not think that adopting the strategy of interpretation on the basis of which Aristotle's forms should be either particular or universal is the right way to interpret the question of the features of the forms. In our opinion, a different strategy of interpretation could and should be adopted. We do not need to adopt the point of view that forms can and must be either particular or universal. The determination of the being particular or universal of the forms depends on the level of reality which is being considered. Inasmuch as they are instances, forms are particular. The form of a particular man is particular (for example, the soul of Socrates is particular; it cannot be the soul of two or more entities). Inasmuch as they are programmes which direct the life development of the entities belonging to the corresponding biological species, forms are universal: every instance will have a development which holds universally for all instances of the same biological property – the examples can be extended to forms of artefacts too –.

We refer to *Metaphysics Zeta* 8, 1034a5–9 for a passage in which Aristotle asserts the identity in form of Socrates and Callias. We also refer to *Metaphysics Lambda* 5, 1071a20–29 for Aristotle's distinction between the numerical difference in matter, form, and efficient cause of the entities belonging to the same species, on the one hand, and the identity in the formula of these entities, on the other hand. Furthermore, we refer to *Metaphysics Mu* 10, 1087a15–25 for Aristotle's distinction between the levels of reality of universals and individuals, on the one hand, and

for Aristotle's interpretation of the particular entity as the instance of something, on the other hand.

#### BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTLE, *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora. Recensuit Breuique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross. Praefatione et Appendice Auxit L. Minio-Paluello*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- ARISTOTLE, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello*, Oxford University Press, Oxford, 1949.
- ARISTOTLE, *Aristotelis De Anima. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross*, Oxford University Press, Oxford, 1956.
- ARISTOTLE, *Aristotelis De Generatione Animalium. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit H. J. Drossaart Lulofs*, Oxford University Press, Oxford, 1965.
- ARISTOTLE, *Aristotelis Metaphysica. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit W. Jaeger*, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- ARISTOTLE *Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon*, 5 Bde, Walter de Gruyter, Berlin-West, 1960–1987.
- ARISTOTLE, *Aristotelis Physica. Recognovit Breuique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross*, Oxford University Press, Oxford, 1956.
- ARISTOTLE, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi. Recensuit Breuique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- ARISTOTLE, *Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick*, Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann Ltd., London, UK, 1933, 1989.
- ARISTOTLE, *De Anima. With Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks*, University Press, Cambridge, 1907; Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 1990.
- ARMSTRONG, D. M., *Universals & Scientific Realism, Volume I: Nominalism and Realism*. Cambridge University Press, Cambridge, UK; Volume II: *A Theory of Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1978.
- BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume One*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984.
- BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume Two*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1984.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870.
- BOSTOCK, D., *Aristotle Metaphysics Book Z and H. Translated with a Commentary by David Bostock*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- BURNYEAT, Myles et. Al., *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics, being the record of a seminar held in London, 1975–1979*, Study Aids Series, Monograph 1, University of Oxford, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1979.
- COHEN, Sh. M., *The Logic of the Third Man*, The Philosophical Review, Volume 80, Number 4 (October 1971), pp. 448–475.
- FINE, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

- FREDE, M. – Patzig, G., *Aristoteles „Metaphysik Z“. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar*, Verlag C. H. Beck, München, 1988.
- KUNG, J., *Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument*, *Phronesis*, Vol. XXVI, No. 3 (1981), pp. 207–247.
- LESHER, J., *Aristotle on Form, Substance and Universal: A Dilemma*, *Phronesis*, Vol. XVI, No. 2 (1971), pp. 169–178.
- LIDDELL, H. G. – Scott, R., *A Greek-English lexicon: with a revised supplement 1996 / compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and augm. throughout by H. Stuart Jones, 9 ed., new suppl. Added*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- LISKE, M.-Th., *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung*, Verlag Karl Alber, Freiburg (Breisgau)/München, 1985.
- LOWE, E. J., *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays Edited by J. M. E. Moravcsik*, Anchor Books Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1967.
- ROSS, W. D., *Aristotle De Anima. Edited, with Introduction and Commentary, by Sir David Ross*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 vols*, Oxford University Press, Oxford 1924.
- SEGALERBA, G., *Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles*, Peter Lang Verlag, Bern, 2013.
- SMITH, J. A., *Tóde ti in Aristotle*. *Classical Review*, Vol. 35, No. 1/2 (Feb. – Mar., 1921), p. 19.
- WHITE, N. P., *A Note on ἔκθεσις*, *Phronesis*, Vol. XVI, No. 2 (1971), pp. 164–168.
- WOODS, M. J., *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*, in: *Aristotle: A Collection of Critical Essays Edited by J. M. E. Moravcsik*, Anchor Books Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, pp. 215–238.

# LE RAPPORT ENTRE L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLOTIN ET PORPHYRE

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** *This article analyzes the conceptions of Plotinus and Porphyry, his disciple, concerning the relationship between soul and body. It points out that although the metaphysical framework of the two philosophers is the same, it having been established by Plotinus, the way in which Porphyry approaches certain aspects of this relationship is different from that of Plotinus, which gives him a distinct philosophical personality. Analysis of the two philosophers' positions on the relationship between soul and body shows that, though, they are not incompatible, but complementary, which highlights the richness, depth, and force of attraction of Neoplatonism.*

**Keywords:** *Plotinus, Porphyry, soul, body, the One, the Good, the Intellect, the Being, hypostasis.*

Plotin est le fondateur du néoplatonisme, au 3<sup>ème</sup> siècle après J.-C., et Porphyre a été son disciple, celui qui a édité l'œuvre du maître, dont il a donné la structure et le nom. Il est donc intéressant de voir les similitudes et les différences entre les deux philosophes dans le problème du rapport entre l'âme et le corps, qui est représentatif pour toute leur conception métaphysique et pour ses implications en ce qui concerne le monde sensible.

## 1. L'âme - hypostase du Principe et compagnon du corps

Pour parler du rapport entre l'âme et le corps chez Plotin il faut partir de sa vision sur le principe de toutes les choses, conçu sur trois niveaux de réalité distincts ou hypostases<sup>2</sup>. La première hypostase est l'Un (τὸ ἓν; τὸ πρῶτον) ou le Bien (τὸ ἀγαθόν), qui exprime le Principe comme Absolue, et que Plotin, inspiré par Platon, compare au Soleil. La deuxième est l'Intellect (ὁ νοῦς), résultat de la connaissance de soi réalisée par le Bien, et qui est identifiée à l'Être (τὸ ὄν) et la Vérité (ἡ ἀλήθεια). A son tour, l'Intellect, qui renferme en lui les Idées (ιδέες) ou les Formes (εἶδη) – c'est-à-dire les raisons d'être de toutes choses et qui forment ensemble le système du monde intelligible – engendre l'Âme (ἡ ψυχή), la créatrice directe du monde sensible.

Ce processus créateur – qui part du Bien, étant contrôlé par celui-ci, et descend jusqu'aux choses les plus humbles de l'univers sensible – est un processus nécessaire, d'émanation continue, que Plotin compare à l'émanation spontanée de lumière et de chaleur du soleil, et qu'il appelle « procession » (πρόοδος).

---

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

<sup>2</sup> Celui qui a consacré le terme « hypostase » (ὑπόστασις) pour les niveaux du Principe, a été Porphyre.

Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose – car alors toutes choses resteraient cachées puisqu'elles n'ont pas de forme en l'Un, aucun être n'existerait, car l'Un resterait en lui-même et il n'y aurait pas la pluralité de ces êtres nés de l'Un, de sorte que n'existerait pas après eux la procession des êtres qui ont reçu le rang d'âmes – de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final, qui est l'objet sensible.<sup>3</sup>

Le procédé de la création implique des émanations successives des images. Ainsi, fécondé par le Bien, l'Intellect sort de lui-même et engendre son image, qui est l'Âme universelle, totale ou divine : la dernière hypostase du Principe et l'instrument de la création du monde sensible. Mais, premièrement, l'Âme universelle crée l'Âme du monde, de l'univers, du tout ou du ciel, qui est aussi son image, et qui est extérieure au cercle du Principe. Celle-ci transpose dans la matière toutes les images des Formes (vues comme les rayons du soleil), et de cette manière prennent naissance les choses sensibles.

Pour que l'Âme du monde crée effectivement les choses, elle doit s'attacher de chaque image des Formes, descendant et s'enfermant en cela, devenant ainsi de l'une, plusieurs, et de l'Âme du monde, âme individuelle. Cette action a été conçue par Plotin comme une chute, un éloignement du Principe et un désir d'indépendance, d'affirmation de soi. Ainsi, isolée du Principe, l'âme affaiblie perd progressivement sa capacité de gouverner le monde entier, étant morcelée, de sorte que chacune de ses parties ne vise plus qu'une seule chose, devenant l'âme particulière de cela.

Chaque âme vient dans un corps qui est prêt à la recevoir et qui correspond à la disposition qui est la sienne. Elle est en effet transportée dans le corps avec qui elle entretient de la ressemblance, l'une vers un être humain, l'autre vers un autre vivant. La règle inéluctable et la justice sont inscrites dans la nature qui commande à chaque âme de se diriger en suivant son rang vers le corps particulier qui est l'image engendrée du modèle correspondant au choix préalable qu'elle a fait et à la disposition qui est en elle.<sup>4</sup>

Il est vrai que l'Âme de l'univers multiplie toujours seulement une partie de soi, laissant intacte l'autre pour exercer sa fonction de gouvernance du monde, sans laquelle il ne serait possible aucun mouvement des âmes individuelles. En outre, ces deux parties ne sont pas isolées l'une de l'autre, ainsi que l'Âme de l'univers est toute entière en elle-même et dans chacune des âmes individuelles.

---

<sup>3</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 6, 1-9, trad. Laurent Lavaud, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, p. 114.

<sup>4</sup> Plotin, *Traité 27* (IV, 3), 12 (35-40) -13 (1-4), trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités 27-29*, Paris, Flammarion, 2005, p. 74.

## 2. *Le corps - création de l'âme*

Chaque chose du monde est donc formée d'un corps ( $\sigma\omega\mu\alpha$ ) et d'une âme ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ), qui est une partie de l'Âme de l'univers. Mais, en fait, le corps lui-même est une création de l'Âme de l'univers. En bref, la création se produit de la manière suivante: à un moment donné, l'une des raisons intelligibles ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) trouvées dans l'Âme de l'univers – donc une image ou un reflet d'une Idée – se dégage de l'unité originaire. Par un acte égoïste, de l'amour de soi, elle oublie sa place dans l'ensemble et sa dépendance de lui.

Ce détachement est automatiquement une chute, car, limitée à ses propres forces, sans bénéficier de l'aide de l'ensemble, elle ne peut plus « monter » pour obtenir une place et un statut plus élevés. La seule chance que lui offre l'affirmation de sa vanité est forcément l'aventure « en bas », au cours de laquelle, parce qu'elle a tourné le dos à la lumière intelligible, devient opaque, dense, dure, donnant naissance, ainsi, au corps, se transformant elle-même dans un corps, par association avec la matière sensible, indéterminée et grossière, dépourvue de toute forme, qu'elle informe ainsi.

Mais les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres, et, comme fatiguées d'être avec une autre, elles se retirent chacune en elle-même. Lorsque l'âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en s'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole, s'affaiblit, s'affaire, porte ses regards vers la partie et, parce qu'elle est séparée de la totalité, elle se tient juchée sur un élément unique et fuit tout le reste. Arrivée ici et tournée vers cet objet unique, qui est heurté de toutes parts par l'ensemble des autres choses, elle se tient éloignée de la totalité et gouverne avec embarras son objet particulier, en s'attachant désormais à lui, en prenant soin qu'il ne subisse pas d'agressions extérieures, en lui restant présente et en pénétrant profondément en lui.<sup>5</sup>

Donc le corps se révèle à n'être autre chose que rayon de lumière éteint, une raison intelligible ou formelle ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) de l'Âme de l'univers qui a perdu le contact avec son origine, étant séparée de sa propre essence. Les derniers reflets de lueur, qui sont des traces vagues de la splendeur originaire reçue du Bien, sont rassemblés afin de réaliser une image de l'archétype et de la superposer sur ce masse lourde, compacte, en la réveillant, lui donnant la vie. Ces derniers reflets de lumière se constituent comme l'âme de ce corps, une âme qui continue à garder d'une manière latente toute la dot métaphysique entrée dans le cône de l'ombre de l'oubli, maintenant ainsi intacte la chance de la retrouver à un moment donné et de revenir là d'où elle est parti un jour.

Cet acte par lequel l'âme individuelle donne l'existence et donne aussi la vie au corps est un acte d'illumination ( $\epsilon\lambda\lambda\alpha\mu\psi\iota\varsigma$ ), à la suite duquel surgit le composé entre le corps et l'âme, donc l'être animé ou l'animal, bien que les bêtes ne reçoivent

---

<sup>5</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 4, 10-21, in op.cit., p. 113.



vent qu'une âme irrationnelle, tandis que l'homme reçoit, en plus, une partie rationnelle. Même les objets dits habituellement « inanimés », comme les pierres, ceux qui donnent l'impression de passivité totale et d'inertie, sont investies d'un pouvoir qui permet leur affirmation et préservation sous une manière qui, bien qu'elle ne soit pas l'expression de la vie authentique est, cependant, une trace indéniable de celle-ci.

– Mais qu'est-ce que l'âme donne au corps de la terre ?

– On ne doit pas considérer qu'un morceau de terre arraché du sol reste le même que lorsqu'il y était attaché. Par exemple, on voit bien que les pierres croissent tant qu'elles restent attachées à la terre, tandis que, une fois qu'elles en sont séparées, elles conservent la taille qu'avait tel ou tel morceau quand on l'a extrait. On doit donc considérer que chaque morceau de terre conserve une trace de la puissance de se reproduire, et qu'en lui se trouve diffusée la faculté végétative en sa totalité, qui n'appartient plus à telle ou telle partie, mais à l'ensemble de la terre.<sup>6</sup>

En même temps, par illumination l'âme organise le corps, lui dirigeant de l'intérieur, chaque instant, toute manière d'être, l'échappant du désordre et du hasard. Elle peut donc être assimilée à un pilote d'un navire qu'il déplace selon sa propre volonté. Mais contrairement au pilote, l'âme est partout et entièrement dans le corps, sans être divisée selon les parties, parce qu'elle est l'âme du corps envisagé comme un tout, or comme un. L'existence d'une seule âme partout dans le corps est prouvée par le fait que, même si tous les organes du corps fournissent des sensations différentes, elles ne sont pas isolées les uns des autres, mais toutes convergent dans un seul centre, du point de vue duquel sont analysées, combinées, intégrées. Par conséquent, l'âme est identique dans toutes les parties du corps, et sa puissance reste intacte, même si elle a plusieurs fonctions.

### 3. L'âme - providence du corps

En fait, l'unité de l'âme ne peut pas être compromise par son association avec le corps, parce qu'aucune raison comme-telle n'abandonne pas un instant son statut d'excellence et la communion avec les autres, ainsi que ce qui descend dans le sensible et se soustrait à son essence intelligible est seulement une image, une copie, un semblant d'une raison intellectuelle de l'âme. De cette façon, aucun manque, aucune lacune, aucune fissure n'est faite dans la composition de l'âme, mais elle garde intacte sa force et sa cohésion.

Parce que l'âme a une unité propre, elle ne peut pas être une qualité du corps, qui est une simple affection de ce dernier. Bien que toute qualité soit partout en lui, comme l'âme, elle n'a pas une existence en soi, étant totalement dépendante du corps. D'ailleurs, l'âme n'est pas dans le corps, mais le corps est dans l'âme, bien que l'âme ne soit pas comme un simple réceptacle pour le corps, avec

---

<sup>6</sup> Plotin, *Traité 28* (IV, 4), 27, 8-13, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 27-29*, Paris, Flammarion, 2005, p. 175.

lequel il forme une unité très serrée. D'une part, l'âme est la forme du corps, ce qui l'organise, mais d'autre part, elle n'est pas sa forme immanente, donc son entéléchie, comme chez Aristote, parce que, en tant que substance en soi, elle est séparée du corps, qui est seulement son instrument.

Bien entendu, si l'âme était entéléchie, il ne pourrait pas même y avoir d'opposition entre la raison et les désirs, mais le tout qu'ils formeraient serait affecté dans son ensemble d'une seule et même manière, sans être en désaccord avec lui-même. Mais peut-être ne pourrait-il y avoir que des sensations, l'intellection devenant impossible. (...) Par conséquent l'être de l'âme ne consiste donc pas à être la forme de quelque chose ; elle est une réalité qui ne reçoit pas son être du fait de s'établir dans un corps, mais qui est avant même d'appartenir à ce corps ; (...) Car l'âme est « principe du mouvement », et c'est elle qui dirige le chœur des autres mouvements, qui se meut d'elle-même et donne la vie au corps animé, mais qui a la vie par elle-même et ne peut jamais la perdre parce qu'elle l'a par elle-même.<sup>7</sup>

D'ailleurs, l'âme n'est pas toujours dans un lien nécessaire et direct avec le corps qu'elle anime. Par exemple, les âmes des astres ne descendent d'aucune façon dans leur corps, manifestant à leur égard la même position que l'Âme de l'univers envers le monde. La raison en est que le corps est un obstacle pour la pensée et il remplit l'âme de plaisir, des désirs et des peurs; cependant, rien de semblable ne se trouve dans l'âme des astres, parce qu'elles sont de véritables dieux, qui habitent ce monde seulement pour l'organiser, pour démontrer qu'il n'est pas entièrement destiné au dérisoire, augmentant son excellence, croissant son harmonie et aussi pour le rendre capable de se connecter plus facilement à l'intelligible supérieur, auquel les astres appartiennent dans une plus grande mesure.

Il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination du premier par le second. Or, si l'on affirme que l'âme divine gouverne toujours le ciel dans sa totalité de la première manière (...), on ne peut plus dire que le dieu est responsable du fait que l'âme de l'univers a été produite dans un lieu inférieur. (...) Et lorsque Platon dit que les âmes des astres sont disposées à l'égard de leurs corps de la même manière que l'âme de l'univers à l'égard du sien – car il situe aussi leurs corps « dans les cercles » de l'âme –, on peut dire qu'il préserve aussi le bonheur qui convient à ces astres.<sup>8</sup>

En conclusion, soit qu'elle est directement impliquée dans le développement de la vie des corps, étant affectée par la nature de l'objet sur lequel elle agit, soit qu'elle garde la distance sans bouger et descendre en eux, en conservant sa pleine pureté,

<sup>7</sup> Plotin, *Traité 2* (IV, 7), 8-9, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, p. 49.

<sup>8</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 2, 27-42, in op.cit., p. 113.

l'âme est la vraie providence des corps, auxquels elle donne leurs mouvements spécifiques, assurant leur cohésion, dirigeant leurs relations les unes avec les autres, les intégrant d'une manière très efficace dans le système de l'univers.

#### 4. La nécessité de l'union âme-corps

D'ailleurs, l'attraction des âmes pour le sensible, même si elle sera punie, n'est pas un péché, mais un acte qui résulte d'une nécessité naturelle, fait également volontairement et involontairement. Elle est nécessaire et inévitable parce que, comme tout être plus ou moins parfait, l'âme engendre toujours, spontanément, quelque chose inférieure à elle, avec lequel elle reste, d'une manière ou d'autre, dans la communion. Elle répond ainsi à une loi universelle, en contribuant à la concrétisation des diverses possibilités d'existence et, implicitement, au processus de la création du monde comme un Tout, donc comme quelque chose du parfait. Mais en même temps l'âme consent naturellement à cette action inévitable, qui s'effectue donc volontairement et non par contrainte.

Il n'y a donc pas de contradiction entre ces expressions: l'ensemencement dans le devenir, la descente en vue de l'achèvement de l'univers, le jugement et la caverne, la nécessité et le volontaire, – puisque le volontaire est justement compris dans la nécessité – et le fait d'être dans le corps comme en quelque chose de mauvais. (...) Car certes toute chose va vers le pire involontairement, mais puisqu'elle y va cependant de son propre mouvement, on dit qu'en subissant l'influence de ce qui lui est inférieur, elle reçoit une condamnation conforme à ce qu'elle a fait. Mais, quand il est nécessaire en vertu d'une loi éternelle de la nature qu'elle subisse et produise ces réalités inférieures, elle qui s'unit au corps en descendant de ce qui est au-dessus de l'homme et en allant entièrement au-devant du besoin d'un autre, si l'on dit que c'est un dieu qui l'a envoyée, on ne sera en contradiction ni avec la vérité, ni avec soi-même.<sup>9</sup>

En outre, bien que l'association avec le corps signifie dégradation et donc un mal pour les âmes-raisons, elle est aussi une expérience bénéfique. D'une part, parce que seulement par la connaissance réelle du mal, par le contact direct avec le vice, le mensonge, le faux peuvent-elles apprécier plus précisément leur état de droit et saisir pleinement leur bien; d'autre part, parce que ce n'est qu'en descendant dans les corps que les âmes pourront connaître et mettre en action toutes les capacités dont elles disposent d'une manière latente.

Et certes si elle s'enfuit d'ici rapidement, elle ne subit aucun dommage, tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice et en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte ; et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède, puisqu'elles ne seraient même pas sorties pour se manifester. Car l'acte révèle par-

---

<sup>9</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 5, 1-14, in op.cit., p. 114.

tout la puissance qui sans lui demeurerait totalement cachée, comme inapparente, et inexistante puisqu'elle n'aurait jamais d'existence réelle.<sup>10</sup>

Mais Plotin comprend la chute de l'âme aussi comme un effet de la contemplation (θεωρία) d'elle-même et de sa propre image, qu'elle engendre lorsqu'elle abandonne l'intelligible et s'occupe de soi. En fait, la chute se produit le moment de son attachement à l'image de soi-même. Ainsi, l'âme rejoint le corps en raison d'un acte de sympathie, mais ce n'est rien de plus qu'une sympathie accidentelle, dérivée de la sympathie pour elle-même, parce que si on aime vraiment quelque chose, on aime inévitablement voire les signes les plus faibles de celui-ci. De là l'irrésistible attraction de l'âme vers sa propre image.

En fait, l'âme individuelle ne reste jamais entièrement dans le sensible, fermée entre les limites du corps auquel elle donne la vie, mais elle a un côté qui reste toujours dans l'intelligible. Entre les deux parties s'établit un certain rapport, ainsi que, si la partie supérieure domine, l'assemblage corps-âme tend systématiquement vers le divin, ayant une vie exemplaire, qui reproduit, autant que possible dans un environnement sensible, la nature idéale qu'il contemple sans cesse. Mais si celle qui domine est la partie subordonnée au corps, qui a perdu l'immunité contre les douleurs et les plaisirs éphémères, l'individu ne peut même pas se rendre compte de la présence des réalités intelligibles, encore moins sentir la nécessité de leur contemplation.

Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible. Cependant, si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée elle ne nous permet pas de percevoir les choses que contemple la partie supérieure de notre âme. (...) Elle éprouve du plaisir, mais ce plaisir s'avère trompeur. Néanmoins il existe aussi une partie de l'âme qui ne partage pas ces plaisirs éphémères, et dont l'existence est semblable à celle de là-bas.<sup>11</sup>

Mais parfois, en plus de ces deux parties opposées de l'âme, Plotin distingue une troisième, qui oscille entre eux, attirant l'individu, selon le cas, ou vers la vie parfaite de la partie supérieure, ou vers celle médiocre, précaire, périssable, subordonnée aux vicissitudes du temps.

### 5. *Les facultés de l'âme et les types de corps*

En tenant compte des principales classes d'objets qu'elle doit engendrer, Plotin nous dit que l'âme est divisée en âme rationnelle, sensitive et végétative, qui expriment ses puissances distinctes, qui n'affectent pas l'unité originelle de l'âme. En fait, chaque âme individuelle contient toutes ces trois puissances, mais dans les plantes domine la puissance végétative, et dans les animaux la puissance sensitive. En ce qui concerne l'homme, qui est un être non seulement rationnel, mais aussi

<sup>10</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 5, 27-34, in op.cit., p. 114.

<sup>11</sup> Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 8, 1-22, in op.cit., p. 115.

sensible, celui-ci a un statut spécial parce que chez lui la fonction ou la puissance supérieure, la raison, ne domine pas toujours, et les autres sont aussi très importantes.

C'est pourquoi les hommes peuvent être considérés comme des êtres doués de sensation : eux aussi, en effet, ils ont des organes de la sensation. Et sous beaucoup de rapports, les hommes peuvent être considérés comme des plantes : ils ont en effet un corps qui croît et qui engendre. Toutes ces parties agissent donc simultanément, mais c'est par la partie la meilleure que la forme de l'ensemble est « homme ».<sup>12</sup>

Donc l'homme est ce qu'il est par cette fonction supérieure, qui lui donne sa forme complète. Mais très souvent, celle-ci est forcée de fonctionner à sa capacité minimale, étant détournée de ses buts naturelles, obligée de fournir des moyens de guidage et des outils d'action pour une vie quotidienne dominée par le sensible. Ainsi, au lieu de la contemplation, surgit la réflexion, et la raison discursive fera lieu au raisonnement, qui établira le langage comme instrument d'opération.

Mais, bien qu'elle soit cachée, la contemplation est présente et n'a jamais cessé, étant toujours en attente pour le moment où l'homme, se libérant des vices et cultivant la vertu, va l'utiliser comme un moyen de conquérir l'intelligible et de se retourner, en tant qu'âme pure, au Bien. Parce que seulement l'homme peut acquérir, au cours de sa vie, la conscience de ce qui est-il vraiment, et de récupérer, dans la mesure du possible, son état d'origine. Les autres êtres doivent d'abord attendre leur destruction physique, quand l'âme, libérée du corps, pourra reprendre l'ascension vers l'Un. En outre, parce que l'âme qui quitte le corps après la mort de l'individu tend à s'attacher à un autre corps, ce moment est, en réalité, susceptible d'être reporté indéfiniment.

– Mais où ira l'âme lorsqu'elle aura quitté le corps ?

– Elle ne sera plus ici, où elle n'a plus rien pour la recevoir de quelque façon que ce soit, et elle ne peut se trouver dans ce qui n'est pas naturellement fait pour la recevoir, sauf si, parce qu'elle est insensée, elle emporte du corps quelque chose qui l'y attire. Si elle a un autre corps, elle est en lui, et elle l'accompagne là où il est naturel qu'il soit et qu'il aille. (...) En revanche, parmi les âmes, celles qui sont pures et qui d'aucune façon ne traînent avec elles rien qui appartienne au corps, ne doivent en outre se trouver nulle part dans un corps. Si donc ces âmes ne se trouvent nulle part dans un corps, car elles n'ont même pas de corps, elles sont là où est la réalité, l'être et le divin, en dieu.<sup>13</sup>

L'âme qui choisit un corps nouveau le fait en se laissant guider par les traits de l'être qu'elle a animé dans sa vie précédente, étant capable de devenir, a partir

---

<sup>12</sup> Plotin, *Traité* 15 (III, 4), 2, 8-11, trad. Matthieu Guyot, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 7-21, Paris, Flammarion, 2003, p. 239.

<sup>13</sup> Plotin, *Traité* 27 (IV, 3), 24, 1-25, in op.cit., pp. 85-86.

d'un homme, toutes sortes d'animaux, et vice versa.<sup>14</sup> De plus, les caractères particuliers de l'âme, qui la distinguent de toutes les autres, proviennent à la fois de l'Idée dont cette âme est l'image, et de l'expérience de toutes les vies corporelles antérieures, surtout de la dernière. Mais tous ses passages d'un corps à l'autre sont possibles à cause de l'unité originnaire de l'âme, qui permet à n'importe quelle âme particulière de devenir n'importe quelle chose.

### **6. Libération de l'âme du corps par la vertu**

Mais si l'âme veut vraiment refuser sa communion avec le monde sensible pour se retourner à son origine, l'intelligible pur, et, en dernière instance, au Bien, elle n'est pas obligée d'attendre passivement la séparation de son corps par la mort naturelle; cependant, elle ne doit pas recourir à un acte de suicide, qui violente les lois de la nature, défie le destin et, d'ailleurs, la maintient captive dans le processus des incarnations successives. Le chemin de l'âme vers le Bien est seulement le chemin de la purification ou de la vertu. Cela signifie que le détenteur de l'âme doit se comporter comme si le corps n'existait pas, comme s'il serait seulement une âme – bien sûr, dans la mesure où cela est possible pour un homme.

En lignes générales, il s'agit de minimiser les fonctions végétative et sensitive, et de soumettre celles-ci à la fonction rationnelle. De cette façon, l'âme peut se retirer en elle-même et a une bonne chance sur le chemin vers l'Un. Et après qu'elle l'atteindra pour la première fois, fortifiée, elle se retournera de plus en plus souvent à lui, attendant avec sagesse et patience le moment où le corps périssable se dégradera par lui-même. Puis, délivrée de toute connexion embarrassante avec le monde sensible, après avoir fait pleinement son devoir à l'intérieur de celui-ci et elle renforcera suffisamment son côté rationnel, l'âme s'unira éternellement au Bien.

Il est vrai que dès ici-bas on peut voir l'Un et se voir soi-même, dans la mesure où il est licite de voir ; on se voit soi-même illuminé et rempli de lumière intelligible, ou plutôt, on se voit comme la lumière elle-même, pure, sans pesanteur, légère, car on devient dieu, ou plutôt, on est dieu ; on est alors enflammé, mais si l'on s'alourdit à nouveau, c'est comme si l'on s'éteignait. – Mais alors, comment se fait-il que nous ne restions pas là-bas ? – C'est parce que l'on n'est pas encore entièrement sorti d'ici. Mais il y aura un moment où la contemplation sera continue pour celui qui ne sera plus empêché par aucun obstacle corporel.<sup>15</sup>

Dans son ouvrage sur la vie de Plotin, Porphyre nous dit que son maître, pendant les cinq années où il fut son élève, a réalisé quatre fois ce type de communion avec

<sup>14</sup> Plotin, *Traité* 15 (III, 4), 2,16-30, in op.cit., p. 240.

<sup>15</sup> Plotin, *Traité* 9 (VI, 9), 9, 55-10, 3, trad. Francesco Fronterotta, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 7-21, Paris, Flammarion, 2003, p. 64.

le Bien ;<sup>16</sup> et la description de sa mort nous suggère que son âme s'était retournée définitivement à l'origine absolue de l'être, réalisant ainsi la « conversion » (επιστροφή = retour), c'est-à-dire le processus inverse de la « procession ». Cela parce que dans l'antiquité les philosophes vivaient selon leurs doctrines, harmonisant la théorie et la pratique. Porphyre lui-même a mené une vie très austère, accordant à l'âme une attention prioritaire. Sa position théorique sur le rapport corps-âme développe la doctrine de son maître, maintenant ses cadres métaphysiques générales, mais mettant l'accent sur les implications pour l'existence humaine.

### **7. L'opposition entre l'âme et le corps**

Ainsi, Porphyre conçoit l'homme comme une association impropre mais nécessaire entre le corps et l'âme, deux substances ayant de natures distinctes, même opposées, auxquelles il n'accorde pas la même dignité. La supériorité et la réelle consistance revient à l'âme, la partie spirituelle, immortelle et l'essence de l'homme, tandis que le corps, la partie périssable, n'est que l'image de l'âme, son siège sensible ou son vêtement et, en même temps, son instrument.<sup>17</sup>

L'une des causes pour lesquelles l'âme est obligée de s'unir au corps est son incapacité de rester éternellement dans la sphère du pur intelligible, sa place naturelle, ce qui la rend vulnérable, la met en danger de perdre son impassibilité, de se soumettre aux passions et ainsi de sombrer dans un état d'aliénation. Mais une autre cause importante de l'union nécessaire de l'âme et du corps est l'inclination ou la sympathie de l'âme vers le corps, sa création. En fait, ce qui rejoint le corps n'est pas l'âme elle-même, mais une « puissance » ou une image de celle-ci, que Porphyre identifie avec la partie inférieure et irrationnelle de l'âme.

L'incorporel en soi ne devient pas présent au corps en essence ni en substance. Il ne se mêle pas avec lui. Cependant, par son inclination pour le corps, il engendre et il lui communique une puissance de lui-même capable de s'unir avec le corps. En effet, l'inclination de l'incorporel (ρόπή) constitue une seconde nature [l'âme irraisonnable], qui s'unit avec le corps.<sup>18</sup>

Du fait du mélange du corps et de l'âme, l'homme est un être contradictoire, capable d'éprouver une attirance à la fois pour les choses intelligibles et sensibles. Lorsque, dans le mélange des deux, l'âme gouverne le corps, l'homme est porté vers les grandes choses intelligibles et bonnes. C'est la meilleure relation, saine et

---

<sup>16</sup> Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), *Plotin, Traités* 51-54, Paris, Flammarion, 2010, p. 191.

<sup>17</sup> Porphyre, *Lettre à Marcella* §. 32, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 124-125.

<sup>18</sup> Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857, §. XVIII.

<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/porphyreintelligibles.htm>

naturelle, entre l'âme et le corps. Mais si l'âme est subordonnée au corps, la relation se dégrade et l'homme s'incline vers les choses sensibles, extérieures, oubliant ceux intérieures, profondes et intelligibles.

À cet égard, Porphyre maintient la distinction, déjà faite par Platon dans la *République* IX, 589a-b<sup>19</sup> et reprise par Plotin, entre l'homme extérieur, exprimé par le corps et par tout ce qui lui appartient, et l'homme intérieur, constitué par l'âme et, en fait, par la plus haute de ses facultés, l'intelligence parfaite, qu'il admet comme innée dans chaque individu humain. Son point de vue est que ce qui nous définit est uniquement l'homme intérieur, l'âme donc, qui met en évidence notre lien constitutif avec la divinité.

Comme en descendant ici-bas nous revêtons l'homme extérieur, et que nous tombons dans l'erreur de croire que ce qu'on voit de nous est nous-mêmes. (...) L'ignorance de soi-même est donc un mal sous tous les rapports, soit qu'ignorant la grandeur et la dignité de l'homme intérieur on rabaisse ce divin principe, soit qu'ignorant la bassesse naturelle de l'homme extérieur on ait le tort de s'en glorifier. (...) A l'homme intérieur appartient l'intelligence parfaite; elle constitue l'homme même, dont chacun de nous est l'innée. A l'homme extérieur appartient le corps avec les biens qui le concernent.<sup>20</sup>

Analysant la nature du corps, Porphyre nous dit que celui-ci est un être sensible, étendu, qui occupe toujours une place et qui a un volume, mais qui est dépourvu de toute intelligence. Étant composé par matière et forme, comme tout composé il est susceptible de mouvement, étant toujours autre qu'il n'était. Il a aussi de passions, qui le troublent et l'altèrent, et, du moment qu'il est soumis à la destruction, il est mortel, ce qui rend aussi l'homme, composé du corps et de l'âme, mortel.<sup>21</sup>

Parce qu'il ne subsiste pas par lui-même, il a besoin de beaucoup autres choses matérielles qu'il trouve dans l'environnement pour survivre et pour bien fonctionner. Premièrement il faut se nourrir, et bien qu'ils lui suffisent les plantes pour atteindre ce but, l'homme a l'habitude nuisible et ignoble de tuer et de manger des divers animaux, en renforçant la matérialité de son corps. Mais il s'agit d'une matérialité pathologique et mauvaise, qui n'aide pas mais qui, au contraire, nuit à la santé et à la vie du corps.<sup>22</sup> Ainsi, lorsque l'homme accorde trop d'attention aux plaisirs du corps, il nuit également au corps et à l'âme. Cependant,

<sup>19</sup> Platon, *La République* IX, 589a-b, in Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (ed.), Paris, Flammarion, 2010, p. 1042.

<sup>20</sup> Porphyre, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduit par N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, pp. 617-618. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/connais.htm>

<sup>21</sup> Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. XI.

<sup>22</sup> Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, §. L-LI, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes.htm>



on ne doit pas condamner le corps pour cette attitude de l'homme à l'égard de la nourriture animale, car le corps ne peut pas vaincre sa propre nature, mais l'âme, car elle est maîtresse de leur mélange et décide pour les deux.<sup>23</sup>

### 8. *L'influence du corps sur l'âme*

Bien que le corps soit un être vivant, il a acquis sa vie seulement par la communion avec l'âme, qui lui offre l'unité de ses parties. En fait, le corps est le siège de l'âme pendant l'exile que celle-ci supporte le moment où elle veut sortir de soi, mais cette évasion est une fuite du ciel, du voisinage de l'Être suprême, son origine, vers la prison pénible de tout ce qui est sensible, périssable, dans un mot : terrestre.

Que l'on considère l'âme en effet : elle est enfouie dans un corps mortel, dissoluble, dépourvu d'intelligence, qui n'est qu'un cadavre par lui-même, qui sans cesse tend à s'altérer, à se diviser et à périr; cependant elle le façonne et elle en tient les parties liées ensemble; elle montre qu'elle a une essence divine, quoiqu'elle soit gênée et entravée par cette enveloppe mortelle.<sup>24</sup>

En ce qui concerne la nature de l'âme, pour Porphyre, l'âme est une essence simple, spirituelle, qui se meut par elle-même, éternellement vivant, immatérielle, immortelle, dont l'être est la vie elle-même. L'âme est immortelle parce qu'elle ressemble à l'être divin de par son intelligence et la nature spirituelle de ses actes, qu'il communique au corps.<sup>25</sup> Mais bien que par son essence divine l'âme reste impassible, elle a des mouvements spécifiques comme : extases dans la présence de l'Être suprême, délibérations, réflexions, volontés, l'intuition de l'avenir et de ce qui n'est pas présent.

L'âme a aussi des facultés qu'elle transmet au corps ainsi que l'homme peut réaliser des actions diverses ou éprouver des passions. En ce qui concernent les facultés de la connaissance, Porphyre les partage en deux grandes catégories : la sensibilité et l'intelligence, chacune d'elles ayant plusieurs fonctions spécifiques, entre lesquels le philosophe a établi une hiérarchie précise. En fait, l'intelligence est la faculté que l'âme manifeste directement, par elle-même, tandis que la sensibilité est une faculté qu'elle met en action indirectement, par l'intermédiaire du corps.

Il faut donc établir entre ces deux choses, l'Intelligence et la Sensibilité, une séparation bien tranchée. D'un côté, l'Intelligence (νοῦς) possède une nature toute spéciale, ainsi que la Raison discursive (διάνοια), qui est au-dessous d'elle : elles ont pour fonctions, l'une, *la pensée intuitive* (ἡ ἀθροῦσα ἐνεργία), l'autre, *la pensée discursive* (ἡ

---

<sup>23</sup> Porphyre, *Lettre à Marcella* §. 29, in op.cit., p. 123.

<sup>24</sup> Porphyre, *Traité de l'âme* §. III, (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduction française : N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, p. 621.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/ame.htm>

<sup>25</sup> Ibidem, §. I, p. 619.

ἐν διεξόδῳ ἐνεργία). D'un autre côté, la *Sensibilité* (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) diffère complètement de l'Intelligence; elle s'exerce avec les organes ou sans leur concours : dans le premier cas, elle se nomme *sensation* (τὸ αἰσθητικόν); dans le second, *imagination* (τὸ φανταστικόν).<sup>26</sup>

Les facultés de l'âme sont quelque chose de différent des parties de l'âme. En fait, du point de vue de Porphyre, du moment que l'âme est un être tout simple et indivisible, elle n'a pas des parties proprement-dites, mais, le moment où elle forme une communion avec le corps, elle se divise en conformité aux parties de celui-ci, parce que chaque faculté de l'âme agit principalement sur une partie distincte du corps. Mais bien qu'il accepte une sorte de division de l'âme, Porphyre rejette la possibilité que l'homme ait deux âmes distinctes. Tout au plus on peut parler de deux états de l'âme, en tenant compte de son existence en soi ou de son existence à côté du corps. D'ailleurs,

Ceux qui disent que nous avons deux âmes n'osent pas assurer que nous ayons deux attentions. Ce serait réunir deux êtres, dont les opérations ne se ressembleraient pas, et pourraient même être opposées l'une à l'autre.<sup>27</sup>

Le moment où l'âme, éloignée de son ordre idéal, se « mélange » au corps, elle devient corrompue et se disperse dans la matière, étant affectée de tout ce qui se passe avec le corps. Par conséquent, l'âme emprunte les passions sensibles devenant, ainsi, liée étroitement ou même subordonnée au corps et elle tombe dans une sorte de mort, sans, pourtant, mourir, mais menant une vie précaire, pleine de turbulence, indigne de sa réelle nature spirituelle, qui est intelligible et dont le spécifique est l'impassibilité.

Pour se délivrer de la tyrannie du corps, l'âme doit se délivrer de passions. Elle doit rester présente toujours à elle-même, ne s'éloigner pas de soi, et de cette manière elle restera présente à l'Être universel, dont il partage l'essence, ce qui exprime son union avec le Dieu. Poussée par l'espoir, l'âme va lutter continuellement avec les tentations de la matière, et elle va revenir au Dieu seulement dans la situation où elle va « oublier » (donc s'échapper) définitivement du sensible.

### **9. La distinction des êtres selon l'âme et le corps**

En tenant compte que le spécifique de l'homme tient de l'âme mais que, en même temps, les animaux ont aussi de l'âme, Porphyre va chercher à répondre à la question quelle est la différence entre l'homme et l'animal. Parce qu'il y a beaucoup de ressemblances entre ceux-ci : la similarité de la structure des corps ; la vulnérabilité aux mêmes maladies ; la possession de mêmes sens, qui sont, souvent, supérieurs chez les animaux ; la capacité de ceux-ci de prouver une vie psychique

<sup>26</sup> Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/stobee.htm>

<sup>27</sup> Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, in op.cit., §. XXXIX.

complexe, toute comparable avec la nôtre ; l'existence des diverses langages des animaux ; enfin, la prudence, l'intelligence, signes d'une ration également interne et externe chez les animaux, et qui, pour Porphyre, sont des dons de la nature, comme notre raison aussi.

La nature a enseigné plusieurs choses aux animaux et aux hommes. L'instruction leur en a appris d'autres. Les animaux apprennent plusieurs choses les uns des autres. Ils en apprennent aussi quelques-unes des hommes, comme nous l'avons dit. Ils ont de la mémoire, qui est la chose la plus essentielle pour perfectionner le raisonnement et la prudence. On trouve chez eux de la méchanceté et de l'envie, quoiqu'en moindre degré que chez les hommes. (...) Si l'on y fait attention, l'on remarquera que tout se fait avec ordre chez les animaux.<sup>28</sup>

La conclusion de Porphyre est que l'âme de l'homme et celle de l'animal ont la même nature divine, qu'aucune d'entre elles ne peut perdre, et la preuve en est que, de son point de vue, chez certains animaux, la raison peut atteindre le plus haut degré de perfection. Cependant, l'homme ne peut être mis sur le même plan que l'animal, il possède une dignité ontologique évidemment supérieure. Cela est dû principalement à la qualité de l'âme ; c'est elle qui fait la différence radicale entre l'homme et l'animal.

Donc, l'homme est supérieure par rapport à l'animal parce que son âme possède un degré supérieur de l'intelligence, un sens plus élevé de la justice et une capacité de socialisation supérieure. Pour cette raison, Porphyre, contrairement à Plotin et aussi à Platon<sup>29</sup>, n'admet pas qu'après la mort, l'âme d'un homme puisse se réincarner dans le corps d'un animal, mais seulement dans celui d'un autre homme.<sup>30</sup> En même temps, la différence entre l'homme et l'animal implique aussi la qualité du corps, parce que l'âme humaine forme un ensemble avec un corps différent à celui de l'animal, avec des autres qualités, qui le font agir d'une manière distincte de celle d'un animal.

Il faut bien convenir que l'âme dépend des dispositions des corps ; cependant il ne change point sa nature : elle agira différemment selon les diverses organisations du corps dans lequel elle se trouve ; et avec un corps différent du nôtre, elle fera des choses que nous ne pourrions pas faire.<sup>31</sup>

Mais le spécifique de l'homme ne s'établit seulement par rapport à l'animal, parce que Porphyre admit aussi l'existence des êtres animés supérieurs aux hommes,

---

<sup>28</sup> Ibidem, Livre III, §. X,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes3.htm>

<sup>29</sup> Platon, *Timée*, 90e-92c, in Platon, *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson et Michel Patillon, Paris, Flammarion, 2001, pp. 217-220.

<sup>30</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 30, in Saint Augustin, *Œuvres philosophiques complètes*, Tomes I et II, trad. sous la dir. de Jean-Joseph-François Poujoulat & Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 3302.

<sup>31</sup> Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre III, in op.cit., §. VIII.

comme les démons, les dieux et le Père des dieux, l'Être absolu. En général, les critères en vertu desquels on peut faire la différence entre eux visent l'existence ou non-existence du corps et les qualités spécifiques de l'âme et du corps.

Par exemple, les démons sont représentés par Porphyre comme des êtres corporels, dépourvus de sagesse, qui vivent dans les espaces autour de la terre, sensibles aux odeurs des sacrifices faits par les hommes. Ils ont des corps diverses, distinctes par rapports aux hommes, tantôt visibles, tantôt invisibles. Ils ont en outre des pouvoirs beaucoup supérieurs, et ils peuvent être bons ou méchantes, les premiers étant les messagers des dieux et bienfaiteurs des hommes et des choses du monde, tandis que les seconds se livrent aux passions et sont toujours prêts à nous tromper, soit pendant nos rêves, soit pendant la veille. Mais en dépit de leur comportement, ces êtres sont également des âmes divines, bien éloignées de leur essence et, de cette cause, dégradées.

Ils sont invisibles et échappent aux sens des hommes ; ils n'ont point un corps solide et ils ont des figures différentes : les formes qui enveloppent leur esprit, se font quelquefois apercevoir, et quelquefois on ne peut pas les envisager. Ces méchants esprits changent de figure. Leur esprit, en ce qu'il est corporel, est sujet aux passions et est corruptible ; et quoiqu'il soit joint à leur âme pour être uni avec elle un très long temps, il n'est pas éternel ; car il y a apparence qu'il en sort des écoulement et qu'il se nourrit. Il y a une proportion régulière entre l'esprit et l'âme des bons génies. On s'en aperçoit lorsqu'ils apparaissent corporellement ; mais il n'y en a aucune entre l'esprit et l'âme des mauvais génies.<sup>32</sup>

En ce qui concernent les dieux, ceux-ci sont à la fois des êtres incorporels, purement intelligibles, et corporels – « le monde, les étoiles fixes, les planètes et les dieux composés de corps et d'âme »<sup>33</sup> –, mais qui ont des matières supérieures, de sorte qu'ils se soumettent facilement aux âmes rationnelles qui les gouvernent. Pour ces raisons, les dieux sont tous sages et bons, et Porphyre souligne l'identité d'essence entre leurs âmes et les âmes des hommes, qui détermine des nombreuses autres ressemblances entre eux, comme la vie, la simplicité, l'immortalité, l'invisibilité, l'inclination à la vérité, l'intelligence. D'ailleurs, notre intelligence ne diffère que par degré par rapport à celle des dieux. En fait, l'identité d'essence de l'homme avec les dieux est la même avec celle de l'Être suprême, qui est aussi le dieu suprême, l'éternelle source de toute existence (qui est pourtant subordonné à l'Un, le principe absolu).

La différence essentielle entre l'homme et les dieux s'explique par le mélange chez le premier entre son âme et son corps, dont la matière est inférieure, ce qui fait de l'homme un être imparfait, subordonné aux passions, faisant son âme malade, l'obligeant à faire des erreurs et à choisir le mal. Ainsi que l'âme, ne pou-

<sup>32</sup> Ibidem, Livre II, §. XXXIX.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes2.htm>

<sup>33</sup> Ibidem, Livre II, §. XXXVII.

vant plus maintenir son intégrité originare, devient corrompible et, d'un certain point de vue, par contamination avec le corps, mortelle.

#### **10. La vie selon le corps et selon l'âme**

Mais parce que l'homme est formé de deux parties distinctes : l'une corporelle et l'autre spirituelle, chaque individu est incliné vers l'une ou vers l'autre, à laquelle il accorde la prééminence. De cette façon apparaissent les deux styles principaux de la vie humaine, opposés l'un à l'autre : d'une part, la vie irrationnelle, exprimant l'existence de l'homme vicieux, qui cherche seulement les plaisirs, le confort, le bien-être, et d'autre part, la vie rationnelle, menée par l'homme de bien, préoccupé du sens de son existence, qui aime la contemplation intellectuelle et dont l'esprit est plein de piété et de justice.

Porphyre maintient systématiquement cette dichotomie entre la vie rationnelle et la vie irrationnelle de l'homme, tandis que Plotin, comme nous l'avons vu, identifie également une vie intermédiaire entre les deux, mais non pas dans le sens de modérée, bien au contraire, celui de déséquilibrée, d'incohérente : parfois rationnelle, parfois irrationnelle. La différence essentielle entre les deux styles de vie c'est que dans la vie spirituelle l'homme accepte d'être guidé par la raison, tandis que dans la vie vicieuse l'homme méprise la raison, ainsi qu'il ne l'écoute pas, mais il subira ainsi de nombreuses conséquences désagréables.

Celui qui ôte à sa partie raisonnable le droit qu'elle a de gouverner la partie destituée de raison et qui permet à celle-ci de suivre ses désirs, ouvre la porte à tous les vices ; et celui qui ne consultera que la raison, ne fera jamais rien que de sage. (...) De là vient que tant de gens s'égarant dans leurs discours, dans leurs actions, dans leurs désirs, tandis que les gens vertueux ne font rien que de convenable parce qu'ils se laissent conduire par la raison jusque dans l'usage qu'ils font des aliments et dans toutes les opérations corporelles.<sup>34</sup>

En réalité, tout individu veut être heureux et fait de la félicité le but suprême de sa vie. Mais l'homme subordonné au corps croit qu'il devient heureux à la suite de la possession des biens divers, tandis que l'homme rationnel ressent du bonheur lorsqu'il exerce des activités spirituelles. Du moment que l'essence de l'homme est l'âme et que le corps est pour lui comme un simple vêtement éphémère, de là résulte que seulement l'individu orienté vers le spirituel détient le sens véritable du bonheur.

Porphyre fait donc distinction entre le faux bonheur et le bonheur véritable, qui est obtenu par la possession de la sagesse, ce qui implique la science de l'essence réelle des tous les choses, y compris de l'essence de l'homme, la connaissance des êtres véritables et la contemplation du Bien. En fait, cette sagesse est possédée d'une manière absolue par le Dieu suprême mais l'homme aussi peut l'obtenir d'une manière quelconque à cause de son essence divine. Par conséquent,

---

<sup>34</sup> Ibidem, Livre I, §. XLIII-XLIV.

le but authentique de l'homme est de devenir le plus ressemblant au Dieu pour atteindre la sagesse et devenir heureux.

Il ne faut pas croire que le bonheur consiste, ni dans la facilité de parler, ni dans la multitude des connaissances. Il n'y a point de science qui puisse nous rendre heureux, si elle n'est accompagnée d'un genre de vie convenable à notre nature. Or la fin et la perfection de l'homme consistent à mener une vie spirituelle. (...) et nous devons nous ressouvenir que nous sommes des substances heureuses et éternelles, destinées à retourner dans le pays des intelligences où l'on ne trouve rien de sensible.<sup>35</sup>

Donc, dans la vision de Porphyre, l'homme peut obtenir le bonheur seulement par une vie pure, spirituelle, en conformité à sa nature et délivrée des besoins matériels autant qu'il est possible. Les moyens par lesquels il va réussir une telle performance impliquent l'affaiblissement permanent du lien entre l'esprit et le corps.

Ainsi, l'homme doit éviter les passions alimentées par les sens et qui provoquent le trouble de l'âme ; éliminer les désirs, qui sont les causes de ses actions dans ce monde ; enlever l'injustice, ayant soin de ne faire aucun mal, de ne provoquer jamais de douleur aux autres hommes et aux animaux ; se nourrir exclusivement avec des plantes, qui ne sent pas la douleur le moment où elles sont coupées, et qui suffissent pour sa survie ; éloigner tout ce qui est contraire à la raison ; penser seulement à la perfection de l'âme ; mener une vie contemplative, spirituelle ; faire appel à la force de l'âme, à la persuasion, au raisonnement ; oublier les choses sensibles.

Seulement de cette manière l'âme de l'homme peut revenir à sa patrie originelle, le ciel, donc la sphère du Dieu, offrant ainsi à l'individu le bonheur suprême. À cet égard, Porphyre est entièrement d'accord avec son maître, même si ce dernier n'a pas insisté dans ses ouvrages, comme lui, sur la nécessité d'un régime végétarien. Cependant, Plotin considérait que la nourriture animale alourdit l'âme, renforçant ses liens avec le corps et empêchant ainsi sa remontée vers l'intelligible. C'est pourquoi il s'est lui-même abstenu de nourriture et même de médicaments d'origine animale.

Même s'il souffrait souvent de maux de ventre, il ne supportait pas le lavement, car, disait-il, il ne convenait pas à un homme âgé de supporter un tel traitement. Il refusait aussi de prendre des médicaments faits à partir de bêtes sauvages, car, disait-il, il s'abstenait de consommer même la chair d'animaux domestiques.<sup>36</sup>

De plus, Porphyre établit une stricte hiérarchie des étapes par lesquelles l'âme peut monter vers le divin, à savoir les vertus civiques, purificatrices, contemplatives et paradigmatiques – contrairement à Plotin, qui n'était pas si rigoureux et qui, d'ailleurs, n'admettait pas que les modèles intelligibles des vertus soient eux-

<sup>35</sup> Ibidem, Livre I, §. XXIX-XXX.

<sup>36</sup> Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, in op.cit., p. 175.

mêmes des vertus, comme le fait son disciple. Cela nous montre que Porphyre n'est pas un simple épigone de Plotin, qui ne fait que répéter la doctrine de son maître, mais qu'il a ses propres positions théoriques sur diverses questions, ce qui le qualifie comme une personnalité philosophique distincte.

### **11. Similitudes structurelles et points d'inflexion**

Bien entendu, le cadre métaphysique des deux philosophes est le même, et il appartient à Plotin, qui a établi les principaux points doctrinaux des néoplatoniciens. Mais même dans ce cas Porphyre n'hésite pas à apporter certaines « améliorations » ; par exemple, c'est lui qui a appelé les niveaux du Principe « hypostases », ce qui a été accepté par les néoplatoniciens, alors que, selon Plotin, ces niveaux ne sont pas des hypostases, mais chacun d'eux a une hypostase, c'est-à-dire une existence authentique et une essence.

#### **11.1. La création du corps**

Concernant le rapport entre l'âme et le corps, Porphyre, comme Plotin, soutient que le corps est créé par l'âme dans un acte par lequel une raison intelligible (λόγος) qui réside dans l'âme s'unit à la matière indéterminée. Ce qui rejoint le corps n'est pas l'âme elle-même, mais seulement une image de celle-ci, que Porphyre identifie avec sa partie inférieure, irrationnelle (l'âme irrationnelle en général, par opposition à l'âme rationnelle), tandis que Plotin parle d'une « puissance » créatrice spéciale de l'âme par laquelle elle engendre et façonne le corps, à savoir la faculté végétative (l'âme végétative), donnée par l'âme du monde ou du ciel à toutes choses du monde, qu'elles soient animées ou non.

Cela revient à dire que l'âme céleste et les nôtres également viennent immédiatement à la suite du démiurge, alors que de l'âme céleste vient une image de celle-ci qui, après s'être éloignée et s'être comme écoulee des êtres d'en haut, produit les vivants qui peuplent la terre. (...) Nous, parce que nous avons été façonnés par l'âme que nous ont donnée les dieux célestes et le ciel lui-même, c'est aussi par cette âme que nous sommes associés à nos corps. L'autre âme, en effet, celle par laquelle nous sommes ce que nous sommes, est la cause de notre bien-être, non pas de notre être. C'est du moins lorsque notre corps est déjà engendré que cette âme va contribuer un peu à notre être grâce au raisonnement.<sup>37</sup>

#### **11.2. L'unité de l'âme selon l'essence et sa pluralité selon le corps**

En accord avec le point de vue de Platon, Plotin soutient que, compte tenu de son essence, en tant qu'être supérieur, intellectuel, l'âme n'a pas de parties, elle étant une, immatérielle, indivisible, impassible et incorruptible; mais lorsqu'elle est en compagnie du corps qu'elle gouverne, elle dirige différemment ses puissances ou facultés vers les diverses parties du corps, et ainsi on peut dire qu'elle a lui-même plusieurs parties. En ce sens, la faculté rationnelle de l'âme, qui est liée au divin et

---

<sup>37</sup> Plotin, *Traité* 40 (II 1), 5, 5-23, trad. Richard Dufour, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité*s 38-41, Paris, Flammarion, 2007, pp. 343-344.

que, par conséquent, Plotin appelle même un dieu, peut être considérée comme une partie distincte et supérieure de l'âme, qu'il situe dans la tête. La faculté sensorielle forme une seconde partie, l'âme irrationnelle, irascible ou sensitive, et elle a son siège dans le cœur, bien qu'elle soit la seule faculté de l'âme qui se divise selon les parties du corps, en les aidant à atteindre des sensations spécifiques. Enfin, la faculté génératrice du corps constitue l'âme végétative ou désirante, et celle-ci est la même partout dans le corps, car elle est responsable de sa nutrition et de sa croissance.

Mais Plotin nous assure qu'en réalité il n'y a pas de localisation de l'âme ou de ses facultés dans le corps, mais du fait que les parties du corps participent différemment, chacune selon ses pouvoirs, à l'âme qui soigne il.<sup>38</sup>

De son côté, Porphyre, acceptant l'unité de l'âme selon l'essence, et sa pluralité selon le corps, il la considère comme une réalité intermédiaire entre les entités intelligibles, qui sont indivisibles, et les corps, qui sont divisibles. D'ailleurs, il fait une distinction très nette entre « partie » – qui est quantitativement définie et occupe une place dans un sujet – et « faculté » – qui n'est qu'une aptitude du sujet, sans affecter son unité –, affirmant que les trois « parties » de l'âme sont, en réalité, des facultés, qu'il situe dans la tête, dans la poitrine et dans le foie. En outre, il nous met en garde sur la relativité de cette division tripartite des « parties », qui ne couvre pas toutes les facultés de l'âme, affirmant qu'elle n'a été adoptée que pour des raisons éthiques.

Dans leurs écrits sur la Morale, Platon et Aristote divisent l'âme en trois parties. Cette division a été adoptée par la plupart des philosophes ultérieurs; mais ils n'ont pas compris qu'elle n'avait pour but que de classer et de définir les vertus. En effet, si l'on considère cette division en elle-même, on voit qu'elle n'embrasse pas toutes les facultés de l'âme: elle ne comprend ni l'Imagination, ni la Sensibilité, ni l'Intelligence, ni les Facultés naturelles [la puissance génératrice et la puissance nutritive].<sup>39</sup>

### 11.3. *L'immortalité de l'âme en son essence et sa mort dans le corps*

Puisqu'elle est une réalité intelligible, qui représente la vie elle-même, l'âme ne peut être qu'éternelle et immortelle. Mais au contact du corps, elle subit une série de transformations qui la dégradent à tel point que Porphyre dit qu'elle devient « presque corporelle »<sup>40</sup> – pouvant être vu, comme un spectre<sup>41</sup> – et, en quelque sorte, mortelle. En effet, l'existence dans le monde sensible est comme la mort de l'âme, car ici-bas, à cause des désirs, des plaisirs et des douleurs, elle oublie son origine supérieure et s'attache au corps comme si celui-ci était elle-même. Elle va

<sup>38</sup> Plotin, *Traité 27* (IV, 3), 22,13-23,9, in op.cit., pp. 83-84.

<sup>39</sup> Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in op.cit.

<sup>40</sup> Porphyre, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, in op.cit., §. XXXIII.

<sup>41</sup> Porphyre, *L'Antre des Nymphes*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Émile Nouri Editeur, 1918, §. 11, Texte français relu et corrigé par Serge Goffard, Oeuvre numérisée par Marc Szwajcer. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/antres.htm>



renaître lorsque, par conversion, elle renonce à toutes ces tentations, se détache du corps en contemplant seulement les réalités supérieures, devient tout à fait rationnelle et revient à l'intelligible.

Pareillement, pour Plotin, l'âme meurt lorsqu'elle s'abandonne entièrement au vice, étant accablée par lui. La mort de l'âme signifie qu'elle a simplement changé sa nature, c'est-à-dire qu'elle a renoncé à vivre selon son essence rationnelle, se submergeant entièrement dans la matière, qui est le non-être et le mal originel. Il s'agit donc d'une mort d'un point de vue éthique, car, en réalité, l'âme n'est pas détruite, mais elle mène une vie indigne de sa vraie nature.<sup>42</sup> Évidemment, à tout moment, l'âme peut s'arracher à la matière, comme si elle s'échappait du royaume d'Hadès, abandonnant, sur le chemin du retour vers le divin, sa faculté végétative et celle sensorielle.

Il est intéressant de noter que, tandis que Porphyre ne se prononce pas fermement sur la capacité de ces parties inférieures de l'âme à survivre à la rupture de leur lien avec l'âme rationnelle, et se contente de passer en revue les opinions des philosophes sur ce sujet,<sup>43</sup> Plotin soutient leur immortalité dans le monde sublunaire après leur abandonne par l'âme rationnelle, contredisant ainsi Platon qui, dans le *Timée*<sup>44</sup>, nous dit que les âmes inférieures, créées par des dieux inférieurs, sont mortelles.

Mais si on dit que, puisqu'elle est tripartite, l'âme de l'homme sera dissoute parce qu'elle est un composé, nous déclarons aussi que les âmes pures, lorsqu'elles sont affranchies, abandonnent ce qui leur fut accolé à leur naissance, tandis que les autres le gardent très longtemps. Mais lorsqu'il aura été abandonné, cet élément inférieur lui non plus ne périra pas, aussi longtemps qu'existera ce dont il tire son origine. En effet rien de ce qui vient de ce qui est ne périt.<sup>45</sup>

#### **11.4. La descente de l'âme dans le corps et sa montée vers l'Un**

Une autre différence entre Platon et Porphyre réside dans la manière dont ils présentent le processus de la descente de l'âme dans la matière pour engendrer le corps, et puis celui de sa montée vers l'Un. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, Plotin souligne que l'union de l'âme avec la matière est dû au fait que l'âme se concentre en elle-même de façon égoïste, par un acte d'amour de soi, qui place en arrière-plan le lien avec la sphère intelligible, dont elle fait naturellement partie, et le retour exige son arrachement d'elle-même et son intégration au tout universel.

Au contraire, Porphyre nous dit que l'âme dans sa condition authentique et privilégiée, dans laquelle elle est présente de manière concentrée en elle-même, se

<sup>42</sup> Plotin, *Traité* 51 (I, 8) 13, 19-24, trad. Laurent Lavaud, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité*s 51-54, Paris, Flammarion, 2010, pp. 34-35.

<sup>43</sup> Porphyre, *Traité des facultés de l'âme*, in op.cit.

<sup>44</sup> Platon, *Timée*, 69c-d, in op.cit., pp. 182-183.

<sup>45</sup> Plotin, *Traité* 2 (IV,7) 14, 1-13, in op.cit., p. 51.

trouve également dans l'Être universel, avec lequel elle s'identifie et qui l'intègre d'une manière bénéfique, lui permettant de jouir de tous les puissances qui lui sont propres. Au moment où l'âme, par faiblesse, se mêle à la matière, cela signifie qu'elle sort d'elle-même, s'éloigne de soi et se disperse dans la matière, ce qui la fait quitter aussi la compagnie de l'Être suprême, même si celui-ci reste toujours son soutien indéfectible. Ainsi, pour revenir à l'Être universel, en restaurant l'unité originelle où l'Être est dans l'âme et l'âme dans l'Être, l'âme doit se retourner à elle-même, en se centrant dans sa propre essence, et dans ce cas l'amour de soi est quelque chose de vraiment salutaire, pas du tout égoïste.

Celui qui sort de lui-même pour s'attacher aux objets extérieurs, en s'éloignant de lui-même, s'éloigne aussi de l'Être. Il est dans notre nature de nous établir au sein de nous-mêmes, où nous jouissons de toute la richesse de notre propre fonds, et de ne pas nous détourner de nous-mêmes vers ce qui nous est étranger et où nous ne trouvons que la plus complète pauvreté. Sinon, nous nous éloignons de l'Être, quoiqu'il soit près de nous : car ce n'est ni le lieu, ni la substance, ni un obstacle qui nous sépare de l'Être; c'est notre conversion vers le non-être. Notre entraînement hors de nous-mêmes et notre ignorance de nous-mêmes sont ainsi une juste punition de notre éloignement de l'Être. Au contraire, l'amour que l'âme a pour elle-même la conduit à se connaître et à s'unir à Dieu.<sup>46</sup>

### **11.5. La responsabilité de l'âme et du corps pour le mal**

Cette âme pure ou purifiée, consubstantielle au divin, qui contient en elle les raisons intelligibles de toutes choses, reçues de l'Intellect, représente en même temps l'essence de notre être d'homme, l'homme en soi, autrement dit l'homme intérieur, le modèle parfait, intelligible à l'homme sensible, extérieur, qui est un être imparfait, sujet à l'erreur, donc capable de faire le mal. Les deux philosophes acceptent cette distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, mais il y a quelques nuances dans la façon dont ils conçoivent la responsabilité pour le mal dans le cas de l'homme extérieur, le composé de l'âme et du corps.

Ainsi, du point de vue de Plotin, la matière, parce qu'elle est totalement informe et sans mesure, est le mal lui-même, le mal premier, et l'âme humaine devient vicieuse et commet le mal lorsqu'elle regarde la matière, qui entre dans la composition du corps. Celui-ci représente un mal second, car il met toutes sortes d'obstacles à l'âme. La proximité de l'âme avec la matière et le corps la détourne de la contemplation de l'intelligible, la fait « presque matérielle », ne plus voir clairement, ne plus apprécier correctement le bien et le mal, et c'est pourquoi elle commet le mal. Mais la principale responsabilité du mal incombe cependant à l'âme, car elle est un être supérieur et libre, qui peut contrecarrer ces mauvaises influences si elle fait des efforts pour surmonter sa faiblesse. L'âme faible est corruptible.

---

<sup>46</sup> Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. XLIV.

La matière et le corps préparent les conditions pour que l'âme adhère au mal, mais la cause du mal est en elle-même.<sup>47</sup>

Quant à Porphyre, il insiste moins sur le statut de la matière comme le mal en soi que sur sa condition de non-être absolu, ce qui, bien entendu, n'est pas une chose positive. En effet, le mal se produit lorsque l'âme particulière, qui n'est qu'une image de l'Âme elle-même, n'obéit plus à sa partie rationnelle, mais incline vers la matière, et cela est dû à son imperfection, ce qui l'amène à adopter les habitudes du corps, fait qui la pervertit, et elle devient trouble et sombre. Sans minimiser la culpabilité de l'âme pour la commission du mal, bien au contraire, Porphyre nous dit que les sens, liés au corps, sont en grande partie responsables d'attirer l'âme vers le mal, car ils l'empoisonnent de plaisir et de douleur, l'agitent, la soumettent aux passions, lui faisant oublier sa véritable nature intelligible. Mais l'obéissance aux passions n'est qu'un type de mal, car

Quant au mal, il y en a deux espèces : l'une, c'est de s'unir aux choses inférieures ; l'autre, c'est de s'abandonner aux passions. Les vertus civiles doivent leur nom de vertus et leur prix à ce qu'elles affranchissent l'âme d'une de ces deux espèces de mal [des passions]. Les vertus purificatives sont supérieures aux premières, en ce qu'elles affranchissent l'âme de l'espèce de mal qui lui est propre [de son union avec les choses inférieures]<sup>48</sup>

### 11.6. *La relativisation des maux du corps et de l'âme*

Les deux formes de mal mentionnées vise exclusivement l'âme, car les maux du corps, comme les maladies ou autres déficiences physiques, ainsi que les manques matériels ne sont pas vraiment des maux, car ils ne visent pas notre être essentiel, et ils doivent être supportés dignement ou éliminés par les méthodes les plus appropriées, nombreux d'entre eux pouvait être supprimés en renonçant à l'alimentation animale. Plotin va encore plus loin que Porphyre avec la relativisation des maux du corps et même de l'âme: essayant de prouver que tous les maux du monde sont subordonnés au bien, il affirme qu'ils ont, en dernière instance, un rôle bénéfique, étant intégrés de manière rationnelle dans l'harmonie universelle.

Car de même que, lorsque des choses sont détruites, la raison de l'univers se sert d'elles pour engendrer autres choses (...), de même, lorsque le corps subit un dommage et que l'âme en proie à des affections de ce genre s'affaiblit, les vivants sous l'emprise des maladies et du vice se trouvent soumis à un aspect différent de l'enchaînement causal et de l'ordre. Et certains maux, la pauvreté et la maladie, par exemple, sont profitables à ceux-là mêmes qui en pâtissent; le vice, pour sa part, remplit un rôle utile dans l'univers, car son châtement fait exemple.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Plotin, *Traité* 51 (I, 8) 3-4, in op.cit., pp. 27-29.

<sup>48</sup> Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in op.cit., §. I.2.

<sup>49</sup> Plotin, *Traité* 47 (III, 2) 5, 9-16, trad. Richard Dufour, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traités* 45-50, Paris, Flammarion, 2009, p. 176.

Au fond, les points de vue des deux philosophes sur cette question, comme sur presque toutes les autres, ne sont pas contraires, mais complémentaires. Plotin et Porphyre ne s'opposent pas telle que leurs visions générales deviennent incompatibles. Par la manière particulière dont ils abordent tel ou tel aspect de la doctrine néoplatonicienne, les deux philosophes ne font que mettre en évidence sa richesse d'idées et sa profondeur, éléments en grande partie responsables pour sa grande force d'attraction.

### BIBLIOGRAPHIE

- PLATON, *Timée*, in Platon, *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson et Michel Patillon, Paris, Flammarion, 2001.
- PLATON, *La République*, in Platon, *Cœuvres complètes*, Luc Brisson (ed.), Paris, Flammarion, 2010.
- PLOTIN, *Traité 1-6*, trad. sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.
- PLOTIN, *Traité 7-21*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.
- PLOTIN, *Traité 27-29*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005.
- PLOTIN, *Traité 38-41*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2007.
- PLOTIN, *Traité 45-50*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- PLOTIN, *Traité 51-54*, trad. sous la dir. de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2010.
- PORPHYRE, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*, trad. Luc Brisson, in Luc Brisson et Jean-François Pradeau (dir.), Plotin, *Traité 51-54*, Paris, Flammarion, 2010.
- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- PORPHYRE, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.  
<https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/porphyreintelligibles.htm>
- PORPHYRE, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), in Plotin, *Ennéades*, Tome première, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.  
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/connais.htm>
- PORPHYRE, *Traité de l'âme*, (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.  
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/ame.htm>
- PORPHYRE, *Traité des facultés de l'âme*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, trad. N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1857.  
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/stobee.htm>
- PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.  
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes.htm>

PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre II, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes2.htm>

PORPHYRE, *Traité touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Livre III, trad. Jean Levesque de Burigny, Paris, Éditeur : de Bure, 1747.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/viandes3.htm>

PORPHYRE, *La lettre de a l'égyptien Anébon*, in Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre dixième, Chapitre XI.

[https://www.bibliothequemonastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/citededieu/livre10.htm#\\_Toc510277038](https://www.bibliothequemonastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/citededieu/livre10.htm#_Toc510277038)

PORPHYRE, *L'Antre des Nymphes*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Émile Nouri Editeur, 1918, Texte français relu et corrigé par Serge Goffard, Oeuvre numérisée par Marc Szwajcer.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/antres.htm>

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, in Saint Augustin, *Œuvres philosophiques complètes*, Tomes I et II, trad. sous la dir. de Jean-Joseph-François Poujoulat & Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

# THE PHENOMENOLOGY OF MYSTERY IN RUDOLF OTTO'S METAPHYSICS

Marius CUCU<sup>1</sup>, Oana LENȚA<sup>2</sup>

**Abstract:** *The interrogation of the sacred proposed by Rudolf Otto's metaphysical theology is not so much an answerless question as it is a conceptual open invitation to becoming aware of the phenomenon of meeting sacrality. It is also desired to become aware of the limits of reason in the process of analyzing the phenomenology of the sacred. Thus, the irrational is assumed to have the sense of mystery and knowledge becomes, then, an assumption of that which cannot be known about mystery. Regarded analytically, in the Kantian sense, the mystery and the numinous state it induces, that of *mysterium tremendum*, is revealed to be situated beyond the formalisms of reason, but also of the conventional ethics, metaphysically undefinable, above the relations of causality or dependency. Its reality, confirmed, at the level of the impact on human conscience, and by the philosophies of empirical pragmatism, could better be postulated by appealing to similar perspectives of the negative theology. For Rudolf Otto, these ascertainments and the appeal to the terminological genesis and evolution of the concept of divine mystery's typology constitute landmarks which confirm the dimension of the human being's spiritual life, a dimension which remains, for now, undefinable for the potential of our reason and argumentative logic.*

**Keywords:** *mystery, irrational, Sacred, *mysterium tremendum*, noumen.*

## **Introductory references and correlations. Rudolf Otto and the interrogation of the Sacred as an open theme**

The problem of the *Sacred*, a central theme in Rudolf Otto's theological metaphysics, represents one of the most open conceptual operating levels which determines new and consistent interrogations. The fact that this subject continues to be at the intersection between philosophy and theology, as it was postulated in the dawn of occidental thinking, represents evidence in favor of the relevance of the writings that have addressed it. Among them, the analysis of Rudolf Otto occupies a place of maximum importance. And maybe the most important validation of the relevance of this subject and of the texts that have addressed it, mostly the ones of Rudolf Otto, comes from the attention given to such a theme by another great thinker whose relevance cannot be doubted, namely Martin Heidegger. Not only the problem of the Being and its relation to the beings, not only the reformulation of the question referring to the destiny of the occidental metaphysics, but also the enigmatic and, because of that, extremely provocative, thematic of the Sacred, remains a challenge and an occasion for constant conceptual reevaluation and repositioning. A "twilight zone", the Sacred could be defined, in Paulinian terms, as

---

<sup>1</sup> Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania.

<sup>2</sup> Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania.

madness for reason, just as reason could be characterized as madness for faith. Yet, the Sacred regarded by Rudolf Otto as the Irrational or as a theme subject to new interrogations due to its multiple ambiguities, from Heidegger's perspective, resists critics precisely through the permanence of its presence in human life. The relation with the Sacred manifests itself even in the most empirical forms of man's implication in the spatial-temporal dimension. The noumenon, as Otto defined it, the transcendental mystery from beyond which breaks into the immanent, expresses itself through its elements of mediation, through the middle terms. In Otto's metaphysical theology, they are identified at the level of the rational terms within myths, theogonies and theologies. For the ontological metaphysics proposed by Heidegger, the mediation terms operated by the occurrence of the Sacred, are concentrated on poetic utterance, in the great works and symbols of the poets. The parallel with Heidegger, who stated that the Irrational mustn't excessively extend its dominance over the rational, although it exists as an ontic and gnoseological evidence<sup>3</sup>, and the fact that the Sacred was a common preoccupation for Rudolf Otto as well as for Heidegger sustain the idea that, for theological sensibility, but also for metaphysical lucidity, through all time, therefore also in the present, the Irrational remains a reference point faced with which the human investigation can never exhaust its capacity of living and contemplating. And for this reason, among others, Rudolf Otto's work remains in the plain of writings which invite the modern man to self-reflect<sup>4</sup>. Rationally approaching the Irrational may seem, in this context, the big challenge undertaken by Rudolf Otto's analytics, as well as the correlations created between this endeavor and other levels of metaphysical operation which have taken other ways of access towards the same theme, tempting as well as hardly surmountable.

### **The Irrational as mystery, and knowledge of what it [the Irrational] is not**

In Rudolf Otto's opinion, the theist perspective, especially the Christian one, offers the possibility of structuring the image of the concept of Divinity. Therefore, traits seen in the human ontic paradigm are projected and maximized onto this concept, resulting in an imagistic complex which seems to allow the faithful man the act of indirectly addressing, inter-relating with the presence of the god. The distinct, contoured symbol of Divinity, a personified symbol which includes qualities such as reason, will, self-conscience, full authority and perfect knowledge, is actually created. All these attributes are active factors met in the spiritual life of the human being but now they are brought to the level of perfection, are made absolute. If we are capable of recognizing and delimiting these elements through rational analysis,

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger. (2004). *The Phenomenology of Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, p.251.

<sup>4</sup> Annalisa Caputo. (2002). *La Filosofia e Il Sacro, Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*. Bari: Stilo Editrice, pp. 9-15.

then, they can also be subjected to cognitive expertise in the case that they are amplified towards the absolute. As such, by having these maximized qualities, Divinity could be compared to rational speaking and approach, and faith in itself would obtain the characteristic of rationality. Referring to Christianity, Rudolf Otto considers that the endeavor of the conceptual crystallization has determined, within this religion, the undertaking of reason as a key element in the dynamic of its relation to the dialectic between the immanent and the transcendent. In Christianity, therefore, reason is not excluded, but on the contrary, constantly solicited for the clear understanding and delimitation of concepts of faith. The act of Christian faith needs reason in order to have a picture of organized references and information through which the affective flux can open itself<sup>5</sup>. Conviction / faith appeal, thus, to a conceptual axiomatic in which the notional borders are clearly and distinctly postulated. It is desired that the religious sentiment be correlated to the specific theological-conceptual ensemble so that there is no prioritization of affectivity to the detriment of rational discourse. The mystery is an assumed *mystery*, but it falls within the parameters of conceptualization so that it is recognized and treated as a transcendental reality, but also as a self-sufficient notion which can be operationalized. Therefore, one can work with the notion, with the term *mystery* which does not exclude its experience but, on the contrary, confirms its presence and manifestation force at the level of the affective experience of the faithful. Recalling Faust's affirmation, while dedicating a eulogy to the sentiment, that a *name* can only be *sound and smoke*<sup>6</sup>, Otto considers that, on the contrary, in the theological frame of the faithful, if the *name* means, in fact, the concept, then it is proved to be extremely important in the entire Christian religious complex. Reconstructing Faust's affirmation, Otto affirms that the endeavor of conceptualization makes the stabilization and organization of faith on stable criteria possible, which allows the advancement of knowledge within the register of faith and within Christian revelation. The presence of the conceptual theological system represents, in Otto's opinion, the sign of a net superiority of any religion<sup>7</sup>. The appeal to reason becomes a clue of the undertaking, by the respective religion, of the human nature in itself, nature which has, as a primordial component, the capacity to think and conceptualize, abstracting, theorizing and arguing. In the case of Christianity, one cannot talk, then, about an exclusion of the conceptualizing endeavor, but this act is constantly related to the foundation of the faith in the Christian revelation. The thesis of the subordination of the rationality of the transcendental evidence of faith is constantly assumed

---

<sup>5</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, pp. 10-11.

<sup>6</sup> Goethe. (1995). *Faust*. Trad. Lucian Blaga, Pref. Tudor Vianu, București: Editura de Stat pentru literatură și artă, p.182.

<sup>7</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, p.11.



and put into practice, in the likes of a binder meant to tie and balance the sphere of reason in relation to that of religious experience. Otto insisted on the necessity of becoming aware of the fact that, no matter what range of characteristics we conceptualize and expose as traits of the divine presence, it will not exhaust or cover the totality of Divinity's characteristics. The mystery, its indescribable secret constantly remains the characteristic that will separate it from the limited gnoseological capability of the human being. The trait of being mysterious, enigmatic in itself represents, however, a concept, a formula for rationalizing and naming of the divine secret. It is not open and deciphered, but through conceptualization, it is identified and recognized by the human rationality, it is integrated in the overall image of the Divinity, as much as it can be constituted in the frame of knowledge of a created and limited being such as man. *The divine mystery* remains, thus, indescribable at the level of human beings' logical-argumentative analysis but is identified and recognized as *mystery*. Otto states that language plays a decisive role in this millenary attempt at postulating the characteristics of the divine, including that of being constantly enveloped in the aura of mystery. Basically, the necessities of language have imposed the search for a concept-word inclusive for that which we *cannot* know about Divinity. Therefore, the mystery has been named and postulated, while integrally keeping its status as a linguistic, metaphysical and theological unity, incomparable to rational definitions. Otto highlights the fact that all traits recognized as characteristics of Divinity which can be understood and assumed through the logic of argumentation exist due to the irrational and mysterious component of the divine presence. The finite rational manifests itself, in this context, on the basis of *the infinite irrational* and being in constant relation to it. Actually, when Otto talks about the irrational, we believe he approaches the meaning of *super-rational*, of that which goes beyond, envelopes, carries and guarantees the existence and dynamic of the rational.

### **The Kantian synthetic-analytic duality and the gnoseological uncertainties of mystery**

Recalling the Kantian delimitation of the *synthetic* and *analytic* formulas, Otto considers that the rational characteristics through which the human mind attempts to characterize a small part of the divine presence are synthetic. In this case, the attributes of a subject which cannot be fully known through its abyssal depths, these attributes express characteristics formulated within the limits of human language and reason, they offer information on certain components, are the expression of certain data which needs the presence of a subject, unknown, and a clear predicate, distinct but limited in its meanings. On the other hand, we could argue that the analytic, if we were to follow the Kantian logic taken by Otto, is typical for the mystery of divinity, for its transcendental mystery. The analytic is represented by the assimilation of the predicate by the subject, basically, in its case, no new information is offered, but the predicate only repeats or details that which the subject

already announces. For this reason, in Kantian gnoseology, analytical phrases are also named *explicative*, while the synthetic ones also bear the name of *extensive* judgements<sup>8</sup>. In relation to the divine being, *the concept of the irrational* does not announce, does not express any new information about the divine mystery, but only confronts it as mystery, as a secret which, postulated as a subject, does not have any predicate other than that which confirms it as secret, indescribable and unquantifiable element through the human capacities of cognitive processing.

This positioning of the irrational as an indefinable and indeterminable factor at the level of logical definitions has generated the effort of a supposed correction or adaptation to the imperatives of reason. Thus, the approach of a paradoxical rationalization of the irrational has emerged, against the backdrop of the duality between the two metaphysical and theological poles, on the basis of the opposition between rationalism and religion. The thesis of rationalism that rejected the possibility of a miracle was in contradiction with that of its unconditional recognition, present in revealed religions. This contradiction was intended to be overcome, especially through the a priori construction by rationalists of the possibility of the existence of a miracle, through the acceptance of its occurrence within the framework of a world explainable with the help of physical laws. Miracle became only a special component in the universal architecture generated and maintained by divine will. Thus, an integration of the irrational into rationality was attempted, in the logical analysis of the universe and the possibility of the existence of an absolute Creator. The example of the preordained harmony system proposed by Leibniz can be conclusive here for this integrative vision of miracle and irrationality. From Leibniz's perspective, the miracle does not exist to point out the epiphanic structures of the physical world, does not arise from transcendence and erupts in the immanent sphere. It is integrated in the perfect order of a world which proves itself as *the best of all possible worlds*<sup>9</sup>. For Otto, the process of rationalizing the irrational is a forced endeavor, it does not take into account the evidence of the differentiation between rational and irrational, a differentiation that is qualitative and based on the intensity and nature of belief in divinity. Thus, Otto argues, the concept of God converges the concepts of rational and irrational, but either the rational overwhelms, or even cancels the presence of the irrational or, on the contrary, the irrational is the one that eclipses or excludes the rational. According to Otto's analysis, the rational, or more precisely the effort of rationalizing the irrational, has imposed itself in theology but also in the general study of religions. Practically, no means have been found by which the transcendent, irrational factor can be maintained as an active element that is inexplicable, mysterious, to be experienced, assumed through faith and affective experience, felt as a mystery and enigmatic-shattering evidence. Thus, the very idea of God, the image of divinity, has been

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant. (1998). *Critica Rațiunii Pure*. București: Editura IRI, pp. 26-27.

<sup>9</sup> G.W. Leibniz. (1997). *Eseuri de teodicee*. Editura Polirom, p.40.

rationalized and restricted to the level of a concept that, although central, is subject to logical-deductive arguments, the existence of God being evidence capable of being supported and proven rationally. Thus, the understanding of God as the Pure Being, as Master Eckhart expressed it<sup>10</sup> is replaced with the approach of God as an advanced idea. The history and hermeneutics of religions, the research of the premises of primitive beliefs not only those recognized as superior, have been strongly influenced, in Otto's opinion, by this extensive effort to rationalize the religious irrational, to conceptualize and dogmatize the mystery. Therefore, in the approach to humanity's religious experiences, the system of superior rational concepts has been set as the starting point of the analytical endeavor, meant to logically underpin any subsequent described mystical experience, more precisely, to ensure its rational explanation and dogmatic framing. Thus, the feeling and state of mind of a gnoseological *certainty* regarding the experience of the sacred and the mystical mystery has been cultivated. Rationality seemed to be the factor that controls any explanation and definition of this type of experience, the endeavor that holds definitions and frames for the entire typology of the human being's encounter with the religious irrational. In Otto's opinion, this action of subordinating the analysis of religions to the principle of rationality came as a concession made to the opposite direction of research, which considered that any recognition of the possibility of existence for mystery and revelation is a mere meaningless assumption, a superstition that must be denied in the name of scientific objectivity. But it was precisely the forced effort of rationalizing the idea of God that inevitably led to an amplification of misunderstanding related to the possibilities of the human conscience's relation to the thesis of divine existence. By positing the divine instance as a concept open to rationalization, the *psychological* reality of faith experience, of affective intuition, has been neglected, reducing the overwhelming importance of feeling in the dynamics of the religious phenomenon to insignificance. Otto emphasized, in this context, that the undeniable value of rationality must be recognized only in accordance with the assumption of the extension of the religious phenomenon far beyond the evidence of logical-argumentative analysis. Thus, where reason ends, religious experience does not end, on the contrary, it continues in multiple forms and contents, with feeling, emotional experience becoming its central axis, not the integrating calculation of reason<sup>11</sup>.

**An artificial problem: the rationality and morality of the sacred. The ethical and metaphysical indefinability of *mysterium tremendum***

Rudolf Otto developed an analysis of the category of *the sacred*, beginning with the observation of how this term is used in different domains of human presence and

---

<sup>10</sup> Rudolf Otto. (1932). *Mysticism East and West*. London: Macmillan and Co., p. 207.

<sup>11</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, p.15.

action in the world. Thus, the notion of the sacred is also found in the sphere of ethics. Otto mentions Kant's thinking that posits the sacred will as the one that is unconditionally subordinated, out of a sense of total duty, to the pure moral law that commands a priori, absolutely, that is, without any reference to the empirical dimension.<sup>12</sup> Good must be achieved in the name of duty towards the categorical imperative and the driving force that determines us to fulfill this goal, without deviating or stopping, is the sacred will, that is, the full moral will. However, when speaking about the sacred character of the will to respect moral duty, what is actually being referred to is the formalism of this categorical imperative<sup>13</sup>, and a direct way of confirming the universal validity of moral law and its capacity to be a practical obligation immediately applicable in human interrelationships. The connection made between the concept of the sacred and that of morality or, in Kantian terms, practical reason, is necessary but not sufficient, according to Rudolf Otto. The idea of morality or ethical value is only included in the concept of the sacred, it cannot be its equivalent, it cannot be equated or recognized as identical to it. The experience of the sacred is much broader and it includes, among other things, the component of the axiomatics of ethics in its immeasurable dimension. Therefore, what is moral, good cannot be equal to the sacred, they can only be subordinated to it. In the opinion of Rudolf Otto, in order to understand the concept of the sacred and especially recognize it as an indisputable spiritual reality that has accompanied human existence from the beginnings of the crystallization of self-awareness, we must exclude from the analysis of the sacred *the two minuses*, as Otto calls them, namely the *rational* and *moral* aspects. It is also necessary to access the foundations and the evolutionary-terminological dynamics of the term "sacred." Thus, for over two thousand years, Western tradition has been influenced by a process of conceptual overlap between the term *sacrality* and *morality*. The word *sacer* or *sanctus* would have at its base the evolution of the word *hagios* corresponding to the biblical term *qadosh*. All these terms were closely correlated with the idea of good and its fulfillment through the constant adoption of moral conduct. According to Rudolf Otto, we are witnessing a process of stratification built on the original theme of these words, on their morphological root, a process that has reached a form of linguistic and semantic saturation. The excessive use of the concept of the sacred in the sense of good, morality has led to the concealment of its authentic meaning and has led to a form of permutation of its metaphysical and theological values. In the act of translating the word *qadosh* through the term *good*, Otto considers that a rationalist intervention has occurred, in which an attempt has been made to remove the term from the incidence of the phenomenon of mystery. The word was intended to be clear and well-defined in its meanings and refer-

---

<sup>12</sup> Immanuel Kant. (1998). *Critica rațiunii pure*. București: Editura IRI, p.329.

<sup>13</sup> Rudolf Otto. (1931). *The philosophy of religion. Based on Kant and Fries*. New York: Richard R. Smith Inc. Publishers, p. 177.

ences. Thus, it was translated as the concept of *good*, ensuring its rational-terminological security and eliminating any interpretive ambiguities. In fact, the word *qadosh* denotes a state, an experience that cannot be restricted only to the moral experience of good, but it is precisely this state that is difficult to quantify and name. It is the irrational in the sense of the super-rational, it is the mystery that terrifies and overwhelms. Starting from the semantic root *numen*, Rudolf Otto proposes the concept of *numinous* as the correspondent of the Hebrew *qadosh*. It is a terminological extension operation similar to the transition from the word *light* to *luminous*.<sup>14</sup> Thus, from the idea of *mystery*, the projection is made to the idea of *mysterious*, everything that is touched by numen becomes numinous, charged with secrecy, enveloped in the mystery that overwhelms, terrifies. This is what Otto calls the *mysterium tremendum*.<sup>15</sup>

### **The critique of the immanent causal dependence proposed by Schleiermacher and reconstruction of the Kierkegaardian thesis of the disproportionality between the Creator and his creation**

A *numinous* state cannot be properly explained, it does not lend itself to rational, precise, and undeniable definitions. It is a personal experience that belongs to an individual possessor, a conscious entity with its own references and frameworks of consciousness. Such an experience can only be stimulated, provoked, without damaging its unique familiarity, the consubstantial intimacy with the soul, the consciousness to which it belongs. This consciousness can be guided, directed in its process of becoming aware and assuming its own noumenal experience, but the experience it experiences cannot be defined. The explanatory and rational discourse stops at the edge of such an overwhelming spiritual experience that manifests a different type of logic and organization at the level of intensity of the data provided.<sup>16</sup>

It will be almost impossible, according to Rudolf Otto, to discuss the problems of ultimate experiences offered by the encounter with the *numinous* and what can be called *the religious a priori*,<sup>17</sup> by people who will rather retain extreme states of suffering that they have experienced as a result of illnesses or childhood psychological traumas. It may never be possible for them to pay attention to the experience of this type of encounter, namely self-analysis of numinous feelings. If the aesthetic is seen only as a form of sensory pleasure and the religious as a mechanism for protecting society, then such an approach will clearly resist any attempts

---

<sup>14</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, p.17.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>17</sup> Philip Almond. (1994). *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*. The University of North Carolina Press, p.108.

to delve deeply or ask analytical questions about the numinous or aesthetic experience. Rudolf Otto argues that in the case of experiences related to the mystery of transcendence, we should not analyze what they have in common with other intense experiences, such as those related to childhood memories or the experience of love, the death of loved ones, devout submission, etc. On the contrary, what is important here is the element that is not common, the aspect that distinguishes these types of experiences from the experience of the numinous. The majesty, elevation, and solemnity experienced intensely in the context of the numinous experience have a unique and unmistakable specificity, a unique identity that cannot be replaced. Evoking F. Schleiermacher's contribution to the hermeneutics and phenomenology of religious experience, Rudolf Otto believes that this author deserves credit for proposing the concept of complete dependence as the defining element for the entire experience of the numinous.<sup>18</sup> However, he will criticize Schleiermacher for two severe conceptual issues.<sup>19</sup> Firstly, there is the error of proposing a classic and well-known dependency relationship, which is found in most subordinate relationships. However, in the case of relating to the transcendent mystery, the feeling of dependency is of a different order because the subject in relation to which the religious person feels dependent is one of a different quality and metaphysical rank. Therefore, simply making an analogy between dependence on the numinous factor and common dependencies that arise especially in the cause-and-effect or superior-inferior relationship seems to be an erroneous approach that misses the true essence of the experience of dependence in the face of the transcendent mystery. Rudolf Otto reminds us, for the edification of the criticism he proposes of Schleiermacher's vision, the Old Testament passage from Genesis 18:27. Here is presented the meeting between Abraham and God, dramatic in the way it tests faith beyond any teleological understanding<sup>20</sup>, a meeting during which the confession appears that man, regardless of the superior spiritual evolution and stage he holds, is nothing but *dust* and *ashes*. Only with this confession does the appeal, addressing the supreme Creator, come forth on the background of the full feeling of dependence. But this dependence, experienced in the context of revelation and prostration before the divine presence, differs totally from the typology of other dependencies. These are active in the immanent plane, while the dependence experienced by Abraham during the experience evoked in the Old Testament text is *transcendent*. The second error that Rudolf Otto detects in Schleiermacher's approach is related to the priority given to the feeling of dependency over the religious feeling in itself. Thus, for Schleiermacher, religious experience is based on

---

<sup>18</sup> Friedrich Schleiermacher. (2016). *The Christian Faith*. NY, London: Bloomsbury T&T Clark An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, p. 148.

<sup>19</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, p. 21.

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard. (2002). *Frică și cutremurare*. București: Editura Humanitas, pp. 9-11.

the creation's relationship of dependency on the Creator. Through such a formulation, the terrifying mystery that characterizes the divine presence is neglected, more emphasis is placed on the relationship to God than on the overwhelming majesty of his revelation. In Rudolf Otto's opinion, the terms of the problem are reversed. Therefore, the feeling of independence from the Creator must be based on the soil of the numinous experience, the divine mystery that occurs and paralyzes the consciousness of the worshiper. The consciousness of being a created entity, an effect of the supreme demiurgic act through which the whole universe was generated, becomes secondary in relation to the feeling of fear in the face of the Creator. The realization of one's own existence as an effect of the supreme act of cosmic generation is revealed to be inferior to the realization of the fact that you are in the presence of God, a position that determines the complete shaking of the personality of the believer. Unlike Schleiermacher, for Rudolf Otto, the feeling of *mysterium tremendum* is superior to the understanding and acceptance of one's status as an ephemeral creature, instead it is the foundation and source of the other components of the religious act.<sup>21</sup>

### **Correlations to William James' philosophical pragmatism and the negative theology of Dionysius the Areopagite**

The reality of the radical experience of the encounter with the numinous cannot be contested by even the most analytical and pragmatic spirits. Thus, Rudolf Otto invoked William James, who in his writings, from the positions of his philosophical pragmatism and empiricism, speaks about the incontestable reality of the religious phenomenon and the right to believe, without pronouncing on the veracity or possibility of existence of the Divine.<sup>22</sup> We cannot access the truth of transcendent reality, but we are certain of the reality of religious activities that have accompanied the history of humanity from its beginnings. And within these activities, the feeling of dependency in relation to an external creative force that remains an active causality for human beings has always been experienced, revealed in this context as a created being, as an effect of a supreme cause that cannot itself ever be the effect of another cause. From the perspective of *philosophical pragmatism*, William James believes that this feeling of dependence and awe of the creature in front of the Creator constitutes a depreciation of the human subject, an act by which the human being is subclassed, retreated, and postponed in front of an idea, a presumption.<sup>23</sup> However, as Rudolf Otto points out, what matters in this context is the recognition, even by a thinker belonging to analytic empiricism, of the phenome-

---

<sup>21</sup> Rudolf Otto. (1992). *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, pp. 22-23.

<sup>22</sup> William James. (2001). *Introducere în filozofie*. Cluj: Editura Dacia, p. 136.

<sup>23</sup> Rudolf Otto. (1992). *op. cit.*, p. 23.

non of experiencing the numinous, on the basis of which the feeling of dependency and the status of being a creature persist.

According to Rudolf Otto, the feeling of *mysterium tremendum* represents an experience characterized by an intensity of reality that exceeds the evidence perceived and confirmed by reason. Essentially, this feeling is extremely vivid and overwhelming, representing an actual state that cannot be doubted in terms of its truth. It strikes the consciousness and sensitivity of the believer in the temple or during moments of prayer, the performance of liturgical rituals, but it can also surprise by appearing in the most banal or common places and moments. In fact, Rudolf Otto believes that these observations about the terrifying mystery experience do not tell us anything about the mystery itself and do not possess such a capacity. The approach of such border experiences rather involves the use of negative theology, consecrated by *Dionysius the Areopagite* who evokes *what cannot be said* about the mystery of Divinity. From the perspective of this early Christian theologian, human wisdom can have access to the structures and contents of creation, can access the laws of substance and form that constitute the reality generated by divine providence. Through the medium of syllogistic, metaphysical, and mathematical speculation, man can advance on this path of exploration of the created cosmos. But the human mind stops in front of the mystery of divinity, being seized by what Dionysius calls the not-knowing of God. This state of not-knowing of God does not equate to profound ignorance or a renunciation of the relation of consciousness to divinity, but rather means the assumption of a state of devotion, of affective and intellectual piety through which one reflects on the existence of the unfathomable mystery of the Creator. Thus, the limits of human thought are conscious, which means it is unable to investigate what or who the Creator is but can focus on creation. Of course, Dionysius emphasizes, we can assume some general points of reference about the existence of divinity, namely the fact that it has created us, that it is hidden and leaves free will to everyone, that it supports the entire existence of the universe from behind, from a super-temporal perspective. But we do not have analytical, logical-rational access to the substance of divinity, to its eternal being, we can know what it is. Therefore, we are left to assume information and evidence about what divinity cannot be, for example, the fact that it cannot be a body subject to dissolution, etc. Dionysius believes that we cannot actually speak about the being of God because He has a super-being, he is above any being and possibility of being. He is self-existent, uncaused, and not an effect for any cause, being the supreme, mysterious, and indescribable cause that generated the cosmos without being generated.<sup>24</sup>

Similarly, the conceptualization, analysis applied to the feeling of encountering the *mysterium tremendum* can only be a flawed approach, in the sense of bring-

---

<sup>24</sup> Dionisie Areopagitul. (1996). *Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul. Despre numirile Dumnezeiești. Opere complete*. București: Editura Paideia, p.177.



ing up what we cannot know strictly rationally from the characteristics of this experience. It is a phenomenon that cannot be placed in the realm of the illogical, but rather far surpasses the possibility of explanation and definition of the argumentative logic type. In order to pass into the positive-conceptual description dimension, we must abandon the attempt to answer the question of what the mystery that frightens religious consciousness is and move on to analyzing how this mystery is and manifests itself. The question of *what* the mystery is becomes the question of *how* the mystery is, how it arises, affects, and is perceived by the spirit of the one who experiences the thrill.<sup>25</sup>

### **Terminological genesis and typologies of mythological perception**

The typology of this special feeling can only be identified to the extent that it is compared to other feelings and experiences from the same area of religious dynamics. Belief in salvation, love for loved ones and for the Creator, affective participation in religious ritual, all of these psychological and theological realities are similar but distinct states compared to the experience of the *mysterium tremendum*. In order to understand the mode, the *how* of such a radical experience, we must analyze the terms that are used, their etymological basis and conceptual references that they contain. Thus, the word *tremor* would simply denote the sensation of fear, of shaking and spiritual paralysis in the face of a violent and unavoidable danger. Rudolph Otto considers that we must accept this sense of the term if we take it out of the context of the expression *mysterium tremendum*. But within this formulation, it takes on a different meaning, that evoked by the Hebrew *hiq'dish* and also *emat lahveh*.<sup>26</sup> The first word expresses the feeling of sanctification through shuddering, through the clarity of understanding the power and capability of the element, being, presence of which you are afraid. The meaning of this expression would be that this instance that frightens you occupies a special, noble, sacred place in your consciousness. The second word refers to the fear that the Divine can induce, can project into the consciousness of the believer who strays by departing from the divine commandments. It is a question, comments Rudolf Otto, of the shuddering that the Divine can induce by transmitting a demonic state, a darkening of consciousness identified by the ancient Jews as a form of encounter with personified evil, an evil which is allowed to take possession of the sinful consciousness. Rudolf Otto reminds us that the ancient Greeks also experienced this type of experience, which they identified with the term *deimapanikón*, a term formed from the roots *deima* and *panikon*. *Deima* means *test* in Greek and *panikon* signifies *a state of panic*. Therefore, through the notion of *deimapanikon*, the Greeks wanted to identify a state of panic given as a test, trial, or even purifying punishment from the Divine. In this sense, Rudolf Otto recalled the Old Testament verse *Exodus 23:27*, in which it is

<sup>25</sup> Rudolf Otto. (1992). *op. cit.*, pp. 24-26.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 27.

said that the Divine will send terror upon those who oppose and persecute Israel, but also the verses *Job 9:34; 13:21*, where reference is made to a shattering fear that has no equivalent in human interrelationship states, a fear that comes from another ontological paradigm, from another existential register. Rudolf Otto commented that this special, unusual fear has a strong *phantasmatic* trait.<sup>27</sup>

The problem of terminology that could name this type of super-rational experiences is one of the most difficult issues in the hermeneutics of the phenomenon of sacredness and the relation to the mystery of divinity. Rudolf Otto attempted an analysis of the way in which certain terms are capable of expressing components, aspects, and traits of the experience of encountering the *mysterium tremendum*. Thus, he evoked the Greek word *sebastös*, a term used by the first Christians to indicate the defining trait of divine presence, a characteristic that cannot be possessed by any spiritual or physical entity but belongs only to the supreme Creator. Attributing this term to creation, even to people with full authority, such as the king or the emperor, represented for the first Christians an act of idolatry and blasphemy. In German, this term would be translated by the word *der Verehrungswürdige*, a word that refers to the idea of *venerability*. In this sense, Rudolf Otto also reminded of the English word *awe* which signifies the idea of veneration but also of the phrase *he stood against*, which means to stand against something, but in this context, the sense offered is rather *to stand in front as a mystery*, as an unpassable and unresearched mystery through the autonomous forces of reason. To denote the idea of sanctity, Rudolf Otto imposes the term *heiligen* and delimits two stages of the feeling of *mysterium tremendum* designated by the formulae *sich grausen* and *erschauern*. The first formula denotes a strong *fear in itself*, a fear that captures and paralyzes the inner dynamics of consciousness. The second formula expresses a more advanced state, which can occur in the extension of the first. It is about the experience of a *thrill*, according to Rudolf Otto, of a *shuddering, shaking* that raises the affective mobility of consciousness, ennobles it, and transfigures it. This *sacred thrill* is defined by the expressions *Schauervoll* and *Schauer*, indicates Rudolf Otto.

The encounter with *the irrational*, in the sense evoked by Rudolf Otto, would actually be a complex state, experienced by humanity as a whole in the evolution of the relation to transcendence and in the endeavors of assuming divine presence, in various forms, from the simplest and most rudimentary expressions and symbols to the most complex. *Religiöse Scheu*, as Otto calls it, that religious experience that constantly targets *the numinous*, the timeless and aspatial mystery that cannot be assimilated and subjected to rational-argumentative analysis, therefore has its beginnings in a primary affective experience, belonging to the forms of primitive religiosity, namely fear, terror in the face of the supposed existence of demons and gods. This *mythical perception*, as Otto calls it, seems to be the primary stage, the foundation of the subsequent religious experience of humanity as a whole. How-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 28.

ever, it is possible that we have an error in this type of interpretation, already detected by Luther when he argues that natural man does not know the fear of the irrational, it appears later, with the awareness of sin and the Creator-creation relationship. Indeed, Luther, as Jean Delumeau argues, was touched by the fear generated by the awareness of the degree of immorality of his time.<sup>28</sup> Adhering to this idea, Otto also believes that, in fact, the basis of the religious phenomenon cannot be constituted in the feeling of fear, of *mysterium tremendum*. On the contrary, the preparatory stages of human religious experience did not involve the affective outbursts of terror, the trembling in the face of divine mystery or transcendence, and the concept of divinity itself was often confused at this level of mythological consciousness. The phenomenon of terror in the face of divine mystery arises later, when man surpasses the primary religious innocence phase and begins to consciously realize the colossal, timeless and non-spatial dimensions involved in relating to the irrational. Later this relation becomes a ritual one, amplifying the intensity of the experience of trembling, the religious shiver. From the fear of the presence of demons, one reaches the *mysterium tremendum* in the face of the divine Creator, and from the archaic religions of primitives to the complexity of the great religions that have persisted for millennia. This evolution has not extinguished the presence of psychic reflexes with regard to the appearance of phantoms or demons. Modern man often shudders today upon hearing reports of these symbol-presences, even if the relation to the mystery of the divine Creator has become a constant that has significantly reduced the intensity of such experiences taken over and preserved from the ancestral mythological age. These experiences cannot be cataloged only from the research of the affective intensity they involve, they cannot be analyzed only through the psychological distinctions between stages of pleasure and displeasure caused, as Rudolf Otto states.

### **The current relevance of the theological-metaphysical themes proposed by Rudolf Otto from the failures of desacralization. Conclusions**

Therefore, for the German theologian, the encounter with the irrational or the suprarational has, as a phenomenon that has accompanied the entire evolution of mankind, a gradation of its effect on the psyche and the affective dynamics of the human being. The experience of *mysterium tremendum* belongs to a higher stage of the evolution of the religious consciousness of mankind. It is the dimension of the conscious realization of that negative definition of the divine in which man tries to quantify what he does not know about his Creator, the mystery, the unknown, the secret, the enigma that terrifies, shakes. But this *religious shiver*, as Otto called it, should not have the effect of inaction, paralysis and resignation in the face of the divine colossus located beyond cosmic boundlessness. On the contrary, the

---

<sup>28</sup> Jean Delumeau. (1998). *Păcatul și frica, Culpabilizarea în Occident. Secolele XIII-XVIII.*, Vol. II. Iași: Editura Polirom, p.236.

effect should be concretely manifested through the assumption of the role of creature that must venerate the creator principle through moral conduct but also through the imitation of its creativity. Thus, the ritual and ethical axiomatics, as well as the construction of life and inter-relational world become decisive for the constitution of a pious response in the face of the Indefinable divine. By proposing the term *numinous*, Rudolf Otto therefore brings into discussion not only the reality of the terrifying divine experience, the terrifying presence that comes from another supra-temporal world, but also the theme of the correct way of relating to the veracity of this religious experience that has accompanied mankind even in its cultural phases of denying the existence of an absolute Creator, of combative atheism and desacralization, he being, ultimately, only a ultimate form of relating to the irrational by rejecting and replacing the divine with obscure entities such as the Superhuman. But, in essence, through this approach, the void left by the *death of God*, as Nietzsche expressed it<sup>29</sup>, could only be overcome by relating again to the presence of God, an absent presence, a more hidden, more indeterminable, more unrevealed and, by implication, more terrifying existence, a *contingent* possibility of *being that is not what it is and that is what it is not, as self-consciousness and necessary foundation of itself?*<sup>30</sup>

Authors such as Mircea Eliade, Erich Sharpe or Paul Tillich have emphasized the importance of Rudolf Otto's theological thinking not only for the cultural interval of the 20th century but also for the future. The mechanical theory of life is, in this context, a frequently evoked example by Rudolf Otto to emphasize the excess, exaggeration of the approach to insert the entirety of human experiences under the imperative of matter interactions. And although Darwin was not directly interested in explaining the process of life only from the perspective of a mechanical theory, nevertheless his contribution to this type of understanding of existence was a decisive one, obliging theology and metaphysics seeking the spirit beyond matter to elaborate a reply.<sup>31</sup> The concept of the *sacred* represents a reality of religious life but also of psychological life, an experience that cannot be denied or neglected. From this perspective, the analytics developed by Rudolf Otto on the breadth and multiple connections and extensions that this concept entails comes as an exploratory approach that does not offer definitions and frameworks, but only openings towards a still unknown area to the analytic spirit. The experience of the numinous is a universally human experience and it remains, therefore, a complex theme for the next decades of metaphysical, theological, ethical and psychological deepening.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche. (2018). *Așa grăit-a Zarathustra*. București: Editura Humanitas, p. 61.

<sup>30</sup> J.P. Sartre. (2004). *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*. București: Editura Paralela 45, pp. 137, 149.

<sup>31</sup> Rudolf Otto. (2009). *Naturalism and Religion*. Translated by J. Arthur Thomson and Margaret R. Thomson Williams & Norgate Ltd. 38 Great Ormond Street, London, W.C.1 1907, The Project Gutenberg EBook of Naturalism and Religion by Dr. Rudolf Otto, p. 148.

Christian theology, especially Protestant, the history of religions and philosophy are especially called upon to continue the research inaugurated by Rudolf Otto. The start of this approach was initiated by authors such as Troeltsch, Barth, Bultmann, Tillich,<sup>32</sup> but also C.G. Jung, who approaches the noumenal experience from the positions of psychoanalysis and abyssal psychology. This complexity and vastness of the exegesis of the central theses of the theological-metaphysical thinking proposed by Rudolf Otto shows not only its current relevance, but also the impossibility of unidirectionally answering, from a single discipline, the interrogations that concern the spiritual life of mankind.

#### BIBLIOGRAPHY

- ALMOND, Philip. (1994). *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*. The University of North Carolina Press, p.108.
- AREOPAGITUL, Dionisie. (1996). *Scoliiile Sf. Maxim Mărturisitorul. Despre numirile Dumnezeiești*. Opere complete. București: Editura Paideia, p.177.
- CAPUTO, Annalisa. (2002). *La Filosofia e Il Sacro, Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*. Bari: Stilo Editrice, pp. 9-15.
- DELUMEAU, Jean. (1998). *Păcatul și frica, Culpabilizarea în Occident. Secolele XIII-XVIII., Vol. II*, Iași: Editura Polirom, p.236.
- GOETHE. (1995). *Faust*. trad. Lucian Blaga, Pref. Tudor Vianu, București: Editura de Stat pentru literatură și artă, p.182.
- HEIDEGGER, Martin. (2004). *The Phenomenology of Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, p.251.
- JAMES, William. (2001). *Introducere în filozofie*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, p.136.
- KANT, Immanuel. (1998). *Critica Rațiunii Pure*. București: Editura IRI, pp.26-27.
- KIERKEGAARD, Søren. (2002). *Frică și cutremurare*. București: Editura Humanitas, pp. 9-11.
- LEIBNIZ, G. W. (1997). *Eseuri de teodicee*. Editura Polirom, p.40.
- NIETZSCHE, Friedrich.(2018). *Așa grăit-a Zarathustra*. București: Editura Humanitas, p.61.
- OTTO, Rudolf. (2009). *Naturalism And Religion*. Translated by J. Arthur Thomson and Margaret R. Thomson Williams & Norgate Ltd. 38 Great Ormond Street, London, W.C.1 1907, The Project Gutenberg EBook of Naturalism and Religion by Dr. Rudolf Otto, p.148.
- OTTO, Rudolf. (1992). *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Cluj: Editura Dacia, pp. 10-11.
- OTTO, Rudolf. (1932). *Mysticism East and West*. London: Macmillan and co., p.207.
- OTTO, Rudolf. (1931). *The philosophy of religion. Based on Kant and Fries*. New York: Richard R. Smith Inc. Publishers, p.177.

---

<sup>32</sup> Todd A. Gooch. (2000). *An interpretation of Rudolf Otto s Philosophy of Religion. The Numinous and Modernity*. New York, Berlin: Walter de Gruyter, pp.1-2.

- SARTRE, Jean Paul. (2004). *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*. București: Editura Paralela 45, pp.137,149.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. (2016). *The Christian Faith*. NY, London: Bloomsbury T&T Clark, An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, p.148.
- GOOCH, Todd A. (2000). *The Numinous and Modernity: An interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. New York, Berlin: De Gruyter, pp.1-2.

# GRAMMATISCHER REALISMUS: EINE ANALYSE ZUM WITTGENSTEIN'SCHEN BEGRIFF DER „GRAMMATIK“

Darius PERSU<sup>1</sup>

**Abstract:** *This text deals with Wittgenstein's concept of "grammar", which is one of the "key concepts" of his "Philosophical Investigations". This term is interpreted here as a type of transcendental argument, i.e. as a regressive argument of the form: "In order to explain why such and such (the observed - e.g. language as an institution) exists, one must presuppose that such and such (the unobserved - grammar) exists." The main thesis of the analysis proposed here is that Wittgenstein had to introduce in his philosophical investigations the concept of "grammar" as something predetermined in the perspective of "grammatical realism" to provide a theory of language with the aim of explaining the possibility of intersubjective language use, without having to fall back on any universal properties of language (in the sense of classical metaphysics).*

**Keywords:** *Wittgenstein, philosophy of language, grammatical realism, rules, grammar, grammatical sentence, language games.*

## 1. Einleitung:

Bezüglich der hier vorgenommenen Aufgabe lohnt es als Erstes eine Bemerkung zu erwähnen, die einer der bekanntesten Interpreten der Wittgensteinschen Texte – P.M.S. Hacker – 1985 machte. In dem Buch, „Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical commentary on the Philosophical Investigations“ schrieb er, dass „Wittgenstein's conception of grammar has not been well understood and has meet with hostile reception“.<sup>2</sup> Die Äußerung Hackers suggeriert also, dass der Wittgensteinsche Begriff der „Grammatik“ ein solcher ist, der sich immer noch nicht ganz unstrittig umranden lässt. Wie ich im Rahmen der hier aufgeführten Analyse zu zeigen hoffe, verdankt sich diese Situation dem „besonderen“ Status, den dieser Begriff im Rahmen seiner Sprachtheorie hat. Die Arbeitshypothese, die ich im Folgenden argumentativ untermauern möchte, erfasst die Wittgensteinsche Sprachtheorie als ein elaboriertes Transzendentalargument, welches als Fundament die Wirklichkeit der Grammatik als etwas objektiv Vorgegebenes annimmt.

Unter dem Ausdruck „transzendentes Argument“ verstehe ich ein Argument, das aufgrund der Existenz einer unbestrittenen, beobachtbaren Tatsache

---

<sup>1</sup> Independent Researcher, Craiova, Romania.

<sup>2</sup> G.P. Backer & P.M.S. Hacker 1985, *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Vol.2, Basil Blackwell, S. 40.

(wie z.B. die menschliche Sprache<sup>3</sup>) die Existenz einer (prinzipiell) nicht beobachtbaren Entität<sup>4</sup> behauptet. Transzendente Argumente beschreiben in diesem Sinne bestimmte Voraussetzungen oder Annahmen (eng. „commitments“), die für das Abbauen einer Theorie notwendig sind. Diese Art philosophischer Argumentation kann meiner Meinung nach als ein Hauptmerkmal der „späteren“ Sprachtheorie Wittgensteins angedeutet werden.

In den „Philosophischen Untersuchungen“ Wittgensteins lassen sich mehrere solche „commitments“ identifizieren: „das Apriori einer Sprachgemeinschaft“, „die Unhintergebarkeit einer menschlichen Lebensform“, „die Irreduzierbarkeit eines Sprachspiels“, „die Unfehlbarkeit der Grammatik“ usw. Angesichts dieser Tatsache möchte ich die Behauptung ausdrücken, dass die Thematisierung der menschlichen Sprache im Rahmen der Sprachtheorie Wittgensteins nur unter der Voraussetzung all dieser „fiktionalen“ Entitäten möglich ist. Gleichzeitig muss man aber beachten, dass die Wittgensteinsche „Grammatik“ wie auch alle anderen postulierten Entitäten, die in seiner Sprachtheorie vorkommen, keine „metaphysischen Fiktionen“ sind; nach Wittgenstein sind solche „commitments“ so „real“ wie die Sprache selbst. Auf diese Idee wird hier mittels des Begriffs des „grammatischen Realismus“ hingewiesen.

Unter einem methodischen Gesichtspunkt erfasst meine Lektüre Wittgensteins Sprachtheorie als eine *Idealismusform*, i.e. als eine Theoretisierung, deren Schlüsselbegriffe als unhintergebare Voraussetzungen dargestellt werden. Gleichzeitig versucht die hier aufgeführte Analyse auch als Antwort auf die Frage K. Apels zu gelten, der rhetorisch fragte, ob es möglich sei, „die Sinnlosigkeit metaphysischer Fragestellungen aufzuweisen, ohne in versteckter Form selbst eine Metaphysik zu vertreten“<sup>5</sup>. Damit wollte Apel sagen, dass die Wittgensteinsche „Grammatik“ sich doch im Bereich der metaphysischen Spekulationen befinde, obwohl Wittgenstein für sich gar keine *essentia* bezüglich der menschlichen Sprache behaupten wollte. Zu zeigen, dass es Wittgenstein doch gelungen ist, die Wirklichkeit der Grammatik zu behaupten, ohne dabei irgendwelche metaphysischen Entitäten zu postulieren, stellt das Ziel der im Folgenden angeführten Überlegungen dar.

---

<sup>3</sup> Hier ist die Wirklichkeit der menschlichen Sprache im Sinne ihrer Historizität und als kulturelle Institution gemeint.

<sup>4</sup> Im Sinne einer passenderen Wortauswahl in Bezug auf den Wittgensteinschen Begriff der „Grammatik“ empfehle es sich, doch nicht das Wort „Entität“ zu verwenden, weil, so wie weiters argumentiert wird, dieser Begriff bei Wittgenstein nicht auf eine „wirkliche“ Entität hinweist, sondern vielmehr auf eine theoretische Konvention.

<sup>5</sup> K.O. Apel 1966, *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, zitiert nach M. Lang 1971, *Wittgensteins Philosophische Grammatik. Entstehung und Perspektiven der Strategie eines radikalen Aufklärers*, Martinus Nijhoff, Den Haag, S. 107.



Für den Zweck meiner Analyse finde ich es als ersten Schritt nützlich, die „Philosophischen Untersuchungen“ Wittgensteins als Versuch zu verstehen, die begrifflichen Schwierigkeiten aufzulösen, die die in seinem früheren Werk „Tractatus logico-philosophicus“<sup>6</sup> elaborierte Sprachphilosophie aufs Tapet gebracht hat. Aus diesem Grund werden die am nächsten Punkt angeführten Überlegungen versuchen, eine kurze Zusammenfassung der im Tractatus entwickelte Sprachtheorie wiederzugeben.

## 2. Der Tractatus Wittgensteins: Die Sprache als „Kalkül“

Nach der Interpretation P.M.S. Hackers versuchte Wittgenstein im Tractatus „to elucidate the essence of any possible language, to clarify the nature of any form of representation.“<sup>7</sup> Der „frühere“ Wittgenstein betrachtete die Sprache als *Satzesystem*, wo jeder Satz als ein „Bild“ oder als ein „Modell der Wirklichkeit“ zu verstehen sei. (T. §4.01, 4.001).

Der Ausdruck „Bild der Wirklichkeit“ drückt nach Wittgenstein den Sinn oder den Gedanken eines Satzes aus (T., §2.221, 3), während der Sinn eines Satzes die Grenze der Denkbarkeit feststellt. (T., §3.02). Der Wittgenstein des Tractatus war der Meinung, dass es zwischen Sprache und Wirklichkeit eine isomorphe Beziehung gibt. Diese Idee lässt sich mit den Wörtern Hackers wie folgt wiedergeben:

„In the Tractatus he [Wittgenstein] had thought that any possible language had the underlying structure of a logico-syntactical calculus connected to reality by logically proper names whose meanings were simple objects that constitute the substance of the world. [...] the rules of logical syntax governing the combinatorial possibilities of names were thought to mirror the nature of the objects and the logical structure of the world.“<sup>8</sup>

Die oben dargestellte Auffassung der Sprache wird Wittgenstein in seinem späteren Werk „Philosophische Untersuchungen“<sup>9</sup> als einseitig ablehnen. Im Rahmen der P.U. wird er diesmal behaupten, dass die menschliche Sprache nicht als ein *system of rules of calculus*, sondern vielmehr als eine Aktivität oder eine Art Summe von Aktivitäten oder als ein „lebender kultureller Organismus“ zu verstehen sei<sup>10</sup>. Im Gegensatz zu seinem früheren Werk beabsichtigt der „spätere“ Wittgenstein

<sup>6</sup> L. Wittgenstein 1968, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Edition Suhrkamp 12, 5. Auflage. Weiter werde ich dieses Werk wie folgt referieren: (T., § ...).

<sup>7</sup> G.P. Backer & P.M.S. Hacker 1985, S. 34.

<sup>8</sup> *Idem*, S. 38.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein 1967, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag. Weiters werde ich auf dieses Werk wie folgt referieren: (P.U., § ...).

<sup>10</sup> Dieser Ausdruck stammt von A. Roser 2009, *Rezeptionstypen des Idealismus im 20. Jahrhundert*, im Manuskript, Universität Wien, S. 1.

nicht mehr so etwas wie eine allgemeine Theorie der Sprache zu entwickeln, da er jetzt die Meinung vertritt, dass ein solcher Versuch seinen Ursprung in einem „philosophischen Unverständnis“ hat.<sup>11</sup> Diese theoretische Wende kann man schon aus dem Vorwort beider hier zitierten Werke Wittgensteins herauslesen: während er im *Tractatus* die oben skizzierte Abbildungstheorie der Sprache vertritt, die die Grenze zwischen Sinnhaftigkeit und Sinnlosigkeit in der Sprache bestimmen möchte, teilt uns der spätere Wittgenstein mit, dass sein Werk „*Philosophische Untersuchungen*“ keine allgemeine Theorie der Sprache sondern nur „philosophische Bemerkungen“ zusammenstellt, die gleichsam als „eine Menge von Landschaftsskizzen“ oder als „eine Anzahl von Halbwegen“, als „ein Album“ oder „ein Mittel zum Anregen des Denkens“ seiner Leser zu verstehen sind.

Diese Wende in der Philosophie Wittgensteins fasste W. Stegmüller folgendermaßen zusammen: „Während wir im *Tractatus* auf Sätze von einer Art von <absoluter> Kategorizität stoßen, die von sich aus keinen Widerspruch zu dulden scheinen, wird uns in den „*Philosophischen Untersuchungen*“ eine ständige Dialektik von These und Gegenthese vorgesetzt.“<sup>12</sup> In gleiche Richtung geht auch folgende Bemerkung S. Kripkes: „*Philosophical Investigations* is not a systematic philosophical work where conclusions, once definitively established, need not be reargued. Rather, that *Philosophical Investigations* is written as a perpetual dialectic, where persisting worries expressed by the voice of the imaginary interlocutor, are never definitively silenced.“<sup>13</sup>

Die ungewöhnliche Art von Wittgensteins Schreiben stellt viele Schwierigkeiten für jeden Versuch auf, seinen Gedankengängen zu folgen und sie wiederzugeben. Das ganze Buch wurde in einer fast kolloquialen Alltagssprache geschrieben, die Ursprung für scheinbare Einfachheit der Interpretation und darauffolgend für Missverständnisse sein kann. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in der philosophischen Literatur mehrere unterschiedliche Interpretationen (phänomenologische, pragmatische, konstruktivistische, soziologische, epistemologische, analytische, usw.) dieses Werkes Wittgensteins vorgeschlagen wurden, die alle für sich behaupten, den „wahren“ Wittgenstein dargestellt zu haben.

### 3. Die Wittgensteinsche Grammatik als Basisargument

Wie schon erwähnt, der vorliegende Aufsatz setzt sich als Hauptziel, den Wittgensteinschen Begriff der „Grammatik“ als Schlussfolgerung eines transzendentalen Argumentes (eines so genannten Basisargumentes) zu thematisieren. Die Prämis-

---

<sup>11</sup> M. Lang 1971, S. 152.

<sup>12</sup> W. Stegmüller 1969, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie. Eine kritische Einführung. Vierte, erweiterte Auflage*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, S. 563.

<sup>13</sup> S. Kripke 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd., S. 3.

sen dieser Art von Argumentation, die ihren Ursprung in der „Kritik der reinen Vernunft“ von I. Kant findet, gründen sich auf „ordentlicher“ (eng. „common sense“) Erfahrung. Als Prämisse einer solchen Argumentation können z.B. Tatsachen wie die menschliche Vernunft, die Sprache, die Gesellschaft, usw. gelten, deren Existenz (wenigstens für die meisten Menschen) als *selbst-evident* gilt. Das Wichtigste und gleichzeitig das Schwierigste bezüglich der Konstruktion eines überzeugenden Basisargumentes ist, solche unbestrittenen Tatsachen zu identifizieren, um sie als Prämissen zu verwenden. Aus diesen *selbst-evidenten* Tatsachen werden dann durch ein Argumentationsschema der Form: „Um erklären zu können, warum *das und das* (die angenommen selbst-evidente Tatsache) möglich ist, muss vorausgesetzt werden, dass *das und das* existiert“, *apodiktische* (nicht weiter begründbare) Behauptungen abgeleitet, die gleichzeitig unhintergehbare Voraussetzungen philosophischer Theoriebildung beschreiben. Eine solche apodiktische Behauptung stellt meiner Meinung nach auch der Wittgensteinsche Begriff der „Grammatik“ dar.

In den P.U. benutzte Wittgenstein das Wort „Grammatik“ in den Absätzen § 29, 150, 182, 187, 199, 304, 353, 354, 373, 392, 492, 496, 497, 520, 657, 660 und 664. Zu diesen Stellen muss man noch die Absätze hinzufügen, wo Wittgenstein den Ausdruck „grammatisch“ oder „grammatische Regeln“ benutzte, nämlich: § 47, 90, 110, 232, 251, 295, 307, 401, 458, 574, 590.<sup>14</sup> Das Buch beginnt mit der Ablehnung Wittgensteins der so genannten Augustinschen Interpretation der Sprache als Darstellung der Welt (der Gegenstände, Eigenschaften, menschlichen Aktivitäten, usw.), i.e. der Interpretation der Wörter als Bezeichnungen (Etiketten) verschiedener Tatsachen<sup>15</sup>. Gleichzeitig lehnt Wittgenstein damit auch seine frühere Abbildungstheorie der Sprache (Vgl. z.B. P.U., § 23) ab, die er in *Tractatus* entwickelte.<sup>16</sup> Die Geringheit eines solchen Verständnisses der Sprache, das die Abbildungstheorie vorschlägt, illustrierte Wittgenstein mit Hilfe einiger Beispiele von Sprach-Erlernen und aus dem alltäglichen Sprachgebrauch,<sup>17</sup> für deren Erklärung er den Begriff „Sprachspiele“ einführte. (P.U., § 7, 8, 16).

„Sprachspiele“ sind bei Wittgenstein einfache menschliche Aktivitäten, deren Durchführung mit dem Sprachgebrauch intrinsisch verbunden ist: „Du musst

<sup>14</sup> Laut Index zu L. Wittgenstein 2003, *Cercetari filosofice*, übersetzt von M. Dumitru, M. Flonta si A.D. Paul-Iliescu, Humanitas, Bucuresti.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. L. Wittgenstein, P.U., § 1-4, 26-28, 32 und 39.

<sup>16</sup> Wittgenstein hat nicht leicht diese Abbildungstheorie der Sprache aufgegeben. Seine Manuskripte zeigen, dass diese Idee im Zeitraum von 1929 bis 1933 (also in der Zeit der Verfassung der „Philosophischen Bemerkungen“) immer noch eine wichtige Rolle für Wittgenstein spielte, obwohl es sich gleichzeitig beobachten lässt, dass er diese Ideen zu modifizieren und klarer zu formulieren versuchte. Diese Anmerkung verdanke ich P.M.S. Hacker. Vgl. G.P. Baker & P.M.S. Hacker 1985, S. 36-39.

<sup>17</sup> Vgl. L. Wittgenstein, P.U., § 2, 8, 10, 19-20 und weiter.

bedenken, dass das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben.“<sup>18</sup> Sprachspiele sind aber keine Abbildungen einer bestimmten Situation, sondern Ausdrücke einer bestimmten Aktivität, oder in der Sprache Wittgensteins „Ausdrücke einer Lebensform“ (P.U., § 241). Beispiele von Sprachspielen sind das Erlernen von Kindern verschiedener Wörter oder Ausdrücke, oder die Sprache eines Bauenden mit seinem Gehilfen (P.U., § 2), oder verschiedene Sprechakte wie Befehlen, Bitten, Beschreibungen, usw. Schließlich ist die Sprache selbst ein Sprachspiel oder eine Art Summe aller Sprachspiele.

Die Anzahl der Sprachspiele ist nicht vorgegeben. In der Geschichte der Sprache entwickeln sich immer neue Sprachspiele und andere verschwinden (P.U., § 23), da die Sprache so etwas wie eine „Lebensform“, wie ein lebender, sich selbst entwickelnder Organismus, ist.

#### 4. Bedeutung und grammatische Regeln

Mittels solcher einfachen Beispiele, die unentwerrbar mit bestimmten Sprachpraktiken verbunden sind, können wir beobachten, dass die Darstellung der Sprache als „Verständigungssystem“ (Vgl. P.U., § 3) nur eine der vielen Facetten der Sprache berücksichtigt. Die Sprachspiele sollen uns einen Hinweis geben, um verstehen zu können, wie die verschiedenen Wörter ihre Bedeutungen bekommen (P.U., § 2).

Die Bedeutungen sind weder physikalische Objekte noch etwas Psychologisches oder etwas Ideales. Die Bedeutung eines Wortes oder eines Ausdrucks ist durch seine Anwendung im Rahmen eines bestimmten Sprachspiels erläutert: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (P.U., § 43). Die Bedeutung reduziert sich also nicht auf die Referenz eines Wortes. Sie ergibt sich im Rahmen eines Sprachspiels eher in einer intuitiven Weise. Wir können jemandem mittels ostensiver Definitionen (durch Hinzeigen) die Bedeutung eines Wortes vermitteln. Man könnte z.B. einem Kind das deutsche Wort „Rot“ durch sukzessives Hinzeigen auf mehrere rote und an nicht-roten Dinge erklären. Diese Erklärungen sind aber noch nicht selbstverständlich: Das bloße Hinzeigen kann nicht eindeutig bestimmen, dass man auf die Farbe der Dinge und nicht auf die Form oder auf die Größe hinweisen wollte. Der Gebrauch der ostensiven Definitionen setzt also voraus, dass man in einem bestimmten Kontext eine Sprache schon spricht, dass es Menschen gibt, die gemeinsame Sprachspiele beherrschen (Vgl. P.U., § 27-30).

---

<sup>18</sup> L. Wittgenstein 1970, *Über Gewissheit*, Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, deutsche Edition, Suhrkamp Verlag, § 559. Weiter werde ich dieses Werk wie folgt referieren: (Ü.G., § ...).

Gleichzeitig behauptet Wittgenstein, dass das oben erwähnte Verständnis der Sprache als Spiegelung der Welt ein weiteres Missverständnis verursacht, nämlich die Idee, dass die Bedeutungen der Wörter die essenziellen Eigenschaften der beschreibenden Gegenstände identifizieren. Im Gegensatz dazu vertritt Wittgenstein den Gesichtspunkt, dass die *grammatikalischen Regeln* als Vorschriften des Sprachgebrauches autonom sind, was bedeutet, dass sie notwendige Voraussetzungen der Sprache sind, die aber aufgrund der Wirklichkeit nicht abgeleitet, verifiziert oder gerechtfertigt werden können.

Unter „grammatischen Sätzen“ versteht Wittgenstein also diejenigen Sätze, die die Voraussetzungen eines Sprachspiels festlegen. Die Grammatik eines Satzes im Sinne Wittgensteins weist auf die Anwendungs-Möglichkeiten des Satzes hin. Sie ist also bei ihm nicht in einem philologischen Sinne gemeint. In Bezug auf diesen Begriff unterscheidet Wittgenstein zwischen einer „Oberflächengrammatik“ und einer „Tiefengrammatik“ der Sprache. Die Oberflächengrammatik entspricht nach ihm dem alltäglichen Sprachgebrauch, „der Verwendungsweise eines Wortes im *Satzbau*, dem Teil des Sprachgebrauches – könnte man sagen – den man mit dem Ohr erfassen kann.“ (P.U., § 664). Die Oberflächengrammatik verweist also auf die übliche, oft unvorsichtige Verwendung der Sprache im Alltag, die oftmals irreführend sein kann. Die Verständnisschwierigkeiten, die auf der Ebene der Oberflächengrammatik eintreten können, lassen sich auf der Ebene der „Tiefengrammatik erklären, wenn man z.B. (sukzessiv) fragt: „Was willst du damit sagen“: Die auf diese Frage vorgeschlagenen Antworten werden im Rahmen des Gesprächs wie ein Vehikel funktionieren, das uns zur Ebene der Tiefengrammatik unserer Sprache führt.

## 5. Die Autonomie der Grammatik

Grammatische Sätze sind nach Wittgenstein autonom, weil sie „keiner Wirklichkeit Rechenschaft schuldig“ sind (P.G.<sup>19</sup>, § 133). Die Autonomie der grammatischen Sätze muss vorausgesetzt werden: Die Möglichkeit des Sprachgebrauches setzt voraus, dass es einige Sätze geben muss, die nicht verwendet werden – die grammatischen Sätze. Nur damit kann man sowohl den infiniten Regress bezüglich der Rechtfertigung oder der „letzten“ Erklärung eines Sprachgebrauches als auch seine ungewünschte Alternative – den Dogmatismus – vermeiden. Man kann diese Idee mit den Wörtern Wittgensteins wie folgt wiedergeben:

„Diese *Farbe* heißt so und so, diese *Länge* heißt so und so, usw. Das heißt: Missverständnisse werden manchmal so vermeiden. Aber lässt sich denn das Wort <Farbe>, oder <Länge> nur so auffassen? – Nun, wir müssen sie eben erklären. – Also erklären durch andere Wörter! Und wie ist es mit der letzten Erklärung in dieser Kette? (Sag

---

<sup>19</sup> L. Wittgenstein 1989, *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe, Bd. 4, (Hg. G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G.H. von Wright), Suhrkamp, Frankfurt/M.

nicht <Es gibt keine *letzte* Erklärung.> Das ist gerade so, als wolltest du sagen: <Es gibt kein letztes Haus in dieser Straße; man kann immer noch eines dazu bauen.>“ (P.U., § 29).

Die Autonomie der Grammatik bedeutet, dass die Sprache selbstbezüglich ist. Damit vermied Wittgenstein das so genannte Referenzproblem der Sprache. Er konnte das aber nur mit dem Preis eines scheinbaren Solipsismus bezüglich des Sprachgebrauches machen: Die ontologische Frage, was es in der Welt gibt, kann man nach Wittgenstein nur mittels der festgestellten Sprachspiele einer bestimmten Sprachgemeinschaft beantworten, die ihrerseits von den Regeln der Grammatik geleitet sind. Die Grammatik aber wiederum lässt sich nur mittels eines bestimmten Sprachgebrauchs beschreiben. Der grammatische Realismus Wittgensteins ist damit „ein Realismus in Bezug auf den eigenen Verwendungsmaßstab eines Sprachspiels, [...] eine auf sich bezogene Form des geschlossenen Sprechens.“<sup>20</sup>

Die Idee der Selbstreferenzialität der Sprache bei Wittgenstein ist meiner Ansicht nach doch kein Solipsismus, weil sie keine Negierung der Existenz der Welt beanspruchen will. Sie will vielmehr ein anderes Paradigma vorschlagen, nachdem das Verständnis der Sprache als Instrument für das Erkennen der Wirklichkeit als begriffliches Missverständnis verurteilt wird. Die Sprache kann nach Wittgenstein nicht als Ziel das Wiedergeben, die Spiegelung der (wahren) Realität haben. Diese vermutete Isomorphie zwischen Sprache und Welt war die These des *Tractatus*, die Wittgenstein jetzt aber als Fehler beurteilt.

Das Verstehen der Sprache im Sinne Wittgensteins als „Selbstausslegung autonom verwendeter Begriffe“<sup>21</sup> könnte meiner Meinung nach besser verstanden werden, wenn man sie mit einer der Hauptthesen des Konstruktivismus vergleicht, wonach „unser rationales Wissen von uns selbst konstruiert wird“<sup>22</sup>. Darum, so Konstruktivisten, kann man über Referenz auf die *wahre* Welt nur in einem metaphorischen Sinne, nur als „poetische Weisheit“<sup>23</sup> sprechen. Unter diesem Gesichtspunkt will die Selbstreferenzialität der Sprache im Sinne Wittgensteins keine Existenz der Welt beseitigen; sie will nur behaupten, dass die Referenz, wie alle anderen Funktionen der Sprache, nur im Rahmen unserer Sprachpraktiken gegeben und definiert sein kann. Und über diese Grenzen der Sprache kann man nicht hinaussteigen.

---

<sup>20</sup> A. Roser 2009, S. 17.

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> E. v. Glasersfeld 1995, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 76.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Beide hier gegebenen Zitate nach Glasersfeld stellen eigentlich seine Interpretation bezüglich der Ideen von G. Vicco, *Scienza Nuova*, dar.

Bezüglich des Wittgensteinschen Begriffes der „Grammatik“ muss man noch präzisieren, dass es nach Wittgenstein keinen notwendigen grammatischen Satz an sich gibt. Da es keinen grammatischen Satz an sich gibt, kann dementsprechend kein grammatischer Satz als grammatischer Satz für alle möglichen Sprachspiele einer Sprachgemeinschaft gelten. Das heißt, es ist möglich, dass ein grammatischer Satz (in einem anderen Sprachspiel) zu einem verwendbaren Satz wird. Damit gehöre dieser Satz aber nicht mehr zu den grammatischen Sätzen einer Sprache. Das heißt, die grammatischen Sätze gehören immer exklusiv zu den Regeln eines bestimmten Sprachspiels und können darum nicht in ein Sprachspiel eintreten, sondern nur als vorausgesetzte Regeln eines bestimmten Sprachgebrauches funktionieren. Anders gesagt, man kann die grammatischen Sätze als Regelsysteme betrachten, die immer an ein bestimmtes Zeitalter und an den Rahmen einer bestimmten Sprachgemeinschaft gebunden sind. Weil die Grammatik die Grenze der Verständlichkeit eines Sprachspiels bestimmt, bestimmt sie auch das Sprachspiel der Fragestellung. Darum können die grammatischen Sätze nicht thematisiert, verifiziert oder korrigiert werden.

Jedes Mitglied einer Sprachgemeinschaft eignet sich die Grammatik seiner Gemeinschaft durch Sozialisation an. Die Grammatik kann man nicht bezweifeln, weil dieser Zweifel an der Grammatik wiederum in Sätzen ausgedrückt sein muss, was aber wieder die Grammatik voraussetzt. Damit ergibt sich folgendes Argument: *Weil man die Sprache benutzt, muss man die grammatischen Regeln postulieren.* Unter diesem Gesichtspunkt könnte man die Grammatik einer Sprache als postulierte Hypothese betrachten, die man aber nicht verifizieren kann. Diese Behauptung gründet sich auf folgender Bemerkung Wittgensteins: „Es kann z.B. sein, dass unser ganzes Forschen (das gilt also auch für die Sprachuntersuchung – m.A.) so eingestellt ist, dass dadurch gewisse Sätze, wenn sie je ausgesprochen werden, abseits allen Zweifels stehen. Sie liegen abseits von der Straße, auf der sich das Forschen bewegt.“ (Ü.G., § 88)

## 6. Die Funktion der Grammatik

Wittgenstein sah die grammatischen Regeln als wichtiges Mittel für die Lösung philosophischer Probleme. Diese sind nach ihm „Missverständnisse, die den Gebrauch von Wörtern betreffen“ und können darum mittels einer „grammatischen Untersuchung“, i.e. „durch Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache“, durch „Ersetzung einer Ausdrucksform durch eine andere (...) exaktere Äußerung“ beseitigt werden (P.U., § 90-91). Es wäre vielleicht passender, an dieser Stelle nicht das Wort „Lösung“ bezüglich der grammatischen Untersuchungen Wittgensteins zu benutzen, weil dieses Wort suggerieren könnte, dass alle Sätze ein für alle Mal in *sinnvolle* und *sinnlose* Sätze mit dem „Messer“ der Grammatik geteilt werden können, was Wittgenstein in den P.U. im Gegensatz zu seinem früheren Werk nicht mehr beabsichtigte. In einer

Untersuchung der Sprache im Sinne des späteren Wittgensteins handelt sich also nicht darum, eine unfehlbare Lösung für alle missglückten Sprachspiele zu finden, sondern mehr um „etwas als die Lösung zu erkennen.“<sup>24</sup>

Nach P.M.S. Hacker sind die grammatischen Regeln der P.U. „the direct descendants of <the rules of logical syntax> of the *Tractatus* “. Seine These argumentiert Hacker wie folgt: „Like rules of logical syntax, rules of grammar determine the bounds of sense. They distinguish sense from nonsense, but not truth from falsity. Neither kind of rule furnishes empirical knowledge of the world.“<sup>25</sup> Gleichzeitig gibt es auch wichtige Unterschiede zwischen beiden Kategorien von Regeln. Diese lassen sich nach P.M.S. Hacker wie folgt zusammenfassen:

- 1) „The domain of grammar is wider than that of logical syntax. Its rules include *all* forms of explanation of meaning, not merely formal definitions, but also ostensive definitions, explanations by examples or paraphrase, gestures, etc. Mathematical propositions, which were conceived in the *Tractatus*, to be pseudo-propositions, are now held to be rules of grammar. Metaphysical propositions which were held in the *Tractatus* to be literally ill formed are now argued to express, at least in certain cases, grammatical rules. (...)“
- 2) „Wittgenstein’s rules of grammar serve only to distinguish sense from nonsense. Unlike the depth rules of logical syntax, they do not reflect ineffable metaphysical truths. They do not give rise to theses or doctrines. They settle what makes sense; experience settles what the case is. Hence also they are, in a deep sense, arbitrary.“<sup>26</sup>

Laut dem obigen Zitat lässt sich also behaupten, dass Wittgenstein den Begriff Grammatik immer nur bezüglich eines bestimmten Sprachspiels benutzt. Es gibt also keine universellen grammatischen Regeln, die für alle Sprachen oder wenigstens für alle Sprachspiele einer Sprachgemeinschaft gelten. Den Gebrauch eines Satzes muss man nach Wittgenstein, wie schon gesagt, immer relativ zu einem bestimmten Sprachspiel betrachten. Es muss aber gelten, dass den Ausdrücken, die in vielen verschiedenen Sprachspielen auftreten, gemeinsame grammatische Sätze entsprechen müssen. Diese grammatischen Sätze konstituieren sich auf Grundlage einer gemeinsamen Sprachpraxis, i.e. auf einer gemeinsamen Lebensform. Obwohl sie prinzipiell keine unantastbaren Sätze (die Grammatik kann sich von einem Zeitalter zu einem anderen verändern) und in diesem Sinne willkürlich sind, stützen sich die grammatischen Sätze auf keine individuellen Überzeugungen.

## 7. Grammatische Ausdrücke

Wie schon erwähnt, können nach Wittgenstein Ausdrücke wie „Ich bin von mir selbst bewusst“, oder „Ich weiß, dass ich denke“, oder „Nur ich kann meine

---

<sup>24</sup> M. Lang 1971, S. 153.

<sup>25</sup> G.P. Backer & P.M.S. Hacker 1985, S. 40.

<sup>26</sup> *Ibidem*



Schmerzen fühlen“, usw. als Beispiele von grammatischen Sätzen angegeben werden. Mithilfe dieser Sätze lässt sich nach Wittgenstein kein Argument wie z.B. die berühmte Formulierung Descartes‘: „Ich denke, also ich bin“ erfassen, weil eine solche Art von Argumentation seiner Meinung nach nur dann möglich wäre, wenn es ein tieferes, endliches Fundament der grammatischen Regeln gebe. Aber es gibt nach ihm kein solches Fundament: „Grammatik konstituiert Bedeutungen, denn sie ist der Wirklichkeit keine Rechenschaft schuldig“ (P.G., §133). Jeder Versuch, eine Fundierung einem grammatischen Satz aufgrund der Wirklichkeit zu geben, wird immer eine andere grammatische Regel voraussetzen, und so weiter *ad infinitum*. Im Gegensatz dazu behauptet Wittgenstein, dass die grammatischen Regeln autonom und, dementsprechend, willkürlich sind: „Die Grammatik sagt nicht, wie die Sprache gebaut sein muss [...]. Sie beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen. Man kann die Regeln der Grammatik <willkürlich> nennen, wenn damit gesagt sein soll, der *Zweck* der Grammatik sei nur der der Sprache“. (P.U., § 496-497). Die Sprache (also auch die grammatischen Sätze) bewährt sich selbst, weil sie „nicht aus einem Rasonnement hervorgegangen ist“ (Vgl. Ü.G, § 474-475). Da sie keine Wahrheitsbedingungen haben (man kann sie nicht als wahr oder falsch bewerten), sind die grammatischen Sätze nicht negierbar. Diese Idee Wittgensteins könnte man mit der These Whorf’s vergleichen, nach der „[...] nicht alle Beobachter durch die gleichen physikalischen Sachverhalte zu dem gleichen Weltbild geführt werden“<sup>27</sup>.

Wie schon erwähnt, unter dem Ausdruck „grammatische Anmerkungen“ findet man in den P.U. oftmals triviale, selbstevidente Aufsätze wie z.B. „Ich weiß, dass ich selbstbewusst bin“, oder „Ich kann mich nicht irren, dass ich Kopfschmerzen habe“, oder „Nur ich kann dies so sehen“, oder „Es muss einfache Gegenstände geben“, etc., i.e. Ausdrücke, die den Gebrauch verschiedener Wörter wie „wissen“, „Schmerz-haben“, „sehen“, usw. illustrieren. Überdies benutzte Wittgenstein das Wort „grammatische Anmerkungen“ auch für gewöhnliche philosophische Fragen wie z.B. „Was sind die Zahlen?“, oder „Was ist die Zeit?“, oder „Was ist die Substanz“, oder „Kann ich mich nicht auskennen? (P.U., § 123)“ deren Antworten „einen Hinweis auf ihre Grammatik“ bezeichnen müssen. Das bedeutet, dass solche Sätze nicht beschreibende, assertorische oder performative Sätze sind. Obwohl es scheint, dass die oben zitierten Sätze verschiedene Beschreibungen oder Schlussfolgerungen sind, diese beschreiben und argumentieren gar nichts. Das lässt sich zeigen, wenn man bemerkt, dass solche Sätze eigentlich *keine Information* enthalten. Wäre es nicht so, könnte jemand uns mittels des Satzes „Ich weiß, dass ich selbstbewusst bin“ eine Information mitteilen. Ein informativer Satz muss aber negierbar sein, was nicht der Fall für den obigen Satz ist, weil wir uns keine Situation vorstellen können, in der dieser Satz falsch sein könnte, i.e. eine Situation, in der jemand

<sup>27</sup> B.L. Whorf 1963, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, S. 12, zitiert nach M. Lang 1971, S. 151.

behaupten dürfte, dass „Er nicht weiß, dass er selbstbewusst ist“. Man kann also über die grammatischen Sätze nicht debattieren oder sie zum Argumentieren benutzen, weil sie keine verwendbaren Sätze sind. Wir können die Art von Sätzen nicht im Gebrauchsraum der Sprache finden, da grammatische Sätze „Sätze ohne Umgebung sind.“<sup>28</sup> Das heißt, sie sind „normale Sätze wie ein Muster, von dem wir keinen wortsprachlichen Gebrauch innerhalb eines Sprachspiels machen können, weil dieses Muster vorausgesetzt sein muss.“<sup>29</sup> Damit lässt sich noch einmal die Autonomie der Grammatik betonen: Bezüglich eines bestimmten Satzes wie z.B. „Es schneit“ kann man die Wahrheitsbedingungen, unter denen dieser Satz wahr ist, sehr leicht präzisieren. Das setzt aber voraus, dass man das Aussprechen „Es schneit“ schon versteht. Dieses Verstehen ist aber nicht aus Erfahrung ableitbar. Andererseits wäre der Gebrauch dieses Satzes nicht möglich: es ist nicht möglich, zu überprüfen, ob es schneit oder nicht, wenn ich im Voraus nicht weiß, was ich überprüfen will. Und das, was ich überprüfen will, lässt sich wiederum in einem Satz ausdrücken. Das heißt, dass eine jede Frage im Voraus bestimmt, was als Antwort gelten wird. Wittgenstein hat diese Idee wie folgt ausgedrückt:

„[...] Dass ich bei meinen Erklärungen, die Sprache betreffend, schon die volle Sprache (nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige) anwenden muss, zeigt schon, dass ich nur Äußerliches über die Sprache vorbringen kann. Ja, aber wie können uns diese Ausführungen dann befriedigen? – Nun, deine Fragen waren ja auch schon in dieser Sprache abgefasst; mussten in dieser Sprache ausgedrückt werden, wenn etwas zu fragen war! Und deine Skrupel sind Missverständnisse. Deine Fragen beziehen sich auf Wörter; so muss ich von Wörtern reden.“ (P.U., § 120)

Damit ergibt sich ein neuer Sinn der ontologischen Frage: „Was für Gegenstände es existieren?“: Nach Wittgenstein muss man diesbezüglich nicht in der Welt nachschauen, sondern die Grammatik dieses Satzes im Rahmen eines bestimmten Sprachspiels betrachten. Damit bekommt das klassische Problem der Referenz eine neue Lösung: „Was es gibt, ist nicht eine Eigenschaft von sprachunabhängigen Gegenständen, sondern folgt aus den Funktionen des Sprachgebrauches.“<sup>30</sup>

Im Sinne der obigen Anmerkungen lässt sich zusammen mit P.M.S. Hacker behaupten, dass grammatische Sätze „promote insight and express survivals of complex networks of concepts, but they are *ex officio* disqualified from any part in <explanatory deductions> in philosophy.“<sup>31</sup> Wenn man mit einem bestimmten Maßstab die Länge eines Meters definiert hat, hat der ausgewählte Maßstab keine Rechtfertigung der Länge eines Meters gegeben. In diesem Sinne beschreibt der Satz „Dieser Maßstab ist einen Meter lang“ keine Länge, sondern definiert sie. Wir

---

<sup>28</sup> A. Roser 2009, S. 10.

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> A. Roser 2009, S. 12.

<sup>31</sup> G.P. Backer & P.M.S. Hacker 1895, S. 23.

können diesen Satz auch dann verwenden, wenn wir z.B. sagen: „Dieser Maßstab hier ist zwei Meter lang“. In diesem Fall handelt es sich aber nicht mehr um einen grammatischen Satz, sondern um einen beschreibenden Satz. Nach Wittgenstein wäre es so, dass jeder Satz sowohl als grammatischer Satz, als auch als Beschreibung betrachtet werden kann. Man muss aber beachten, dass sich beide Darstellungen einander ausschließen: kein Satz kann gleichzeitig verwendbar und nicht-verwendbar sein. In welcher dieser beiden Situationen sich ein beliebiger Satz befindet, das entscheidet das Sprachspiel selbst: wenn ich zum Beispiel sagen würde: „Ich weiß, dass ich bei Bewusstsein bin“, will ich vielleicht damit sagen, dass ich aus dem Koma oder aus dem Schlaf erwacht bin, oder dass ich immer für all meine Taten verantwortlich bin, usw. Jedes Mal, wenn ich so etwas zu sagen beabsichtige, wird mir jemand darauf vermutlich sagen: „Ich weiß, was du damit sagen willst“. Es wäre doch sehr irreführend, wenn wir im Alltag das Wort „wissen“ so benutzen würden.

Darüber hinaus gibt es Situationen, wie z.B. das Malen eines Bildes oder das Komponieren einer Symphonie, in denen das Sprachspiel als solches die Rolle der Grammatik übernimmt. In diesen Beispielen ist die Unterscheidung zwischen Grammatik und Gebrauch leichter zu sehen: die Art von Malen (der Stil) gehört zur Grammatik; sie muss vorausgesetzt sein und kann aus nichts abgeleitet werden. Im Rahmen der Alltagssprache ist diese Unterscheidung nicht immer sofort sichtbar. Eine Möglichkeit, diese Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen der Sprache sichtbar zu machen, wäre die Sprachspiele der Alltagssprache mittels verschiedener Sprachformen (Gestensprache, Bildsprache, numerische Sprache, usw.) wiederzugeben<sup>32</sup>. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man die Funktion der grammatischen Sätze mit der Funktion eines Drehbuches, oder eines Führers für das Schachspiel, oder einer Technik des Malens, usw. vergleichen: all diese geben Hinweise für die Herstellung sinnvoller Aussagen im Rahmen verschiedener Sprachspiele. Man kann sie als bestimmte Sätze formulieren oder beschreiben, aber es lässt sich für sie keine Rechtfertigung geben. Die grammatischen Sätze funktionieren nur als sprachliche Muster im Rahmen eines bestimmten Sprachspiels. Sie funktionieren also wie Modelle, wie Muster für Sprachspiele. Als Modell brauchen die grammatischen Sätze keine Begründung, sondern, wie jedes Modell, bestimmen sie den Kontext, in dem die anderen Sätzen evaluierbar sind. Als Sätze, die keine weitere Begründung brauchen, entsprechen die grammatischen Sätze den Elementarsätzen des Tractatus.

Die grammatischen Sätze sind keine faktischen Sätze. Das heißt, dass im Unterschied zu einem faktischen Satz wie „Dieser Metallstab ist 2,1 Meter lang“, es keinen Sinn ergibt, einen grammatischen Satz wie „Jeder Metallstab hat eine Länge“ zu verneinen. Eine Länge zu messen ist für alle Menschen eine bekannte Pra-

---

<sup>32</sup> Dieser Vorschlag stammt von A. Roser 2009, S. 11.

xis; jeder von uns hat wenigstens einmal etwas gemessen, i.e. hat etwas als Maßstab verwendet. Bezüglich der Aktivität der Messung funktioniert der Maßstab wie ein Modell, i.e. als ein grammatischer Satz für die Aktivität oder für das Sprachspiel „die Länge von etwas zu messen“. Diesbezüglich gibt es nach Wittgenstein keinen Sinn, zu sagen oder zu verneinen, dass ein Maßstab die Länge eines Maßstabes hat: Weil der Maßstab der Prototyp eines Sprachspiels ist, kann diese Länge nicht im Rahmen dieses Sprachspiels produziert werden, sondern sie kann nur als Mittel für das Herstellen dieses Sprachspiels funktionieren.

Die oben erwähnte Wittgensteinsche Unterscheidung zwischen faktischen und grammatikalischen Sätzen erinnert an eine andere berühmte philosophische Unterscheidung, nämlich an die Unterscheidung zwischen Sätzen *a priori* und *a posteriori*, die ihrerseits eine wichtige Rolle in der Debatte zwischen zwei wichtigen philosophischen Strömungen (Rationalismus und Empirismus) spielte. Grob gesagt behaupten die Empiristen, dass all unser Wissen in der sinnlichen Erfahrung wurzelt. Darum können wir nur über kontingentes Wissen verfügen, i.e. über eine Art von Summe faktischer Sätze. Im Gegensatz dazu behaupten die Rationalisten, dass unsere Erkenntnis sich nur mittels einiger so genannter *a priori* Strukturen, i.e. angeborene Begriffe der Vernunft, also ohne direkten Bezug zur sinnlichen Anschauung, ableiten lässt. Anders gesagt, während die Empiristen behaupten, dass unsere Begriffe sich als Abstraktionen aufgrund der empirischen Erfahrung erfassen lassen, meinen die Rationalisten, dass wir unsere Begriffe als angeboren voraussetzen müssen, um erklären zu können, wie die Systematisierung unserer sinnlichen Impressionen möglich ist. Bezüglich dieser *a priori* Strukturen würden die Empiristen sagen, dass sie sich exklusiv auf unsere Erkenntnisfähigkeiten beziehen, i.e., dass sie sich nur im Rahmen eines bestimmten Sprachsystems formulieren lassen, das seinerseits empirisch entwickelt worden und erklärbar ist.

Es stellt sich die Frage, wie man den Wittgensteinschen Begriff der „Grammatik“ im Kontext der oben skizzierten Debatte positionieren könnte. Zuallererst lässt sich diesbezüglich behaupten, dass die theoretische Position Wittgensteins bezüglich grammatischer Sätze von den Sätzen *a priori* der Rationalisten sich dadurch unterscheidet, dass es nach Wittgenstein keine infallible Rechtfertigung eines Satzes gibt. Es gibt also nach Wittgenstein gar nichts, das wie die apriorischen Sätze der Rationalisten als Voraussetzung an sich funktionieren kann. In diesem Sinne sind die grammatischen Sätze Wittgensteins keine *a priori* Sätze, weil sie als Voraussetzungen *nur* im Rahmen eines bestimmten Sprachspiels funktionieren. Darüber hinaus könnte sich eine sprachliche Praxis im Laufe der Zeit verändern. Die Sprache ist kein statischer Korpus, sondern ein lebender, sich entwickelnder Organismus. Darum wäre es auch möglich, dass sich diese vorausgesetzten Regeln (die grammatischen Sätze) eines Sprachspiels modifizieren. Fazit: es gibt keinen grammatischen Satz an sich. Weil es keinen solchen grammatischen Satz gibt, der als Voraussetzung für alle Sprachspiele aller Zeiten funktionieren

könnte, gibt es dementsprechend auch keine *essentia* der Sprache im Augustinischen Sinne. Darum könnte die Aufgabe der Philosophie nach Wittgenstein nicht in der Tatsache bestehen, eine infallible Gründung unserer Begriffe zu geben, sondern darin, eine systematische Darstellung unserer Sprachspiele und ihrer Beziehungen miteinander zu geben. Die systematische Darstellung unserer Sprachspiele soll uns *nur* das sagen, was im Rahmen eines bestimmten Sprachspiels als eine gute Begründung gilt, und darum gibt keinen Sinn, eine solche ultimative Begründung zu verlangen.

Gleichzeitig unterscheidet sich die Wittgensteinsche Position auch von der der Empiristen. Zuerst, wie hier argumentiert wurde, sind die grammatischen Sätze keine verallgemeinerten Systematisierungen mehrerer ähnlicher Sprachspiele. Zweitens, um die Sprache erfolgreich zu benutzen, genügt nach Wittgenstein die Kohärenz zwischen unseren Ausdrücken nicht, so wie die Empiristen sagen würden. Zum erfolgreichen Sprachgebrauch ist es nach ihm viel wichtiger, dass die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft eine gemeinsame Sprachpraxis teilen. Die Verbindung der Sprache mit der Welt wird nach Wittgenstein nicht durch Analyse sinnlicher Informationen, sondern mittels der Sprachpraxis, die ihrerseits nicht aus der Empirie ableitbar, sondern ein Vorgegebenes, eine Lebensform ist.

### 8. Schlussfolgerung:

Die hier entwickelte Analyse hat den Wittgensteinschen Begriff der Grammatik als einen autonomen, selbstbezüglichen Begriff dargestellt. Die grammatischen Sätze treten bei Wittgenstein durch folgende Art von Argumentation ins Spiel: „Es muss einige Sätze geben, die nicht verwendet werden, weil es Sätze gibt, die verwendet werden“.

Diese vorausgesetzten unverwendbaren Sätze sind die, die Wittgenstein grammatische Sätze nennt. So formuliert scheint die Wittgensteinsche Argumentation für die Existenz der grammatischen Sätze eine Art von transzendentalen Argument zu sein, d.h. ein Argument der Form: „Um zu erklären, warum das und das möglich ist, muss man voraussetzen, dass das und das existiert“, was an dem Kantischen transzendentalen Argument für das Apriorische der Raum und Zeit erinnert. Genau als solche Art der Argumentation versuchte ich im Rahmen dieses Aufsatzes den Wittgensteinschen Begriff „Grammatik“ zu thematisieren.

In diesem Sinne verstehe ich die Grammatik Wittgensteins als eine Art von Argumentation, die für die folgende Idee plädiert: Es gibt keinen (absoluten) Sinn der Sprache, nachdem sich alles Sprachliche ein für alle Mal zwischen „sinnlich“ und „unsinnlich“ unterscheiden lässt; ganz im Gegenteil dazu lässt sich die Frage, ob ein beliebiger Satz oder Ausdruck einen Sinn hat oder nicht, immer nur relativ zu einer bestimmten Sprachgemeinschaft und zu einem bestimmten Sprachkontext (Sprachspiel) formulieren und beantworten. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Wittgensteinsche Grammatik mehr eine theoretische *Fiktion* als

eine metaphysische Entität: „... <Sagst du nicht doch, im Grunde, dass alles Fiktion ist, außer dem menschlichen Benehmen?> – Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen* Fiktion.“ (P.U., §307).

Man könnte diese Art von Argumentation auch mit der so genannten Abduktion oder dem Schluss auf die beste Erklärung vergleichen, die sehr oft im Rahmen der Wissenschaftsphilosophie der Realisten bezüglich theoretischer Entitäten verwendet wird. Diese Idee lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Die beste Erklärung für A ist, vorauszusetzen, dass B“. Man muss diesbezüglich sagen, dass die Gültigkeit dieses Argumentes in der heutigen philosophischen Debatte als umstritten gesehen wird. Steht die Situation mit dem transzendentalen Argument besser?

Natürlich will Wittgenstein im Gegensatz mit den oben erwähnten Autoren mittels seiner Argumentation nicht für eine ontologische Annahme argumentieren. So etwas würde für ihn eine Rückkehr zu einer metaphysischen Ansicht der Sprache bedeuten. Gleichzeitig lässt sich aber behaupten, dass der Wittgensteinsche Begriff „Grammatik“ ein hoch spekulativer Begriff ist: Die Grammatik der Sprache muss vorausgesetzt werden, um die Möglichkeit des Sprachgebrauches erklären zu können. Gleichzeitig machen sich die grammatischen Sätze aber nur durch Anwendung anderer Sätze sichtbar. Man kann sie also nicht aus der Erfahrung ableiten, weil, so Wittgenstein, „die Grammatik der Wirklichkeit keine Rechenschaft schuldig ist.“ (Vgl. P.G., §184)

Beim ersten Anblick scheint diese Argumentation zirkulär zu sein. Richtiger wäre es doch zu sagen, dass so etwas wie die Wittgensteinsche Grammatik sich nur intuitiv erfassen lässt. Wie intuitiv diese Argumentation aber ist, bleibt noch eine offene Frage. Es ist so, weil, so wie C. Taylor als Schlussfolgerung seiner Analyse bezüglich transzendentaler Argumente geschrieben hat, „A valid transcendental argument is indubitable; yet it is hard to know when you have one.“<sup>33</sup>

#### LITERATUR

- BACKER, G.P., HACKER, P.M.S. 1995, *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Vol.2, Basil Blackwell.
- von GLASERSFELD, Ernst, 1995, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- KRIPKE, Saul, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd.
- LANG, Martin, 1971, *Wittgensteins Philosophische Grammatik. Entstehung und Perspektiven der Strategie eines radikalen Aufklärers*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- ROSER, Andreas, 2009, „Wittgensteins grammatischer Realismus“, in *Rezeptionstypen des Idealismus im 20. Jahrhundert*, in Manuskript, Universität Wien.

---

<sup>33</sup> C. Taylor 1997, *Philosophical Arguments*, Ch. 2 “The Validity of Transcendental Arguments”, Harvard University Press, S. 33.

- STEGMÜLLER, Wolfgang 1969, „Ludwig Wittgenstein“, in *Hauptströmungen der Gegenwart-philosophie. Eine kritische Einführung*. Vierte, erweiterte Auflage, Alfred Kröner Verlag Stuttgart.
- TAYLOR, Charles, 1997, *Philosophical Arguments*, Ch. 2 “The Validity of Transcendental Arguments”, Harvard University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1968, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Edition Suhrkamp 12, 5. Auflage.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1967, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1970, *Über Gewissheit*, Herausgegeben von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright, deutsche Edition, Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1989, *Philosophische Grammatik*, Werkausgabe, Bd. 4, (Hg. G.E.M. Anscombe, R. Rhees, G.H. von Wright), Suhrkamp, Frankfurt/M.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 2003, *Cercetari filosofice*, übersetzt von M. Dumitru, M. Flonta si A.D. Paul-Iliescu, Humanitas, Bucuresti.

# ROBIN GEORGE COLLINGWOOD ON THE LOGIC OF TEXTUAL INTERPRETATION

Adrian HAGIU<sup>1</sup>, Constantin C. LUPAȘCU<sup>2</sup>, Sergiu BORTOȘ<sup>3</sup>

**Abstract:** *The interpretation of written texts demands from the reader a certain hermeneutic methodology of reading. In this paper we aim to propose the logic of question and answer constructed by the British philosopher Robin George Collingwood as such an instrument. We seek to demonstrate his thesis through the four objectives we set out in this paper, namely (1) to clarify the context in which the idea of such a logic arises; (2) to what extent it differs from ordinary logic as a discipline; (3) to examine whether Collingwood is a revolutionary in this field; and finally (4) to discuss the principles according to which this logic of question and answer operates. The manner in which we approach these issues is intended to make this paper an illustration for the discussion at hand. The consequences of such an approach are welcome as they are hermeneutical in nature, not only facilitating the interpretation of textual materials, but above all helping the reader in understanding them. Thus, the present study can be of value and is helpful to the reader interested in dealing with a wide range of texts, especially those in the [human] spiritual and social sciences.*

**Keywords:** *Collingwood, hermeneutics, propositional logic, the logic of questions and answers, textual interpretation.*

## Introduction

For those who often have to deal with certain texts, regardless of their specifics, their interpretation requires a working method, a veritable arsenal of strategies, habits, skills, and so on. There is, of course, a logic to this intellectual endeavour, and the word “logic” must be understood here not necessarily as a discipline, but as that *something-which-conveys-meaning*. Therefore, proceeding from the hypothesis that in the interpretation of texts operates something we can call hermeneutic logic, we will draw in the present essay on some of the ideas of the British philosopher Robin George Collingwood, who, inspired by his archaeological work, proposed a logic of questions and answers, which comes very often into play when deciphering texts, and even more so in their interpretation.

We intend to justify the above statement in the form of a thesis on the basis of it meeting the following objectives: (1) drawing a distinction between hermeneutic logic, that is, what some exegetes understand it to mean, and “formalized” logic, the discipline taught in universities – in other words, the pretext and context of

---

<sup>1</sup> Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania.

<sup>2</sup> Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania.

<sup>3</sup> Department of Social Sciences and Humanities Research (DSU), Institute for Interdisciplinary Research (ICI), “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași.



Collingwood's ideas; (2) we shall examine, following the British thinker, whether propositional logic does indeed suffer any hermeneutic shortcomings; (3) the third objective will be to answer the question: "to what extent has Collingwood revolutionised logic?", as he himself had claimed; (4) and finally, we will outline the components of the logic of questions and answers and its four principles, as identified by some of his commentators. Having achieved the above objectives, we will proceed to formulate a number of hermeneutical implications derived from this thesis.

As far as the methodology of our approach is concerned, we will examine the writings of the British philosopher as well as those of his commentators, using primarily the logic of questions and answers. In this way, we will attempt both a hermeneutical analysis of these texts and a phenomenological description of their underlying concepts and their actual application thereof.

### 1. Pretext and context

Romanian philosopher Alexandru Surdu, in an essay<sup>4</sup> on the Aristotelian texts<sup>5</sup>, suggests that words express thoughts more or less accurately. There are cases where one word expresses several thoughts, or where one thought is expressed through several words. Therefore, the shortcomings of ordinary interpretation have led to "the emergence of a logical interpretation of thought [expressed] through words, hence of a hermeneutic logic"<sup>6</sup>. Of course, the logic that developed after Aristotle was not to the same extent as hermeneutical as it was during his time. By logic here we mean in particular the logic that deals with the forms of thought, or the mathematical logic that is applied mainly in the exact sciences.

Starting with Wilhelm Dilthey<sup>7</sup>, a philosophical text or a text belonging to the so-called sciences of the spirit – *die Geisteswissenschaften* – becomes "in itself a spiritual creation which, once constituted, can acquire meanings independent of any predetermined intentionality"<sup>8</sup>. As a consequence, from now on, time is introduced into the interpretation, since the analysis of such texts is done from a historical perspective. Therefore, in order to correctly assess a text, we must necessarily take into account the historical context in which it appeared. As we shall see, this is also the thesis of the British philosopher Robin George Collingwood. In this sense,

---

<sup>4</sup> Alexandru Surdu, *Specificul logicii hermeneutice [The specificity of hermeneutic logic]*, In *Cercetări filosofico-psiologice [Philosophical-psychological research]*, Year III, No. 2, pp. 9-12, București, 2011, p. 1.

<sup>5</sup> Aristotle, *Categorii; Despre interpretare [Categories; On interpretation]*, translation, foreword, notes and commentaries by Constantin Noica, București, Humanitas, 2005.

<sup>6</sup> Alexandru Surdu, *Op. cit.*, p. 1

<sup>7</sup> Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences: Selected Works*, edited, with an introduction, by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 2010.

<sup>8</sup> Alexandru Surdu, *Op. cit.*, p. 2.

neither the author nor the reader of a text are absolute. The author may be interpreted differently from what they originally intended. And the interpreter may be entirely different from the one the author had in mind when they wrote the text.<sup>9</sup> Within hermeneutic logic, the truth value manifests nuances depending on the context. Unlike the logic used by science or logic in general, wherein it is assumed that a statement corresponds to a state of fact and thus the existence of the state of fact precedes the statement, in hermeneutic logic this is not always the case. For example, in the case of ethical, legal or political statements, the state of fact conforms to the statement. The Kantian categorical imperative does not precede any state of affairs, although it should be the other way round, the state of affairs should have preceded it.

In addition to the above, there are numerous reasons for divergent interpretations of some texts. One of these is language, but this is beyond the scope of this paper. These distinctions are intended to clarify what Robin George Collingwood means when talking about logic. He did not have in mind the modern meaning of logic. To better grasp his understanding of logic, we must refer to the Aristotelian treatise mentioned earlier. Nevertheless, we may add here that Collingwood's hermeneutic logic is not specifically concerned with the understanding of utterance, as was Aristotle's. The British philosopher's logic is, in a sense, another stage in the philosophical method. This does not mean that Collingwood's logic can only be applied to philosophical texts. It is possible, and, in fact, even strongly encouraged, for this logic to be applied to various other specialised fields. Thus the logic of interpreting philosophical texts becomes, in Collingwood's philosophy, the fundamental element of any hermeneutical application.

## **2. The shortcomings of propositional logic**

Starting from Aristotle's own conception of logic – namely that logic is necessarily a hermeneutic logic – by tracing what came in the posterity of the ancient Greek philosopher, it can be seen that, by the end of the 19th century, logic was no longer even remotely hermeneutic. Logic had by now become the instrument of the mathematical sciences, more so than at any other time since Aristotle. As an example along these lines, if, out of curiosity, we open an edition of Isaac Newton's *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, we notice that it is intended to be more of a philosophical text rather than a physics or mathematics one. It was only in later centuries that these statements were rewritten in the newly emerging logical language. To consult some of the fundamental notions of Newtonian physics today, a more or less interested reader is greeted by a cumbersome and incomprehensible language. The same applies to modern mathematics. One cannot master a field of mathematics without a good understanding of logic, and in particular of propositional logic.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 3

This wide applicability of logic in modern technology has imposed “the prestige of symbolic language as the language of accuracy”<sup>10</sup>. If we look at this logic from a hermeneutical perspective, we see that such a language is of no interest because the symbols in question have no determinate meaning. According to some, a logical-mathematical calculation is not a text.<sup>11</sup> Such a calculation is largely an algorithm, and therefore its interpretation becomes purely the interpreter's creation. If, for example, we now propose an equation, of whatever type, to be solved, the solution requires the knowledge of certain mathematical rules and their correct application. We cannot foresee the result of said equation from the start, but as we go through the steps of the solution, we get closer to it. Accordingly, such an exercise is our own interpretation. In this sense, the interpreter cannot possibly have a better understanding of the author, as Dilthey demanded. Furthermore, the author himself may not be able to “interpret” what he is proposing. Even if a logical-mathematical calculation is not a text, it can still be subject to a degree of interpretation. We should not forget the applications of mathematics in music, or, in other words, the fact that music “obeys” certain mathematical laws.

Things are similar in propositional logic. If we have before us a number of logical schemata, in following them we are simply giving them our own interpretation. Therefore, although such things are not excluded from the scope of hermeneutics, they cannot in themselves constitute its object. An important observation must be made here: even if propositional logic is no longer hermeneutic, it is still useful for hermeneutics, but in other aspects than those required by logicians. When we are dealing with a text, it is necessary that the text be logically and, of course, grammatically correct. This does not contradict the point previously stated. A text without the rigour of a few rules is utterly meaningless, and it follows that the interpreter will have nothing to interpret. If we had to examine a text by Plato in which the sentences were jumbled up, no matter how good an exegete we were, the text would not “make sense”. Of course, there are cases where a logically correct text does not “make sense” because the exegete is missing a number of fundamental notions in the field.

In short, what Robin George Collingwood observed was that when we are dealing with a text, we cannot confine our interpretation of it to the formal stage of sentences, that is, to syllogisms. Surely there is more to be found in such a text. Also, at the syllogistic level of a text, time is excluded, which means that historicity is annulled. Logically speaking, a Platonic text is the same as it was two thousand three hundred years ago, or at least approximately, for linguistic reasons and because of the development of propositional logic. Therefore, when we try to delve into the depths of this Platonic text, we are stepping beyond the logical framework, or rather the logical timeline, if we could call it that. In this case we say that we relate

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 3

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 3

to the text historically, that is, we relate to it from the direction of the present to the past. We are referring here to the thesis of the reactualization of the past in the present.<sup>12</sup>

Consequently, propositional logic suffers from a “hermeneutical shortcoming”. For these reasons, Collingwood, inspired by Francis Bacon's *Novum Organum* and René Descartes' *Discours de la Méthode*, writes that “the principle that a body of knowledge consists not of 'propositions', 'statements', 'judgements', or whatever name logicians use in order to designate assertive acts of thought (or what in those acts is asserted: for 'knowledge' means both the activity of knowing and what is known), but of these together with the questions they are meant to answer; and that a logic in which the answers are attended to and the questions neglected is a false logic”<sup>13</sup>. So we see that asking questions is just as important as answering them. However, propositional logic disregards the questions that the proposition is answering. In the example of the equation given above, it is of no interest to anyone solving it whether it actually answers one question or several. In fact, the question as such is not even considered. Today nobody is interested in what questions Leibniz or Newton answered when they invented differential and integral calculus. It is simply taken as a method of working. What Collingwood calls *questioning activity* therefore represents only one half of an act which, as a whole, constitutes knowledge. The other half being completed by the answers to the questions posed.<sup>14</sup>

### 3. Collingwood – a revolutionary of logic?

Collingwood first spoke of a logic of questions and answers in 1917 in a book he titled *Truth and Contradiction*. Regrettably, for various reasons it was never published and the manuscript appears to have been destroyed. In his *Autobiography*, Collingwood writes that he offered a draft to a publisher but it was rejected on the grounds that the times were unsuitable for such a book. And it was probably not very well written either, for, as the British philosopher adds: “Not only were the times unpropitious, but I was still a beginner in the art of writing books”<sup>15</sup>.

Nonetheless, according to some exegetes<sup>16</sup> of his work, the second chapter of the book did survive. This chapter has been the subject of much debate. Alan Do-

---

<sup>12</sup> Adrian Hagiú, Constantin C. Lupașcu, Sergiu Bortoș. *Robin George Collingwood on Understanding the Historical Past*, In *Hermeneia*, No. 29, 2022, pp. 83-92.

<sup>13</sup> R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London, Oxford University Press, 1939, pp. 30-31.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>16</sup> James Connelly, *Metaphysics and Method: A Necessary Unity in the Philosophy of R. G. Collingwood*, In *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, Anno V, fascicolo 1-2, Bulzoni Editore, Roma, p. 103.

nagan<sup>17</sup> argues that the theory of questions and answers would mark the whole of Collingwood's work, from its beginning to its end. This is certainly possible, especially as the British philosopher claims in his autobiography that he arrived at the assumptions of this theory a year after the outbreak of the war, and at that time he was barely at the beginning of his career. Following this path, it has been argued that the development of this logic is continued in a 1919 lecture and later in the work *Speculum Mentis*, where the British philosopher would have advanced the idea of a question-answer complex, but in a different context from the one we are interested in now. Rex Martin argues that we should give credence to the theory explicitly set out in the *Autobiography*, which would provide a much better grounding than the mere speculations claimed by others.<sup>18</sup>

Our hypothesis is that Collingwood most likely had some ideas about this theory from his youth. Moreover, in his *Autobiography* again he mentions that “during my spare time in 1917, I wrote out at considerable length, with a great many applications and illustrations [...]”<sup>19</sup>. The reason why he did not express any of them directly in the works written and published afterwards can be attributed to his academic status. At the time when he first came up with these ideas he was still a young philosopher struggling to do his best for his students. By 1938, when he ultimately published his *Autobiography*, in which the logic of questions and answers is authoritatively formulated, Collingwood was already established at Oxford. He was recognised as an eminent figure in the fields of philosophy, history and archaeology. Therefore, commentators of this period related to the British philosopher's hypotheses differently than they would have done twenty years prior. Leaving these matters aside, it is interesting to see how Collingwood claims to have come to realise the possibilities of this theory and, more importantly, its hermeneutical relevance. In the fifth chapter of his *Autobiography*, titled *Question and Answer*, he writes that he became obsessed with a historical monument – the Albert Memorial – because it seemed to him that “everything about it was visibly misshapen, corrupt, crawling, verminous”.<sup>20</sup> He wondered what Sir George Gilbert Scott, the architect, had in mind when he designed “a thing so obviously, so incontrovertibly, so indefensibly bad”<sup>21</sup>. The key question here was whether there was any connection between what Scott did and what he wanted to do. For often we may wish to do something in a certain way, but when we actually proceed with the work, it is nothing like what we had in mind before.

---

<sup>17</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. Revised edition, with an introduction and additional material edited by Rex Martin, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. XCIV.

<sup>18</sup> Rex Martin, *Collingwood's Logic of Question and Answer, its Relation to Absolute Presuppositions: A Brief History*, In *Collingwood Studies*, Vol. V, 1998, p. 128.

<sup>19</sup> R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London, Oxford University Press, 1939, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 29.

In order to answer this problem, Collingwood hypothesized that we cannot know what a person is thinking just by studying his verbal or written statements. To find out what someone is thinking we have to reconstruct the question that is in their mind and to which they respond through what they say or do. To put it more simply, we can say that to understand the thoughts expressed by someone in a written or spoken sentence, we must have in mind the question he answers by this sentence, by reconstructing it. If we do not do so, we run the risk of seeing his words and deeds as “ugly and distorted”. For example, someone may say something that would seem meaningless to us in a given situation. But for the person saying them, the words are not so meaningless, because they are the answer to a question that is troubling them. We can hear someone say: “Such a statement may lead us to think of the multitude of irrational numbers or the multitude of rational numbers or to something entirely different”, but only if we try to reconstruct the question to which this statement was given as an answer can we understand what it is about. The question, relevant in this context, would be: “what is the size of the diagonal of a square of the side of 1?”. This is how Collingwood was thinking about the Albert Memorial. Of course, as we shall see, this way of thinking can immediately be applied to the field of textual interpretation.

This discovery led the British philosopher to talk about “a new logic”: the Logic of Question and Answer. In his autobiography, he notes that: “In logic I am a revolutionary; and like other revolutionaries I can thank God for the reactionaries. They clarify the issue”<sup>22</sup>. And in the next section we will clarify this logic in order to better understand and apply it in the interpretation of texts.

#### 4. The logic of questions and answers

A century after the events recounted above, Collingwood theorises the logic of questions and answers as a reaction against non-historical thinking, namely against propositional logic, which, as we have pointed out earlier, does not appeal to temporality. This logic was, at the time the *Autobiography* was written, in operation in all fields of science. Moreover, it was also being hotly debated by philosophers. This, as far as we can see, seems to have prompted Collingwood to formulate the theory we are discussing now in response to what the latter were arguing.

The British philosopher, taking as his starting point his experience in the practice of archaeology and what he called *questioning activity*, posits a logic of questions and answers within which the truth and meaning of a sentence are dependent on the questions to which the sentence is an answer to.<sup>23</sup> It is worth noting that, in these circumstances, Collingwood understands by “proposition” what the

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>23</sup> Dana Țabrea, *Dezvoltarea metafizicii ca hermeneutică. Robin George Collingwood. O filosofie practică [The development of metaphysics as hermeneutics. Robin George Collingwood. A practical philosophy]*, Iași, Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza”, 2013, p. 173.

realist logicians understood by “judgement” or what Cook Wilson understood by “statement”. Moreover, for the Oxfordian, the word “proposition” always denotes a logical entity, not a linguistic one.<sup>24</sup>

The theory of questions and answers rests on a few simple principles. Some of which are taken from general logic and others that have been formulated by some of Collingwood's commentators. Dana Țabrea<sup>25</sup> suggests discussing three of these principles: the principle of correlativity, the principle of contradiction, and the propositional principle. To these we can add some remarks on the notion of truth and the role of the question, in other words the question-answer complex. In what follows, we will draw on the descriptions of these principles from the work cited, explain what they consist of, and where appropriate, give examples.

#### 4.1. *The principle of correlativity*

As we have discussed above, in order to understand someone's words it is necessary to know the questions to which they are given as answers. Therefore, to understand what X is writing or saying, we need to find a way of reconstructing the question Q in X's mind. Most of the time X will assume that the question Q is also present in our minds. Of course, this is false in almost all cases. Moreover, if this were not false, all the hermeneutical significance of this theory we are addressing would be nullified. We would, therefore, be spared all this philosophical labour of finding a hermeneutical logic generally applicable to texts. In these circumstances, an answer A belongs to a question Q. However, as Collingwood writes, things also work the other way round. The same question Q belongs, at the same time, to an answer A. On the basis of this principle, Collingwood rediscusses two problems: that of the meaning and that of the truth of a sentence. A sentence is not knowledge by itself, but only together with the question it answers. As such, a sentence is a dynamic unit that involves the correlation between a question and an answer.<sup>26</sup> It follows that this question-answer correlation has hermeneutic implications, since understanding the sentence presupposes finding its corresponding question.<sup>27</sup>

#### 4.2. *The principle of contradiction*

It is time to see now what happens when we apply the principle of correlativity between questions and answers to the idea of contradiction. As we know, general logic holds that two propositions can contradict each other simply by virtue of the fact that they are propositions, contradictory to each other. By examining them as mere propositions, a logician can find out whether they contradict each other or not. Collingwood disagreed with this. Since we can only tell what the meaning of a

---

<sup>24</sup> R. G. Collingwood, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>25</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, p. 173.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 174.

sentence is when we know the question to which it is intended to as an answer, it follows that if we somehow fail to arrive at its question, or arrive at it the wrong way, we are certainly also missing the meaning of the sentence.<sup>28</sup>

Therefore, in the British philosopher's view, two sentences can only contradict each other if they represent answers to the same question.<sup>29</sup> Furthermore, Collingwood writes the following: "Meaning, agreement and contradiction, truth and falsehood, none of these belonged to propositions in their own right, [to] propositions by themselves [...]"<sup>30</sup>. In his logic of questions and answers, they all belong to their respective sentences only in their capacity as answers to the corresponding questions. Which means that the principle of correlativity applies in this case as well. In conclusion, the contradiction between two sentences is established at the level of meaning and not at the formal level, as in propositional logic. The meaning, in this case, is itself determined by the correlation between questions and answers.

#### 4.3. *Establishing the truth value*

Determining the value of truth is the next principle that Collingwood's commentators identify. For him, "right" never means "true", "definitive", from which no further steps can be taken. The "right" answer to a question allows us to move forward in the sequence of questions and answers.<sup>31</sup> According to his theory, a sentence is "true" only if it satisfies the following: (1) the sentence belongs to a complex of questions and answers that is, as a whole, "true" in the proper sense of the word; (2) the sentence is an answer to a particular question within that complex; (3) the question is what we commonly call a rational or intelligent question – "silly", or ill-formulated questions are excluded; (4) the sentence is the "correct" answer to that question.<sup>32</sup>

We can see that a proposition is not true in itself, but its truth is conditioned by its ability to answer a question. Truth therefore appears in a context, on which it depends and from which it cannot be detached. For these reasons, Collingwood denies all the definitions and criteria formulated up to that point, namely: the truth-correspondence, truth-coherence and truth-utility theories.<sup>33</sup> Another consequence is that truth is not established on logical criteria. Truth is not a logical operation, but a hermeneutical one, for we arrive at it only because we know the question to which that sentence answers, and reconstructing that question forces us to think historically and relate to it hermeneutically. Thus, for the British philosopher,

---

<sup>28</sup> R. G. Collingwood, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>33</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, p. 175.



if a philosophical doctrine D is given, which is criticized as self-contradictory because it is divided into two parts E and F, where E is in contradiction to F, the criticism is valid only if the one who stated it as such has correctly reconstructed the questions to which E and F were given as answers.<sup>34</sup>

#### 4.4. *The question-answer complex*

It is necessary at this stage of our exposition to introduce a few observations on the question-answer complex. From the outset, we have noted the interest that Collingwood attaches to the question, and the privileged place it occupies in his theory. We have also seen what truth consists of and how, through it, the propositional principle of traditional logic is negated. Briefly summarizing, if we have a proposition we cannot say anything about it until we have reconstructed in our minds the questions it answers. All this is clear, however how do we reconstruct this question? Is there a starting point, a first step to be taken in this search for it? For without identifying this question, our efforts so far are futile and Collingwood's theory meaningless.

Dana Țabrea remarks that Collingwood does not neglect the role of the question for two important reasons. The first of these would be that "any theory that asks the question of meaning and links meaning to the concept of truth must explain how questions (interrogative sentences), having no truth value, nevertheless seem to have meaning"<sup>35</sup>. This observation answers our query above. Thus, when we have to find the question Q starting from the proposition A, taken as the answer to Q, we rely on what the British philosopher called *presuppositions*.<sup>36</sup> It is therefore upon these presuppositions that a question is based, and which make it meaningful. Without these presuppositions as principles, we cannot identify the question Q, which is related to the answer A, that is to say any proposition, with any other question. Without these presuppositions, one proposition could correspond to several questions. As such, these presuppositions are what make Q and A related. The second reason why Collingwood does not neglect the role of the question is that, as we have pointed out, he rejects ordinary logic. Ordinary logic holds that to think is to assert truth or falsehood, or to affirm or deny the various characteristics of an object.<sup>37</sup>

By giving the question such a significant role in this question-answer complex, Collingwood includes the act of asking [a question] among the activities of

---

<sup>34</sup> R. G. Collingwood, *Op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>35</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, p. 177.

<sup>36</sup> Adrian Hagi, Constantin C. Lupașcu, Sergiu Bortos, *Robin George Collingwood on metaphysics as understanding the world*, In *Technium Social Sciences Journal*, Issue 1, Vol. 41, March 2023, pp. 404-411.

<sup>37</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, pp. 177-178.

thinking.<sup>38</sup> In this sense, thinking consists of three types of activities: the act of asking, the act of supposing, and the act of stating. Logic is therefore the science of thinking that employs these three types of activities. It studies thinking on the basis of the evidence that resides in language. For the British philosopher, therefore, the logician's activity is to read this language, and in reading it, the logician behaves more like a historian-hermeneut than a logician in the ordinary sense of the word. It follows from this that this science of thought deals with three objects: propositions, questions and presuppositions. It is therefore clear that Collingwood's logic is closer to hermeneutics than to ordinary logic.<sup>39</sup> However, even though in his *Autobiography* the philosopher writes that he wanted to replace propositional logic with what he called the logic of questions and answers<sup>40</sup>, this logic of his does not exclude the former. Things are precisely the other way round, the logic of questions and answers incorporates propositional logic.

### 5. Conclusions and hermeneutic implications

Robin George Collingwood proposed, through the logic of questions and answers, a methodology<sup>41</sup> to facilitate the understanding of a text. Although he aimed to replace propositional logic, it must be recognized that this did not happen. Moreover, the logic of questions and answers complements propositional logic, giving it a hermeneutic character. It follows, therefore, that the logic of questions and answers is related to hermeneutics, seen as a field of philosophy in its own right, and to the historical method<sup>42</sup>, and thus to some extent to historical thinking.

These are confirmed by the philosopher, who wrote in *An Essay on Metaphysics* about his conviction that: "The P [proposition] and the Q [question] are strictly correlative. A person who does not know what Q a given P is the answer to does not understand it. A person who thinks a given P is the A [answer] to a Q which it is not the answer to misunderstands it"<sup>43</sup>. Therefore, the problem or question that a text answers is addressed by starting from a question of a historical nature: "what question did so-and-so intend to answer with this proposition?" In order to solve this problem, that is to say, to discover the author's intention at the time the text was written, it is necessary to apply the historical method.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, revised edition, with an introduction and additional material edited by Rex Martin, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 422.

<sup>39</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, p. 178.

<sup>40</sup> R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London, Oxford University Press, 1939, p. 37.

<sup>41</sup> Sergiu Bălan, *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R. G. Collingwood [Between history and philosophy. The system of R. G. Collingwood]*, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 171.

<sup>42</sup> Adrian Hagi, Constantin C. Lupașcu, Sergiu Bortoș. *Robin George Collingwood on Understanding the Historical Past*, In *Hermeneia*, No. 29, 2022, pp. 83-92.

<sup>43</sup> R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, revised edition, with an introduction and additional material edited by Rex Martin, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 425.

<sup>44</sup> Dana Țabrea, *Op. cit.*, p. 180.

An example, we believe, would shed some light at this point. Every philosopher is always compelled to solve the problems of the age in which he lives. Therefore, these problems are known to all his possible readers in that period. For these reasons, the philosopher, when writing his text, no longer explicitly formulates the question or questions to which the text answers, but assumes them to be already present in the minds of his readers. A problem of comprehension arises when that text is then read by someone many years later, when the question to which the text was responding has been lost. For example, a philosopher dealing with the problems of political philosophy in the third decade of the 21st century might be asked to provide an answer to the refugee crisis in Ukraine. This problem is known to almost everyone at the time because it has been intensely publicized. Thus, the philosopher offers his solution. Whether or not the solution is useful to the problem, it belongs, we can say, to history. Decades later, a curious scholar discovers this text. Obviously, he reads it, studies it, re-reads it, but the chances are very high that he will not grasp the meaning of that text, because at that time – in which the reader finds himself – the problems of political philosophy will be different. The problems of the world will be different. How, then, should that reader proceed? Collingwood answers this question as well.

The reader, in order to understand a text, must resort to the historical reconstruction of the question, which is the problem that the text once answered. The text left to us in writing is only a part of the question-answer complex, and this complex must be seen as a process of our mind, as an activity of thought. Dana Țabrea writes about this complex that it is “a dynamic structure of our thinking, in which any statement appears as an answer to a question, and the question is based on a presupposition”<sup>45</sup>. For these reasons, the logic of questions and answers is, in Robin George Collingwood's thought, the foundation of the theory of presuppositions, as well as the theory of history as re-actualization of past thinking (or re-thinking of past issues). As we can see, from a hermeneutic point of view, the logic of questions and answers plays a double role: (1) it helps us to understand a text, a doctrine, and on the other hand it is used to find the meaning of a sentence; (2) it takes philosophy out of its anhistorical decline, considering that there are no eternal questions in this field.

#### BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTLE, *Categorii; Despre interpretare [Categories; On interpretation]*, translation, foreword, notes and commentaries by Constantin Noica, București, Humanitas, 2005.
- BĂLAN, Sergiu, *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R. G. Collingwood [Between history and philosophy. The system of R. G. Collingwood]*, Editura Academiei Române, București, 2009.
- COLLINGWOOD, R. G., *An Autobiography*, London, Oxford University Press, 1939.
- COLLINGWOOD, R. G., *An Essay on Metaphysics*, revised edition, with an introduction and additional material edited by Rex Martin, Oxford, Clarendon Press, 1998.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 181

- CONNELLY, James, *Metaphysics and Method: A Necessary Unity in the Philosophy of R. G. Collingwood*, In *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, Anno V, fascicolo 1-2, Bulzoni Editore, Roma.
- DILTHEY, Wilhelm, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences: Selected Works*, edited, with an introduction, by Rudolf A. Makkreel and Frithjof, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- HAGIU, Adrian, Lupașcu, Constantin C., Bortoș, Sergiu, *Robin George Collingwood on Understanding the Historical Past*, In *Hermeneia*, No. 29, 2022, pp. 83-92.
- HAGIU, Adrian, Lupașcu, Constantin C., Bortoș, Sergiu, *Robin George Collingwood on metaphysics as understanding the world*, In *Technium Social Sciences Journal*, Issue 1, Vol. 41, March 2023, pp. 404-411.
- MARTIN, Rex, *Collingwood's Logic of Question and Answer, its Relation to Absolute Presuppositions: A Brief History*, In *Collingwood Studies*, Vol. V, 1998.
- SURDU, Alexandru, *Specificul logicii hermeneutice [The specificity of hermeneutic logic]*, In *Cercetări filosofico-psihologice [Philosophical-psychological research]*, Year III, No. 2, pp. 9-12, București.
- ȚABREA, Dana, *Dezvoltarea metafizicii ca hermeneutică. Robin George Collingwood. O filosofie practică [The development of metaphysics as hermeneutics. Robin George Collingwood. A practical philosophy]*, Iași, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2013.

# MODELAREA COGNITIV-EVALUATIVĂ A DOUĂ INTERPRETĂRI DIFERITE ALE UNUI EVENIMENT ISTORIC

Florin OLTEANU<sup>1</sup>, Cătălin STĂNCIULESCU<sup>2</sup>

**Abstract:** *How can one explain the success or persistence of an interpretation of a historical event, such as a military conflict? How can it be changed or replaced? These questions, to which historians tend to answer punctually and empirically, have in Paul Thagard's theory of evaluative coherence a possible normative answer: the success of an interpretation depends on the evaluative coherence of its relevant concepts, and its replacement by another interpretation is possible when the evaluative coherence of the latter is superior to the evaluative coherence of the former. Illustrating the use of these theses by modeling two different interpretations of the attack on Pearl Harbor is the purpose of this material.*

**Keywords:** *cognitive-affective map, evaluative coherence, military conflict, Pearl Harbor.*

## Introducere

Cum se explică succesul sau persistența unei interpretări a unui eveniment istoric, cum este un conflict militar? Cum poate fi ea schimbată sau înlocuită? Aceste întrebări, la care istoricii tind să răspundă punctual și empiric<sup>3</sup>, au în teoria coerenței a lui Paul Thagard un posibil răspuns normativ: succesul unei interpretări depinde de coerența evaluativă a conceptelor sale relevante, iar înlocuirea ei printr-o altă interpretare este posibilă atunci când coerența evaluativă a acesteia din urmă este superioară coerenței evaluative a primeia. Ilustrarea folosirii acestor teze prin modelarea interpretărilor opuse ale atacului de la Pearl Harbor, așa cum sunt expuse într-unul din capitolele volumului *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*<sup>4</sup>, este scopul acestui material. Dar ce este coerența evaluativă și cum poate fi ea folosită pentru evaluarea unei interpretări?

## Structură conceptuală și coerență evaluativă

Potrivit teoriei *coerenței evaluative* a lui Paul Thagard<sup>5</sup>, persistența unei interpretări, adică a unui sistem de relații între reprezentări (concepte și opinii) și valori atașate

---

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

<sup>2</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>3</sup> Întrebările sunt, spre exemplu, formulate de editorii volumului amintit mai jos, în introducere (Lopez, J., Wiewiorka, O., „Introducere”, în Lopez, J., Wiewiorka, O., (coord.), 2016, *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*, Ediția a II-a revăzută, traducere din limba franceză de Elena Arhire, București, Editura Rao, pp. 9-10.)

<sup>4</sup> Pierre Grumberg, „Pearl Harbor, o victorie a japonezilor”, în Lopez, J. Wiewiorka, O. (coord.), *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*, pp. 73-82.

<sup>5</sup> Paul Thagard, „Social Equality: Cognitive Modeling Based on Emotional Coherence Explains Attitude Change”, *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, 2018, vol. 5(2), pp. 247-256.

acestora, se datorează coerenței dintre valorile conceptelor sale relevante, adică echilibrului care se obține între relațiile de compatibilitate între conceptele cu valori pozitive, pe de o parte, și relațiile de incompatibilitate cu conceptele cu valoare negativă, pe de alt parte, iar schimbarea sau înlocuirea ei printr-o interpretare alternativă depinde de coerența evaluativă a valorilor conceptelor relevante ale noii interpretări.

Teoria propune, de asemenea, o modalitate de reprezentare a conceptelor și valorilor lor și a relațiilor dintre ele bazată pe câteva convenții simple: conceptele cu valoare pozitivă sunt reprezentate prin cercuri sau ovale, cele cu valoare negativă, prin hexagoane, iar cele neutre, prin dreptunghiuri; relațiile dintre concepte sunt reprezentate prin linii continue, dacă relațiile sunt de susținere, și prin linii întrerupte, dacă relațiile sunt de opoziție. O astfel de reprezentare (o hartă cognitiv-evaluativă), pornind de la sursele textuale disponibile, oferă o perspectivă relațională complexă (bazată pe „un tip paralel de raționare”<sup>6</sup>) asupra unei interpretări și este instrumentul principal în evaluarea unei interpretări din punct de vedere al coerenței.

Din punct de vedere metodologic, construirea unei hărți cognitiv-evaluative pentru o interpretare presupune<sup>7</sup>: identificarea, pornind de la sursele textuale disponibile, a conceptelor principale sau relevante; identificarea valorilor care sunt atașate conceptelor; identificarea relațiilor de compatibilitate sau de susținere, respectiv, de incompatibilitate sau de opoziție, între concepte; construirea hărții conceptuale, cognitiv-evaluative, ținând seama de aceste relații; analiza unei interpretări pornind de la această hartă folosește, ca principal instrument, noțiunea de coerența evaluativă a unui concept, prin care se înțelege un fel de echilibru între relațiile de compatibilitate dintre acel concept și alte concepte cu aceeași valoare (pozitivă sau negativă), relații reprezentate prin linii continue, și relațiile de opoziție cu conceptele care au valoare opusă, reprezentate prin linii întrerupte.

### **Pearl Harbor: „o victorie”**

Ținând seama de aceste convenții, precum și de semnificațiile larg acceptate în privința valorilor folosite în evaluarea unui conflict militar (inferioritate-superioritate, eficiență-ineficiență etc.), interpretarea potrivit căreia atacul de la Pearl Harbor a fost „o înfrângere zdrobitoare a americanilor” poate fi reprezentată, plecând de la prezentarea pe care Pierre Grumberg o atribuie în aceeași măsură istoricilor și opiniei publice, ca în figura 1. Potrivit acestei prezentări, la primul val

<sup>6</sup> „Această teorie extinde ipoteza că gândirea nu este un tip de proces serial, ci mai curând un proces paralel în care se urmărește satisfacerea contrângerilor care maximizează coerența.” (Thomas Homer-Dixon et al., "The Conceptual Structure of Social Disputes: Cognitive-Affective Maps as a Tool for Conflict Analysis and Resolution", *SAGE Open*, January-March 2014, p. 2).

<sup>7</sup> *Idem*, p. 3.

al atacului din 7 decembrie 1941, cuirasatele bazei americane sunt atacate de bombardierele și avioanele torpiloare ale japonezilor, bombardierele și avioanele de vânătoare ale japonezilor „spulberă pistele de aterizare” americane; și „iadul” continuă cu al doilea val: „bombardiere în picaj se avântă spre nave, ... avioane de vânătoare și bombardiere se năpustesc asupra aerodromurilor”. „Spectacolul” lăsat în urmă este „însălmântător”: un cuirasat explodat, un altul, răsturnat, alte două „cu carenele sparte, stăteau împotmolite în mâl”, un altul, „eșuat”, alte trei, „deteriorate, la fel ca alte unsprezece nave mari”; un număr mare de avioane „distrușe”, „bilanțul uman... la fel de teribil”. Prin contrast, „pierderile suferite de escadrila comandată de Nagumo Chuichi sunt neglijabile...”<sup>8</sup>. „Dezastru: este impresia evidentă sugerată... Numărul și calitatea navelor scoase din luptă, pierderile disproporționate, panica și umilința luării prin surprindere contrastează cu îndrăzneala japonezilor, cu hotărârea și eficiența lor... Dezastru: alegerea acestui cuvânt de către istorici pentru a descrie atacul pare întru totul justificată... Și totuși...”<sup>9</sup>. Expresiile folosite pentru descrierea atacului justifică atribuirea valorilor conceptelor principale și, prin aceasta, reprezentarea lor prin hexagoane, respectiv prin cercuri: „spectacolul înspăimântător” al experienței atribuite americanilor: numărul mare și calitatea navelor scoase din luptă, pierderile disproporționate, umilința și panica, care, toate, structurează imaginea efectelor atacului asupra bazei americane de la Pearl Harbor, pe de o parte; eficiența, hotărârea, îndrăzneala, pierderile neglijabile și efectul surpriză asociate japonezilor, pe de altă parte.

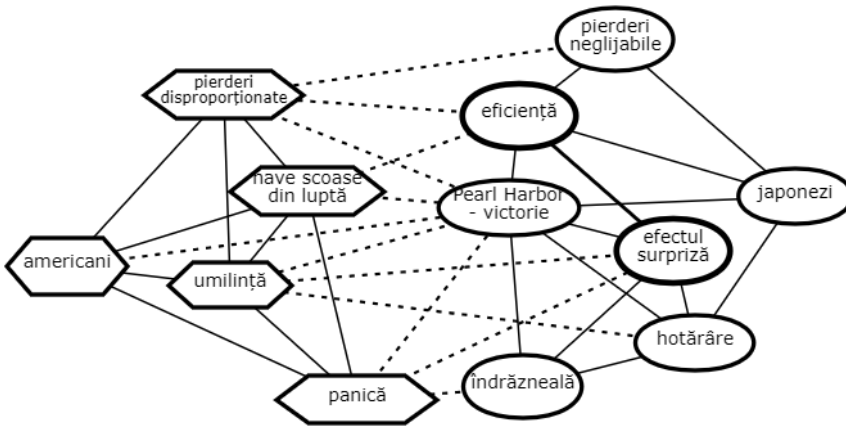


Figura 1. Harta cognitiv-evaluativă a interpretării tradiționale a atacului de Pearl Harbor

Figura 1 arată că „victoria” este un rezultat al echilibrului sau coerenței dintre valorile pozitive atașate conceptelor care sprijină „victoria” japonezilor: „eficiență”, „efectul surpriză”, „îndrăzneală”, „hotărâre” și „pierderi neglijabile”, pe de o par-

<sup>8</sup> Pierre Grumberg, „Pearl Harbor, o victorie a japonezilor”, în Lopez, J. Wiewiorka, O. (coord.), *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*, p. 75.

<sup>9</sup> *Idem*.

te, și valorile negative ale conceptelor ce descriu situația americanilor: „pierderilor disproportionante”, „navelor scoase din luptă”, „umilinței” și „panicii”, pe de altă parte. Coerența evaluativă poate fi, astfel, un mecanism de explicare al persistenței interpretării atacului ca victorie a japonezilor.

### Pearl Harbor: „un succes tactic mediocru”

Continuarea capitolului dedicat atacului este o construcție istoriografică complexă, detaliată și documentată a unei versiuni alternative a atacului. Potrivit acestei versiuni, numărul și calitatea navelor scoase din luptă în urma atacului sunt, în realitate, mai mici decât se credea, iar ineficiența japonezilor, pe de o parte, anticiparea parțială a atacului de către americani și reacția lor antiaeriană consistentă, pe de altă parte, au condus la pierderi comparabile cu cele suferite de japonezi (mai curând decât disproportionante). Aceste reevaluări justifică atribuirea unor valori pozitive conceptelor folosite, reprezentate, în figura 2, prin cercuri. În ceea ce îi privește pe japonezi, versiunea lui Grumberg vorbește de „neîndeplinirea obiectivelor” propuse, în mod special, de obiectivul principal de a scoate din luptă, din motive strategice, flota americană pentru cel puțin șase luni; apoi, de „slabă organizare operațională” determinată de „haosul în planificarea atacului” și de „neînțelegerile dintre ofițeri”, de adoptarea unor „opțiuni tactice riscante”, de dezordinea în organizarea atacului-surpriză și întârzierea, prin aceasta, a efectului propriu-zis; de pierderile, inclusiv pierderile umane, care sunt considerabile mai curând decât neglijabile; de armamentul folosit, care era, în multe privințe deficient; în fine, de execuția, adesea improvizată, a operațiunilor militare. Astfel de reevaluări negative, ale acțiunilor marinei japoneze sunt reprezentate, în figura 2, prin figuri hexagonale.

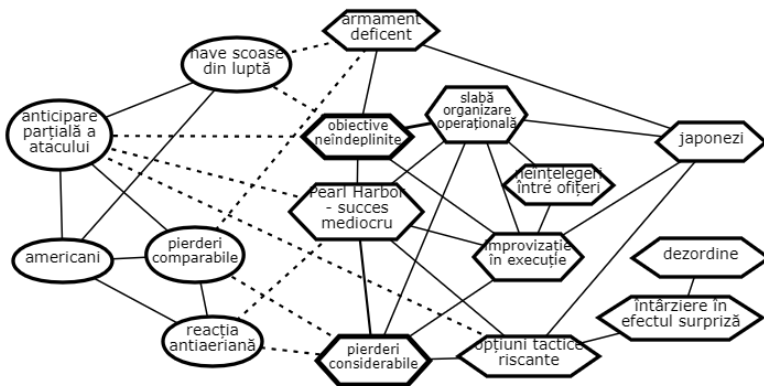


Figura 2. Harta cognitiv-evaluativă pentru interpretarea propusă: atacul de la Pearl Harbor a fost „un succes tactic mediocru”.

Figura arată că aprecierea atacului ca „succesul mediocru”, cu valoare negativă în economia conflictului, este un rezultat al relațiilor de compatibilitate cu valorile negative (atașate conceptelor „obiective neîndeplinite”, „slabă organizare operațională” și „opțiuni tactice riscante”).



onală”, „improvizație în execuția” operațiunilor, „operațiuni tactice riscante”, „întârziere în efectul surpriză”, „armament deficient”), ce descriu situația japonezilor, pe de o parte, și al relațiilor de incompatibilitate față de conceptele cu valori pozitive, (reprezentate de numărul și calitatea „navelor scoase din luptă”, de „pierderi comparabile”, de „anticipare parțială a atacului” și „reacție antiaeriană” eficientă), prin care este descrisă situația americanilor, pe de altă parte. Dar este interpretarea coerentă evaluativ?

### Coerență evaluativă și schimbare conceptuală

Dacă noțiunea de coerență evaluativă poate sugera o explicație a persistenței interpretării inițiale a atacului, reprezentată în figura 1, ea poate, în cazul interpretării alternative propuse, să îndeplinească doar un rol orientativ, ca un fel de scop implicit (cum este acela ca noua interpretare să ajungă „să aibă mai multă coerență evaluativă decât cea veche”<sup>10</sup>), a cărei realizare depinde de „mijloacele conceptuale” folosite, care pot varia în funcție de *natura* și *eficiența* lor.

În privința naturii lor, teoria coerenței evaluative propune: „evaluările cognitive”, adică „judecățile referitoare la modul în care o situație se potrivește unui scop”<sup>11</sup>, și modificări în „aspectele prin care se caracterizează un concept”<sup>12</sup>, adică modificări în cazurile sau „exemplele standard” pe care le reprezintă, în „trăsăturile sale tipice” și în „explicațiile” pe care le face posibile. Un exemplu de *evaluare cognitivă* este folosirea conceptului de neîndeplinire a obiectivelor pentru a caracteriza atacul: „Operațiunea trebuia să scoată din joc *Pacific Fleet* pe timp de șase luni, adică atât cât îi trebuia marinei imperiale ca să își ducă la bun sfârșit ambițiosul plan strategic stabilit de Tokio... Or,... rezultatul nu este mulțumitor”<sup>13</sup>. O evaluare cognitivă poate fi susținută sau respinsă prin dovezi factuale<sup>14</sup>. Aici, dovezile sunt oferite în sprijinul evaluării: „cele trei portavioane de la Pearl Harbor, care sunt obiectivele prioritare ale lui Genda Minoru, creatorul planului, nu erau acolo pe 7 decembrie... două plecaseră să livreze avioane bazelor avansate pe care Washingtonul... Al treilea se afla în revizie... Escorta..., formată din șase crucișătoare grele și paisprezece distrugătoare, rămâne, de asemenea, nevătămată...”<sup>15</sup>. O ilustrare a schimbării conceptuale prin considerarea unui *exemplu standard* pentru folosirea unui concept poate fi considerat paragraful: „[Yamamoto și Genda] își dau seama chiar înaintea raidului că unul dintre portavioane nu avea autonomia necesară pentru misiune: după ce s-au gândit să îl abandoneze pe mare, decid să înghesuie

<sup>10</sup> Paul Thagard, lucr. cit., p. 253.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> Thagard, lucr. cit., p. 248.

<sup>13</sup> Grumberg, lucr. cit., p. 77.

<sup>14</sup> Thagard, lucr. cit., p. 253.

<sup>15</sup> *Idem.*

înăuntrul lui bidoane suplimentare...”<sup>16</sup>. Exemplul este, în interpretarea lui Grumberg, un exemplu standard pentru conceptul de improvizație în execuție, concept folosit pentru a descrie acțiunile japonezilor. Iar în următorul paragraf este introdus un exemplu pentru „neînțelegerile dintre ofițeri”: „Yamamoto și Genda se contrazic în privința priorității țintelor. Cel dintâi pune pe primul loc cuirasatele, simbol al puterii statului, în vreme ce al doilea, mai tranșant, a înțeles importanța capitală a portavioanelor.”<sup>17</sup> Contradicțiile dintre cei doi ofițeri în privința țintelor sunt considerate tipice pentru „neînțelegerile dintre ofițeri”, oferind, în același timp, printr-o *trăsătură caracteristică tipică* pentru „neînțelegeri”, adică discuția contradictorie în privința țintelor, o *explicație* pentru „slaba organizare operațională”.

Eficiența mijloacelor conceptuale depinde de folosirea fiecărui tip de mijloc. Pentru o evaluare cognitivă ea depinde de modul în care este descrisă potrivirea (sau, negativ, nepotrivirea) dintre scop și situația care ar trebui să reflecte realizarea (sau nerealizarea) lui, pe de o parte, și de dovezile factuale care o susțin, pe de altă parte. În exemplul anterior, evaluarea cognitivă este cu atât mai eficientă cu cât ea este mai relevantă pentru relația dintre „neîndeplinirea obiectivelor” și redefinirea atacului ca „succes mediocru”, și de relevanța dovezilor pentru justificarea neîndeplinirii obiectivelor. Pentru schimbarea conceptuală prin exemple standard și trăsături caracteristice tipice, eficiența depinde de reprezentativitatea acestora pentru conceptul introdus (în paragraful anterior, de reprezentativitatea exemplului oferit pentru ilustrarea neînțelegerilor dintre ofițeri și de reprezentativitatea contradicțiilor în privința țintelor ca trăsătură tipică pentru neînțelegerile dintre ei), iar pentru schimbarea prin explicația pe care conceptul o face posibilă, eficiența depinde valoarea explicației (în acest caz, de valoarea neînțelegerilor dintre ofițeri ca explicație pentru slaba organizare operațională).

## Concluzii

Materialul de față a încercat să justifice, ilustrativ, relevanța modelării cognitiv-evaluative pentru analiza unor interpretări opuse privind un eveniment istoric, cum este atacul de la Pearl Harbor. Alte aspecte ale relevanței sunt încă deschise. Care sunt valorile asupra cărora istoricii sunt de acord în evaluarea unui conflict militar? Ce mijloace sau „intervenții conceptuale”<sup>18</sup> sunt considerate relevante într-o evaluare a unui conflict militar? Care este influența lor asupra unei evaluări globale a unui conflict militar? Ce contribuie la menținerea unor interpretări concurente asupra unui conflict militar? Folosind sugestiile oferite de teoria coerenței evaluative a lui Paul Thagard, materialul a încercat să ofere o modalitate prin care

<sup>16</sup> Grumberg, *lucr. cit.*, p. 77.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Thomas Homer-Dixon et al., "The Conceptual Structure of Social Disputes: Cognitive-Affective Maps as a Tool for Conflict Analysis and Resolution", *SAGE Open* (January-March 2014), p. 6.

ideea, adesea implicită, că interpretările diferite asupra unui conflict militar sunt atât o problemă de fapte cât și de valori, să fie tratată explicit.

#### BIBLIOGRAFIE

- LOPEZ, J., WIEVIORKA, O. (coord.), 2016, *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*, Ediția a II-a revăzută, traducere din limba franceză de Elena Arhire, București, Editura Rao.
- GRUMBERG, P., 2016, „Pearl Harbor, o victorie a japonezilor”, în Lopez, J. WIEVIORKA, O. (coord.), *Miturile celui de-al Doilea Război Mondial*, pp. 73-82.
- THAGARD, P., 2018, „Social Equality: Cognitive Modeling Based on Emotional Coherence Explains Attitude Change”, *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, vol. 5(2), pp. 247-256.
- THAGARD, P., 2012, "Mapping minds across cultures", în R. Sun (ed.), *Grounding social sciences in cognitive sciences*, Cambridge, MA: MIT Press. pp. 35-62.
- HOMER-DIXON, T., MILKOREIT, M., MOCK, S., SCHRÖDER, T., THAGARD, P., „The Conceptual Structure of Social Disputes: Cognitive-Affective Maps as a Tool for Conflict Analysis and Resolution”, *SAGE Open* (January-March 2014), pp. 1-20.
- <https://homerdixon.com/wp-content/uploads/2014/03/Conceptual-Structure-of-Social-Disputes-Homer-Dixon-et-al-2014.pdf>

## EN PARTANT D'UNE METAPHORE: PHENOMENOLOGIE DU STATUT DE L'INERTIE

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *My paper highlights some meanings of the metaphor of aging, used by André Gorz (1923-2007) in his homonymous article published in Les Temps Modernes in December 1961 and January 1962, the first part of which was republished by Gallimard in 2005 (copyright Éditions Galilée in 2004) as a coda to the new edition of one of his "most philosophical" pieces, The Traitor (1958), as noted by Christophe Fouré in André Gorz, a thinker for the 21st century (Éditions La Découverte, 2009, p. 10). Aging is a process based on inertia and generating – because aging also generates – more and more inertia. But what kind of inertia, that of continuing the movements testifying to the vivacity of body and mind, or that of resisting them, therefore of stopping the rest, of flowing into it while forgetting the previous momentum? To the healthy young man of 36, the metaphor of aging appears to have a bitter correspondence with the shock of suddenly feeling the end of existence while living it. The well-known tripartite division of life – childhood youth, maturity, old age – has been transformed into the youth, old age diptych because maturity itself has become the negation of youth, not a mere stable state but already a slope, a masked old age, a fact. If yet young, "he started over again" (André Gorz, The traitor, followed by The aging, p. 377) that is to say, he was the author of audacious movements that took into account only his aspirations of creativity, aging requires of him only the qualities that conform to the specific roles that are asked of him and that are expected to be assumed without the slightest doubt. The phenomenology of this becoming, meticulously dissected, envisages not only the transformation of the unique being who is the subject of the story (but not the master of the phenomenological approach as such because he is desperate before "the cowardice" of his "free choice" of "integration" into the anonymity of the "Others" producing the society which imposes this decline on him ("Aging (II)", Les Temps Modernes, n° 188, January 1962, p. 829- 852 (830-832). Because the picture of the individual, torn between his existential resistance against all the factors that impose inertia and, on the other hand, the conformism that has become "his nature", extends into the representation of society which is the counterweight to this individual and at the same time frames him. The development of the metaphor of aging has involved the phenomenology of its elements, among which the principal, inertia, and the phenomenology itself has generated messages of social philosophy, pioneers of the powerful ideas commented on in the philosophical thought of the decades later. The phenomenology of the text is and describes awareness, namely the awakening of consciousness, and the metaphor is a manifestation of this process. The metaphor of the aging of the individual thus resonates with the theoretical descriptions of crises and decadence, of degeneration: here, of the capitalist society. The construction of André Gorz is a suggestive model. Today our conclusion in front of such models can only forget the hypocritical criticisms of the phases of the decline, in-*

---

<sup>1</sup> Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Committee of History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

*deed accomplices for their persistence: and, thus, to learn from the previous models. But, it must be emphasized, the metaphor of inertia refers to the awareness of the limits of the figurative meanings of such – and these – metaphors. The awareness of the text is an awareness of metaphors, too, and thus, they become means of intellectual resistance for man.*

**Keywords:** *André Gorz, Le vieillissement, alienation, metaphor, inertia.*

## Introduction depuis plus loin

*Le sujet c'est l'homme ; c'est-à-dire c'est lui qui forge les modèles.*

En ce qui concerne le mouvement, son mouvement – tant de son corps que de ses produits – le modèle commun est la nature. Pour beaucoup de ses actions et de ses théories scientifiques, le tableau désirable et la conception d'imiter ce tableau a comme fond la nature.

Cependant il y a aussi des modèles repris du monde artificiel créé par l'homme lui-même. Les ailes de l'avion sont des copies des ailes des oiseaux, mais le modèle de la théorie idéale de Sadi Carnot est la machine, « à vapeur », liant la différence de température des sources au gaz idéal (la substance agissante) dont les transformations par expansion et compression dans un moteur parfait génèrent le travail mécanique, donc le modèle joue le tandem de l'équilibre et du mouvement qui produisent la force efficace qui substitue et dépasse celle humaine. En effet, dans la machine idéale de Sadi Carnot l'équilibre est évité – ou bien écarté à l'infini si le cycle est réversible – même si la physique sous-jacente le contient, par conséquent le mouvement étant le principe métaphysique de l'être. Bien que, comme l'être d'Aristote, ce principe est toujours « formé », concrète, comme mouvement mécanique, thermique, atomique, chimique, physique, quantique, moléculaire, biochimique, informationnelle, d'un crayon dessinant une figure, d'un fuseau filant la laine, d'une fusée suivant sa trajectoire, virtuel etc.

En reflétant à la nature et au monde créé par lui, l'homme a été submergé par l'avalanche des *situations* où les mouvements se composent, se superposent et s'imbriquent, en constituant des systèmes de mouvements et de choses. Devant et à l'intérieur de ces systèmes, l'homme a appris à décomposer les moments et les phases du mouvement, sa puissance (son énergie), son amont et son aval, ses dépendances et ses limites, ses images idéelles. Et il a configuré des modèles pour toutes ces formes d'existence des mouvements. Parce que tous les résultats découlent depuis les mouvements.

Le mouvement peut embrasser des *êtres* et l'être (dans la philosophie « continentale ») et des *noms* (pas seulement<sup>2</sup> dans la philosophie analytique) qui sont ou semblent opposés à lui : le *repos* et l'*inertie*. En vérité l'inertie est un demi- opposé au mouvement : pas tant à cause qu'il y a un mouvement inertiel, mais surtout parce que l'inertie est trop étroitement liée au mouvement, elle ne peut simplement

<sup>2</sup> Voir Platon, *Parménide*, le *Sophiste*, *Théétète*.

pas être définie sans référence au mouvement. Tandis ce que le repos comme *arrêt* est lié directement au mouvement seulement en physique ou en science : ici l'*arrêt* est extérieur au mouvement mais décrit ses particularités, comme la *pause* qui de plus est un élément du mouvement. Ainsi le repos est une partie de la dynamique du mouvement.

En dehors de cette signification circonscrite par la science, le repos puisse bien être traité de manière *isolée* : un *congé* – dit Google – est une *permission* de s'absenter ; donc sa figure n'a plus rien à faire avec l'emploi, le travail, l'occupation antérieure faite de milles mouvements. Le licenciement : le *chômage* est une *pause*, comme le désirent tous, mais néanmoins un état vécu séparément de l'emploi, on a des prestations de chômage, on cherche, on refait sa routine plutôt douloureusement, « on n'est plus actif ». Les *vacances* impliquent leurs propres attitudes de choisir et/ou de mélanger le repos statique et celui dynamique : le *dolce far niente* ne sent pas la fatigue des efforts ni dans les plus fous divertissements. De plus, on avance l'espoir d'expérimenter « quelque chose d'autre ». Même si ce qu'est trop est trop. Et la *retraite* : *arrêt* et *repos*, pour toujours et comme si la vie active n'avait jamais été. L'idée de pause s'efface, c'est l'éternité de la tranquillité qui suit.

Chaque fragment de vie – comme chaque fragment de système anorganique et de système idéal – a et comporte son propre modèle de l'être, ses propres liaisons, ses propres relations constitutives, sa propre logique. Bien sûr les mouvements sont les plus importants, ces liaisons-là, mais l'articulation des causes et des buts, c'est-à-dire la logique de l'insertion du système dans les réseaux vastes d'autres systèmes, donnent les schémas. Ce tableau est approché par la philosophie de plusieurs manières : l'une entame les schémas depuis les *mots* utilisés : si ces mots ne sont pas adéquats, les jugements qui déconstruisent les systèmes ne sont pas sûres<sup>3</sup>. Nous n'oublions pas que Platon dans le *Cratyle* avait montré l'importance des mots et de leur sens, ainsi que le premier livre d'*Organon* d'Aristote est celle des *Catégories* commençant avec Les Noms. Donc la manière *logique* est très liée de celle linguistique, au fond elle l'inclut et met en évidence l'entrelacement des définitions et du processus des inférences, leur cohérence interne et leur interdépendance, et fonde et constitue la *méthode* selon laquelle on peut voir les *raisons d'être* des relations, des entités, des mouvements d'un système au sein d'autres systèmes. Cette manière se déroule sous le signe de la rigueur.

Ce qui est important dans cette méthode est sa capacité de voir la *dialectique*, l'unité vibrante des sens et des références et leur autonomie relative et leur interdépendance dans un réseau des réseaux des êtres et des noms, mélangés dans des systèmes eux-mêmes mélangés. L'histoire de la philosophie nous montre comment les hommes ont saisi cette unité, tout en essayant d'y mettre de l'ordre – leur ordre – c'est-à-dire de distinguer, de donner des noms, de voir des séparations, donc des simplifications déduites depuis les « premières principes » ou moments (de

<sup>3</sup> W.V.O. Quine, *Word and Object*, Cambridge MA, MIT Press, 1960.

l'être ?/; de sa conception ?/;), des hiérarchies de compréhension, de monter vers des négations radicales et puis sucrées, de témoigner des ignorances mutuelles inimaginables, d'éloigner la pensée du discours et de l'étant : mais aussi de les approcher.

Ce sont comme les ondes faites par une pierre jetée à l'eau : leur trajectoire est un va-et-vient, seulement qu'il cesse à un moment, tandis que l'alternance et le basculement de la philosophie sont éternelles. Mais le modèle de l'histoire de la philosophie indique la permanence de *l'idéal holistique*.

Dans cette histoire, la tendance de reconstruire les systèmes en partant du sujet – de la réification de son expérience cognitive comme logique de l'explication mais aussi comme émotions donnant les couleurs de l'objet de son intérêt – avait apporté et les doutes et les certitudes envers celui-ci. Les impasses sont venues parce que *l'expérience cognitive* et celle *actionnelle* avaient été disjointes, divisées : ainsi que les actions – et les mouvements sans lesquels la volonté mentale reste stérile – avaient été regardés avec détachement. La vision holistique a été différée.

### **Le cadre phénoménologique**

Peut-être contrairement à la logique – ou bien à l'absolutisation du formalisme et de l'abstraction, comme l'a mis en évidence Hegel<sup>4</sup> – la phénoménologie n'ignore pas l'expérience concrète, tout comme la dialectique la demande. En effet, elle est *la description de cette expérience* : la description du monde tel qu'il apparaît à la conscience, le rapport de la conscience aux conditions concrètes auxquelles l'individu est exposé. Par cela, la phénoménologie décrit le visible. Elle est, scientifiquement parlé et l'équivalent à la conscience même, *une conscience d'accès*. Mais est-ce que ce moment s'arrête à cela ? Évidemment la conscience peut se manifester comme écran entre sa capacité de surprendre les essences des choses et d'autre part l'expérience, mais en fait elle est poussée à interpréter ce que lui est donné par la (simple) réflexion. Nous disons, normativement, que la conscience ne doit pas cacher la vie réelle, ce que veut dire que la phénoménologie puisse tirer quelques conclusions depuis l'image de la vie qui frappe la conscience.

Merleau-Ponty avait observé que la constitution de la phénoménologie avait voulu résoudre la crise de la philosophie, la crise dans les sciences de l'homme et la crise des sciences<sup>5</sup>.

C'était justement après le développement du positivisme, quand le problème de la valeur de la science devint impérieux, que les penseurs sont devenus conscients de la présence de ces crises. Et la conclusion, mise en évidence par les

---

<sup>4</sup> Voir G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin 1970, Paris, J. Vrin, 1994, p. 62.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie (1951-1952)*, dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p. 49.

sciences de l'homme – la psychologie, la sociologie, l'histoire – que toute pensée serait le résultat combiné des conditions extérieures, a mené en philosophie vers l'irrationalisme, puisque sur le terrain de cette conclusion la philosophie même n'apparaissait plus possible. À ce moment-là, Husserl et ses successeurs avaient examiné le rapport entre la psychologie et la philosophie, en constituant la phénoménologie. Cette-ci est, dans la tradition husserlienne, la philosophie qui voit l'entier conditionnement extérieur de la pensée, c'est-à-dire de l'existence de l'homme en tel qu'homme, mais qui poursuit justement la manière dont la pensée devient consciente de tous ceci et aussi de la manière dont se constituent les universaux. Husserl a combattu le psychologisme et l'historicisme (parce qu'ils, croyait-il, désiraient réduire la vie de l'homme à un simple résultat des conditions extérieures) mais aussi le logicisme, en tant que celui-ci soutenait qu'il existerait une sphère de vérité sans aucun contact avec la réalité contingente.

Dans son entreprise, Husserl a continué Hegel (pour cette raison il a assumé le concept de phénoménologie). Chez Hegel, le concept décrie « une logique du contenu »<sup>6</sup>, et on accède à l'esprit par le phénomène, *visible* « dans les rapports historiques et le milieu humain »<sup>7</sup>. Cet esprit n'est donc la réflexion, le *cogito* qui est en nous.

Mais, si chez Hegel la phénoménologie menait à la logique, le jugement philosophique devenant l'ordonnateur des choses, chez Husserl la logique même conduit à la phénoménologie, c'est-à-dire il ne voulait « donner aux affirmations de la logique autre fondement que notre expérience effectuée de la vérité »<sup>8</sup>.

En conséquence, une pareille philosophie a vraiment besoin de sciences de l'homme parce que, si la psychologie est une science des faits, la philosophie (phénoménologique) « est une réflexion universelle, qui tend expliciter et fixer conceptuellement tous les objets intentionnels que ma conscience peut viser »<sup>9</sup>. Donc les deux disciplines ont des terrains différents.

La réflexion radicale de Husserl sur la puissance de la pensée a découvert derrière celle-ci l'*irréfléchi* comme condition de sa possibilité<sup>10</sup> : en ce sens, la réflexion est historicité. De ce point de vue, « les successeurs de Husserl, Heidegger et Max Scheler ont adopté des formules dogmatiques, comme certaines plus anciennes de Husserl »<sup>11</sup>. Mais Husserl a lié d'une manière plus rigoureuse l'essence, saisie par la philosophie, de l'existence réelle. Il y a ici une entière pelote de contradictions et de paradoxes que la philosophie – comme phénoménologie – dénoue petit à petit.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125.



En tout cas, a observé Merleau-Ponty, « une certaine forme de dogmatisme ou de rationalisme immédiat est pas seulement conciliable, mais même profondément apparenté avec l'irrationalisme. Les meilleurs défenseurs de la raison ne sont ceux qui, d'une manière abstraite, réclament pour elle plusieurs droits. Et inversement, c'est normal qu'un philosophe extrêmement exigeant en matière de rationalité comme Husserl soit, justement pour ça, plus capable de reconnaître la jonction de la raison et de l'existence »<sup>12</sup>.

Ainsi, la philosophie, tout à fait légitime auprès de la psychologie comme science rigoureuse, a comme but de « définir et de faire conscientes les conditions d'une humanité, donc d'une participation de tous à une vérité commune »<sup>13</sup>.

C'est justement parce que la pensée est déchirée entre le besoin de démontrer la vérité de son exploit et d'autre part l'étonnement devant la merveille de la création mentale qu'elle a été déployée comme miroir de la plus personnelle expérience où la réalité apparaît fraîche. Il paraît que la phénoménologie puisse répondre à la question qui tourmentait les intellectuels parce que la réponse entraînait leur crédibilité tout d'abord envers eux-mêmes. « Comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »,<sup>14</sup> la question que « tous les philosophes de ma génération se sont posée »<sup>15</sup> avait amené beaucoup à exercer une théorie de l'enracinement de l'homme au monde vécu où « une expérience est toujours contiguë à une expérience »,<sup>16</sup> et dont le rôle est « de nous faire retrouver ce lien avec le monde qui précède la pensée proprement dit ».<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 66. Voir aussi la remarque que « le rapport de conscience et action reste extérieur chez les contemporains », Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953, p. 174 ; voir aussi l'opposition à l'idéalisme, qui fait « l'extérieur immanent à moi », et au réalisme, qui me soumette « à une action causale », toutes les deux positions « falsifiant les rapports de motivation entre l'intérieur et l'extérieur », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945, p. 417.

C'est l'idée soulignée auparavant par G. Lukács aussi (*Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974, Réification et la conscience de prolétariat, III, 1): l'immédiat de la réalité apparaît dans certaines théories comme instantanément saisi par la conscience, comme « la vérité objective », seulement reflété donc, en temps que dans d'autres théories, opposées, c'est l'idéalisme de différents espèces qui les encadrait. Lukács a insisté sur les médiations complexes et spécifiques à la fragmentation sociale.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface,

### Prévention : la marque phénoménologique

Parmi les intellectuels qui avaient professé la perspective phénoménologique, André Gorz (1923-2007) est une personnalité spéciale. Pas seulement parce qu'il n'a en fait utilisé la méthode phénoménologique qu'une seule fois, dans un texte qui n'est pas tant littéraire que plutôt philosophique (*Le vieillissement*<sup>18</sup>), tout en l'intégrant dans son programme de recherche de *philosophie sociale* – disons un peu précieusement *d'ontologie sociale – de la contemporanéité* et *d'éthique*, mais aussi parce que dans la page de phénoménologie il a réuni le but :

- d'entendre « la conscience de notre existence » (et pas les « déterminants sociaux et physiologiques de la perception »<sup>19</sup>)
- et de projeter une image de correspondance entre la conscience de l'individu et le tableau social où cette conscience se forge
- et ainsi de suggérer l'avenir de cette conscience et des pistes vers des futurs possibles parce que « sentis », désirés par son identité profonde, tout à fait opposée à celle aléatoire imposée par le repère extérieur qui est le monde comme horizon de sa compréhension<sup>20</sup>.

---

Paris, Gallimard, 1964, p. 170. Voir aussi « la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprend et je les vis », *Phénoménologie de la perception*, p. 417.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

<sup>18</sup> *Les Temps Modernes*, n° 187, décembre 1961 et n° 188, janvier 1962.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

<sup>20</sup> Comme on le sait, l'horizon est une limite aussi, et non seulement un facteur, en effet un signe virtuel, qui étend l'espace de la conscience de l'homme. Mais à propos de la suggestion d'en haut – selon laquelle l'être profond de la conscience ou le sentiment d'identité profonde (comme j'ai « traduit ») qui veut donner et les questions et les réponses de son être et de son orientation se voit encadré dans les solutions données par le monde / le On – voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, § 57, p. 278. Nous pouvons comparer cette image de l'horizon du *Dasein* – le sujet, le seul être ici selon lequel l'univers des connaissances existent, donc les significations construites et ressenties par sa conscience existent – avec la théorie épistémologique des horizons de Ferdinand Gonseth. Il y a un *horizon de réalité* et un *horizon de connaissances* qui se déterminent mutuellement, et il y a un *horizon apparent*, généré par l'horizon naturel de réalité (qui est « le monde propre de l'homme » (p. 417) et qui mène au besoin de dévoiler l'*horizon profond*, mais celui-ci « n'est connu expérimentalement que par ses traces phénoménales dans l'horizon apparent » (p. 416) (F. Gonseth, « Remarques sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No 3 / 4, 1949, p. 413-420). L'horizon de réalité est un référentiel et « c'est en ce sens que le référentiel peut être dit *holographique*, entendant par là que l'aspect sous lequel il se présente au sujet peut changer selon le rapport que le sujet établit avec lui », F. Gonseth, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, p. 192. Devant la responsabilité de la recherche scientifique, le chercheur collabore avec le monde des chercheurs parce que tous ont le but de développer les moyens d'élargir l'univers profond des hommes par

Donc de ne pas rester dans la matrice habituelle séparant le sujet de l'objet<sup>21</sup>.

En effet la phénoménologie ne les sépare pas, mais et bien sûr en laissant de côté la psychologie, il y a toute une tradition de peindre le monde de manière « objectiviste », ignorant le rôle cardinale de la médiation humaine multidimensionnelle (ou peut être pas de la médiation mais des perspectives humaines), qui persiste dans le traitement actuel de la société et de l'homme. La phénoménologie insiste justement sur cette médiation et ces perspectives, mais sa limite vient de la croyance que la réalité, les objets ne seraient que dans la mesure où leurs aspects phénoménaux sont vus par une conscience (ce que ne veut pas dire qu'elle est similaire à l'idéalisme subjectif de Berkeley). Or, c'est dit il y a longtemps, la réalité est plus que la connaissance phénoménale mais, soulignons encore une fois, en même temps elle ne peut pas être réduite aux concepts abstraits décrétés imper-

---

l'effort de « franchir le seuil de précision » et de vérifier des horizons de réalité. Les relations du savoir scientifique impliquent « la dialectique » du concret et du l'abstrait, de l'intuitif et du schéma théorique, du schéma et de l'expérimentation, des axiomes et de l'exactitude et de la re-démonstration (et vérification). « Ainsi vis-à-vis du passé de la pensée comme vis-à-vis de son avenir, l'effort philosophique de Gonsseth est non pas un éternel retour aux sources du vrai, mais une éternelle reprise. Conscience de reprendre, de recommencer vite, de recommencer mieux, de recommencer bien, voilà l'idonéisme gonssethien. Et cette conscience qui met sans cesse en meilleure lumière son savoir est une conscience tonique. Elle est tonique parce qu'elle est rigoureuse, de plus en plus rigoureuse... Mais si l'on participe vraiment à une pensée qui s'épure, à une pensée qui, par la rigueur, devient idoine, devient adéquate à son objet, on éprouve une telle sécurité qu'on est à jamais payé de l'effort de rigueur. Alors on sent s'animer en soi un prosélytisme du vrai. On veut discuter avec les autres comme on a discuté si longuement, si sévèrement avec soi-même. On veut que la dialectique aille de l'esprit d'un homme à l'esprit d'un autre homme. On veut être l'être des transactions utiles, des conférences fécondes, des discussions ardentes et courtoises. L'on aime les idées dans leurs oppositions claires, présages des synthèses fortes », Gaston Bachelard, « L'idonéisme ou l'exactitude discursive », dans *Etudes de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonsseth*, Neuchâtel (Suisse), Editions du Griffon, 1950, pp. 7-10. (Idoine, idonéisme vient de *idoneus, a, um* – adéquat, apte, utile, favorable, convenable, donc il s'agit de la permanente création scientifique – y compris vérification, nécessairement collective – afin d'adapter l'horizon des connaissances à la réalité/ à l'objet). Même si l'une donne un modèle lucide, quoique amère, et l'autre – un modèle réaliste et optimiste, les deux théories comparées ici ne sont pas contraires : elles sont offertes depuis des points de vue différents et concernent questions différentes. Pour l'analyse d'André Gorz, la théorie de Heidegger est « idoine », tandis que pour la réflexion sur l'analyse c'est la théorie de Ferdinand Gonsseth qui est efficace.

<sup>21</sup> La conscience est, comme l'avait montré Hegel, la pensée caractérisée par la distinction entre le sujet qui pense et, d'autre part, l'objet extérieur à lui (cela étant même le corps du sujet, c'est-à-dire la plus proche existence vers et envers laquelle s'incline la pensée). En conséquent, la conscience est la structure de l'opposition dans la coexistence (le chiasme, comment Merleau-Ponty l'a montré plus tard) du sujet et de l'objet. L'intériorité orientée vers dehors.

sonnellement. Ni même les relations mathématiques qui décrivent les lois physiques ne correspondent pas à la « réalité » éternelle. Et alors l'analyse phénoménologique montre plutôt l'importance des *objets vus par les sujets* : justement pour que leur vie, disait Hegel, ou leur praxis et leur résultats<sup>22</sup> soient « logiques » (Hegel) ou bénignes pour eux.

La perspective phénoménologique de la représentation pourrait être réduite au fatalisme du subjectivisme de la connaissance – si, ironie du destin<sup>23</sup>, on l'équivaut à la métaphore du reflet assumée par le matérialisme naïve présumant que l'empirisme ou seul le contact avec le concret pourrait nous donner la raison des choses / des objets – quand on croit que l'intuition pourrait d'un coup nous donner l'explication (le « sens ») des choses (qui sont des objets quand les choses arrivent dans le champ de l'intentionnalité de la conscience) ; cette naïveté et du matérialisme naïf et de la phénoménologie dogmatique qui se croit la seule et vraie méthode de compréhension philosophique vient de leur présomption que les choses / les objets seraient achevés, des totalités *données une fois pour toutes* et que le sujet les découvre et les analyse, la relativité venant seulement depuis ses positions cognitives tout à fait extérieures aux objets. (Mais au moins depuis Kant et Hegel –

---

<sup>22</sup> La description objectiviste des résultats des actions est celle d'Engels dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1845). Le livre contient des faits documentés et des observations directes qui sont des preuves : pas des déterminations isolées et/ou qui pourraient revendiquer l'indépendance vis-à-vis des autres déterminations. Tout au contraire, elles suggèrent « la nécessité intérieure » de l'ensemble, parce qu'elles ne sont pas des aspects se trouvant seulement « dans le singulier » et ayant « des droits égaux » avec autres aspects de la diversité (ces précautions se trouvent dans l'article de Hegel *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1803). Tous ces éléments correspondent aux documents écrits du point de vue du réformisme d'en haut, qui voulait prévenir le mouvement chartiste, comme Edwin Chadwick, *Report to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department from the Poor Law Commissioners, on an Inquiry into the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain. With Appendices. Presented to both Houses of Parliament, by Command of Her Majesty, July 1842*, London, W. Clowes and Sons, 1842; ici Edwin Chadwick a intégré *Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain*, p. 1-372. Dans son livre, Engels a le chapitre Les mouvements ouvriers, où l'histoire illustre la prémisse (en effet, la conclusion des chapitres antérieurs) selon laquelle « l'ouvrier peut remarquer, en outre, à chaque instant, que le bourgeois le traite comme une chose, comme sa propriété, et c'est déjà pour cette raison qu'il se manifeste en ennemi de la bourgeoisie » et ainsi il « ne peut sauver sa qualité d'homme que par la haine et la révolte contre la bourgeoisie ».

<sup>23</sup> La phénoménologie comme « idéologie », c'est-à-dire comme opposée et au matérialisme naïve qui considérerait la réalité comme donnée absolue une fois pour toutes et les connaissances comme simple reflets de cette réalité et au idéalisme absolue des concepts (ou au nominalisme), a repris justement leur modèle, mais à rebours : selon ce clé « idéologique », les choses vues par une conscience ou une fusion des horizons (Husserl) qui est forcément sélective, donc particulière – pas nécessairement universalisable – seraient « les choses mêmes ».

et aussi depuis Marx – on sait que les objets sont des *totalités en cours*, la totalisation, toujours en cours, correspondant au système *sujet – objet* qui montre la validité et de l'existence objective en soi et du *concept* de chose en soi<sup>24</sup> et aussi la *dialectique* complexe et plurielle des niveaux d'existence et de compréhension<sup>25</sup>). Par conséquent, et donc d'autre part, la phénoménologie est seulement *une* des perspectives philosophiques et ainsi elle provoque plutôt leur entrée dans le débat, c'est-à-dire leur contribution à la description de la réalité<sup>26</sup> : mais évidemment ça

---

<sup>24</sup> Voir aussi Maria Hotes, *La chose en soi comme concept « critique » : Le problème de la limitation de la connaissance dans la Critique de la raison pure de Kant*, Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts en Philosophie, Université de Montréal, 2013.

<sup>25</sup> José de Jesús Jaime Galván, "The Configuration of our Horizon of Experience and Judgment as a Dynamic Process. Some considerations about the Laboratory of Consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", in *Suplemento XV/1 (2010) "Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel"* Vol. I. "La sustancialidad y subjetividad humanas", p. 267-273: la construction de notre horizon de connaissance est un processus de « co-détermination » objectif – subjectif. (AB : Le concept du réaliste Marx correspondant à cette co-détermination a été la *praxis*. L'existence – ou la totalité – est objective, la réalité est subjective, non pas dans le sens où peu importe ce que je dis, mais dans le sens où un discours sur le monde n'est pas la Vérité : mais cette vérité est le résultat de la pratique qui croise les multiples couches, objectives, actionnelles, discursives, donc relationnelles, matérielles, spirituelles (symboliques, idéologiques, virtuelles, logiques). Le concept de Hegel, *l'expérience*, est le correspondant ou plutôt la manifestation « physiologique » de la *praxis*) : co-implication multidimensionnelle d'éléments et transformation de la structure de la connaissance. C'est la conscience pour laquelle l'expérience existe, mais « l'origine de la connaissance n'est pas « en nous » comme quelque chose qui reste en soi, c'est une disposition à « écouter » au-delà ; en acceptant notre pauvreté et reconnaître ce que les choses elles-mêmes peuvent nous dire à leur sujet et nous-mêmes » (p. 273)). (AB : Donc « les conditions de possibilité de la pensée » sont seulement transcendantales chez Kant, cette perspective transcendantale même étant *méthodologique* ou concernant le modèle de la pensée comme telle. Mais ces conditions renvoient à n'ignorer l'ensemble des éléments de l'expérience et leur historicité complexe).

<sup>26</sup> C'est clair que dans la phrase ci-dessus le concept de « réalité » est synonyme avec celui d'« existence ». Et parce que la phénoménologie demande et impose la précision, nous devons montrer encore une fois que *l'existence est / existe* et ce pléonisme veut dire seulement qu'elle est *objective*, c'est-à-dire l'existence est antérieure à l'homme et indépendant à lui. Mais qu'est-ce que ça existe ? *Les choses*, toujours concrètes (c'est la raison de la théorie ontologique d'Aristote concernant l'explication de l'existence comme choses unites de la matière et de la forme, et comme entéléchies). Mais les choses sont toujours relatives à / dépendantes de « l'observateur », si cette expression tirée depuis la théorie de la relativité est permise, ou de *Dasein*, l'être existant, toujours concret. Autrement dit, pour que l'existence soit affirmée, on a besoin de référentiel, et plus que de sentir l'existence, on a besoin précisément de l'être pour lequel l'existence est un problème (ontologique), et a des significations au-delà du *conatus* : c'est l'être humain. Pour les animaux, l'existence et la réalité sont la même chose. Pour l'homme l'existence et la réalité ne se confondent pas : si on ne peut pas prouver de

quelque manière que la chose existe, elle n'existe pas, mais il s'agit toujours d'une chose précise dont on discute la réalité et la virtualité, comme le dragon dans le garage, l'exemple de Carl Sagan et Anne Druyan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (1995), New York, Ballantine Books, Random House Publishing Group, Reprint edition, 1997; tout ce qui est réel ou virtuel (comme possible, immatériel ou matériel de manière indirecte, ou comme imagination restant *in mente* ou manifestée) existe : aux différents niveaux d'existence, donc pas tout ce qui existe est réel. Cette différence renvoie à l'idée et au fait que l'objectivité de l'existence n'est pas une extériorité absolue mais est / a des *significations* qui résultent de l'activité (la pensée, la conscience, l'activité créatrice, transformatrice comme telle) de l'homme. *L'existence est objective mais la réalité dépend de la praxis*. En effet, l'existence détermine la conscience, mais la conscience sait/sent/exprime l'existence comme arrière plan de toute activité mentale et pratique et la forge, dans le processus complexe de la praxis, comme réalité / comme différentes espèces de réalité. C'est (laissant de côté autres causes gnoséologiques, et celles idéologiques) l'équivalence entre existence et réalité qui a conduit à la querelle historique entre matérialisme et idéalisme : mais si, de moins depuis Kant, personne ne nie la base existentielle – donc matérielle etc. – de l'existence et de la conscience de l'homme, la réalité a été comprise par les idéalistes comme résultant exclusivement depuis la tête des hommes. Les matérialistes insistaient sur la détermination de la conscience passive par la réalité, la seule manifestation stable et palpable de l'existence. Depuis le constructivisme de la pensée (de la réalité) les idéalistes déduisaient que la conscience comme telle aurait été la source de l'existence. Marx était matérialiste mais en même temps partisan de l'activisme de la conscience qui n'était pas, comme selon Hegel, la totalité achevée, une entité neutre et une « synthèse totale » d'où naissent et les idées et leur matérialisation (voir Tràn-vân-Toàn, « Le problème de la conscience communiste », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 60, n°65, 1962. pp. 33-57). Tout au contraire, pour Marx la conscience était un instrument social de constitution des idées et alors *l'être/l'existence* des hommes était le résultat des conditions sociales *réelles* telles qu'elles étaient réceptionnées, interprétées, traduites dans la conscience par les idées que les hommes formaient selon leur expérience sociale. « Ce n'est pas la conscience des gens qui détermine leur être, mais à l'inverse leur être social qui détermine leur conscience » / „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr *Sein*, sondern umgekehrt ihr *gesellschaftliches Sein*, das ihr Bewußtsein bestimmt“, Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, 1859 / *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort. Zit. n. MEW 13, S. 9, [mlwerke.de/me/me13/me13\\_007.htm](http://mlwerke.de/me/me13/me13_007.htm) (c'est moi qui souligne, AB). Sartre montrait que, de point de vue de sa fonction dans les relations entre l'homme et l'existence, la conscience prime. Que veut dire cette primauté ? Pas que la conscience crée l'existence, et moins la réalité, mais que son raison est d'atteindre un objet (« Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors »), et que cette fonction de connaître l'objet implique la « conscience d'elle-même comme étant cette connaissance » ( J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1994, p. 18). Donc justement cette primauté d'être conscient assure la conscience de l'objet (être conscient de), donc le contenu donné par le dehors de la conscience comme telle. Sans l'objet concret du dehors (la réalité) il n'y a pas d'intentionnalité de la conscience de connaître cet objet concret et ni la conscience de cette connaissance.

dépend de l'utilisation concrète de la phénoménologie. Comme on le sait, la conscience que l'approche phénoménologique est seulement *un* moment dans l'analyse philosophique de la réalité manque quelques fois (comme d'ailleurs concernant d'autres approches philosophiques, ou bien méthodologiques).

Autrement dit, la phénoménologie est la description de l'expérience cognitive et affective à *la première personne* (ou *au nom de la première personne*), explicite ou pas, essentielle parce qu'elle est la première preuve de l'existence : mais cette preuve n'est pas nécessairement la vérité si la vérité est toujours vérifiable de manière interpersonnelle et rationnelle. Le point de vue de cette manière croisée de *la troisième personne*, pose les questions des *causes*, des *conséquences*, des *raisons* et des *significations* multiples des expériences phénoménologiques qui, eux, dénotent seulement comment les choses apparaissent à la conscience : donc le point de vue et les questions tournent autour de l'objectivité des choses, démontrée justement par la description empirique *au nom de la première personne*. Mais sans dépasser ce cadre empirique en arrivant aux *universaux* il n'y a pas de connaissance ancrée, de philosophie et même de phénoménologie. L'expérience phénoménologique de la conscience dévoile les *symptômes* des choses ou les choses comme symptômes et de ce point de vue le dévoilement refuse l'obscurité supposée dans cette conscience, mais en même temps il écarte la simplicité de la représentation naturelle dont le sens est seulement la naturalité formelle perçue par l'individu<sup>27</sup>. *L'expérience phé-*

---

<sup>27</sup> De ce point de vue on peut mentionner que si la poésie est comme la peinture parce qu'elle décrit des réalités, la peinture comme telle est « poésie » en tant que celle-ci transmet des significations au-delà des descriptions des réalités, donc au-delà des images concrètes. Mais si la peinture voulait transmettre une imitation idéale de la nature humaine, des significations résultant depuis des représentations emblématiques et suggérant le sens total (ou de la totalité vue) depuis les images représentatives inhérentes concrètes, et cette intention de la peinture permettait sa qualification métaphorique comme poésie (voir Rensselaer W. Lee, "Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 22, No. 4, Dec., 1940, p. 197-269), la poésie elle-même était, en dehors sa qualité descriptive, vouée de « dire », de suggérer plus que les significations des descriptions, parce qu'elle avait comme outils les métaphores, les métonymies, les synecdoques et, en général, le *langage* figurative pour lequel seul les tropes transmettent réellement l'image complexe de la réalité. Mais en effet – et ne passons pas vite sur ce dernier mot souligné plus haut – la peinture n'est pas poésie parce qu'elle n'utilise pas le langage, mais les formes et les couleurs. Or seul le *langage articulé* a le pouvoir de transmettre des significations multiples des totalités au-delà des impressions produites par la vue. On a des intuitions sensibles et devant un tableau et quand on lit ou entend une poésie. Mais les significations des expériences transposées dans le tableau et dans la poésie, d'autant plus qu'elles sont « intrinsèques » aux objets peints ou décrits en vers dans leur totalité, apparaissent, sont découvertes pas seulement à l'aide des « catégories » (Kant) mais, plus clairement, pendant les jugements. Le langage articulé et logique qui déploie les significations implique et porte un *bagage culturel* sans lequel on peut « voir » / être sensible seulement au niveau sensoriel directe ou au langage littéral. (Voir

*noménologique* provoque son dépassement, des interprétations liant des niveaux d'existence et de connaissance au-delà d'elle.

Enfin, cet article surprend seulement quelques aspects du texte qui *préfigure* la direction et le message principal de tous les travaux ultérieurs d'André Gorz – et ne les lient pas à son auteur.

### L'autre source

Comme tous les spécialistes de l'œuvre de notre penseur l'avaient montré – et cela certainement basés même sur la biographie – l'autre puissante influence a été Sartre<sup>28</sup>. C'est-à-dire *l'existentialisme marxiste*, militante parce que critique de l'essentialisme au-delà de la prééminence de la vie et de ses sens pour l'individu. C'est parce que l'existentialisme est un humanisme<sup>29</sup> qu'il montre les conséquences vécues et senties des relations, institutions et valeurs de la société capitaliste : au-delà des concepts construits dans des détours dialectiques qui s'entrelacent sans fin, il y a la *vita activa*, maintenant de nouveau au-delà d'une participation politique conventionnelle qui ne fait qu'approfondir des rôles afin que ne rien change (en reprenant la formule du *Guépard* (G. Tomasi di Lampedusa, 1958). L'idéalisation arendtienne de la *vita activa* ignore le déploiement de l'inauthenticité de la vie des gens qui a lieu sous son pouvoir.

En effet le concept d'*aliénation* de la théorie de Marx doit être déployée lui aussi<sup>30</sup>. C'est ce qu'a fait Sartre mettant en relief les façons dont les gens vivent

---

Erwin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939), Icon Editions, Boulder, Colorado, Westwood Press, 1972).

<sup>28</sup> Voir, parmi des ouvrages dédiés expressément à l'influence de Sartre sur André Gorz (Finn Bowring, *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a person-centred social theory*, London, Macmillan Press, 2000) ou aux idées sartriennes qui avaient influencées en profondeur la pensée d'André Gorz (Gerhard Seel, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, 16, 2005 ; Carlo Vercellone, « L'analyse 'gorzienne' de l'évolution du capitalisme », p. 77-97, dans Christophe Fourel, *André Gorz : Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009), les paroles du philosophe lui-même en dialogue avec la *Critique de la raison dialectique*, dans le texte inédit – projet de préface pour une nouvelle édition du *Traître*, rédigé en 2005 – « Nous sommes moins vieux qu'il y a vingt ans », p. 230-236, dans le même Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*.

<sup>29</sup> Ana Bazac, "Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, p. 173-185, montrant le caractère transitoire de *L'Existentialisme est un humanisme*, entre *L'Être et le néant* et *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*.

<sup>30</sup> Voir la « définition » gorzienne de l'aliénation : « L'aliénation réside dans l'impossibilité de dépasser le donné vers des fins qui donnent un sens à votre existence, ou, pis encore, dans la nécessité de renoncer, pour survivre, à tout autre but que de se maintenir en vie », André Gorz, « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », p. 179-197, inédit, dans Christophe Fourel, *André Gorz : Un penseur pour le XXI e siècle*, p. 182.



l'abandon à l'univers des valeurs et des places imposées, les métamorphoses de leur conscience qui « reproduise ou constitue l'ordre de l'être »<sup>31</sup>, c'est-à-dire les conditions de leur existence, la force de l'inertie du *pratico inerte* et les moyens et les manières qui se développent ou en tout cas en résultent.

L'énorme problème des efforts des gens dans et contre ce *pratico inerte*, donc la transition vers des mouvements poussés par plus que l'inscription dans son ordre est ainsi cardinale dans la recherche existentialiste marxienne post Marx.

En passant soit dit, ce problème est capital pour la pensée non- et anti- marxienne aussi : parce que la/leur mise est justement d'arrêter cette transition-là ou de la re-canaliser dans le sillage du l'ordre établi.

Par donnant à l'aliénation marxienne et sartrienne un autre nom – celui de vieillissement – André Gorz s'est avéré un chercheur passionné des significations de l'existence de l'homme, c'est-à-dire de sa conscience de ces significations. L'homme est un noyau des possibilités, issues pas tant des conditions offertes par l'existence des objets (phénomènes, processus, relations, valeurs) qui soutiennent l'existence comme telle mais surtout de la profonde spontanéité, créativité, donc liberté d'envisager la vie et le Soi de l'entité humaine. Avant tout, l'homme se fait lui-même et c'est cela qui le distingue des autres créatures : ni comme individu ni comme espèce il n'est pas nécessaire, ou bien son existence n'est pas nécessaire, ce n'est pas la nécessité qui justifie son existence, mais justement sa liberté. C'est de cette liberté que l'existence humaine même, le monde humain même sont possibles. Cette conclusion marxienne et sartrienne, assumée par André Gorz, est tout à fait opposée aux théories qui avaient considéré la nécessité comme existence comme telle (Leibniz) et l'existence comme justifiée par la nécessité des individus pour l'existence d'autres (et les théories libérales et celles conservatrices).

L'aliénation est la condition négatrice des possibilités et de la liberté des hommes. Mais comment cette condition est-elle sentie ? Par son texte, André Gorz continue, en effet transpose la préoccupation du personnage sartrien de *La nausée* (1938) dans un nouveau contexte historique qui, évidemment, apporte plus pour la compréhension humaine. C'est plus qu'un dialogue des deux personnages des deux textes : c'est un développement théorique. Il ne s'agit plus d'un *désengagement individualiste* issue d'une conscience de la condition tragique de l'existence : c'est le *seuil* de la transition engagée justement parce que le fatalisme de la condition est devenu insupportable.

### La trame et le tissu

Au-delà de la théorie de l'aliénation dans le *pratico inerte* – ou afin de la faire vive – le déroulement phénoménologique du motif du vieillissement dans le texte

---

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 10.

d'André Gorz a comme appui la conviction profonde de la personne humaine qu'elle *peut faire*, qu'elle *est* ce qu'elle fait et plus ce qu'elle fait, démontre et vit. C'est cette prémisse axiome qui justifie et explique le *sens figuré* du concept de vieillissement, sa transformation en *métaphore*. Mais que faire si on sent qu'on peut faire plus et même tout à fait autre chose qu'on fait ? Et comment agissent les gens pour qu'ils fassent ce qu'ils sentent le pouvoir faire ?

L'homme – et non seulement le jeune homme, « un adolescent attardé » – considère « le chemin qu'il a pris »<sup>32</sup> comme hasard. Et si ce hasard n'ouvre pas les fenêtres et les chemins pour faire réellement tout ce dont l'homme *sent* – donc plus dont il rêve – *qu'il peut*, il devient dans la profondeur de son âme apathique, engourdi, résigné : il ne rêve plus, l'idée d'alternative ne lui dit plus grand-chose, sauf des similis d'alternatives produisant ou amplifiant des plaisirs passagers, il se contente de souffrir moins dans la vie qui lui est donnée et de se réjouir plus pendant sa trajectoire prédéterminée. Utilisant un concept de la psychologie, il ne peut pas vivre dans la *dissonance cognitive* : donc il n'est plus un « adolescent attardé », même si dans la profondeur de leurs âme tous les êtres humains sont des adolescents perpétuels.

L'idée principale, ou le message principal est justement le sentiment de perplexité et la conscience de ce sentiment de l'individu devant l'opposition « objective » entre sa puissante créativité engendrant un vaste « champ du possible »<sup>33</sup> et la prédétermination réductrice de la route qu'il doit suivre s'il veut vivre. Le texte porte entre l'état d'adolescence – d'espérance et de conviction – qui est existentiel pour l'homme et le paquet des sentiments de *l'irréversible*. Ces sentiments ne sont pas connus par les jeunes : ils croient qu'ils vont expérimenter une infinité de choses, qu'ils se « recommenceraient » toujours et que leur élan sera, parce qu'il est / le sentent l'être, infatigable. Mais la conscience qu'en réalité leur vie ne se passe pas comme ça et qu'ils doivent accomplir des devoirs qui *ne les représentent pas*, donc pas des durs devoirs qui les fatiguent mais des faits qui sont tout à fait opposés à leur volonté de faire et de se fatiguer, cette conscience les accable.

L'occurrence des sentiments de l'irréversible vienne après une période de préparation à l'inscription de l'adolescent dans l'ordre et la responsabilité de la vie des adultes. Il croyait qu'après la préparation et après des essais d'occupations temporaires et vues comme des simples expériences il pourra « faire tout ». Mais « il n'avait jamais eu l'intention d'en faire l'activité de *sa* vie et voilà que ce chemin

<sup>32</sup> André Gorz, *Le vieillissement*, dans André Gorz, *Le traître* (1958), Avant-propos de Jean-Paul Sartre (1964) suivi de *Le vieillissement* (1961), Paris, Gallimard, Folio essais, 2005, p. 375.

<sup>33</sup> *Le mythe de Sisyphe* d'Albert Camus (*Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943) a comme devise un vers de Pindare : « o, mon âme, n'espère pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible », tiré de Pindare, *Cœuvres*, II, *Pythiques*, Texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1922, (IIIe pythique, 60 – Pour Héron de Syracuse), p. 57.

vicinal qu'il avait pris *en attendant* (quoi ? Que sa vie commence par de bon ?) désignait l'homme qu'il devait devenir »<sup>34</sup>. L'adolescent était naïf : déjà la préparation lui préétablistait son avenir, mais il ne le savait pas, il était confiant.

L'occurrence des sentiments de l'irréversible est toujours liée aux événements concrets, c'est eux qui forcent les émotions et leur interprétation consciente. Le moment concret, qui a entraîné l'intégration de tant des moments concrets dans une image unitaire et tragique qui devint la marque irrévocable du jeune homme n'étant plus l'adolescent rêveur, a été la conscience des *démarcations du temps*. *Avant* : pendant l'adolescence et la jeunesse quand « la vie demeurerait indéterminée et informe », « non encore inséré dans la pratique sociale » et quand la jeunesse « croit pouvoir construire sa vie contre elle ou en marge, selon des désirs et des valeurs singuliers »<sup>35</sup> de l'individu. *Après* : donc dans la maturité déjà consciente du conditionnement et de la vie et des aspirations uniques de l'individu par « la Société et l'Histoire »<sup>36</sup>.

Les démarcations sont *qualitatives*. Elles sont formées dès l'enfance mais alors les idées du statut *provisoire* infantile et des âges étaient acceptées, elles ne posaient pas de problèmes mais seulement des émerveillements. La conscience des démarcations, commencée dans l'adolescence mais plénière dans la maturité survenue soudainement depuis la jeunesse, consiste tout d'abord dans l'idée que « l'âge – tant les nombres d'années que l'idée de maturation, de vieillissement, de vie et de mort sans laquelle le décompte du nombre des ans n'aurait pas de sens – nous vienne originellement des autres »<sup>37</sup> ; donc que l'âge est « social », une dimension de son être social, de son être-Autre »<sup>38</sup>, et que la jeunesse signifie « un avenir assez vaste pour qu'aucun de ses projets ne se heurte à la proximité probable »<sup>39</sup> non seulement de la mort mais aussi (ou surtout) des projets des Autres qui veulent « corrompre »<sup>40</sup> son être à lui.

Tout âge, et non seulement l'adolescence et la jeunesse, sont ainsi « sous tutelle »<sup>41</sup> : le modèle idéal de génération ou de l'âge dans le capitalisme occidental était (et il l'est encore) celui des *adultes* : déjà disciplinés et, parce que « la maturité » avait effacé toute idée de rébellion, donc de fantaisie – sauf celle de plus de plaisir *pereat mundus* –, propices pour une petite infantilisation qui n'apporterait qu'un plus de soumission et d'ignorance de la condition d'aliénation.

<sup>34</sup> André Gorz, *Le vieillissement*, p. 378.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 386-387.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 381.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p.383.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 385.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 382.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 386.

Ainsi, après « l'aliénation première et oppressive » de l'adolescence<sup>42</sup>, l'aliénation seconde des adultes vient : aux jeunes qui « prétendent qu'une vie, ça doit pouvoir se construire, et non se subir comme un destin »<sup>43</sup>, les adultes, secondés par les vieux, *opposent* « leur objectivité » et leurs « exigences inertes »<sup>44</sup>, parce qu'ils réalisent « qu'ils ne referont pas leur vie, qu'ils ne changeront plus »<sup>45</sup>.

Le modèle de rapports entre générations hérité après la guerre par la société occidentale – et il était un modèle malthusien aussi – a été celui du « conflit des générations » : les jeunes dominés par les adultes et les vieux, c'est-à-dire par leurs projets, et ainsi la jeunesse se sent comme « moindre-être », comme « impuissante à imposer ses propres projets »<sup>46</sup>. Ce conflit changea vers 1965<sup>47</sup> et surtout par l'évolution démographique, quand les projets des jeunes commencèrent à devenir dominant : pas à l'Occident, mais en Algérie, à Cuba, au Brésil, en Afrique<sup>48</sup>. Ici « la situation se renverse : la "maturité" se connaît comme impuissance et déclin dans la souveraineté victorieuse de la "jeunesse" qui, elle, ne se connaît pas : elle est désormais la transparence de l'action »<sup>49</sup>.

Mais alors les relations sociales ne se réduisent pas aux rapports entre générations : ce sont plutôt ces derniers qui sont explicables en termes de relations économiques et politiques, si on n'oublie pas que la condition des générations dans l'Occident décrit par Gorz est celle imposée par les relations capitalistes comme telles. Cette condition enlevait aux « jeunes » « toute prise sur le donné » et les « réduisant à l'impuissance », les « provoquaient à nier en retour un monde qui » les niaient<sup>50</sup>. Est-ce qu'il y avait une classe ou un groupe social, sauf l'élite dominante et ses « acolytes » de la haute « classe moyenne », qui n'éprouvait de la même impuissance, même si peut être pas du même esprit de négation ? Les relations capitalistes *apparaissent* donc comme des rapports entre générations. Mais l'ordre donné par une génération différente n'est pas nécessairement aliénant : ça dépend du *télos* de l'ordre.

Néanmoins, cette critique indirecte du capitalisme est parfaitement compréhensible : utilisant des métaphores, André Gorz montre que « vieillir c'était donc cela : voir s'organiser une suite d'événements et d'expériences dans cette nébuleuse déjà prise », ne pas vivre « la fièvre des premières découvertes et la foi que

---

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 385.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 387.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p.388.

<sup>47</sup> Peut être c'est André Gorz qui, dans la réédition de 2005 a ajouté au texte le fragment mentionnant l'année 1965.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 388-389.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 390.

tour peut être balancé par-dessus bord et recommencé à neuf », et voir encore que « la jeunesse est un *moindre* conditionnement et une *moindre* détermination de l'avenir par le passé ; une *moindre* inertie à remuer »<sup>51</sup>. *Vieillir* : n'avoir pas la force des mouvements salutaires impératifs pour le présent, donc des mouvements qui renverse l'*inertie* de l'ordre<sup>52</sup>. Et la *vieillesse* fait mal : *les vieux* se sentent coupables

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 391, 392.

<sup>52</sup> Si l'ordre social se poursuit par l'inertie de son propre mouvement offensif, son pendant puisse être l'inertie du plus grand nombre qui ne veut pas participer à ce mouvement qui leur paraît faux et donc se retirent dans un repos « perpétuel ». Voir le phénomène *hikikomori*, pas seulement en Japon (Julie C. Bowker et al., "Severe Social Withdrawal: Cultural Variation in Past Hikikomori Experiences of University Students in Nigeria, Singapore, and the United States", *The Journal of Genetic Psychology*. 180 (4–5), 2019, p. 217–230) et celui de *bed rotting* (*What does the 'bed rotting' trend mean on TikTok?*, 20 July 2023, <https://news.yahoo.com/does-bed-rotting-trend-mean-135731907.html>), comme modèles « excessifs ».

Outre ces modèles on peut parler de modèles « banals », générales/généralisables à cause du mode de vie qui uniformise le *formalisme* dans tous les domaines. (Et Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Gallimard, (1947), Gallimard, 1968, 1997, p. 437, a séparé le formalisme comme tel du mode de vie capitaliste – *American way of life* - ; mais (AB) le post-histoire japonais n'est pas le résultat d'un simple formalisme, mais d'un formalisme capitaliste). Il ne s'agit pas d'uniformisation des conditions matérielles et de la démocratie, mais tout au contraire, de domination « absolue » des formes vides sur le contenu contradictoire et plein de « pulsions » de la vie. Les formes vides (voir le *politically correct* discours, celui de l'identité sexuelle et de harcèlement sexuel – menant à la disparition et de la virilité et de la féminité, en dépit de l'histoire culturelle de ce processus, Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 2017/1 (N° 95), p. 80-93) nu sont pas la manifestation du savoir total qui simplifierait la vie de la société en la réduisant à un déroulement animalier, sans prétention à la pensée critique et interprétative, mais justement la réduction du savoir comme esprit critique. « La fin de l'histoire » concerne les aspects particuliers de la culture et de l'état des connaissances, évidemment, mais on ne peut pas la concevoir sans les lier des relations sociales structurelles. Les oppositions contre divers aspects, par différents types d'activisme/des mouvements sociaux et aussi par l'immobilisme social, n'ont pas de valeur s'ils n'arrivent pas à changer les inerties : qui ne sont pas des formes de résistance, et moins de victoires.

Pour l'inertie du repos – en dernière instance, du vieillissement – on peut utiliser la formule d'Éric Laurent, *L'étranger extime* (I), 2018, <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/03/LQ-770-1.pdf>, pour qui l'extime (mot construit comme l'opposé du l'intime) est le migrant, son étrangeté s'ajoutant au statut ordinaire de l'homme qui se sent étranger à lui-même mais ce étranger lui est familier. Or le refus de l'ordre social par se retirant dans l'immobilisme montre qu'au-delà de l'étrangeté familière il y a aussi une étrangeté non familière, celle de la manifestation sociale marquée par et vouée à l'hypocrisie et au formalisme vide, si difficile de contempler qu'on ne la supporte pas et on l'annule. « L'étranger extime » est ainsi pour l'individu sa manifestation sociale qu'il abhorre.

pour la façon dont le présent se présente et qui est le résultat de leurs actions et de leur conscience, parce que les jeunes les considèrent responsables.

Mais le sentiment de la culpabilité témoigne une finale : on se sent coupable *après* un épisode où l'action ou l'inaction avaient amené la situation génératrice de remords. En fait, la jeunesse découvre « avec scandale » « les putréfactions » et veut agir, seulement que, si rien ne change, les jeunes deviennent *vieux*, c'est-à-dire impuissants et conscients d'être impuissants, et blasés. Ils *savent* « l'inertie des structures, des stratifications, des appareils » transposée dans leur propre inertie, l'inertie « des pratiques cristallisées, des millions de quadragénaires et de quinquagénaires nés sur ce fumier et dont les professions et les rapports sociaux sont gravés dans la matière et soutenus par des objets collectifs dont ils n'ont jamais été maîtres »<sup>53</sup>. La vieillesse comme métaphore est aliénation. Oui, l'aliénation est plus qu'un concept savant des philosophes : elle est « l'impuissance des individus et la solidité de l'inhumain qui se nourrit de leurs actes aliénés et les engraisse pour prix de leur consentement à être des colportés »<sup>54</sup> ; elle est prise du plaisir dans la position qui équivaut la « complicité avec les agents du crime » et la routine de préserver une vie confortable avec la vie<sup>55</sup>.

La vieillesse est sage, on dit. Les « vieux » savent tout ce qui *précède* : mais la sagesse *après*, donc demeurée stérile, car le mouvement rétroactif est impossible, ne fait partie de ce qu'on considère comme raison humaine. Parce que cette raison n'est pas seulement logique, mais aussi éthique : c'est-à-dire la raison suit et les questions autour du *comment* et *pourquoi* et celles autour des *à quel but* et *avec quels résultats*. Et le but implique toujours l'action, la pratique. Didactiquement, le *télos* de la logique est la cohérence comme telle du raisonnement, mais le *télos* de la raison humaine est justement *la satisfaction de sa caractéristique humaine* : brièvement, de ne traiter jamais les autres êtres humains seulement comme des moyens mais toujours en même temps comme fin (l'impératif catégorique de Kant). Les vieux ne peuvent plus réparer leur vie réduite à un simple moyen pour des buts inhumains, ni la vie d'autres, réduite à un simple moyen pour des buts inhumains. *Le repentir éclairci seulement s'il est suivi d'action concrète de réparation*. Autrement il est seulement hypocrisie ou une expiation inutile. C'est pour cela que l'idée philosophique de la finitude de la vie<sup>56</sup> comme unique trajectoire parcourue inexorablement<sup>57</sup> n'est pas neutre, décrivant un fait objectif, essence de la vie et constitutive de la vie : comme

---

<sup>53</sup> André Gorz, *Le vieillissement*, p. 393, 394.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 394.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 395 : « vous savez qu'on n'en meurt pas et que dans une certaine mesure on vit ».

<sup>56</sup> Voir Ana Bazac, "The Limit and the Burden: Around the Significances of the Finitude of Life", *Agathos*, Vol. 9, Issue 2 (17), 2018, p. 59-82.

<sup>57</sup> André Gorz, *Le vieillissement*, p.405.

l'idée de la mort, elle a des *contenus* qui lui donnent des sens *au-delà de la description formelle*.

Alors la sagesse des « vieux » est celle de l'impuissance, de la conscience de l'impuissance (passée et présente) et de l'irréversible. « Maintenant, vous savez que la contestation est pratique sous peine d'être nulle » et que : 1) la sagesse exprimée comme recommandation aux jeunes est « par un reste de point d'honneur » et, encore, la manifestation de l'extériorité absolue à une activité militante dangereuse, et 2) que sans cette activité, la sagesse est inutile : « il faut attendre davantage de la logique des choses que des idées des hommes »<sup>58</sup>.

En esquissant la société occidentale comme celle du bien-être – devenue parasitaire au fond mais ayant une force incroyable d'intégration *dans l'inertie*, la force des « privilèges » de la consommation<sup>59</sup> – le texte oppose les vieillissements parce que habitués à cette société, aux jeunes qui refusent « les mutilations parce que, justement, ils ne les ont pas encore subies ni mises en profit »<sup>60</sup>. Est-ce que c'étaient vraiment des mutilations ? Oui, parce que l'abondance des « marchandises », des « visas », des « pays » et des « voyages » était en effet un appauvrissement des voies de la spontanéité créatrice : l'abondance signifiait seulement « l'ubiquité de son exclusion », donc il ne pouvait pas lui échapper<sup>61</sup>. Ainsi les jeunes doivent savoir que leur vieillissement, comme « intégration » dans l'ordre établi, leur vient de l'acceptation et les transforme en êtres inertes : « vous n'avez aujourd'hui d'efficacité, de pouvoir, de réalité objective qu'en acceptant que vos actes, en s'inscrivant dans l'être, en s'articulant avec le champ social et en étant prédéfinis par lui, vous confère, *dehors*, un être inerte obéissant aux lois et aux forces de la matière travaillée par d'Autres et vous signifiant comme un Autre parmi d'Autres »<sup>62</sup>. Il ne s'agit pas du refus de l'Autre et des Autres, mais celui des structures qui uniformisent les gens selon le modèle de la servitude volontaire<sup>63</sup>, si on se rappelle l'ouvrage de La Boétie en 1574/1576. De même, il ne s'agit pas d'un éternel conflit entre générations, mais de la *socialisation aliénante des structures impersonnelles de l'oppression*<sup>64</sup>.

Le texte est très clair : le vieillissement et la vieillesse sont des *métaphores* qui renvoient leurs significations pas tellement sur les générations mais sur les *classes sociales*. Un jeune homme de 36 ans n'est pas l'illustration d'une jeunesse abstraite mais de certaines catégories sociales dont la diversité n'annule pas la classe sociale qui les contiennent : celle qui

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 395.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 399.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 395.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 399.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 396.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 399.

<sup>64</sup> *Ibid.*: « Tous, ils exécutent, personne n'est l'inventeur de la tâche ».

« ne participe au processus productif ni par son travail, ni par ses gains ; parce qu'elle n'a en fait ou en droit aucun revenu, aucune sécurité, aucun titre de propriété sur les richesses sociales, bien qu'elle ait une tâche sociale (que la société, ici, refuse d'assumer), c'est la masse diffuse des sans-métier, des sans-salaire, des sans-logement, des sans-avenir prévisible, des sans-intérêt, des sans famille, et particulièrement de ces émigrés de l'intérieur que sont les étudiants pauvres »<sup>65</sup>.

D'une part, on pourrait penser à la tendance (disons sec, libérale, couvrant et l'incompréhension et la résignation) d'escamoter le caractère *prolétaire* de tous – qui, ayant ou pas des métiers, des emplois, des salaires, des logements, *ne contrôle pas* les moyens de production et d'existence de la société – et de transférer ainsi la capacité de se révolter aux *couches marginales* (un transfert voué à l'échec dès le commencement). D'autre part, cette tendance reflète le désespoir devant « l'embourgeoisement » des travailleurs qui auparavant ne faisaient partie de la « classe moyenne », devant l'essor du consumérisme qui réduit, simplifie la vie des gens, y inclut des travailleurs, et les nivelle tous afin de lui correspondre.

La trajectoire des jeunes – celle de l'auteur étant seulement un exemple – décrit la formation de l'inauthenticité de l'homme, correspondant à l'inauthenticité de la société ; on s'habitue à cet état ou on la refuse : dans quelle alternative la personne souffre-t-elle moins ?

Il paraît qu'on souffre moins dans « l'univers mythique et fétichisé de l'abondance...où les marchandises éclosent instantanément...où *l'argent* est le chemin le plus court du besoin à la jouissance...(et où) vous savez *être* le personnage fonctionnel que la Machinerie demande »<sup>66</sup>. Cet état consiste dans l'assurance que justement cet état, donc le *passé* prouvé des individus, soit le critère de reconnaissance sociale dans le futur. D'ici dérive la peur de son propre changement qui, elle, garantit de nouveau *l'immobilisme social*, la direction inébranlable d'éviter la révolution : car la révolution implique le déterminisme du présent par l'anticipation du futur, *par le futur* disséqué avec la logique « jusqu'au bout » et avec l'imagination des idéaux.

Il y a une simple « raison pratique »<sup>67</sup> – selon laquelle le passé est la source du futur – qui impose la résignation de considérer et le passé et l'inférence de la raison pratique comme inévitables, comme « lois »<sup>68</sup>. La sagesse de cette raison est que « pour agir, il faut se faire inerte »<sup>69</sup>. Mais cette sagesse ne peut-elle pas être renversée ? Est-ce qu'on puisse déduire de l'irréversibilité physique la fatalité du comportement de s'assujettir, de renoncer à son propre « recommencement » ? Le jeune homme, faisant oublier le pouvoir de la pensée humaine et donc des initia-

---

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 400.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 402.

<sup>67</sup> Souligné dans le texte, p. 403.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 404.

<sup>69</sup> *Ibidem*.



tives qui renversent en effet des trajectoires données, se soumet : « *il faut accepter d'être fini* :...de faire ça et pas autre chose... »<sup>70</sup>. Et alors les buts et les moyens tout à fait extérieurs à lui, même ennemis à lui, sont assumés définitivement : et donc les buts et les moyens se perpétuent pour toujours.

Dans la deuxième partie du texte<sup>71</sup>, les idées se répètent mais il y a des « détails » qui sont des introductions ou des tâtonnements dans des thèmes concrets comme :

- la spécialisation qui non seulement empêche la synthèse mais aussi renforce et la domination de la nature et la domination de l'homme par ses outils ;
- la fonction élitiste de la connaissance<sup>72</sup> ;
- la « rareté » du temps pour se recommencer par choisissant un nouveau métier, donc la contradiction de la division du travail qui serait nécessaire justement pour produire davantage afin de vaincre les raretés<sup>73</sup> et ainsi la division du travail, refusée par « l'exigence humaine qui se confond avec l'exigence socialiste »<sup>74</sup> ;
- le double caractère du capitalisme : *sénile*, parce qu'il se base sur la division du travail qui fait vieillir les gens, et *infantile*, parce que les gens, si appliqués et rigoureux dans leur tâche parcellaire sont guettés « par toutes les tentations de la violence et du merveilleux »<sup>75</sup>. « Le travail étant l'enfer, la vraie vie est consommation oisive »<sup>76</sup>. Et « cet effet ne fut jamais aussi bruyamment exhibé en merveilleux *spectacle* »<sup>77</sup> ;
- « une culture à la fois trop grande et trop partielle – en vertu de laquelle nous ne savons viser activement que des modifications technique partielles du monde »<sup>78</sup>, comme le réformisme ou la rationalisation qui sont techno- optimistes

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 405.

<sup>71</sup> André Gorz, « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 829-852. Le texte republié dans le volume de 2005 est jusqu'au milieu de la page 836.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 841: « La possibilité d'une transparence du connu au connaître se révèle pour la connaissance comme sa plus grande illusion ».

<sup>73</sup> C'est Sartre, *Critique de la raison dialectique*; voir aussi Ana Bazac, „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, pp. 97-113; [« Autour du problème des causes structurantes : l'ontologie Gramscienne des forces de production et la théorie de la rareté de Sartre », dans *Gramsci et Sartre, grands penseurs du 20<sup>e</sup> siècle*]

<sup>74</sup> André Gorz, « Le vieillissement (II) », p. 843.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 487. L'analyse théorique des phases initiales de ce processus qui est paroxysmique aujourd'hui.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, 1967. (Ana Bazac, Fifty years from Guy Debord's *La société du spectacle/The society of the spectacle*, 28/08/2017, <http://egophobia.ro/?p=11893>).

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 850.

mais conservatrices : incapables d'inventer « un rapport neuf de l'homme à l'homme et de l'homme au monde »<sup>79</sup>.

La conclusion – que le vieillissement est « *la connaissance des lois* : l'acceptation du fait...qu'il faut adapter l'homme au monde et renoncer à la tentative inverse »<sup>80</sup> – mentionne néanmoins quelques problèmes très importants.

- L'équivalence des deux systèmes de point de vue technologique<sup>81</sup> ; les mêmes objectifs technologiques, réels, étaient utilisés par les idéologues réformistes « socialistes » comme preuve de la « convergence des systèmes ». Ces idéologues écartaient les aspects des relations de propriété et de production et les aspects des idéaux sociaux, absolument opposés et ne pouvant jamais « converger ». Le résultat de cette idéologie était prévisible : l'anéantissement et de la conscience de classe (de lutte de classe et des contradictions) et de l'idéal communiste. Mais, comme l'a noté en passant André Gorz, si la volonté d'adapter le monde à l'homme est considérée appartenant « au domaine du rêve »<sup>82</sup>, la vieillesse est justement cela : *n'avoir pas des idéaux, les refuser*.

- Le tiers-mondisme selon lequel la transition vers le socialisme commence et est imposée par les pays du tiers-monde, le « premier monde » étant déjà irrémédiablement vieux<sup>83</sup>. Le présent vérifie cette thèse : oui, comme transition vers des relations internationales qui diminuent le pouvoir de l'impérialisme ; mais, outre les contradictions de cette transition, c'est la Chine, pays socialiste, qui est son cœur.

- L'argument qui soutient le tiers-mondisme est pourtant discutable : l'impérialisme fait que la négation de l'homme soit « totale » dans le tiers-monde – et la majorité *sent* en effet cette négation totale ; mais la réaction contre cette situation est, considère André Gorz, « le refus de tout » qui est passé dans ces pays ; parce que seulement ce refus implique « la revendication la plus radicale, le besoin total vers l'humanisme total »<sup>84</sup>. Le mot « total » est une licence : la revendication la plus radicale ne peut pas refuser tout ni parce que le changement le plus radical implique toujours l'*Aufhebung*, ni parce que le « tout » doit être concrétisé. Autrement, il peut couvrir « tout ».

### La métaphore

Donc, il y a deux moments fondamentaux dans le processus qui met en rapport la conscience et l'existence : le *premier* est la subordination de la conscience aux données matériels et immatériels de l'existence. La figure de ce moment est l'*inertie*, malgré des mouvements apparents en vue de réformer le système unitaire *existence*

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 850-851.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 851.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 851, 852.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 851.

– *conscience*. De point de vue théorique, le traitement phénoménologique est plus réaliste que la déduction de la réalité depuis les concepts, et ce traitement a été assumé par André Gorz.

Le *deuxième* est le mouvement réel de contestation efficace de l'ordre capitaliste, c'est-à-dire «qui abolit l'état actuel»<sup>85</sup>, mais ce qu'André Gorz ait voulu mettre en relief dans cette pièce prémonitoire de son futur œuvre a été justement la *difficulté profonde*, nodale de constituer la praxis de ce mouvement : parce que en effet il paraissait que la situation réelle des gens dans le capitalisme occidental savamment rationalisé pour diriger l'alignement « joyeux »<sup>86</sup> de la population aux appels de bénéficier des fruits de ce capitalisme « apprivoisé », « à visage humain » était justement *l'impasse* qui arrêta tout mouvement. Encore une fois, on ne peut pas esquisser un état de choses futur et désirable sans qu'on ne devienne conscient de l'état présent. La manière phénoménologique est ainsi un moyen nécessaire. La métaphore implique de l'imagination et, comme exemplifié dans la pièce d'André Gorz, pour le futur. Elle est une suggestion qui ouvre un horizon généreux de réalité, mais la phénoménologie ou le déploiement de l'expérience mettant du contenu dans cet horizon nu suffit pas. Néanmoins elle stimule la recherche d'autres horizons, au-delà de la fenêtre phénoménologique, tout en comptant sur celle-ci.

La métaphore choisie par André Gorz pour désigner l'inertie de se contenter avec le rôle vu de la même manière dont on voit les phénomènes inévitables de la nature, l'inertie de l'irréversible, *le vieillissement*, a été considérée adéquate pour donner la perspective et l'horizon des gens inscrits dans une matrice préétablie et anticipative. Le vieillissement était pour le jeune penseur le processus dans laquelle on n'est plus devant les promesses qu'on fait à soi-même de penser, de faire, d'agir librement, de franchir des voies inattendues, de questionner l'inhérent, d'être un rebelle constructif.

Le vieillissement donnait aux jeunes les « qualités » nécessaires pour leur « intégration »<sup>87</sup>, c'est-à-dire pour leur conformisme dans la société capitaliste. Mais

---

<sup>85</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845/1932),

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>: « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes ».

<sup>86</sup> Ch. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959. Il parlait du modèle des « robots joyeux », c'est-à-dire de la population transformée dans une foule de robots répondant aux demandes de conformisme social et étant « heureux » et des demandes et de leur réponse. André Gorz aussi avait parlé de « l'idéologie du joyeux robot », dans la deuxième partie du texte, « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 840.

<sup>87</sup> C'est André Gorz qui a mis les guillemets.

ces qualités étaient ou développaient justement l'inauthenticité de l'être humain<sup>88</sup>. Donc la métaphore ne servait pas uniquement à décrire l'état des êtres humains dans la société capitaliste, voués au conformisme social qui détruisait leur élan vers le développement de leur humanité et de celle d'autres, mais aussi à suggérer que, si cet état n'est pas bénin du tout, un autre état *est* possible : parce qu'il est *sine qua non* pour l'histoire / le futur de tous les hommes et de chacun d'entre eux.

*Le vieillissement* était le concept clé qui signifiait la *prise de conscience* de l'irréparable mouvement de tomber dans l'état de dépendance au conformisme social capitaliste. La prise de conscience ? Le vieillissement n'est pas toujours – ou peut-être jamais ou très rarement – accompagné par la prise de conscience de ce processus : tout au contraire, on continue d'agir, d'être actif, et on croit que, avec une légère médication et plus de cosmétique, on est encore « comme les jeunes ». C'est plutôt la vieillesse, brusquement senti – surtout après des événements marquants – qui détermine la prise de conscience de cet état. Cette prise de conscience signifie la confrontation de la personne avec son changement de statut ontologique : elle n'est plus le centre – ou dans le centre de la vie active, celle qui construit les cadres de la vie des hommes – qui détermine « la réalité », mais elle est devenue un simple ajout à cette réalité, un élément pas tout à fait nécessaire et dépendant de cette réalité qu'elle ne contrôle plus. Et alors la *métaphore du vieillissement* c'est-à-dire le concept utilisé philosophiquement montre un poids nouveau face à la signification littérale du concept de vieillissement : qu'on peut comparer le processus biologique de la personne avec le processus social de la société contemporaine, qu'on peut rendre compte / être conscient de ce processus social, qu'on peut le juger profondément et ainsi qu'on peut *l'arrêter* ou la *détourner*. Le vieillissement social ne se superpose pas au vieillissement physique : *il n'est pas inévitable*.

### **Le contenu de la métaphore**

Du point de vue philosophique, la raison d'être de la phénoménologie est la signification des choses en tant qu'elles sont expérimentées par une conscience fraîche et lucide. Cette signification donne « l'objet », et elle ne vient pas de l'analyse du discours ni d'un étalage froid de l'ontologie : « l'objet » est ce que nous en venons à

---

<sup>88</sup> C'est la raison pour laquelle Robert Musil – *L'homme sans qualités*, 1930, 1933 – avait utilisé le concept de *qualités* pour suggérer son ambivalence : positive s'il est lié de la stimulation et du développement humain, donc de l'authenticité humaine, et négative, s'il est la détermination d'une vie humaine inauthentique, subordonnée aux règles capitalistes qui la fixe avant tout comme moyen du profit de l'ordre capitaliste, comme moyen dans le système du conformisme social. Si la personne est « *sans qualités* », c'est-à-dire elle ne peut ni montrer sa volonté et sa confiance dans la possibilité de déployer sa unicité humaine ni manifester son intelligence sociale de se présenter comme plus qu'appriivoisée du point de vue capitaliste, comme pleine de zèle face à son ordre, alors il est un simple exemple de gaspillage de la vie unique et de l'humanité unique de chaque personne humaine.

comprendre suite à notre contact avec lui<sup>89</sup>. Mais, comme d'habitude, il y a toujours des limites à dépasser. La phénoménologie ne dévoile pas la causalité – au-delà des causes immédiates qui sont dans toutes les relations et interpénétrations concrètes dont le monde est fait – et n'arrive pas à une interprétation constructive de l'ensemble, mais reste à l'intuition de la chose dans sa intégralité, intuition qu'il manifeste en décrivant la chose selon cette intuition. Néanmoins la perspective phénoménologique nous approche de la réalité, nous dévoile la réalité : surtout si cette réalité, inconcevable jusqu'au moment phénoménologique, est vue par l'intermédiaire d'une métaphore. Car *c'est justement la métaphore qui rend compte de la complexité des aspects et sens de la réalité.*

Quelles sont alors les significations du vieillissement, ou bien de l'utilisation de la métaphore du vieillissement ?

Tout comme le repos, y inclus le divertissement, n'ait pas une signification qui accroît et met en valeur les raisons d'être de l'humanité des hommes, leurs idées et leurs buts, *sans le travail*, le vieillissement – ou bien la métaphore du vieillissement – impliquent une *inertie complète* : et celle des mouvements routiniers et celle du repos dont on se laisse aller sans inquiétude. Pour cette raison, la métaphore du vieillissement ne propose pas « la paresse » comme libération d'un travail acharné au nom du temps libre pour l'épanouissement de l'individu. Elle ne propose pas une pause bénéfique aux actions prochaines. En effet, la métaphore d'André Gorz ne propose rien. Elle ne fait que *mettre en lumière un horizon de réalité* : une expérience, mais tout à fait significative, parce qu'elle est générale. Cette expérience n'est pas « une parmi d'autres », une page de vie dans l'infini des pages de vie, donc égale à elles et ainsi sans intérêt pour nous, les « connaisseurs » de tant de vies depuis nos films et séries TV et depuis l'avalanche des informations de l'audio-visuel et de l'Internet. Non, cette expérience et la métaphore signalent une situation générale dans la société capitaliste. Le « vieillissement » n'est pas similaire à une histoire orale qui se propose *au lieu* de l'histoire qui découvre des relations, des forces et des intérêts dans les situations formant la structure de la société. Il est par contre un *horizon de réalité apparent par lequel on peut dévoiler l'horizon de réalité profond.*

Le moment phénoménologique d'André Gorz, déployé sous l'influence de l'existentialisme de Sartre, courant lui-même marqué par l'explosion phénoménologique des décades de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, annonce l'approche analytique ultérieure des causes d'un paysage plus large que les sentiments vécus par ses habitants. *Comment échapper au « vieillissement »* sera donc le mot d'ordre de l'œuvre d'André Gorz. Au « vieillissement » comme métaphore – et pas selon son

---

<sup>89</sup> Tout comme l'histoire de l'art a en face des *oeuvres* et non pas des théories depuis elles ; mais cette confrontation de l'œuvre n'est pas tout à fait directe mais comporte une distance dont les significations nous donnent le rapport complexe objet sujet, Michèle Cohen-Halimi, « *Actio in distans* : une contre-histoire de l'art », *Critique*, n° 908-909, 2023/1, p. 75-85.

sens propre – va correspondre le *dévoilement des phénomènes conduisant aux effets d’inertie* dans les expériences sociales des hommes, qui, sans ce dévoilement, resteraient inachevées, avec significations tronquées. Les sens de la métaphore du vieillissement ont leur horizon de réalité, mais cet horizon deviendrait pâle si la connaissance – et de manière inhérente selon son modèle scientifique – ne lui donnerait pas les déterminations des nouvelles expériences *généralisables*, donc plus que les phénomènes : *les conditions cachées qui rendent les expériences de « vieillissement » possibles*.

Le vieillissement est un processus basé sur *inertie* et générant – car le vieillissement génère aussi – de plus en plus d’inertie. Mais quelle espèce d’inertie, celle de continuer les mouvements témoignant la vivacité du corps et de l’esprit, où bien celle de les résister, donc d’arrêter le repos, de couler dans lui tout en oubliant l’élan antérieur ?

Vieillesse, donc vieillesse, n’est-ce pas ? Et est-ce que la vieillesse ne signifie pas un repos sans cesse ? Et alors est-ce qu’elle ne nous envoie un message de substitution du mouvement par le repos ? Pas du tout : en réalité la vieillesse suppose bine un rétrécissement du mouvement, mais pendant le vieillissement il y a une attitude contradictoire envers le rapport *mouvement – repos*, en préférant successivement les deux ; et avant tout le vieillissement est ici une *métaphore*, suggérant et un mouvement faux et un repos faux, s’éloignant d’une vie authentique et de l’aspiration vers une vie authentique : le vieillissement n’est ni mouvement ni repos, mais *inertie* d’un homme inerte vivant selon la routine imposée du dehors, un dehors impersonnel mais tout-puissant. La routine n’est plus une nécessité secondaire au service des actes considérés vraiment importants, donc buts, raisons d’être, par le sujet, mais devienne principale et subordonne toute action et tout moment au plaisir senti en s’allongeant sur le canapé de laxité et d’indifférence à la vie vécue dans cet état de vieillissement.

Le mouvement et le repos sont indissolubles, on ne peut pas concevoir l’un sans sous-entendre l’autre, mais ici il ne s’agit ni du mouvement ni du repos : mais d’une vie inertielle où ni le mouvement ni le repos *ne comptent pas*. Cette vie ne se déroule pas sous le signe ou du mouvement ou du repos : mais de *l’inertie*. Elle est faite de n’importe quelles apparences, de lâchetés actives et de repos inutiles. Le repos n’est ainsi la récompense bien méritée – et savourée – après une activité fructueuse.

En tant qu’une telle récompense, le repos est un droit sacré, mais la qualité de cette espèce de droit est indissolublement liée de la qualité fructueuse de l’activité antérieure. Il s’agit donc d’une succession de moments « aiôniques », des moments dans le cycle de la vie qui paraissent « éternels ». On ne peut pas réclamer le repos sans demander, sans désirer ardemment une vie active pleine de résultats bénéfiques aux êtres humains, qu’ils soient proches ou éloignés. Si la vie active est dépourvue de raisons humaines et d’actes qui réjouissent à la fois ceux

qui agissent et ceux qui partagent la satisfaction de tels efforts, le repos lui-même n'a pas le goût doux et vif que nous désirons.

À son tour, le repos pendant la vie active a les mêmes connexions avec le travail : il est conçu cyniquement comme temps de charger les batteries pour un labeur plus rentable et suppose donc des activités dont les mouvements sont mécaniques, sans « esprit »<sup>90</sup>, c'est-à-dire faisant partie de n'importe quelle action, y compris nuisible pour les autres humains ou même pour celui qui exerce la profession.

Auparavant on croyait que, faute de changer le dur travail, on a le « droit à la paresse » (Lafargue). Aujourd'hui le temps d'« *entertainment* »<sup>91</sup>, du divertissement pour la distraction de l'esprit et du cœur de ceux qui doivent être poussés à oublier qu'il ne contrôlent pas ni leur vie ni le sens de la vie de l'humanité – et que la question kantienne « que pouvons-nous espérer ? » leur est interdite, n'a simplement pas de sens pour eux – donc ce temps est plutôt aggravante. En effet, le loisir n'a pas de puissance afin de renforcer l'humanité des hommes si il ne suive pas le temps des occupations qui ont leur propre *télos* (tandis ce que le temps de plaisir a le *télos* du sujet) : Kant était utopique quand il croyait dans *Was ist Aufklärung?* (1784) qu'après l'exercice des professions qui imposent la discipline du *logos* soumis et parcimonieux, encadré dans une routine non-éristique, on pourra développer assidûment le discours critique, publique et courageux, forçant des débats rationnels. Alexandre Kojève a joué avec et autour du sens propre et du sens figuré du mot « heureux » quant il a noté que si la caractéristique négatrice, donc discursive, de la pensée et de l'action va disparaître, les hommes arriveront à « la fin du monde », c'est-à-dire aux connaissances finies parce que non questionnées, et qu'ils leur resteront « l'art, l'amour, le jeu... bref, tout ce qui rend l'Homme heureux ». Mais, ajouta-t-il, l'homme ne peut pas vraiment être heureux seulement dans le loisir (si l'homme comme espèce *sapiens* disparaîtra, l'art etc. disparaîtront aussi comme contenus humains du temps humain)<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Tout comme les 0 et les 1 dans leurs « petits carrés » ne connaissent pas le sens du message qu'ils transmettent.

<sup>91</sup> Voir la préface d'Andrew Postman in Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (1985), London, Penguin Books, 2006.

<sup>92</sup> Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 434, 435. C'était l'idée de Marx aussi : le temps libre que l'essor technologique et l'évolution vers une organisation sociétale sans classes – sans exploitation et domination de classe – permettront sera un temps riche en créativité humaine ; le « Royaume de la liberté » – opposé au « Royaume de la nécessité » marqué par la logique, les buts et les valeurs capitalistes – n'est pas seulement un cadre où les hommes « travaillent le moins possible » mais évidemment une société où les débats et ainsi le développement de la capacité du discours fleurissent. La disparition des classes antagonistes ne sera pas la fin de l'histoire mais seulement du « préhistoire », *Contribution à la critique de l'économie politique*, Préface (1859). La métaphore du « royaume de liberté » – pour tous – ne signifie pas un *dolce far niente*, mais, avant tout, la manifestation sans obstacles de la capacité créatrice dans le

Le vieillissement est donc l'inertie dans le but de se rendre heureux : *à n'importe quel prix si le prix ne te touche pas*; le vieillissement est ainsi l'inertie d'ignorer tout ce qui aurait entravé ta volonté d'être heureux *de cette manière*.

Mais il y a encore un sens.

Laisser l'initiative aux autres, se soumettre et ainsi accomplir son propre désir<sup>93</sup> ou bien son propre penchant vers le bien de manière plutôt passive, en écartant le réfléchissement et donc les sentiments ardents de son propre comportement. Un exemple/l'exemple est la disparition de la virilité, telle qu'Alexandre Kojève retient des romans de Françoise Sagan<sup>94</sup> : c'est la disparition de l'homme comme tel, ou « la sagesse résignée à la disparition du viril » comme synthétise Miller l'idée de Kojève<sup>95</sup>. Mais Kojève illustre cette disparition par la disparition de la féminité aussi, donc la question est trop grave pour qu'elle puisse être réduite à l'évolution de la sexualité. Est-ce que le « savoir absolu » est absolu parce qu'il soit résigné ?

Le savoir absolu est, selon Hegel, le résultat d'une conscience – en effet du l'esprit humain arrivé à son stade supérieur de compréhension – qui déjà sépare le contenu de la forme dans le sens qu'ils sont inextricablement unis, mais justement la dialectique de l'unité aurait permis la confiance dans les formes qui auraient la puissance d'émerger l'unité. Donc, près de Hegel / de la philosophie qui est arrivé à la connaissance de la dialectique et est ainsi optimiste en ce qui concerne le futur de l'homme – même si justement la dialectique et cette philosophie observent la difficulté et de l'unité dialectique et du futur de l'homme – est, selon Kojève, le *dandy* et encore dans sa plus célèbre personification, George Brummell<sup>96</sup>. Il est le modèle de l'individu moderne seul, utilisant l'effet de son apparence afin de plaire, ou mieux d'être reconnu par les autres comme personnalité, comme remarquable : « *de produire toujours l'imprévu* »<sup>97</sup>. Il est le modèle de la *forme rompue du contenu*,

---

travail : « tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir », Karl Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande* (1845-1846), première publication en 1932,

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>, p. 20.

<sup>93</sup> Lacan mentionné par Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 1/2017 (N° 95), p. 80-93.

<sup>94</sup> Alexandre Kojève, « Le dernier monde nouveau », *Critique*, nos 111-112, août-septembre 1956, Paris, Éd. Minuit, p. 702-708.

<sup>95</sup> Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », p. 82.

<sup>96</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Beau\\_Brummel](https://en.wikipedia.org/wiki/Beau_Brummel) ;

<https://www.nationalgeographic.com/history/history-magazine/article/beau-brummell-nineteenth-century-fashion>: « la première vraie célébrité moderne ».

<sup>97</sup> Jacques-Alain Miller, « Bonjour sagesse », p. 88.



alarmante justement parce qu'elle ne paraît pas dangereuse, mais même neutre et gratuite.

L'ironie est qu'une suite du dandy est « l'analyste », dit Miller<sup>98</sup>. Il « serait ce semblant qui fait trembler les semblants »<sup>99</sup>. Mais il « n'est plus un héros, il n'est plus singularité triomphante affirmant sa supériorité, il n'est plus qu'*appliqué*, fonctionnaire »<sup>100</sup>.

Et alors est-ce que ce modèle de l'analyste a quelque chose à voir avec « la fin » de l'homme ? Il a, certainement : il est « le sage » qui diffuse « la sagesse » qui semble absolue parce qu'elle est La Seule Vérité, donc La Vérité Finale. C'est « la fin des temps, quand l'homme n'a plus à s'affirmer par la négativité »<sup>101</sup>. La note de Kojève dans son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* est prémonitoire : la fin de l'homme – de l'homme pensant – arrive quand il ne peut plus utiliser / faire fonctionner le pouvoir de la raison, quand il ne voit plus les paradoxes, les contradictions, les amphiboles de la pensée et des discours, quand il ne doute plus. La fin de l'homme arrive à la suite du « savoir absolu », promu par le modèle de l'analyste et générant la discipline de tous de se réjouir de ce savoir. Cette discipline contient la résignation, mais elle la contient d'une manière perverse : en l'oubliant. Il n'y a pas de futur de l'homme si on s'achemine vers l'oubli.

Un synonyme du vieillissement d'André Gorz puisse ainsi être cet achèvement vers l'oubli : et l'inertie de cet achèvement.

### En guise de conclusions

Pourquoi donc la plongée dans la *phénoménologie* ? Le sentiment de découvrir le monde – y inclus celui du soi – par le contact sensoriel et mentale directe est certainement rassurant, c'est-à-dire la preuve et du monde et du rôle cardinale du sujet, de sa conscience qui sent et réfléchit. Le résultat de ce chemin est ainsi l'état des phénomènes objectifs et l'image de la conscience de l'observateur comme objective elle-même : dans un sens, justement parce qu'elle paraît se situer hors du monde, impartiale, comme un scientifique étudiant les insectes, par exemple.

Ce qui se passe avec le monde – y inclus celui du soi – après cette prise de conscience phénoménologique n'est pas nécessairement intéressant pour elle, sinon seulement comme matière pour un nouvel abord phénoménologique. Mais les écoles ou les disciplines philosophiques doivent connaître leur limites et auto-limitations particulières justement parce que la philosophie comme telle est *holistique* – car le monde lui-même est une unité de discontinuités et la vérité elle-même est l'ensemble concret de cette unité – et la preuve de cette Γνωθι σαυτόν de la

<sup>98</sup> *Op. cit.*, p. 92 :

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

philosophie est la conscience de la nécessité de la *continuation* de l'analyse philosophique selon d'autres critères que celles promues par l'école ou la discipline de laquelle il s'agit ; donc ce qui se passe avec le monde devrait être analysé selon, par exemple, les *causes aristotéliennes*, et cette espèce d'analyse devrait être sentie par la finesse du phénoménologue, car l'approche phénoménologique elle-même est apparu justement afin d'apporter un critère qui compléterait les autres sans les substituant.

Par conséquent, les sentiments du jeune homme qui se voit vieillir comme s'il le serait vraiment par sa biologie ne sont pas suffisants du point de vue philosophique. D'ailleurs ces sentiments eux-mêmes demandent leur enquête « aristotélienne ». Pourquoi ? C'est parce qu'en philosophie chaque chose a sa *raison d'être*. La description des sentiments du jeune homme peut conduire aux *différents états de conscience* ou, plus exactement, de volonté : de résignation – le sentiment de fatalité est puissant devant le spectacle du pouvoir dominant en défi des fissures<sup>102</sup> – d'indulgence envers soi, d'expiation, d'action en vue d'améliorer la société existante, d'action en vue de changer la société existante. Une analyse « aristotélienne » montrerait l'amont et l'aval de ces sentiments, leurs enjeux ; et leur valeur en tant qu'outils de motivation à l'action. S'ils n'ont pas cette puissance de motivation à l'action, ils sont en effet *sans conséquence, donc leur raison d'être s'évanouie*. Et ils sont tout à fait contradictoires : masochistes, si d'une part ils prônent la malaise et d'autre part la passivité.

Sans résultats éthiques, c'est-à-dire au plan des relations sociales, les sentiments ne valent rien : en effet, ils sont utilisés justement contre eux-mêmes, contre leurs possesseurs déconcertés dont le désespoir augmente.

On peut conclure que la phénoménologie est seulement *une* des manières de traiter le monde – via les images fraîches en miroir dans l'esprit – et qu'elle doit être consciente de cette position. Les *intentions* et les *causes* liées de ces images apparaissent dans des analyses où les universaux et la logique jouent le rôle principal : la puissance et les motivations promues par ces analyses nous rapprochent de valeurs communes, au-delà des sentiments intimes, et de la souffrance d'autrui, vers laquelle le regard phénoménologique ne pénètre pas assez. La phénoménologie *suggère* seulement : elle inclut la question « quel futur ? », mais ne répond pas. Tout comme elle ne répond pas à une question *qu'elle ne pose pas* : « pourquoi ».

La *perplexité* du jeune homme de ce court texte devant une situation « normale » jusque là / jusqu'au moment de son éveil est seulement une *étape* de sa

---

<sup>102</sup> C'est l'entière tradition de la pensée réactionnaire moderne, critique du désordre présent et de la dégradation que ce présent génère dans les individus et dans les valeurs, et contre laquelle seulement le fatalisme mélangé avec la nostalgie d'un illusoire passé ordonné, le seul propice aux personnes exceptionnelles, pourrait soulager leur cœur et nourrir leur estime de soi. (Voir Evelyne Pieiller, « La réaction, c'était mieux avant », *Le Monde Diplomatique*, Août 2023, p. 3).

conscience, de la conscience des gens vivant dans la société capitaliste. L'étape est *ouverte* : il n'y a pas de prédétermination des tournures suivantes. Une indifférence qui peut se transformer en cynisme peut suivre, comme une indignation qui s'épuise dans les propres émotions tacites ou soutenues dans des différents types de bavardages, comme un effort qui se force à comprendre et à ne supporter plus l'infamie.

Le problème posé par le texte est vraiment plus que moderne : il est d'une ardente actualité. Le plus grand nœud de contradictions et de troubles qui est l'homme n'est plus celui des passions qui le mettent dans un état de servitude, en contrebalançant la raison (Spinoza, *Éthique*, Préface de Quatrième part), mais celui des relations sociales : qui contient le nœud des *passions – raison*, mais le transforme depuis les forces qui l'engendrent. Le sujet / l'individu est responsable de son propre comportement et développement, mais si l'individu n'est pas libre il n'est ni responsable, disait Leibniz : donc la solution est de *n'accepter pas* « le vieillissement ».

Une manière était le refus des « qualités ». Robert Musil considérait que c'est le manque des qualités pour l'intégration « heureuse » dans la société capitaliste qui s'opposerait au « vieillissement » de l'homme. Celui-ci doit faire face à l'inertie qui l'entoure et en effet le façonne, et les meilleurs sentiments sont couverts par l'attitude *ambiguë* face aux faits et valeurs (on dit aujourd'hui, relativisme éthique). Les qualités qui manquent signifient en même temps la dot nécessaire à l'intégration dans la société capitaliste et *le négatif* des qualités humaines authentiques. Liée de cette manière, un moyen de *n'accepter pas* « le vieillissement » était la volonté de ne s'éduquer pas comme « vainqueur » à n'importe quel prix<sup>103</sup>.

Est-ce qu'un autre sens, profond, de la métaphore d'André Gorz puisse être couverte par ses sens au figuré établis par la prise de conscience de l'usage métaphorique et de l'importance de cet usage ?

Le sens profond est composé. D'une part, la métaphore – signifiant l'inertie de vivre dans l'implacabilité d'un cadre donné, et donc de supporter les contraintes de ce cadre implacable – suggère la *dépréciation de l'humanisme* : tant par l'homme qui endure ces contraintes, ayant donc comme seule valeur sa vie même *dans ce cadre*, comme par « le cadre » même, c'est-à-dire par les forces qui l'engendrent. La vie humaine devient ainsi réduite à la pulsion vitale comme telle qui paraît faire oublier la pulsion idéale, *la pulsion vers l'idéal* : ce qui est vraiment *la différence spécifique de l'homme*.

Mais est-ce que la pulsion vers l'idéal puisse être anéantie ? Donc d'autre part, la métaphore de l'inertie renvoie à la conscience des *limites* des sens figuré de cette métaphore : on ne peut pas vivre à l'infini dans un cadre inertiel parce qu'on a

<sup>103</sup> Pier Paolo Pasolini, *Educar para el fracaso y la derrota*, 15 Febrero 2022, <https://culturainquieta.com/es/inspiring/item/18938-educar-para-el-fracaso-y-la-derrota-un-bello-texto-de-pier-paolo-pasolini.html>.

la capacité de prévoir, d'imaginer, de mesurer les résultats de la vie dans ce cadre. En conséquent, en ayant la conscience des métaphores et de leur utilisation – ici, de la métaphore du vieillissement comme *immobilisme devant et dans le cadre de la domination - soumission* – les êtres humains ont un moyen de *résistance* : de résister dans leurs pensées et aussi dans leurs actions, poursuivant consciemment *leur idéal de contrôler de manière rationnelle l'irrationalité* qui les entoure et qui les fait vieillir en avance. Cela n'est pas utopie : la métaphore est un outil de la raison et permet ainsi le développement d'autres outils de toute sorte<sup>104</sup>. À l'aide des métaphores on est plus près de la transition du capitalisme mondial au socialisme mondial<sup>105</sup>.

#### REFERENCES

- BACHELARD, Gaston. « L'idonéisme ou l'exactitude discursive », dans *Etudes de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonseth*, Neuchâtel (Suisse), Editions du Griffon, 1950, p. 7-10.
- BAZAC, Ana. „În jurul problemei cauzelor structurante: ontologia gramsciană a forțelor de producție și teoria rarității la Sartre”, în *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura Institutului de științe politice și relații internaționale, 2007, p. 97-113; [« Autour du problème des causes structurantes : l'ontologie Gramscienne des forces de production et la théorie de la rareté de Sartre », dans *Gramsci et Sartre, grands penseurs du 20<sup>e</sup> siècle*].
- BAZAC, Ana. “Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, p. 173-185.
- BAZAC, Ana. Fifty years from Guy Debord's *La société du spectacle/The society of the spectacle*, 28/08/2017, <http://egophobia.ro/?p=11893>.
- BAZAC, Ana. “The Limit and the Burden: Around the Significances of the Finitude of Life”, *Agathos*, Vol. 9, Issue 2 (17), 2018, p. 59-82.
- BOWKER, Julie C. et al., “Severe Social Withdrawal: Cultural Variation in Past Hikikomori Experiences of University Students in Nigeria, Singapore, and the United States”, *The Journal of Genetic Psychology*. 180 (4-5), 2019, p. 217-230.

---

<sup>104</sup> André Gorz, « Nous sommes moins vieux qu'il y a vingt ans », p. 233 : « Pour devenir maîtres de leurs conditions d'existence, il faudrait donc que les individus puissent s'unir dans une *praxis* commune pour un but commun. Mais il faudrait pour cela qu'ils changent radicalement les moyens et les techniques qui médiaient leurs rapports ». (Et il continue : « La *Critique de la raison dialectique* ne traite pas explicitement ce second aspect. Elle incite cependant à s'y intéresser de près ».

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 236 : « Nous savons que le moment est proche où 'le dernier quintal de combustible fossile sera consommé' ; que notre vie n'est ni généralisable ni durable ; et qu'il faudra inventer une civilisation planétaire radicalement nouvelle. Sciemment ou non, nous sommes en rupture avec notre passé. Nous sommes moins vieux que quarante ou vingt ans plus tôt, et beaucoup plus jeunes par notre conviction qu'un autre monde est possible' ». Et Christophe Fourel, « En guise de présentation : *L'actualité d'André Gorz*, », p. 7-11 (p. 8 : « Pour André Gorz, l'enjeu n'est pas la sortie de la crise, mais bien la sortie du capitalisme lui-même ».

- BOWRING, Finn. *André Gorz and the Sartrean Legacy. Arguments for a person-centred social theory*, London, Macmillan Press, 2000.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943.
- CHADWICK, Edwin. *Report to Her Majesty's Principal Secretary of State for the Home Department from the Poor Law Commissioners, on an Inquiry into the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain. With Appendices. Presented to both Houses of Parliament, by Command of Her Majesty, July 1842*, London, W. Clowes and Sons, 1842.
- COHEN-HALIMI, Michèle. « Actio in distans : une contre-histoire de l'art », *Critique*, n° 908-909, 2023/1, p. 75-85.
- DEBORD, Guy. *La société du spectacle*, 1967.
- FOUREL, Christophe. « En guise de présentation : L'actualité d'André Gorz, », p. 7-11, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- GONSETH, F. « Remarques sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No 3 / 4, 1949, p. 413-420.
- GORZ, André. *Le vieillissement*, dans André Gorz, *Le traître* (1958), Avant-propos de Jean-Paul Sartre (1964) suivi de *Le vieillissement* (1961), Paris, Gallimard, Folio essais, 2005.
- GORZ, André. « Le vieillissement (II) », *Les Temps Modernes*, n° 188, janvier 1962, p. 829-852.
- GORZ, André. « Nous sommes moins vieux qu'il y a vingt ans », p. 230-236, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- GORZ, André. « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », p. 179-197, inédit, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin 1970, Paris, J. Vrin, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HOTES, Maria. *La chose en soi comme concept « critique » : Le problème de la limitation de la connaissance dans la Critique de la raison pure de Kant*, Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts en Philosophie, Université de Montréal, 2013.
- JAIME GALVAN, José de Jesús. "The Configuration of our Horizon of Experience and Judgment as a Dynamic Process. Some considerations about the Laboratory of Consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", in *Suplemento XV/1* (2010) "Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel" Vol. I. "La sustancialidad y subjetividad humanas", p. 267-273.
- KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, (1947), Gallimard, 1968, 1997.
- KOJEVE, Alexandre. « Le dernier monde nouveau », *Critique*, nos 111-112, août-septembre 1956, Paris, Éd. Minuit, p. 702-708.
- LAURENT, Éric. *L'étranger extime* (I), 2018, <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/03/LQ-770-1.pdf>.

- LUKACS, G. *Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845/1932) <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>.
- MARX, Karl. *Critique de l'économie politique*, 1859 / *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort. Zit. n. MEW 13, [mlwerke.de/me/me13/me13\\_007.htm](http://mlwerke.de/me/me13/me13_007.htm).
- Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.
- MILLER, Jacques-Alain. « Bonjour sagesse », *La cause du désir*, 2017/1 (N° 95), p. 80-93.
- MILLS, Ch. Wright. *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959.
- PANOFSKY, Erwin. *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939), Icon Editions, Boulder, Colorado, Westwood Press, 1972.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Educar para el fracaso y la derrota*, 15 Febrero 2022, <https://culturainquieta.com/es/inspiring/item/18938-educar-para-el-fracaso-y-la-derrota-un-bello-texto-de-pier-paolo-pasolini.html>.
- PIEILLER, Evelyne. « La réaction, c'était mieux avant », *Le Monde Diplomatique*, Août 2023, p.3.
- POSTMAN, Neil. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (1985), London, Penguin Books, 2006.
- QUINE, W.V.O. *Word and Object*, Cambridge MA, MIT Press, 1960.
- LEE, Rensselaer W. "Ut Pictura Poesis: The Humanistic Theory of Painting", *The Art Bulletin*, Vol. 22, No. 4, Dec., 1940, p. 197-269.
- SAGAN, Carl. Anne Druyan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (1995), New York, Ballantine Books, Random House Publishing Group, Reprint edition, 1997.
- SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1994.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.
- SEEL, Gerhard. « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, 16, 2005.
- TRAN-VAN-TOAN, « Le problème de la conscience communiste », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 60, n°65, 1962. pp. 33-57.
- VERCELLONE, Carlo. « L'analyse 'gorzienne' de l'évolution du capitalisme », p. 77-97, dans Christophe Fourel, *André Gorz: Un penseur pour le XXI e siècle*, Paris, Editions La Découverte, 2009.
- What does the 'bed rotting' trend mean on TikTok?, 20 July 2023, <https://news.yahoo.com/does-bed-rotting-trend-mean-135731907.html>.

# EGALITATEA: RESPINGEREA DIFERENȚELOR IRELEVANTE

Bogdan OLARU<sup>1</sup>

***Abstract:** Moral equality, the idea that people have equal moral value, is often justified by highlighting a key capacity or property that all people possess (like rationality or the capacity to conceive and pursue a life plan or anything else). This view is met with the objection that every human capacity is subject to empirical variability – therefore, we are not actually equal. Some have rejected this objection and emphasized the typological equality of people, that is, the idea that we are all members of the same natural type or species. Belonging to the same type would preclude any request to take account of empirically proven differences. Typological equality will allegedly encapsulate the very notion of moral equality along with the moral requirement of equal treatment. I will show that this strategy conflates equality with identity. A natural type is defined or constructed by reference to a characteristic and distinct property. The requirement to treat each human being equally derives from one's typological identity and the normative claim that attaches moral value to the property that differentiates the natural type. Such inference makes moral equality a second-order moral principle. There is, however, a more fundamental meaning in which we could express human equality. It is the compelling force of the requirement to reject some differences as morally irrelevant that gives equality such a major significance for moral life. In the first part of this paper, I argue for the separation between fundamental and derivative equality, the latter being inferred from the idea of shared identity. The second part illustrates this first more fundamental sense of equality through the debate on the human races around 1790 by Herder and Blumenbach.*

**Keywords:** moral equality, range property, typological identity, Rawls, Herder, Blumenbach.

Ilustrații: Figura 1. „Der geschwänzten Waldmensch” („Omul cu coadă” din jungla Borneo și Sumatrei); Figura 2. „Gefleckter Neger” („Negru pătat”); Figura 3. Jacob Elisa Joseph Capitein.

## 1. Introducere

Un deziderat major al cercetării filosofice este întemeierea fără echivoc a ideii egalității fundamentale a tuturor oamenilor. Nu este un deziderat trivial, întrucât există un arsenal întreg de argumente pentru justificarea ierarhiilor sociale, a diferențelor de clasă, a stratificării sociale. Apărarea egalității fundamentale sau de bază a tuturor este imperativă întrucât există o legătură de necesitate între recunoașterea egalității umane la un nivel de bază și respectarea egală a unor drepturi fundamentale.

---

<sup>1</sup> "Gh. Zane" Institute of Economic and Social Research, Romanian Academy – Iasi Branch, Iasi, Romania.

Egalitatea morală fundamentală (*basic moral equality*) sau ideea valorii morale egale exprimă intuiția că toate ființele umane fac parte din aceeași categorie morală, că au același statut moral, în virtutea faptului elementar că sunt ființe umane. Tratatamentul diferit al unor persoane, acolo unde e considerat oportun, nu poate fi justificat prin argumente care fac apel la o presupusă inegalitate a statutului moral (cum este cazul în sistemele de organizare aristocratice sau în caste). Thomas Scanlon observa că acceptarea tot mai largă a ideii egalității morale fundamentale – precum și extinderea sferei de persoane pe care o acoperă această idee – a fost forma cea mai importantă de progres moral de-a lungul ultimelor secole.<sup>2</sup>

În general, egalitatea a fost concepută prin raportare la o caracteristică sau proprietate fundamentală (de bază) a ființei umane, a cărei posesie îi conferă acestei ființe un statut valoric aparte, diferit de cel al altor specii, dar invariant în cuprinsul genului uman, al speciei ca atare. Această proprietate cheie asigură posesorului ei același statut moral și permite, în consecință, recunoașterea egalității tuturor indivizilor. O concepție influentă identifică proprietatea relevantă în calitatea de agent rațional și abilitățile asociate. A acționa rațional înseamnă să poți identifica temeiurile pentru propriile acțiuni în conjuncție cu înțelegerea și aprecierea celor obligații pe care le datorăm celorlalți.<sup>3</sup> Evident, capacitatea de a fi agent rațional al acțiunii se bazează pe un set adecvat de abilități cognitive, afective și voliționale. Concepții alternative aduc în centrul atenției alte proprietăți: apartenența la specia *Homo sapiens*, capacitatea de a simți durere și plăcere, personalitatea morală, capacitatea emoțională de a purta grija cuiva, prezența vieții subiective, capacitatea de a avea memorie și un sens al evenimentelor viitoare etc. Mai ales calitatea de persoană morală a primit o atenție specială din partea filosofilor. Pentru John Rawls, aceasta cuprinde capacitatea de a avea o concepție despre bine și un simț al dreptății.<sup>4</sup> Am argumentat cu altă ocazie<sup>5</sup> că, deocamdată, caracterizarea satisfăcătoare a statutului moral de bază sau fundamental rămâne la nivel de deziderat. Varietatea și complexitatea interacțiunilor umane, care invită la considerații normative similare în complexitate, face implauzibile concepțiile care mizează pe o singură capacitate, oricât de importantă ar fi aceasta.

La dificultatea stabilirii proprietății fundamentale în baza căreia recunoaștem un anumit statut moral se adaugă alte dificultăți.<sup>6</sup> Variații în posesia și exerci-

<sup>2</sup> T. Scanlon, *Why Does Inequality Matter* (Oxford, Oxford University Press, 2018), p. 4.

<sup>3</sup> R. Arneson, „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern* (Oxford, Oxford University Press, 2015), pp. 30-53.

<sup>4</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, ediție revăzută (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999) și *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, ediția revăzută, 1996).

<sup>5</sup> B. Olaru, „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.

<sup>6</sup> Cf. T. Parr & A. Slavny, „Resquing Basic Equality”, *Pacific Philosophical Quarterly*, nr. 100 (2019), pp. 837-857.



țiul capacității relevante ridică obiecția diferențelor de statut sau valoare morală („obiecția variației”). Proprietăți adiționale, semnificative moral, ar putea legitima un statutul moral superior, chiar dacă pot fi regăsite doar la o parte dintre posesorii capacității fundamentale („obiecția diferențierii”). Aproape orice recurs la o proprietate specială poate fi întâmpinat cu exemple de excepții („obiecția absenței calității de agent rațional”). În fine, temeuri diferite, ce fac trimitere la proprietăți diferite dar cu semnificație morală egală sau diferită generează seturi de drepturi fundamentale diferite sau care se suprapun parțial, o situație care complică imaginea despre „instituții drepte” și organizarea corectă a societății.

Ideea egalității de statut moral este o presupuziție pentru aproape toate teoriile dreptății dezvoltate după John Rawls. Una dintre teoriile care subliniază explicit această idee este egalitarianismul relațional.<sup>7</sup> În viziunea acestei teorii, ceea ce caracterizează o societate organizată în mod just nu este doar corectitudinea cu care sunt distribuite resursele disponibile sau afirmarea egalității politice, cât mai ales felul corect, just în care interacționează membrii societății. În ciuda inegalității de resurse sau abilități, oamenii trebuie să aibă un statut care să le permită să interacționeze ca egali. O societate este dreaptă atunci când fiecare se raportează la celălalt ca la egalul lui, cu alte cuvinte, îl consideră la fel de îndreptățit în a-și urma interesele, în a-și realiza proiectele de viață și, în consecință, la fel de îndreptățit în a aspira la un grad egal de bunăstare cu al oricărui alt individ. Dreptatea impune, consideră susținătorii acestei teorii, să-i considerăm și să-i tratăm pe ceilalți ca egali. În deliberarea asupra unei decizii care afectează interesele tuturor, este corect ca interesul fiecăruia să fie avut în vedere, și anume într-o proporție egală (în cazul în care toate celelalte circumstanțe sunt identice). O astfel de societate exclude forme de inegalitate ce rezultă din relații de dominație și asupra, precum și atitudini adânc înrădăcinate de discriminare, stigmatizare, rasism, sexism sau chiar forme de relaționare deficitare, precum paternalismul sau adultismul.

Egalitatea relațională readuce problema egalității din sfera distribuției (importantă, de exemplu, în discuția despre egalitatea bunăstării și egalitatea resurselor<sup>8</sup>) la un nivel de bază. Egalitatea morală fundamentală surprinde convingerea că fiecare contează din perspectivă morală, indiferent de considerații cu privire la rasă, gen, originea socială, aptitudinile individuale etc. Această convingere conferă suport și plauzibilitate concepției relațional-egalitariene că instituțiile sociale sunt drepte atunci când împiedică inegalitățile generate de considerațiile enumerate mai

<sup>7</sup> Printre reprezentanții acestei direcții se numără: E. Anderson, „What is the Point of Equality?”, *Ethics*, nr. 109 (1999), pp. 287–337; S. Scheffler, *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory* (Oxford and New York, Oxford University Press, 2010); C. Schemmel, „Distributive and relational equality”, *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 11, nr. 2 (2012), pp. 123–48.

<sup>8</sup> R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Harvard University Press, 2000).

sus. De obicei, această perspectivă este exprimată prin cerința de a recunoaște și respecta un set de drepturi și libertăți fundamentale egale, dar mai ales prin cerința organizării instituțiilor într-o manieră care să împiedice practicile sociale inegalitare.

În cele ce urmează, îmi propun să arat că ideea de egalitate, ca principiu normativ, are un sens fundamental, diferit de cel care poate fi derivat din alte principii normative. Așa cum am arătat, egalitatea a fost concepută prin raportare la o caracteristică sau proprietate fundamentală (de bază) a ființei umane. Această concepție a fost atacată de cei care obiectează că orice caracteristică am alege, ea vine în grade și variații, ceea ce face imposibil să susținem ideea unei egalități fundamentale între toți oamenii. Deși consider că există caracteristici care definesc identitatea umană la un nivel fundamental, în pofida variației lor de esență sau fenomenele, acest lucru permite doar afirmarea identității generice a tuturor indivizilor care aparțin speciei umane. Așa cum voi arăta, principiul normativ al egalității de tratament este derivat din conceptul identității astfel definit și un alt principiu normativ, independent de egalitate, fundamental sau, la rândul lui, derivat. Prin această deducție obținem un sens secundar al egalității. Sensul primar sau fundamental al egalității poate și trebuie să fie delimitat de acest sens derivat, redat de obicei prin imperativul egalității de tratament. Egalitatea ca principiu normativ fundamental spune, pe fondul concepției morale adoptate, care diferențe nu trebuie să conteze din punct de vedere moral și când anume (în ce context). În sens fundamental, egalitatea revine la invalidarea semnificației normative a unei anumite diferențe, spre deosebire de egalitatea de tratament, care exprimă o formă posibilă de aplicare a unui alt principiu normativ, distinct de principiul egalității. Aceste considerații fac obiectul expunerilor din capitolele 2-4. În ultima parte a articolului (capitolul 5), voi ilustra concepția despre egalitate ca invalidare a semnificației normative a diferențelor punând în contrast gândirea a doi reprezentanți ai Iluminismului german, Johann Gottfried Herder și Johann Friedrich Blumenbach.

## 2. Identitate și egalitate

În pledoariile unor filosofi morali, egalitatea de tratament a persoanelor este cerută plecând de la premisa identității lor, a apartenenței la același gen, la specia umană. Ei consideră că procedeul identificării, al incluziunii indivizilor în sfera speciei servește ca temei suficient pentru a solicita tratarea în mod egal a tuturor celor care posedă acea identitate. Dar este oare suficientă afirmarea apartenenței la un gen natural pentru a întemeia cererea lor? Din apartenența la același gen nu se poate deduce *stricto sensu* nimic despre egalitate. Incluziunea în același gen (logic sau ontologic) este temeiul în baza căruia putem afirma identitatea indivizilor aparținători genului. Ei sunt identici, nu pot fi diferențiați unii de alții, atâta timp cât îi privim ca membrii corect asignați genului respectiv și *doar din acest punct de vedere*. O dificultate serioasă cu care se confruntă orice proiect de a apăra ideea egalității fundamentale a tuturor oamenilor nu este atât obiecția care subliniază diferențele

empirice între indivizi cât fragilitatea legăturii de necesitate dintre afirmarea identității generice și cerința egalității de tratament. Un prim pas ce poate fi făcut în a trata corespunzător această dificultate este să păstrezi separate conceptele de identitate și egalitate.

Să explorăm puțin separația necesară a celor două concepte. Atunci când Adrian-Paul Iliescu<sup>9</sup> trimite la Locke și Kant pentru a contura sensul primar al ideii de egalitate, el arată că cei doi filosofi au înțeles egalitatea umană fundamentală în sensul de egalitate naturală, redată prin apartenența la același tip sau specie. Totuși, aici este în joc construcția conceptului de identitate naturală a persoanei, pe care o definim fie ca individ aparținător speciei umane, fie – pentru cine dorește – individ în sensul de creatură, un anumit tip de creatură (după chipul și asemănarea unui creator etc.). Există tentația ca, între identitatea omului ca ființă dată în această lume și ideea că fiecare om trebuie tratat la fel, i.e. egalitatea de tratament<sup>10</sup>, să fie intercalat conceptul de egalitate fundamentală. Dar el nu este, conceptual vorbind, necesar. Și chiar dacă am arăta că este posibil să introducem conceptul pe această cale, nu cred că am câștiga prea mult – în afara binecunoscutului efect retoric.

Ceea ce este necesar și este, într-adevăr, introdus de cei care pledează pentru egalitatea de tratament, este o premisă, sau – de la caz la caz, mai exact, de la un argument la altul – mai multe premise cu ajutorul cărora se speră că se va face saltul de la descriptiv la normativ. Plecând de la reflecțiile lui Thomas Sowell despre egalitate ca principiu legal sau politic, A.P. Iliescu construiește următorul argument în favoarea egalității de tratament: „(i) oamenii sunt inegali ca trăsături și performanțe – enunț empiric; (ii) dar ei au același drept de a trăi – enunț normativ; (iii) deci ei trebuie respectați și tratați egal – enunț normativ; (iv) adică este necesar să fie asigurată o forță copleșitoare care să apere drepturile lor egale – enunț normativ.” Acest argument are câteva premise implicite pe care reformularea lui le va face vizibile. Iată o rescriere mai pertinentă a acestui argument: 1) Oamenii sunt inegali ca trăsături și performanțe (enunț factual), 2) dar ei sunt la fel (identici) în ce privește dorința lor de a trăi (și, eventual, de a avea o viață împlinită), altfel spus, ei aparțin aceluiași tip sau gen natural *astfel construit* (enunț factual). 3) Dorința de a avea o viață împlinită este legitimă *per se* și trebuie protejată (enunț normativ), întrucât (postulăm că): „viața (împlinită) are o valoare intrinsecă”. 4) Deci, oamenii trebuie respectați și tratați egal atunci când luăm decizii care îi afectează și în care îi avem în vedere sub aspectul acestei dorințe, altfel spus, sub aspectul identității lor fundamentale (enunț normativ). Prin această reformulare observăm mai

<sup>9</sup> A.P. Iliescu, „How is Equality Possible? An Analysis of the Idea of Intrinsic Equality”, *Transylvanian Review*, vol. 22, nr. 1 (2013), pp. 3-16.

<sup>10</sup> Oricare ar fi „moneda” în care accept să tranzacționez egalitatea: fiecare merită același respect și considerație; fiecare are dreptul la același cuantumul inițial de resurse; fiecare este îndreptățit să aibă acces la aceleași oportunități etc.

ușor că egalitatea de tratament nu este dedusă dintr-o egalitate umană fundamentală, în sensul de egalitate naturală, redată prin apartenența la același tip sau specie, ci din faptul identității fundamentale și premisa normativă ce impune protejarea vieții umane (întrucât aceasta are o valoare intrinsecă). Este suficient să contești premisa normativă 3) – negând, de exemplu, că viața umană are o valoare intrinsecă – pentru a contesta legitimitatea egalității de tratament; de aici rezultă și fragilitatea legăturii dintre afirmarea identității și cerința egalității de tratament.

Premisa 2) poate fi oferită ca o constatare empirică, întrucât întâlnim și recunoaștem această dorință de cele mai multe ori printre apropiații noștri. Dar poate fi și concluzia unui raționament existențial, prin care, se arată, de exemplu, că este legitim să deducem această dorință dintr-o structură ontologică sau dintr-un „fapt-de-a-fi-aruncat-în-lume” sau orice altceva. Sau poate fi concluzia unui demers constructivist, prin care omul este „reconstruit” ca persoană morală (de exemplu, ca posesor al celor două proprietăți definitorii ale personalității morale, în sens rawlsian). Multe se pot spune despre sau obiecta contra premisei 2), inclusiv faptul că nu indică acea caracteristică distinctivă care să ofere diferența specifică pentru genul uman sau că identitatea tipologică poate fi și *altfel* construită.<sup>11</sup> Cert este că enunțul normativ 4) este derivat, printre altele, și din 2). Ceea ce arată că principiul egalității la care conduce acest argument (egalitatea de tratament) este unul derivat<sup>12</sup> și că discursul în care folosim sintagma „egalitate fundamentală” ocultează acest fapt printr-o suprapunere insuficient clarificată între conceptele de identitate și egalitate fundamentală.

Identitatea generică este fundamentală. Egalitatea de tratament este derivată. Identitatea (în sensul apartenenței la același gen) este fundamentală pentru că oferă un reper *sine qua non*, din punct de vedere logic, ontologic și moral. Egalitatea este un principiu derivat pentru că rezultă din mai multe premise, dintre care cel puțin una este normativă și exprimă un principiu moral (fundamental sau derivat). În discursul clasic despre egalitate, „egalitatea fundamentală” exprimă faptul că toți suntem la fel, că aparținem aceluiași tip sau aceleiași specii. În această folosire a ei, expresia nu are încă semnificație normativă și nu exprimă mai mult decât constatarea identității generice.

### 3. Premisa identității fundamentale

În cele spuse mai sus există o ambiguitate în legătura cu întrebarea dacă genul sau tipul care stabilește identitatea fundamentală a ființelor umane trebuie înțeles în sensul de gen natural, logic sau ontologic. Varianta cea mai firească este să luăm

<sup>11</sup> Această identitate ar putea fi redată foarte bine, în posteritatea lui Rawls, și prin capacitatea de a-și forma, de a revizui și de a urmări propria concepție despre ce este bine (cf. T. Parr & A. Slavny, „Rescuing Basic Equality”, pp. 837-857).

<sup>12</sup> După cum arată și argumentul prin care se dorește deducerea principiului tratamentului egal al tuturor oamenilor din principiul metodologic al similarității (Iliescu, „How is Equality Possible?...”).

identitatea tipologică în sensul de dat natural. Dacă omul se definește prin faptul că, de exemplu, poate reflecta asupra propriilor amintiri, atunci nu greșim dacă luăm acest fapt ca pe o caracteristică naturală a speciei, pe care o face posibilă o anumită dezvoltare a structurilor noastre cognitive. Mai plauzibil este însă că identitatea este un construct, o suprapunere de straturi care contribuie foarte probabil inegal la structura ontologică a subiectului. În plus, ca orice construct, este revizuiabil în lumina unor noi date. Să ne gândim la distincția simplistă între „ai noștri” și „ceilalți” specifică oricărui partizanat și, din nefericire, atât de fertilă în a alimenta tot felul de discriminări și nedreptăți. Este una dintre cele mai puternice identități pe care o putem concepe despre noi și este una construită conjunctural. Pentru o ființă care nu reflectează prea mult la contingentele vieții sale, ea va fi asumată ca o identitate fundamentală.

Nu cumva este și ideea unei identități fundamentale un balast de care trebuie să scăpăm? Nu ar trebui să renunțăm la premisa despre identitatea tipologică în argumentul prin care deducem obligația de a respecta și de a trata în mod egal pe toți cei care pot fi considerați sub aspectul dorinței fundamentale de a duce o viață împlinită? Nu este mai rezonabil, spre exemplu, să dăm prioritate celor care tânjesc cel mai mult în a-și împlini această dorință și care au cele mai reduse șanse de succes? Un răspuns afirmativ îi merge la inimă prioritarianului.

Probabil că nu trebuie să ne dispensăm de un concept înainte de a vedea dacă am epuizat tot potențialul lui, toată contribuția lui pentru înțelegerea problemei care ne preocupă. Să începem cu operația logică de definire sau de stabilire a identității, și anume, prin includerea într-un gen și prin etalarea diferenței specifice. Unele diferențe din interiorul speciei de interes nu sunt relevante moral, chiar dacă prilejuiesc definirea unor subspecii (să ne gândim la ideea, repudiată astăzi, că ar exista rase diferite în interiorul speciei umane).

Cel mai adesea, aspectul definitoriu folosit pentru a indica diferența specifică a fost o proprietate, capacitate sau abilitate naturală. John Rawls era conștient de dificultățile inerente oricărui proiect de a stabili o legătură între egalitate și anumite capacități sau atribute naturale.<sup>13</sup> Oricare ar fi acestea, ele vin în grade și variații. Totuși, el pledează în *A Theory of Justice* (1971/1999) pentru o conexiune clară între egalitate (în sensul de egală îndreptățire a fiecăruia la dreptatea ca echitate) și un anumit fapt natural, în locul garanției insuficiente pe care ar putea să o ofere aplicarea unei simple legi procedurale. Dreptății pur procedurale („cei care sunt la fel trebuie tratați la fel”) îi reproșa că este lipsită de forță (că nu are un conținut substanțial). Iar acel fapt natural, care dă sens și conținut dreptății, este pentru Rawls faptul de a fi persoană, într-un sens bine definit: exprimarea unei personalități morale, mai exact, posesia și exercitarea capacității de a-și construi un plan de viață

---

<sup>13</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 441-449.

și a capacității de a avea un simț al dreptății.<sup>14</sup> Concepția lui Rawls este o încercare de fixare a identității subiectului despre care putem susține în mod rezonabil că formulează cerințe în numele dreptății.<sup>15</sup> Identitatea acestui subiect (persoana morală) este definită prin raportare la un fapt al naturii, i.e. al constituției naturale a acestui subiect. Deși oamenii pot varia în ce privește capacitatea de a avea un simț al dreptății (unii sunt special dotați în a aplica principiile dreptății sau în a produce argumente relevante pentru un anumit caz, din perspectiva dreptății etc.), ei nu ar trebui să varieze în privința posesiei acestei capacități (cu excepția unor cazuri speciale, a unor deficiențe tragice, pe care nu le discut aici).

După cum vedem, pentru capacitatea în cauză, variațiile intraspecifice nu contează. Dar această observație arată că trebuie să luăm în serios posibilitatea variațiilor în interiorul genului sau tipului acelei ființe care are personalitate morală și care poate formula cerințe în numele dreptății. Identitatea tipologică este supusă inevitabil unei variații, una intraspecifică, exprimabilă, bineînțeles, și în coordonate empirice. Nu variabilitatea empirică este aspectul pe care doresc să îl evidențiez aici, ci faptul că oamenii, ca ființe de un anumit tip – genul de ființe care posedă cele două capacități definitorii pentru personalitatea morală – *nu sunt la fel*. Identitatea genului nu este un aspect monolitic. Identitatea tipologică include conceptual o complexitate specifică tipului sau genului circumscris. Prin urmare, problema cea mai presantă este să identificăm ce diferențe sunt lipsite de semnificație pentru principiile normative care ne preocupă, prin contrast cu alte diferențe din interiorul aceluiași tip sau gen, diferențe despre care este rezonabil să considerăm că au o semnificație morală. Pe acestea din urmă trebuie să le cunoaștem cu precizie și să le diferențiem de primele.

Lucrul esențial care trebuie reținut aici este că Rawls și-a propus circumscrierea tipului de subiect pentru care dreptatea contează și, mai ales, pentru care contează în mod egal, indiferent de „dotarea” naturală inegală cu care vine fiecare pe lume. În cadrul acestui tip, variațiile pe linia proprietății definitorii nu pot fi abolite (și nici nu am avea vreun interes să fie tratate ca și cum nu ar exista). Esența genului este, dacă se poate spune așa, ca indivizii să varieze din perspectiva trăsăturii fundamentale care îi definește. Întrucât genul este construit în funcție de o proprietate variabilă, stă în esența indivizilor nu numai faptul că prezintă acea proprietate, ci și că o pot etala într-un anumit grad sau cu o anumită variație – prin contrast cu o clasă de indivizi definită prin raportare la o proprietate invariabilă (de exemplu, clasa persoanelor care s-au născut pe 16 decembrie, conform datelor consemnate în

<sup>14</sup> „The minimum capacity for the sense of justice insures that everyone has equal rights. [...] Those who can give justice are owed justice.” (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 446).

<sup>15</sup> „We use the characterization of the persons in the original position to single out *the kind of beings* [s.n.] to whom the principles chosen apply. [...] and the description of their nature enters into the reasoning by which these principles are selected.” (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 442).

certificatul de naștere). Interesul pentru delimitarea aceluși tip sau gen de ființă pentru care contează dreptatea și care este capabil să răspundă exigențelor dreptății este unul primar la Rawls, prezent încă din momentul stabilirii condițiilor inițiale pentru o teorie a dreptății: nu numai circumstanțele dreptății trebuie clarificate – acele condiții în care se poate pune, în genere, problema dreptății –, ci și tipul de ființă pentru care această întreprindere are sens. Identitatea tipologică umană conservă o serie de diferențe intraspecifice cu diferite semnificații morale.

Ideea, deloc sofisticată, că ființele de același tip nu sunt la fel este redată de Rawls prin conceptul proprietății de tip interval (*range property*). Capacitatea de a avea personalitate morală este o proprietate naturală de acest tip: proprietatea de a avea sau nu o altă proprietate care variază scalar. Pentru includerea unui individ în genul de interes („participant la o schemă de cooperare socială ale cărei instituții de bază sunt guvernate de principiile dreptății”) este suficient ca el să prezinte proprietatea de a avea acea proprietate care variază scalar. Variațiile sunt nerelevante din perspectiva proprietății binare și trebuie considerate prin analogie cu orice alte variații, grade sau diferențe ce însoțesc și alte capacități sau abilități naturale. Ele fac obiectul principiului diferenței. Prin urmare, chiar și variațiile pe care le prezintă cele două capacități morale sunt asimilabile unor dotări naturale, similare altor abilități. Avantajele care pot rezulta din exercitarea unui simț sporit al dreptății intră și ele în sfera de aplicare a principiului diferenței.

Când vorbim de „*range property*” trebuie să avem în vedere nu doar referința la domeniul, aria sau zona acoperită, altfel spus, intervalul (de la minim la maxim) de manifestare a proprietății, ci și faptul că expresia ca atare vizează circumscrierea setului, tipului de ființe pe care le poate caracteriza.<sup>16</sup> Rawls nu definește conceptul de „*range property*”<sup>17</sup>, dar îl ilustrează prin exemplul proprietății de a fi în interiorul unui cerc.<sup>18</sup> Toate punctele din interiorul cercului au această proprietate indiferent de coordonatele lor spațiale. Niciun punct aflat în interiorul cercului nu poate fi „mai în interior” decât altul.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> În engleză, pe lângă „aria of variation”, *range* mai semnifică și „a set of different things of the same general type”, conform definiției din Oxford English Dictionary.

<sup>17</sup> Pentru definiții cf.: J. Waldron, „Basic Equality” (December 5, 2008), NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 08-61 (cf. definițiile de la pp. 32-33) și I. Carter, „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571 (cf. definiția de la p. 548).

<sup>18</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, p. 444.

<sup>19</sup> Este relevant aici să ne amintim de ideea aceluși „vâl al ignoranței” sub care se află participanții la situația originară. Atunci când își propun să identifice principiile dreptății din spatele acestui vâl, deci în absența oricărei cunoașteri despre situația personală, despre ceea ce îi caracterizează pe ei sau pe ceilalți, participanții la situația originară proiectează în acest fel un instrument conceptual. Ei vor considera pe ceilalți doar în calitate de persoane care posedă cele două proprietăți distinctive ale personalității morale, fără a putea lua în calcul –

Când comentează această ilustrație a lui Rawls, Jeremy Waldron<sup>20</sup> îi conferă o notă mai intuitivă prin aplicarea la un exemplu geografic. Proprietatea de a te afla în statul Ohio este de tipul „range property”. Cei care locuiesc în Cincinnati (chiar la granița cu Kentucky) sunt, legal vorbind, cetățeni ai statului Ohio la fel de bine ca și cei care locuiesc în Columbus (chiar în mijlocul statului Ohio). Această diferență – ca să dezvoltăm exemplul lui Waldron – nu afectează în niciun fel, de exemplu, dreptul de a fi înscris în listele electorale în acest stat. Este o diferență irelevantă din perspectiva recunoașterii egalei îndreptățiri de a participa la alegerile care au loc în acest stat. Altfel stau lucrurile dacă împărțim locuitorii din Ohio în clasa celor care au peste 18 ani și clasa celor care nu au împlinit încă această vârstă. Dreptul legal de a vota în alegeri îl au doar cei cu vârsta mai mare de 18 ani. Această diferență este, de această dată, una relevantă din perspectiva recunoașterii egalei îndreptățiri de a participa la alegerile care au loc în acest stat. Nu toți sunt la fel de îndreptății. Ceea ce poate atrage proteste din partea celor care pledează pentru coborârea vârstei legale pentru a participa la alegeri la 16 ani. Ei ar putea argumenta că între clasa celor cu vârsta de 16 până la 18 ani și clasa celor mai vârstnici nu există o diferență reală pe linia capacității de a exprima o alegere politică suficient de bine conturată. Oricum ar fi tranșată această dispută, e clar că persoanele care locuiesc în acest stat pot fi împărțite în clase (subspecii) pe baza unor criterii care nu au de a face cu constituția lor naturală (i.e., capacitatea de a exprima o alegere politică bine definită) ci sunt, deseori, criterii de separație convenționale. Ele introduc distincții și creează diferențe. Unele dintre ele sunt mai relevante decât altele pentru clarificarea pretenției la un tratament egal într-o chestiune punctuală, cum este cea a dreptului la vot.

Includerea unui individ într-o clasă creează premisele atribuirii unei identități (de exemplu: persoanele peste 16 ani, care sunt capabile să voteze, dar care nu sunt încă pe listele electorale). La bază ar trebui să fie acea identitate fundamentală de „cetățean al statului Ohio”. Totuși, vedem că această identitate fundamentală nu garantează tratamentul egal în ce privește menționarea numelui pe listele de alegători ai acestui stat. Unele diferențe prilejuiesc separații clare, incontestabile, altele sunt contestabile, pe alte baze. Observăm că reiterarea obiecției variației, translația ei din plan empiric în plan logic și/sau ontologic (i.e., discursul despre constituția naturală a ființei umane) creează o nouă serie de dificultăți pentru adeptul egalității naturale. Ne amintim că acesta din urmă considera că circumscrierea unei identități fundamentale în sensul de identitate tipologică sau de gen este o premisă în argumentul prin care se ajunge la recomandarea unui tratament egal al celor care fac parte din tipul sau genul astfel circumscris. El spera să respingă în acest fel obiecția celor care argumentau că, oricare ar fi acea capacitate sau abilitate

---

fără a-și propune chiar să ia în calcul – diferențele în posesia și exercitarea abilităților asociate ideii de personalitate morală.

<sup>20</sup> Waldron, „Basic Equality”, pp. 31-32.



pe care am alege-o pentru a defini persoanele îndreptățite la un tratament egal, ea prezintă grade și variații identificabile și, eventual, măsurabile empiric. Desigur, nu aceste variații empirice sunt relevante, argumenta el, după cum nici clasele de ființe care ar putea fi create pe baza distincțiilor introduse de ele. Esențială (de bază) este identitatea lor fundamentală explicată pe baza unei capacități pentru care este rezonabil să postulăm imperativul moral al protejării ei sub orice formă.

Probabil că aici este locul să ne despărțim de supoziția că există o anumită trăsătură, caracteristică, proprietate sau capacitate care legitimează discursul despre o identitate fundamentală care precede și eclipsează, este superioară („outclasses”) orice alt tip de identitate. Este supoziția modernilor că există un strat primar, nerevizibil al ființei umane care ilustrează excelența acestei ființe în lumea vie, în arealul fizic populat de alte ființe, unele foarte asemănătoare omului, altele mai puțin apropiate, unele care, deși clar identificate ca oameni, mai sunt văzute de unii ca aparținând unui rang diferit și sunt descrise sub titulatura unei anumite rase, pretins inferioare. Prin elaborarea exemplului lui Waldron vedem că mutarea discuției în zona identității generice nu face decât să transporte în alt plan, cel logic/ontologic, aceeași dificultate remarcată în considerațiile privind variabilitatea empirică. Și în plan logic pot să construiesc subspecii ale aceluiași gen, și alte subspecii ale primelor subspecii etc.; este suficient să gândesc consistent diferența specifică, iar o diferență poate fi oricând găsită și în plan logic, prin diviziuni tot mai detaliate, la fel cum, prin observații tot mai detaliate, diferențe pot fi găsite și în plan empiric, în manifestarea sau actualizarea capacității considerate fundamentale.

Schimbarea de paradigmă pe care o propun revine la a transfera centrul de greutate de la identitate la diferență. De maxim interes este să putem stabili când anume, sau în ce context, o anumită diferență (empiric observabilă sau logic gândită) este relevantă din punct de vedere moral. Cum decid dacă o diferență (empirică, logică sau metafizic-ontologică) are semnificație morală?<sup>21</sup> Cum îmi dau seama că, de exemplu, culoarea pielii nu este relevantă pentru discuția despre bine și rău? Evident, pe baza concepției morale pe care o împărtășesc. De exemplu, dacă, în urma unei reflecții atente și bine informate, ader la concepția că suferința indusă unei ființe înzestrate cu un sistem neuronal complex este inacceptabilă peste un anumit nivel al complexității acestui sistem, atunci pot să afirm că nu este suficient de relevant moral faptul în sine și de necontestat că reflecția conștientă asupra propriei suferințe sporește această suferință (reflecție de care, foarte probabil, numai omul este capabil). Această diferență nu are aceeași semnificație morală ca diferența care separă ființele sentimente de cele non-sentimente și care, doar ea, singură, este

---

<sup>21</sup> Interogațiile sunt ecoul sugestiei lui J. Waldron: „We must develop a way of thinking about variations in these capacities and features which shows why it sometimes makes sense to pay attention to the variations and why it sometimes makes sense to ignore them.” (Waldron, „Basic Equality”, p. 30).

suficientă pentru a stabili granița dincolo de care devine imperativ principiul moral al evitării suferinței.

#### **4. Egalitatea: principiu fundamental și derivat**

Să revedem rezultatele de până acum. În continuarea modernității filosofice, unii filosofi au pledat pentru existența unei egalități fundamentale între oameni, pe baza unei capacități sau proprietăți cheie, definitorii. Această proprietate are semnificație morală indiferent de stadiul actualizării ei și independent de expresia ei empirică, de manifestarea ei măsurabilă. Această poziție livrează o premisă descriptivă, de ordin ontologic: premisa identității generice sau premisa despre identitatea unui tip de ființe, stabilită pe coordonatele unei capacități sau proprietăți fundamentale (rațiune, capacitatea de a reflecta asupra propriilor scopuri, capacitatea de a avea, revizui și urma un plan de viață etc.). Această premisă este însoțită de (și în pericol de a fi confundată cu) o premisă normativă, care atașează importanță valorică acestei capacități sau proprietăți definitorii. Am arătat că egalitatea de tratament este dedusă din conjuncția dintre aceste două premise. Egalitatea de tratament este un principiu normativ derivat care spune că ființele care posedă capacitatea sau proprietatea fundamentală identificată, trebuie să beneficieze de un tratament egal, cel puțin în privința unui aspect important al manifestării acelei capacități (de exemplu, că au drepturi egale în realizarea capacității respective).

Prin contrast, există un sens fundamental, nederivat al egalității manifest prin acea operație normativă de anulare a diferenței – a *acelei* diferențe pentru care avem temeiuri să credem că nu este semnificativă din punct de vedere moral. Argumentul meu principal pleacă de la constatarea că nu poate fi definită univoc o identitate fundamentală, că identitatea este constituită din mai multe straturi suprapuse și că, atât în plan logic, cât și în plan ontologic, egalitatea construită pe baza unei proprietăți, oricât de importantă ar fi, este vulnerabilă la o serie de obiecții similare celor care au fost aduse de cei care contestă egalitatea pe temeiul variabilității manifestării empirice a capacității sau proprietății fundamentale. Un argument suplimentar în favoarea tezei mele este că nu există acel „unic” punct de vedere moral, nici măcar în cuprinsul aceleiași concepții morale, întrucât fiecare concepție tinde să acorde importanță mai multor aspecte ale vieții și interacțiunii umane, astfel încât o concepție morală autentică aspiră, foarte probabil, să ofere o imagine comprehensivă, inclusivă, asupra valorilor și principiilor morale susținute de ea.<sup>22</sup> Egalitatea, ca principiu normativ fundamental, este principiul negării sau anulării diferenței, afirmarea lipsei ei de semnificație. Ceea ce nu înseamnă că el exprimă indiferență față de diferență. Dimpotrivă, adeptul egalității știe că trebuie să aibă foarte bine în aria vizuală acea diferență, întrucât ea ar putea livra oricând, în viziunea unora, ocazia pentru discriminare, partizanat sau dezumanizare.

---

<sup>22</sup> Cf. în acest sens: Bogdan Olaru, „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.

Se poate obiecta împotriva tezei mele că este nespecifică, și anume că principiul egalității fundamentale nu ne va spune niciodată care diferențe nu sunt importante din punct de vedere moral (spre exemplu, este culoarea pielii o diferență semnificativă moral?). Acest lucru este adevărat, dar obiecția omite că identificarea diferențelor nesemnificative moral se face pe fondul concepției morale împărtășite. Doar pe baza valorilor și principiilor relevante, la care am aderat deja, rezultă cunoașterea acelor diferențe considerate nesemnificative moral. Egalitatea, ca principiu normativ nederivat, spune doar că aceste diferențe nu ar trebui să conteze – operația de suspendare a semnificației lor în ordine normativă nu este reductibilă la procesul identificării acestor diferențe în ordine logică sau ontologică. Se mai poate obiecta că nu vom ajunge pe această cale la un acord asupra situațiilor în care este cerută egalitatea de tratament. Dar acordul asupra celor mai multe situații coexistă cu un dezacord moderat, dacă acceptăm, cu Rawls, pluralitatea concepțiilor rezonabile despre bine într-o societate.

În fine, se mai poate obiecta că egalitatea, astfel delimitată, este redusă la ceva aproape insignifiant, o simplă operație de negare. Sunt două răspunsuri aici. Mai întâi, nu trebuie uitat că este oricând posibilă derivarea unui principiu al egalității de tratament. Premisele normative transportă în conținutul acestui principiu derivat o greutate normativă deloc insignifiantă. Delimitarea sensului fundamental al egalității nu exclude apelul la și sprijinul pe un principiu derivat al egalității (de tratament). În al doilea rând, deși redus la o operație care ar putea părea insignifiantă (deși eu nu consider că este), această procedură salvează egalitatea de criticile celor care văd în ea un simplu artificiu retoric.

Că trebuie să facem distincția dintre 1) egalitate ca invalidare normativă a diferenței și 2) tratamentul egal, care vizează protejarea egală a indivizilor care posedă o anumită capacitate, indiferent de gradul de manifestare a ei, rezultă din numeroasele cazuri în care gânditori mai vechi sau mai recentți nu le acordă o atenție egală. Voi dedica ultima parte a acestui articol unui exemplu: dezbaterile asupra raselor umane – un subiect pentru „istoria naturală a omului”, așa cum era tratat el de către Kant sau Herder în jurul lui 1790.

## 5. Problema raselor umane la Herder și Blumenbach

Dezbaterile despre problema raselor umane la sfârșitul secolului al 18-lea a avut mulți protagoniști, dar am să mă limitez doar la prezentarea unor idei expuse de Johann Gottfried Herder în *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1792) și de Johann Friedrich Blumenbach în *De generis humani varietate nativa* (1775/1795), *Beiträge zur Naturgeschichte* (1806) și *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände* (1797-1810).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> De notorietate este respingerea ideii de rasă de către Georg Foster, naturalistul care a călătorit în jurul lumii cu căpitanul Cook, atunci când critică ideea de ierarhie a raselor justificată teleologic de Kant. Cf. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of*

Un exemplu că poți concepe consecvent identitatea tipologică a speciei umane și că poți produce totodată evaluări devalorizante asupra celor diferiți ție (exprimări tipic rasiste în accepțiunea de azi) este Herder. În *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Cartea a VII-a), el îmbrățișează cu entuziasm teoria unității speciei umane, chiar respinge ideea separării genului uman în rase, fără efect însă asupra prejudecăților sale despre superioritatea omului alb, prejudecăți care se infiltrează în concepția sa despre istoria naturală a omului.

Dar să ascultăm mai întâi pasionata pledoarie a lui Herder pentru monogenism. Genul uman, afirmă Herder, aparține aceleiași specii.<sup>24</sup> Cele mai exotice populații – locuitorii Kamceatcăi, Groenlandei sau Patagoniei – sunt expresii ale aceleiași naturi, ale aceluiasi tip uman („da alle diese Bildungen aus der Natur des Menschen folgen”, *Ideen...*, p. 250). Calmucul și negrul (*der Neger*) sunt în totalitate membri ai speciei umane, indiferent ce particularități anatomice ale craniului lor am putea pune în evidență. Întrucât intelectul uman caută unitate în varietate, iar intelectul divin – prototipul celui uman – a impregnat cu unitate diversitățile fără număr de pe Pământ, nu trebuie să ezităm ca, pornind de la imperiul nesfârșit al schimbărilor, să conchidem spre unitate, și anume, să afirmăm că genul uman este una și aceeași specie pretutindeni pe pământ. Și – într-o efuziune a acestor declarații – citim: „Tu, omule, onorează-te pe tine! Nici [urangutanul] pongo, nici gibonul nu îți este frate; frate îți este, fără îndoială, americanul, negrul. Pe el, deci, nu trebuie să-l oprimi, să-l omori sau să-l furi. Căci el este om, așa acum ești și tu.” (*Ideen...*, p. 250)

Stilul adresării nu lasă urmă de îndoială: acel om căruia i se adresează Herder – „Du aber, Mensch ehre dich selbst.” – trebuie să fie omul alb, mai exact, omul civilizată, cel căruia i se adresează apelul din aceste pagini. Astfel de adeziuni clare la unitatea și identitatea tipologică a umanității nu trebuie subestimate sau tratate ca un de la sine înțeles al cunoașterii despre om. Herder simte nevoia afirmării cât mai puțin echivoce a identității speciei umane peste tot acolo unde s-a răspândit această specie. În secolul spre finele căruia apăreau publicate reflecțiile sale, explorarea naturii a venit pentru europeni cu un flux masiv de rapoarte venite de la naturaliști și aventurieri care au reușit să pătrundă până în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii. Încă nu erau clare, pentru unii, legătura și distanța dintre specia umană și alte specii. Încă nu era clar dacă oamenii provin dintr-o singură linie evolutivă sau din mai multe și dacă nu cumva există genuri intermediare necunoscute (relatările despre „oamenii cu coadă” din Borneo și Sumatra – cf. Figura 1 – s-au dovedit, recent, a fi simple plăsmuiri, relatează Herder). Încă nu era clar dacă rasele cuprind diferențe suficient de marcante pentru o separare clară în interiorul

---

*World Citizenship* (Cambridge, Cambridge University Press, 2012), în special cap. 4 „Kant and Forster on race, culture, and cosmopolitanism”.

<sup>24</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga & Leipzig, 1784-1792), p. 248 (de aici înainte: *Ideen...*).

speciei umane. Și, de asemenea, nu era clar dacă separarea între „rase” corespunde unei diferențieri în ce privește posesia unor abilități și capacități intelectuale. Circulau în epocă relatări despre forme și condiții de viață atât de diferite de cele întâlnite în Occidentul european încât, deseori, aceste relatări veneau „la pachet” cu evaluări depreciative ale populațiilor din alte părți ale lumii.

În contra acestui curent, Herder vede devenirea și locul omului ca specie în cadrul unei evoluții a întregii naturi, al cărei apogeu este apariția în om a facultății rațiunii, libertății și umanității. În același timp, niciun târâm al naturii nu este suficient de mic pentru a nu mai permite diferențe, niciun individ nu este complet asemănător altuia, așa cum nu vom întâlni niciodată două frunze care să fie identice. O istorie naturală sistematică despre om, constată Herder, ne învață că fiecare dintre noi este, în cele din urmă, „o lume”, asemănător celorlalți în aparența exterioară, dar o esență unică, incomparabilă cu alți indivizi ai speciei de care aparținem. Și totuși, aflat într-o comunicare permanentă cu alte substanțe și cu elementele naturii, nu este de mirare că omul va fi schimbat în permanență de ele: fiecare dintre noi este un eu viu, o armonie la care concurează nenumărate surse și asupra căruia acționează armonia tuturor forțelor înconjurătoare. Această întrepătrundere de forțe și substanțe, continuă Herder, face ca viața omului să fie o permanentă schimbare iar specia, ca atare, o metamorfoză continuă. Din nou, nu este de mirare că ideea separării speciei în rase cu o definiție mai mult sau mai puțin fixă este inacceptabilă pentru Herder (*Ideen...*, pp. 247-248).

Și totuși, umanistul german este un om al timpului său, astfel că va propaga și el, cum au făcut și alți contemporani<sup>25</sup>, evaluări dubioase despre aparența exterioară a indivizilor aparținători diferitelor națiuni pe care le descrie, dovedind astfel o inexplicabilă discontinuitate conceptuală între teoria sa despre unitatea și identitatea genului uman și judecățile cu privire la diferite națiuni sau popoare. Aceasta, în ciuda propriilor precauții. Când trece la subiectul „Organizarea popoarelor africane”, Herder avertizează că atunci când analizăm organizarea<sup>26</sup> popoarelor din această parte a lumii (și anume, în special cu privire la acest subiect: Africa), trebuie să ne distanțăm de prejudecățile noastre orgolioase („unsre stolzen Vorurteile”) și să contemplăm organizarea acestei părți a lumii nepărtinitor („unparteiisch”), ca și cum această parte a lumii ar fi singura în care ideea de umanitate a căpătat o

<sup>25</sup> Sunt des amintite astăzi, în discuția despre rase, observațiile depreciative din *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775). Kant difuzează în acest eseu, prin care își anunța cursul de geografie fizică, locuri comune, cum ar fi cel despre „natura” amerindienilor (*das Naturell der Amerikaner*), care lasă să se întrevadă o putere de viață pe jumătate stinsă, sau despre înclinația omului de culoare din Africa de a fi leneș, neputincios și trivial (AA 2, p. 438).

<sup>26</sup> Prin „organizarea” diferitelor popoare, Herder are în vedere latura fenomenală, vizibilă în diferite puncte pe globul pământesc, a genului omenesc, așa cum a fost elaborat acest gen ca idee filosofică și după ce a fost precizat locul acestei specii în lumea ființelor vii.

formă exterioară concretă (*Ideen...*, p. 221). Din păcate, precauția atât de corect trasată este ignorată în multe ocazii.<sup>27</sup> Există popoare „bine formate” (*schöngebildete Völker*, sau, cum apare în engleză în traducerea lui T. Churchill din 1803, *wellformed nations*) și popoare „deformate” (*ungestaltete Nationen*, *deformed nations*). În rândul celor din urmă sunt trecute o parte dintre națiunile din Asia. Mongolii în special; apoi, chinezii, și ei, păstrează asemănări cu aceștia: aceleași picioare și urechi deformate care, găsind acest teren propice și sub impactul unei false culturi (*eine falsche Kultur*), au oferit ocazia de a crea acea inginerie „contra-naturii” a picioarelor și cele distorsionări „înspăimântătoare” ale urechilor, care sunt comune multor popoare în această parte a lumii. Ele „se rușinează” de înzestrarea lor naturală și vor să o schimbe. Dorința lor de schimbare conduce la modificări care ar trebui să fie transmise ereditar sub forma „celeia mai dezgustătoare frumuseți” (*die häßlichste Schönheit*).<sup>28</sup> Incapabil să rezoneze cu astfel de practici, Herder lecturează particularitățile culturale în grila sa, prin diferența dintre popoarele destinate să fie frumoase și cele urâte la înfățișare. Desigur, influența climei a fost hotărâtoare pentru separarea după canonul frumuseții – o ipoteză curentă în epocă, pe care o îmbrățișează și Herder –, dar hiatusul dintre categoriile estetice pare să cuprindă totul: gustul chinezilor ar fi o consecință a organelor lor prost construite, așa cum forma lor de guvernare poartă marca despotismului, iar înțelepciunea lor pe cea a primitivismului (*Ideen...*, p. 212).<sup>29</sup>

Prin contrast, contemporanul lui Herder, Blumenbach, părintele antropologiei științifice, cel care a documentat minuțios diferențierea în cinci presupuse „rase” ale speciei umane, a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a respinge ideea că diferenței de rasă îi poate fi atașată o semnificație valorică. Blumenbach exprimă pe diverse căi intuiția primară că aceste diferențe, deși importante din punct de vedere al istoriei naturale a omului, nu ar trebui să conteze din punct de vedere moral. Cum face acest lucru? Etalând pur și simplu diferențele ca atare. Arătând imposibilitatea de a identifica tipuri umane pure și menționând la tot pasul că orice distincție am trasa pe baza observației naturii omului, ea se va descompune în grade și nuanțe care se întrepătrund inevitabil. Nimeni nu a analizat până la el structura craniilor diferitelor „rase” cu atâta atenție pentru detaliu. Și totuși, constatarea la care ajunge este că, nici măcar în cadrul aceluiași popor, trib sau familii nu există

<sup>27</sup> „Tunguzii și eschimoșii stau pentru vecie în peșterile lor și nu le pasă de alte națiuni, nici ca prieteni, nici ca dușmani. Negrul („der Neger”) nu a inventat nimic [de folos] pentru european; nu a ajuns la ideea de a face vreun bine Europei, nici, dimpotrivă, de a purta războaie cu ea.” (*Ideen...*, p. 220).

<sup>28</sup> Herder auzise probabil de obiceiul de a lega în poziție nenaturală degetele de la picioarele fetelor, comun în China până spre începutul secolului 20, prin care se spera să se obțină forma unui picior mai mic și să se câștige astfel în frumusețe.

<sup>29</sup> Observații depreciative despre japonezi, turci, țigani, evrei și alte națiuni urmează, inevitabil, la locurile rezervate în această descriere a „organizării” popoarelor lumii.

identitate absolută a elementelor care ar trebui să fie distinctive pentru categoria căutată. Aspecte și trăsături particulare se întrepătrund unele cu altele, pe linia unui continuum al naturii umane. Când reduce diversitatea umană la „tipuri” sau „varietăți” ale speciei umane, Blumenbach nu uită să amintească faptul vizibil și ușor de înțeles că modelele sau formele principale delimitate sunt reducții ale unor variate și multiple diversități, fie că este vorba despre culoarea pielii, statura, forma feței, mâinilor, picioarelor, urechilor sau conformația craniului. Mai mult, el documentează cercetarea cu piese din colecția sa sau a altora din care culege exemple atipice, cum sunt acele variații ale culorii pielii observate la indivizi care au Pete albe în anumite părți ale corpului, deși provin din părinți de culoare (cf. Figura 2).<sup>30</sup> Nici separațiile aparent clare nu prezintă granițe ferme: culoarea neagră a pielii nu este specifică numai „rasei etiopiene”, după cum nici părul creț și de culoare neagră. În disertația din 1775<sup>31</sup> (a treia ediție a *De generis humani varietate nativa* a fost publicată în 1795), Blumenbach este încrezător că nu a omis niciun aspect cu privire la diversitatea umană care să nu fie de însemnătate pentru a trata adecvat marea problemă a unității și pluralității speciei umane. Înainte de descrierea finală și concluzivă a celor cinci „varietăți principale ale genului uman”, Blumenbach ne avertizează că această descriere trebuie luată sub rezerva că setul de caracteristici asociate cu o varietate nu este constant, ci coexistă cu nenumărate excepții pe care le găsim în toate și în fiecare dintre aceste varietăți principale sau „rase”. Nu există nicio variație (a culorii, expresiei faciale, staturii etc.) care să nu poată fi pusă în legătură cu alta de același tip prin tranziții atât de imperceptibile încât este clar că sunt înrudite sau că diferența este doar una de grad, nu de esență. Nu există nicio îndoială – așa își încheie disertația Blumenbach – că toate varietățile întâlnite în sfera manifestărilor fenomenale ale ființei umane, oricât de multe și de singulare ar fi acestea, sunt derivate din una și aceeași specie.

În *Beiträge zur Naturgeschichte* (1806)<sup>32</sup>, Blumenbach elaborează în mai multe puncte răspunsul la întrebarea despre utilitatea colecțiilor sale. Este vorba aici, în special, despre colecția de cranii, dar el a colecționat și reproduceri ale portretelor unor persoane ce serveau ca exemplu pentru capacitățile mentale extraordinare ale unor indivizi din diferite rase și pentru capacitățile lor originale de a contribui la cultura științifică a timpului în care scria Blumenbach. Rostul acestor colecții este de a se constitui într-un argument decisiv nu atât pentru identitatea genului uman cât, mai degrabă, pentru lipsa de semnificație a diferențelor interindividuale. Colecția de cranii documentează felul cum trecerea între două forme extreme ale naturii umane (în ordinea ei fizică), spre exemplu, între reprezentatul rasei mongole

<sup>30</sup> Blumenbach explică culoarea neagră a pielii prin proporția ridicată de carbon în corp, o explicație la îndemână și pentru variațiile observate.

<sup>31</sup> Am folosit aici traducerea engleză, *On the Natural Variety of Mankind*, în: *The Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, traducere de Thomas Bendyshe (London, 1865).

<sup>32</sup> *Contributions to Natural History*, traducere de Thomas Bendyshe (London, 1865).

și al rasei etiopiene, se produce neobservat, prin forme intermediare, de la o varietate umană la alta.<sup>33</sup> Colecția de portrete este o ilustrare a aceleiași idei. Capitolul XIII din prima parte a *Beiträge zur Naturgeschichte*, dedicat reprezentanților rasei cu cea mai închisă culoare a pielii, este și el, în sine, o colecție. Blumenbach începe prin a afirma că observațiile sale personale, precum și relatări oferite de martori de încredere și lipsiți de prejudecăți, l-au convins de lipsa de fundament a teoriei că rasa neagră trebuie plasată la baza unei ierarhii a raselor pe temeiul presupusei deficiențe a capacităților mentale ale reprezentanților acestei rase. Din nou, este afirmată aceeași idee: și despre rasa neagră trebuie spus că intră în contact cu alte popoare prin nenumărate treceri imperceptibile – ceea ce respinge din fașă orice prezumție a purității raselor. Întreg capitolul despre reprezentantul acestei rase („der Neger”) este o însiruire a dovezilor pentru excelența talentului și a facultăților mentale manifestate de persoanele de culoare în cele mai variate domenii: negrul Freidig, violonist concertist format la Academia de muzică din Viena; negrul Hanibal, colonel rus de artilerie renumit pentru abilitățile matematice și pentru cunoștințele din fizică; negrul Lislet, numit membru corespondent al Academiei de Științe din Paris pentru observațiile sale meteorologice și pentru măsurătorile trigonometrice. Urmează exemple ale unor persoane de culoare care au devenit celebre pentru capacități de calcul extraordinare, pentru cunoștințe astronomice, pentru abilități deosebite în practica medicală, pentru talentul de a scrie poezie în engleză, olandeză sau latină, pentru competența de a scrie și a preda filosofie sau de a concepe tratate politico-teologice.<sup>34</sup> Aceste exemple sunt coroborate cu relatări ale altor autori, care descriu, în aceeași linie, faptul necontestabil pentru Blumenbach că nu există limitări ale capacităților intelectuale care să poată fi atribuite rezonabil niciunui popor, niciunei „varietăți” a genului uman. Prin colecțiile sale, fie că sunt colecții de părți ale corpului omenesc, de artefacte culturale sau colecții de relatări despre oameni cu capacități extraordinare, Blumenbach speră să demonteze mitul ierarhiei rasiale. El reiterează teza trecerii graduale imperceptibile între indivizi și rase și se opune asocierii între rase și progresul științific sau cultural. O face cu oarecare iritare la un moment dat, nevoit să se repete în atâtea rânduri, cum remarcă și comentatorii<sup>35</sup> atlasului *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, întrucât zidul prejudecăților rasiale nu dădea semne să cedeze.

<sup>33</sup> Aceeași idee este reluată în capitolul despre diviziunea genului uman în cele cinci rase: „[...] all the differences in mankind, however surprising they may be at the first glance, seem, upon a nearer inspection, to run into one another by unnoticed passages and intermediate shades; no other very definite boundaries can be drawn between these varieties [...]” (Blumenbach, *Contributions to Natural History*, p. 303).

<sup>34</sup> Portretul lui Jacob Elisa Joseph Capitein, autorul unui astfel de tratat, este reprodus în primul caiet al atlasului *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände* (Göttingen, 1797-1810). Cf. Figura 3.

<sup>35</sup> Cf. Sara Eigen, „Self, Race, and Species: J.F. Blumenbach’s Atlas Experiment”, *The German Quarterly*, vol. 78, nr. 3 (2005), pp. 277-298.



\* \* \*

Iată-l, deci, pe Herder, filosoful care, după afirmarea clară și pasională a identității tipologice a speciei umane, devine vehiculul prejudecăților celor mai înrădăcinate în cultura din care face parte. (Spre deosebire de el, Kant ajunge, la finalul sistemului său filosofic, să respingă prejudecățile rasiale). În schimb, Blumenbach pornește de la examinarea atentă a diferențelor dintre indivizi pentru a ajunge la concluzia unității generice a speciei umane și la constatarea că tot acest spectacol al diferențelor „rasiale” nu contează din punct de vedere moral. El exprimă astfel un sens fundamental al egalității: principiul anulării diferenței, dar nu al indiferenței față de diferență. În continuarea lui Blumenbach, egalitarianul de astăzi afirmă că este conștient de anumite diferențe, le cunoaște, le documentează și nu are de gând să le piardă din vedere, întrucât știe că unele dintre ele nu trebuie să conteze moral. Că oamenii sunt fundamental egali nu ține de identificarea lor ca tip sau specie sau de afirmarea apartenenței tuturor la același gen natural. Egalitatea lor moral-politică este actul de voință prin care se afirmă lipsa de importanță a acelor diferențe care au fost considerate de unii temeiuri pentru separarea lor în clase diferite de oameni.

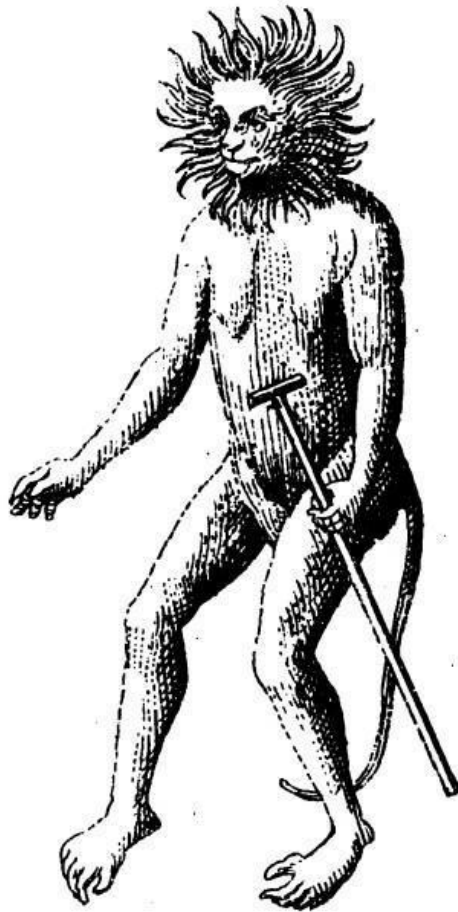
#### REFERINȚE

- ANDERSON, E., „What is the Point of Equality?”, *Ethics*, vol. 109 (1999), pp. 287–337.
- ARNESON, R., „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 30-53.
- BLUMENBACH, J.F., *On the Natural Variety of Mankind*, third ed. 1795, în: *the Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, translated and edited from the Latin, German, and French originals by Thomas Bendyshe, London, 1865.
- BLUMENBACH, J.F., *Beiträge zur Naturgeschichte [Elements of Natural History]*, Göttingen, 1806.
- BLUMENBACH, J.F., *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände. Nr. 1-100 [Illustrations of Natural Historic Objects. No. 1-100]*, Göttingen, Heinrich Dieterich, 1797-1810.
- CARTER, I., „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571.
- DWORKIN, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- EIGEN, S., „Self, Race, and Species: J.F. Blumenbach’s Atlas Experiment”, *The German Quarterly*, vol. 78, nr. 3 (2005), pp. 277-298.
- HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Reflections on the Philosophy of the History of Mankind]*, Riga & Leipzig, 1784-1792.
- ILIESCU, A.P., „How is Equality Possible? An Analysis of the Idea of Intrinsic Equality”, *Transylvanian Review*, vol. 22, nr. 1 (2013), pp. 3-16.

- KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band 2 *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*, Berlin, Walter de Gruyter, 1912. (În text, AA 2.)
- KLEINGELD, P., *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- OLARU, B. „Egalitatea morală și obiecția variației”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 47, nr. 1 (2021), pp. 125-146.
- PARR, T. & A. Slavny, „Rescuing Basic Equality”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 100 (2019), pp. 837-857.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, ediție revăzută, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, ediția revăzută, 1996.
- SCANLON, T. *Why Does Inequality Matter*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- SCHEFFLER, S., *Equality and Tradition: Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2010.
- SCHEMMEL, C., „Distributive and relational equality”, *Politics, Philosophy and Economics*, , vol. 11, nr. 2 (2012), pp. 123-48.
- WALDRON, Jeremy, „Basic Equality” (December 5, 2008), NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 08-61, Disponibil la: <https://ssrn.com/abstract=1311816> sau <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1311816>

Figura 1. „Der geschwänzten Waldmensch“ („Omul cu coadă” din jungla Borneo și Sumatrei), reproducere din *The Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, London, 1865, Plate II, Fig. 5.

*Fig. 5.*



*non constat de noie*

Figura 2. „Gefleckter Neger” („Negru pătat”), reproducere din *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, Herausgegeben von Joh. Fried. Blumenbach, drittes Heft, No. 21, Göttingen, 1798. De la acest individ, pe care l-a văzut în Londra în 1791, Blumenbach ne spune că ar fi luat cu el o „probă” de păr alb și negru.



Figura 3. Jacob Elisa Joseph Capitein, teolog și pastor în Amsterdam la mijlocul secolului al 18-lea. Reproducere din *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände*, Herausgegeben von Joh. Fried. Blumenbach, erstes Heft, No. 5, Göttingen, 1797.



# IDENTITATE ȘI ADEVĂR LA SALMAN RUSHDIE

Adrian NIȚĂ<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper analyzes the signs of the age of the spirit in the work The Satanic Verses, by Salman Rushdie, with a particular emphasis on the membranes of identity, the truth and the spiritual experiences through which the characters of this work are led. From the perspective of the multiple layers of meanings, in other words, from the perspective of the membranes of understanding, the world in Rushdie's sense is a set of dream membranes and reality membranes, of membranes of good and membranes of evil, which intertwine, sometimes it moves in harmony, sometimes in dissonance, but in which there is always room for love.*

**Keywords:** *Filosofie și literatură, identitate, adevăr, lume, spirit, spiritualitate, Rushdie.*

Recentul<sup>2</sup> atentat asupra lui Salman Rushdie arată nevoia epocii noastre de înțelegere și armonie, adică de spirit.<sup>3</sup> Nici obscurantismul, nici fanatismul sau extremismul nu sunt soluțiile pentru problemele secolului nostru, după cum nici scientismul, argumentele și calculele seci nu pot rezolva problemele complexe legate de democrație, încălzirea globală, diferențele religioase etc. Deși, nu islamul l-a atacat pe Rushdie<sup>4</sup>, ci un criminal ce are nevoie să suporte consecințele juridice ale acțiunii sale, discuția despre „cazul Rushdie” revine în atenția opiniei publice mondiale. Înclin să cred că mulți din criticii lui Rushdie și, în special, ai cărții sale *Versetele satanice*, nu au depus vreun efort să citească și să înțeleagă această carte, mai ales că este nevoie de a se trece dincolo de sensurile literale, înspre cele spirituale. Faptul că apariția cărții a determinat proteste, începând cu islamisții din Marea Brita-

---

<sup>1</sup> "Constantin Radulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology, Bucharest; "Stefan cel Mare" University, Suceava, Romania.

<sup>2</sup> Lucrarea a fost realizată în cadrul grantului *Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova*; cifru 20.80009.1606.08.

<sup>3</sup> Salman Rushdie (n. în 1947), scriitor de limbă engleză născut la Bombay; dintre lucrări, amintim: *Grimus* (1975; Polirom, 2008); *Copiii din miez de noapte* (1981; Polirom, 2005), *Rușinea* (1983, Polirom, 2001), *Versetele satanice* (1988; Polirom, 2007), *Harun și Marea de Povești* (1990; Polirom, 2003), *Ultimul suspin al Maurului* (1995; Polirom, 2002), *Pământul de sub tălpile ei* (1999; Polirom, 2003), *Furie* (2001; Polirom, 2012), *Shalimar clovnul* (2005; Polirom, 2006), *Seducătoarea din Florența* (2008; Polirom, 2009), *Luka și focul vieții* (2010; Polirom, 2010), *Doi ani, opt luni și douăzeci și opt de nopți* (2015; Polirom, 2015), *Casa Golden* (2017; Polirom, 2017) etc.

<sup>4</sup> Mahmudul Hasan, „Islam or Muslims didn't attack Salman Rushdie, a criminal did”, *New Straits Times*, 17 august 2022, linc:

<https://www.nst.com.my/opinion/columnists/2022/08/823139/islam-or-muslims-didnt-attack-salman-rushdie-criminal-did>.

nie, continuând cu cei din India, Pakistan sau alte țări cu populație musulmană, faptul că s-a dat o condamnare la moarte (fatwa)<sup>5</sup> arată, în opinia mea, lipsă de înțelegere, fugă de dialog și, mai ales, refugiu în violență. Numai o societate închisă, o comunitate ce refuză înțelegerea celuilalt poate considera că violența și omorul sunt soluții pentru ceea ce s-a scris în cartea lui Rushdie.

Nu voi discuta în acest capitol aspectele politice sau teologice ale cazului – parcurgerea literaturii din domeniu poate arăta o imagine detaliată, ci mă voi limita la considerații filosofice aflate, în special, în legătură cu tema cercetării de față – semnele epocii spiritului în literatura începutului de secol. Din perspective metateoretice, un prim semn este tocmai nevoia de înțelegere de care este plin cazul Rushdie – cum a fost și cazul Hebdou etc, în care, motivate de libertatea de opinie din spațiul european, islamiști extremiști au înțeles să răspundă cu focuri de armă la un desen, o idee sau o carte. Toate acestea au condus la creșterea tensiunilor anti-islam, după cum, în mediul islamic, au condus la noi escaladări ale urii față de occident, față de celălalt, față de diferit.

Omenirea nu de ură și omor are nevoie dacă vrea să prindă secolul 22, ci de înțelegere și armonie. Atunci când o masă critică de populație va înțelege că e nevoie de spirit, de a-l înțelege pe celălalt, ce este diferit de tine, vom putea avea bune speranțe că asemenea conflicte ce ajung la crimă, omor, atentate sau centuri de dinamită aparțin unui trecut întunecat al omenirii.

## 1. Straturile identității

Tematica identității este, în interpretarea mea, centrală la Rushdie; atât în *Casa Golden* sau *Ultimul suspin al Maurului*, dar mai ales în *Versetele satanice*, meditația cu privire la identitate este impresionantă. Mă voi limita în acest capitol la *Versetele satanice*, deoarece, altfel, ar însemna să măresc foarte mult spațiul dedicat literaturii lui Rushdie. Romanul este valoros pentru problema identității din mai multe perspective. În primul rând, identitatea se pune în contextul migrației. Cel care alege să plece din locul în care se naște (emigrantul) aduce cu el o lume întreagă, pe care, de regulă, este greu să o țină ascunsă, oarecum legată, ca să nu se manifeste. Locul unde ajunge, țara care îl primește (devenind imigrant) aduce cu sine o altă lume. Cele două lumi, aflate când în armonie, când în conflict, se vor intersecta permanent, iar migrantul trăiește fie în una, fie în alta, va dori să o elimine pe prima, dar

---

<sup>5</sup> Condamnarea a fost dată de ayatollahul Khomeini, în anul 1989. Pentru detalii, vezi: Misbah Rashid, „Blasphemy of Salman Rushdie and shifting legal discourse in India”, in *Contemporary Islam*, <https://doi.org/10.1007/s11562-019-00435-w>; Oscar Perez de la Fuente, „Blasphemy as a thick concept”, in *The Age of Human Rights Journal*, 14 (June 2020), pp. 37-62, DOI: 10.17561/tahrj.v14.5477; Seyddin Kara, „Between Salman Rushdie and Ayatollah Khomeini: Kalim Siddiqui and Political Islam in Britain in the Last Quarter of the 20th Century”, 2017 Hartford Seminary, DOI: 10.1111/muwo.12195 ș.a.

va găsi mereu deficiențe în lumea adoptivă și așa mai departe, până la finalul vieții.

Există, în al doilea rând, câteva membrane ce îl leagă pe Rushdie atât de literatura unor mari romancieri (Marchez, Bulgakov etc) dar și de o parte din autorii discutați de mine în *Membranele înțelegerii*. Am discutat, la Marias, de identitatea difuză a unui personaj, la Pamuk despre identitatea ascunsă a unui miniaturist progresist ucigaș, la Houellebecq, despre identitatea omului în epoca de final a rațiunii, la Bogdan Suceavă, despre identitatea unei ființe informatice. De data aceasta, cu Rushdie, avem de-a face cu identitate multiplă, astfel încât provocarea de a aborda identitatea este foarte mare.

Fără a povesti romanul, ca să provoc pe cititor să citească cartea lui Rushdie, voi spune câteva cuvinte despre personajele principale: Gibreel Farishta și Saladin Chamcha. Cartea începe genial, cu căderea lor din cer, adică din avionul ce a explodat, și cu cuvintele „ca să renaști, mai întâi trebuie să mori”<sup>6</sup>, în timp ce Farishta fredonează un celebru refren din filmul *Vagabondul*. Farishta era actor: a interpretat numeroase zeități, crescut cu credința în reîncarnare, îngeri, demoni, djinn-i. „A crescut crezând în Dumnezeu, îngeri, demoni, duhuri rele și *djinn-i* la fel de firesc ca și când ar fi fost vorba de căruțe trase de boi sau stâlpi de iluminat și era convins că nu zărise niciodată o fantomă doar din pricina unui handicap de vedere.”<sup>7</sup> Născut sub numele de Ismail Najmuddin, în Poona britanică, pe vremea când imperiul se destrăma,<sup>8</sup> el „s-a transformat” în Gibreel Farishta<sup>9</sup>, adică un actor de mâna a doua<sup>10</sup>, deși era plin de iubire. Are o boală misterioasă care aproape îl ucide, iar după ce își revine este complet schimbat - în sensul că își pierde credința. Dorind să dovedească inexistența lui Dumnezeu, și așteptând să fie trăznit, mănâncă carne de porc.<sup>11</sup> Putem spune astfel că, de două ori, a murit și a renăscut.<sup>12</sup>

Saladin Chamcha este un actor de voci. Cu talent deosebit la imitarea vociilor, a crescut departe de tatăl său, astfel încât „trăiește fără vreun Dumnezeu”.<sup>13</sup> Disprețul, din vocea tatălui – subliniez, vocea, îl face să se îndepărteze definitiv și, simultan, îl marchează definitiv.<sup>14</sup> Supraviețuind căderii, Saladin se transformă treptat într-un fel de diavol: îi cresc coarne, copite și coadă.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Rushdie, *Versetele satanice* (1988), trad de Dana Crăciun, Polirom, Iași, 2017, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 192.



Spre deosebire de el, Farishta primește tot felul de semne care să-l facă să înțeleagă că misiunea lui este de a fi arhanghel. Dar el este sceptic, apoi refuză, apoi primește semne încât în cele din urmă înțelege adevărul. Unul din episoadele hotărâtoare este discuția purtată cu Atotputernicul, ce amintește de discuția îngerului cu Maria, din *Evanghelia după Isus*, de Saramago, ce îi spune, pe un ton glumeț și supărat „Ne cam pierdem răbdarea cu tine, Gibreel Farishta. Destul te-ai îndoit de Noi.”<sup>16</sup> I se reproșează trândăveala și i se arată că nu a fost smuls din cer ca să umble după femei. „Ideea este că s-a terminat cu trândăveala. Ai vrut semne clare ale existenței Noastre? Ți-am umplut visele cu Revelația, în care a fost clarificată nu numai natura Noastră, ci și a ta. Dar te-ai împotrivit, ai luptat împotriva fiecărui somn în care Noi te trezeam. Teama ta de adevăr Ne-a obligat să Ne exprimăm astfel în reședința acestei femei și la o oră înaintată din noapte, ceea ce implică un oarecare dernaj personal. E timpul să te aduni.”<sup>17</sup> Înțelegând și acceptând această identitate, Farishta e decis să facă bine, să restrângă granițele răului,<sup>18</sup> mai ales că vede cum orașul său adoptiv, Londra, este plin de rele.

Oarecum asemănător, și Chamcha refuză inițial identitatea; nu se consideră pe sine rău, astfel că nu înțelege de ce este pedepsit în acest fel.<sup>19</sup> Ce este interesant este că în jurul său se observă schimbări morale rele, deși prietenii care îl găzduiesc dau dovadă de multă înțelegere.<sup>20</sup> Dar, restul lumii, strada, cartierul, orașul devin tot mai furioase, tot mai violente.

Procesul lăuntric de preschimbare este îndelungat și la Chamcha – cam în același timp cu asumarea identității de către Farishta are loc și acceptarea identității lui Chamcha: „În plus, amărăciune și ură – toate lucrurile alea grosolane. Își va asuma noul sine. Va fi ceea ce devenise: zgomotos, puturos, hidos, supradimensional, grotesc, inuman, puternic. Avea senzația că i-ar fi fost suficient un singur deget ca să răstoarne turlele de biserici cu forța care creștea în el – furia, furia, furia. Puteri.

Căuta pe cineva pe care să poată da vina. Și el visa – și exista în visele lui o formă, o față ce plutea din ce în ce mai aproape, încă spectrală, încă neclară, dar într-o zi, cât de curând, va putea să îi spună pe nume.

*Sunt ceea ce sunt, s-a resemnat el.*

*Supunere.”*<sup>21</sup>

Identitatea devine acum extrem de provocatoare: Farishta (dar și Chamcha) este prezent în mai multe locuri simultan; în prezent, în lumea noastră, îl vedem și

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 346

<sup>21</sup> *Ibidem*. Despre „supunere” – ca semnificație principală a termenului „islam” – vezi și Michel Houellebecq, *Supunere* (2015), *ed. cit.*, pp. 256-257.

acasă și pe stradă, și la Londra și în alt loc. Mai mult, poate să călătorească în timp, căci îl vedem în timpuri diferite, ba din trecut, ba din prezent. Cum să înțelegem această identitate multiplă?

Să observăm pentru început că Farishta are mai multe straturi ca și cum rolurile pe care le joacă în filme ar produce instantaneu realitatea lumii. Măștile pe care le pune îl conduc într-o lume sau alta, astfel că din acest punct de vedere identitatea lui ar fi dată chiar de aceste măști. Am văzut la Franz o idee asemănătoare cu straturile costumelor lui Mamani. Dar Rushdie duce această idee mai departe, dat fiind că Farishta are identitate multiplă.

Am fi tentați să facem o analogie cu palatul destinelor, din *Teodiceea* lui Leibniz – ca să vedem dacă nu cumva putem înțelege identitatea în sensul lui Leibniz. În *Teodicee* îl vedem pe Sextus că merge în lumea  $w_1$  la Roma, face rele și este pedepsit și izgonit; în  $w_2$  merge în Tracia, găsește o comoară și ajunge bogat; în  $w_3$  merge într-un oaraș asămănător Corintului etc. Sextus este prezent în fiecare lume posibilă. Există însă o deosebire uriașă: timpul în care trăiește în aceste lumi este limitat, liniar și întins de la  $t_i$  la  $t_n$  din timpul total al lumii respective. Or, Farishta, dacă am prelungi povestea lui Leibniz, ar fi în  $w_1$  și în timpul  $t_i$  și în  $t_j$ ,  $t_k$ ... $t_n$ . Pentru Sextus, această situație nu este posibilă.

Să reținem acest aspect, legat de spațiu și de timp, și să vedem dacă nu cumva identitatea lui Farishta este așa cum propune Pulman în *Materiile întunecate*.<sup>22</sup> Aici există câteva personaje (Lyse, Will, Roger etc) ce au posibilitatea de a trece dintr-o lume în alta: cu ajutorul unui cuțit special, pot face o tăietură în membranele lumii, iar prin acest rost pot pătrunde în altă lume. În ce privește identitatea, este evident că trecând din  $w_1$  în  $w_2$ , Lyra va fi prezentă numai în  $w_2$  (și va lipsi din  $w_1$ ). Deci, a călători prin lumi posibile este, în acest caz, asemănătoare cu a călători în spațiu, dar nu a călători în timp.

Pe baza ideilor de discontinuitate, spațiu și timp, se poate aborda identitatea în sensul că este nevoie de o teorie ce are ca fundal spațiul și timpul discontinuu, neomogen, ramificat, adică o teorie non-standard a timpului și spațiului.<sup>23</sup>

Ca om, Farishta se deplasează dintr-un loc în altul și, în același timp, el parcurge acel spațiu în anumite intervale de timp. Cu alte cuvinte, ar fi imposibil să fie în două puncte diferite ale spațiului în unul și același interval de timp.

În schimb, ca spirit, Farishta are o libertate mai mare: poate fi și la Londra, și în India, și în alte părți în același timp. De asemenea, ar putea fi în mai multe timpuri, putând trece înainte și înapoi, din trecut în prezent și viitor, din viitor în prezent și trecut după cum dorește.

<sup>22</sup> Philip Pullman, *Materiile întunecate*, vol. 1, *Luminile nordului*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2020; vol 2, *Pummalul tăinuit*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2016; vol 3, *Oceanul de ambră*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2020.

<sup>23</sup> Zezi Robin Le Poidevin, Murray MacBeath (eds.), *The philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

A fi etern ar însemna a fi în afara timpului așa cum este cunoscut de noi, oamenii (continuu, omogen, neramificat, uniform etc). Putem lua, de exemplu, trăsătura liniar-circular: este evident că Farishta se poate deplasa în orice direcție temporală dacă timpul ar fi circular; călătoria în timp ar fi astfel posibilă. Tot la fel, după trăsătura non-ramificat – ramificat, am putea să îl vedem pe Farishta într-o lume la un anumit timp (t2) și smultanm în altă lume (tot la t2), având în vedere ramificarea timpului.

Reținem și ideea discontinuității și abordăm identitatea într-o manieră diferită. În *Ierarhia cerească*, Dionisie Pseudo-Areopagitul prezintă ierarhiile cerești în felul următor: la un prim nivel există serafimi, heruvimi și tronuri; ierarhia mijlocie conține stăpâniri, puteri și domnii; ierarhia ultimă conține începători, arhangheli și îngeri. Aflat în poziție mijlocie, arhanghelul „comunică” atât cu începătorii, cât și cu îngerii. Arhanghelul unește pe îngeri, comunică cu ei prin faptul că au rol de „tălmăcitori”.<sup>24</sup>

Ca tălmăci, adică descifrador de înțelesuri, Farishta primește de la Creator sensurile pe care le transmite mai departe oamenilor. Unul din sensuri, poate cel mai important, este legat de nevoia de dezambiguizare morală a locuitorilor orașului. Farishta vrea să îi ajute să realizeze răul în care trăiesc și astfel să înceapă să ducă o viață bună.<sup>25</sup> Își asumă identitatea de arhanghel, vrea să fie mesagerul și tălmăciul divinității, astfel încât granițele răului să fie cât mai restrânse.<sup>26</sup> Il vedem într-o acțiune la metrou, apoi, „lepădând ultimele urme ale umanității sale”, îl vedem decis să se arate englezilor „în toată măreția sa” pentru ca londonezii să se înfricoșeze și să se căiască pentru păcatele lor.<sup>27</sup> Nu are succes, din păcate; apare pe stradă și este lovit de mașini; numai o minune a făcut să rămână întreg.<sup>28</sup>

Farishta este, există, deci are identitate în sensul că este ceea ce spune că este. În acord cu Ricoeur, această identitate narativă are condiții de posibilitate în acord cu planul descriptiv și normativ.<sup>29</sup>

Rolul imaginației și visului sunt fundamentale pentru construcția lui Rushdie. Vedem cum, la acțiunea de pe scenă, este suficient ca el să își imagineze că zboară și se poate ridica în văzduh. Repetă replica „Numele meu este Gibreel Farishta și m-am întors” ca și când ar fi auzită în ambele lumi, cu înțelesuri diferite în fiecare dintre ele.<sup>30</sup> Într-o lume îl vedem asaltat de simpatizanți, în alta îl vedem

<sup>24</sup> Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească*, trad Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iași, 1994, pp. 52-53.

<sup>25</sup> Rushdie, *Versetele satanice*, ed. cit., pp. 393-407.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 407.

<sup>29</sup> Ricoeur, *Sinele ca un altul*, ed. cit., cap VI.

<sup>30</sup> Rushdie, *Versetele satanice*, ed. cit., pp. 423-424.

cum zboară, prin levitație, dispărând „în văzduh propulsat de propriul său abur”.<sup>31</sup>

Farishta ar fi vrut ca englezii să aibă prietenia și deschiderea indienilor, adică să nu fie atât de reci, nici atât de neclari moral. Decis să „tropicalizeze” englezii, dat fiind faptul că este convins că ambiguitatea lor morală este determinată de cauze meteorologice, Farishta începe să acționeze pentru a îndrepta acest rău.<sup>32</sup>

Visul, această membrană esențială a lumii, îl poartă în locuri și timpuri diferite: visează oaza<sup>33</sup>, focurile de tabără<sup>34</sup>, templul<sup>35</sup>, perdeluța<sup>36</sup>, moarta lui Baal<sup>37</sup>, moartea lui Mahound (contraparte a lui profetului Mahomed)<sup>38</sup>, etc. Visul este și nu este vis; este vis cu referire la Farishta, dar este realitate cu referire la oază, focurile de tabără, templul etc. Vedem cum straturile de realitate se întretes, se pun și se opun, unele au continuitate, altele sunt dscontinue, astfel încât lumea ca întreg este un ansamblu al mai multor straturi întretesute. În raport cu abordarea lui Pulman, nu toate personajele ar putea trece dintr-o lume în alta; la Rushdie numai Farishta are această putere ca arhanghelul Gabriel. Faptul că el este simultan în mai multe povești, în sens maximal, în toate poveștile, arată că identitatea sa este una cu totul și cu totul specială. Oamenii obișnuiți (celelalte personaje) din acele lumi nu au această capacitate. Farishta este, în acest sens, un spirit, mai precis un spirit pur – în limbajul lui Edith Stein<sup>39</sup>, câtă vreme are capacitatea eminentă de a penetra membranele fiecărei lumi simultan.

Câtă vreme are identitate multiplă, ca spirit, putem acum înțelege, *per a contrario*, de ce nu la fel e cazul cu Farishta ca om. În forma sa umană, el are nevoie să asculte de legile lumii naturale, are o anumită materialitate, greutate, concretețe etc, astfel încât nici nu se pune problema de a avea capacitatea de a zbura. Pesemne, aici ar trebui să vedem leitmotivul cărții „ca să renaști, mai întâi trebuie să mori” – în sensul că, în cazul lui Farishta, e nevoie să moară ca om pentru a renaște ca spirit.

## 2. Identitate multiplă

Dacă la Marias este abordată tulburătoarea întrebare despre cum poți face bine dacă nu știi ce identitate ai, Rushdie reia întrebarea dintr-o perspectivă mai pro-

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 425.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 426-427.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 453.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 449.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 473.

<sup>39</sup> Edith Stein, *Ființă finită și ființă eternă* VII, 5, trad de Paul-Gabriel Sandu, Editura Carmelitană, București, 2011, pp. 467-480.

fundă: dacă nu ești sigur de esența ta, cum poți ști să faci bine? „O întrebare esențială în opinia mea. Trăim vremuri problematice pentru un om moral, domnul meu. Când cineva nu e sigur de esența sa, cum poate ști dacă e bun sau rău? Dar vă plictisesc. La propriile-mi întrebări eu îmi răspund prin credința în El – aici Maslama a arătat cu degetul spre tavanul compartimentului – și bineînțeles că dumneavoastră nu sunteți nici pe departe nesigur de identitatea pe care o aveți, deoarece sunteți nimeni altul decât faimosul – legedarul aș putea spune – Gibreel Farishta, vedetă de cinema și – mi-e teamă că din ce în ce mai mult – de casete video piratate. Cei doisprezece copii ai mei, soția mea și cu mine suntem cu toții admiratori convingși ai statorniciei și eroismului dumneavoastră religios.”<sup>40</sup>

Așa cum îi spune Maslama (ce avea de fapt rolul de a-l ajuta pe actor să își accepte identitatea), ca actor ce a interpretat zeci de roluri de zeițăți, Farishta apare ca un „curcubeu ceresc”, o „întrupare a Națiunilor Unite ale zeilor.”<sup>41</sup> Dar așa se văd lucrurile din exterior, dinspre ceilalți. În schimb, dinspre ființa lui Farishta vedem pe lângă lunga frământare la care este supus, Farishta nu înțelege, nu dă tâlcul necesar întâmplărilor prin care trece, mai rău, refuză nu numai natura angelică, ci în general, respinge tot ce ține de divinitate. Este mereu pus la încercare și mereu eșuează lamentabil. Această teribilă luptă cu sine ce se dă între cele două naturi ale sale, natura (esența) umană și natura (esența) spirituală. Numai după ce este victorioasă conștiința esenței sale spirituale, Farishta este capabil să facă acțiuni bune sau să îi ajute pe oameni să devină mai buni.

Din acest punct de vedere, ceea ce vedem la Saramago sare imediat în ochi. La autorul portughez am văzut că răul (diavolul) este catalogat drept spirit ce se neagă. Or, Farishta și-a negat natura spirituală tocmai printr-un fel de chemare diavolească. Drept dovadă că, de multe ori, imaginea colegului său, Saladin Chamcha îi apare în minte. „Ridicat deasupra orizontului și întinzându-și brațele ca să cuprindă cerul, Gibreel strigă: „Să fie!”

Trei lucruri s-au întâmplat imediat.

Primul a fost acela că, în timp ce forțele primordiale incredibil de puternice ale procesului transformațional i s-au repezit afară din trup (căci nu era el *întruparea* lor?), a fost copleșit temporar de o apăsare calduță și amețitoare, un soi de agitație soporifică (nu neapărat neplăcută), care l-a făcut să închidă – doar pentru o clipă – ochii.

Al doilea a fost că, în momentul în care i s-au închis ochii, pe ecranul minții i-au apărut trăsăturile încornorate, de țap, ale domnului Saladin Chamcha, extrem de clare, de bine conturate și însoțite, de parcă ar fi avut subtitraje, de numele adversarului său.

<sup>40</sup> Rushdie, *Versetele satanice*, ed. cit., p. 232.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 233.

Iar al treilea lucru a fost acela că Gibreel Farishta a deschis ochii și s-a trezit iarăși căzut pe pragul Alleluiei Cone, cerșindu-i iertare și plângând, *Oh, Dumnezeule, s-a întâmplat, chiar s-a întâmplat iar!*<sup>42</sup>

Relația dintre ei este atât de strânsă, încât se definesc de multe ori unul în raport cu altul: dacă Farishta alege lumina, Chamcha alege întunericul; Farishta merge în dreapta, Chamcha în stânga; Farishta alege bunătatea, Chamcha este de partea răului etc. Sunt un fel de contrarii unite, umbra celuiilalt, ca și când ar fi aceași ființă. Chamcha vrea să se transforme în stranietatea pe care o admiră, Farishta, plin de dispreț, preferă să transforme; Chamcha este mereu pedepsit pentru rele pe care nu le face, iar Farishta este considerat angelic, adesea pe nedrept.<sup>43</sup> Farishta își dorește continuitate în relație cu timpul, Chamcha este o ființă a discontinuității, a rupturilor. Fals și rău este Chamcha, bun din cauza dorinței de a rămâne în esență un om netradus, Farishta.<sup>44</sup> Dacă a face bine necesită efort, străduință și luptă până la a te degrada, a face rău este extrem de simplu, căci Chamcha nu depune nici cel mai mic efort în acest sens: „răul s-ar putea să nu fie îngropat sub suprafețele noastre chiar atât de adânc cum ne place să credem. Că de fapt cădem înspre el în mod natural, adică nu împotriva naturilor noastre ... Și că Saladin Chamcha a purces să-l distrugă pe Gibreel Farishta pentru că până la urmă s-a dovedit că este extrem de ușor să o faci, adevărata ispită a răului fiind seducătoarea ușurință cu care poți porni pe acel drum (și, trebuie să adăugăm în concluzie, imposibilitatea de a te mai întoarce).”<sup>45</sup>

Dacă încercarea de a face bine ca om are unele consecințe rele, poate că, în formă de înger, crede Farishta, va avea mai mult succes. Problema este că, de dat aceasta, devine înspăimântător<sup>46</sup>, așa cum vedem din plin și la Bulgakov, în *Maestrul și Margareta*. Oamenii sunt îngroziți când un înger cât un bloc îi ceartă, le cere să se căiască și, mai ales, să fie buni.

Cineva ar putea susține că Farishta eșuează în a face bine deoarece, probabil, problema este în altă parte: nu cumva oamenii nu fac bine deoarece pur și simplu sunt răi de la natură? Chiar dacă societatea atenuează această răutate naturală, biologică (necesară pentru supraviețuire), educația, frica de pedeapsă etc. poate că oricât ar încerca un înger să facă oamenii buni (sau mai buni) ar fi o sarcină la fel cu cea a lui Sisif și stânca lui, mereu o duce sus, mereu cade și o ia astfel de la început la infinit.<sup>47</sup>

Înclin să cred că mesajul cărții nu este acesta, și că Rushdie nu este hobbesian cu privire la natura umană: este realist, ca să nu spun optimist, căci la capătul

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 512.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 512-513.

<sup>46</sup> Rudolf Otto, *Sacralul*, traducere Ioan Milea, București, Humanitas, 2005.

<sup>47</sup> Rushdie, *Versetetele satanice*, ed. cit., pp. 512-513.

scalei îl văd pe Leibniz: în ciuda relelor pe care le face omul, el este bun deoarece trăiește în cea mai bună dintre lumi posibile. Argumentul pentru a susține poziția realistă a lui Rushdie este dat de confruntarea dintre bine și rău: confruntarea dintre bine și rău va continua câtă vreme va exista lumea. Nici arhanghelul Gabriel, nici altcineva nu va avea putere de a stopa răutățile, minciunile, crimele, suferințele, boala sau moartea oamenilor. Confruntarea lui Farishta cu Chamcha arată exact această idee: Farishta nu cu englezii, și cu obiceiurile lor, trebuie să lupte, ci cu Chamcha, cu cel care personifică ideea de rău.

Confruntarea dintre bine și rău, centrală la Rushdie, din punctul meu de vedere, este homerică, un fel de gigantomahie.<sup>48</sup> Curăță orașul prin puterea focului, adică arde patimile și dorințele sau, poate, invers, oamenii conduși de patimi sunt mistuiți de acele patimi. Când îl vede pe Saladin, el realizează că răul nu este ceva exterior lui Saladin, ci l-a invadat complet, i-a cucerit sufletul.<sup>49</sup> Saladin fuge și este surprins în clădirea ce se prăbușește peste el. Confruntat cu trei morți, prin foc, prin cauze naturale și de mâna lui Gibreel, Saladin are putere să-și ceară iertare.<sup>50</sup> „Și poate că răul să nu fie complet, ca victoria să nu fie niciodată absolută.”<sup>51</sup> A făcut rele, este adevărat, dar simultan a dat dovadă de altruism, crede Gibreel,<sup>52</sup> găsind la omologul său atât slăbiciunea din scut, pentru a-l distruge, cât și tăria, pentru a-l salva.

Așa se face că Farishta îl salvează pe Chamcha, o „mică victorie compensatorie a iubirii”.<sup>53</sup> Acest final de confruntare nu pare să încheie disputa dintre bine și rău. Poate, toată lumea s-ar fi așteptat ca binele să învingă complet, definitiv, irevocabil. Odată eliminat din lume, ar putea gândi un cârcotaș, poate că oamenii ar fi mai buni.

Două observații aș vrea să fac aici. În primul rând, răul nu este ceva extern omului, nu este ceva ce vine și pleacă – la fel cum e cazul cu onestitatea, generozitatea etc; răul ține de valorile în care credem, de comportamentul nostru, de acțiunea bună sau rea etc. Izolarea răului, ca să fie distrus, este o metaforă făcută mai degrabă pentru a înțelege în mod intuitiv, și în formă artistică, ideea că această confruntare dintre bine și rău, în fiecare dintre noi, va continua indefinit.

În al doilea rând, răul nu este distrus pentru că nu se poate face așa ceva, câtă vreme bine și rău depind de valorile pe care noi le alegem și în care credem, gândim și acționăm. Omul decide singur dacă face bine sau rău, astfel că libertatea pe care o are este aceea care dă drumul în lume la bine sau la rău.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 539-562.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 555.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 559.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 560.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 560.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 561.

### 3. Film și spirit

Am văzut cum identitatea multiplă a lui Farishta ține de natura sa spirituală, astfel încât omniprezența poate fi înțeleasă în sensul de prezență în fiecare poveste: îl vedem emigrant, la Londra și la Jahilia, însoțind oamenii din Mahound și pe cei din vremea noastră etc.

Poveștile la care facem referire (în carte sunt în număr mare, câteva zeci), pot fi înțelese, așadar din punctul de vedere al rațiunii, nu atât prin apel la semantica lumilor posibile, ci mai degrabă ca lumi ficționale<sup>54</sup>, astfel încât identitatea personală din metafizică să fie un fel de identitate narativă, în sensul lui Ricoeur.<sup>55</sup>

O bună înțelegere a ceea ce poate însemna o lume ar putea fi utilizarea, propusă de Rushdie, a ideii de film. Personajele principale sunt actori, Farishta interpretând zeci de roluri de zeități, Chamcha zeci de voci de personaje, iar adesea trecerea de la film la realitate sau de la realitate la film petrecându-se pe nesimțite.

Pentru o înțelegere „filmică” a lumii, dacă putem folosi această expresie, să ne gândim la peliculă. Un film înseamnă derularea de pe role, cadru cu cadru, într-un anumit ritm, cu ajutorul luminii ce cade pe această peliculă. Dimensiunile timpului, trecut, prezent, viitor, pot fi date de locul de pe peliculă, adică mai înainte înseamnă în trecut, mai târziu înseamnă în viitor, iar cadrul proiectat în acest moment înseamnă prezentul. Călătoria în timp este ca o derulare a peliculei înainte și înapoi; omniprezența ar însemna prezența personajului în fiecare cadru.

Tot la fel, din perspectiva imaginii: vedem pe ecran un film în care binele se confruntă cu răul, în fiecare imagine, în fiecare cadru, chiar dacă, uneori, nu se luptă în mod direct, dar spiritul lor, dacă pot spune așa este acolo, în fiecare cadru. Vedem cum Gibreel zboară și aruncă cu foc din trâmbiță (deși, la filmări, vedem aparate, pârgii, scripeți etc care îl poartă pe actor dintr-o parte în alta sau niște efecte de lumini și sunet).

În acest sens, lumile ar fi lumile filmului, iar membranele lumii ar fi părțile filmului, cadrele filmului. Estomparea realității, trecerea în ficțiune, se face pe nesimțite; să ne gândim la vis: adesea nu știm într-un film dacă ceea ce vedem este visul cuiva sau este realitatea. Trecerea de la una la alta se face adesea imperceptibil; numai dacă vrem să interpretăm, să înțelegem ceea ce vedem pe ecran, vom considera că povestea se desfășoară în mintea lui Gibreel sau este chiar realitatea. Faptul că visul este acela care face legătura dintre lumi este un semn extrem de important: atunci când este în stare de repaus (când doarme), Gibreel este, poate, mai ușor de manipulat, câtă vremea, în mare parte din carte, el refuză latura sa spirituală. Or, atunci când doarme, este de fapt adormită rațiunea sa, astfel încât relația cu cel care controlează totul este mai ușor de realizat. Ca ființă rațională, Gibreel are

<sup>54</sup> În sensul lui Toma Pavel din excelenta lucrare *Lumi ficționale* (Harvard, 1989), trad Maria Mociornița, București, Minerva, 1992.

<sup>55</sup> Ricoeur, *Sinele ca un altul*, ed. cit., cap V.



membrane ce îl împiedică să înțeleagă latura sa spirituală, dar atunci când doarme vor intra în acțiune mai preșanant celelalte membrane ale ființei sale.

Din perspectiva straturilor multiple de semnificații, cu alte cuvinte, din perspectiva membranelor înțelegerii, lumea în sensul lui Rushdie este un ansamblu de membrane de vis și membrane de realitate, de membrane de bine și membrane de rău, care se întretes, se întretaie, uneori se „mișcă” în armonie, alteori în disonanță, dar în care, întotdeauna, este loc de iubire.

#### BIBLIOGRAFIE

- DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, trad Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iași, 1994.
- DE LA FUENTE, Oscar Perez, „Blasphemy as a thick concept”, in *The Age of Human Rights Journal*, 14 (June 2020), pp. 37-62, DOI: 10.17561/tahrj.v14.5477;
- HASAN, Mahmudul, „Islam or Muslims didn't attack Salman Rushdie, a criminal did”, *New Straits Times*, 17 august 2022, linc: <https://www.nst.com.my/opinion/columnists/2022/08/823139/islam-or-muslims-didnt-attack-salman-rushdie-criminal-did>
- KARA, Seyddin, „Between Salman Rushdie and Ayatollah Khomeini: Kalim Siddiqui and Political Islam in Britain in the Last Quarter of the 20th Century”, 2017 Hartford Seminary, DOI: 10.1111/muwo.12195.
- NIȚĂ, Adrian, *Epoca spiritului*, Iași, Editura Institutul European, 2020.
- OTTO, Rudolf, *Sacru*, traducere Ioan Milea, București, Humanitas, 2005
- PAVEL, Toma, *Lumi ficționale* (Harvard, 1989), trad Maria Mociornița, București, Minerva, 1992.
- LE POIDEVIN, Robin, Murray MacBeath (eds.), *The philosophy of Time*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- PULLMAN, Philip, *Materiile întunecate*, vol. 1, *Luminile nordului*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2020; vol 2, *Pumnul tănu*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2016; vol 3, *Oceanul de ambră*, trad Iulia Arsintescu, București, Arthur, 2020.
- RASHID, Misbah, „Blasphemy of Salman Rushdie and shifting legal discourse in India”, in *Contemporary Islam*, <https://doi.org/10.1007/s11562-019-00435-w>
- RICOEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică* (1986), trad de Vasile Tonoiu, București, Humanitas, 1995.
- RICOEUR, Paul, *Sinele ca un altul* (1990), trad de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, București, Spandugino, 2020.
- RUSHDIE, Salman, *Versetele satanice* (1988), trad de Dana Crăciun, Polirom, Iași, 2017,
- SCRIMA, André, *Timpul Rugului Aprins*, București, Humanitas, 1996.
- STEIN, Edith, *Ființă finită și ființă eternă* VII, 5, trad de Paul-Gabriel Sandu, Editura Carmelitana, București, 2011.
- STEINHARDT, Nicolae, *Despre bunătatea sufletească*, în *Primejdia mărturisirii*, București, Humanitas, 2006.

# MARY WOLLSTONECRAFT'S PROJECT FOR A REFORM OF THE MINDS\*

Gianluigi SEGALERBA<sup>1</sup>

**Abstract:** *In my investigation, I analyse aspects of Mary Wollstonecraft's thought regarding the traditional education of women, her programme of education, the question of women's rights, and the condition of women. I moreover investigate Mary Wollstonecraft's proposal of new theological foundations for religious belief. Mary Wollstonecraft aims to propose a revolution in female manners. Her revolution is a revolution of minds: she aims to reach a complete reform in the education and the formation of individuals, in general, and of women, in particular. Mary Wollstonecraft's revolution is a revolution for the spiritual independence of individuals. To reach the condition of independence, traditional education ought to be criticised and refused since traditional education is the system through which women are transformed into dependent entities. Power over oneself, liberation from passions, and autonomy of judgment are the main targets of Mary Wollstonecraft's programme of education. The correct foundation of the individual ought to be reason. Mary Wollstonecraft proves to be a deeply religious thinker: she steadily connects the promotion of the dignity of mankind to a new way of worship of Deity. The centrality of reason profoundly influences her theological assumptions: Mary Wollstonecraft refuses all forms of reverence based on blind submission to God. The main texts of my inquiry are A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Men.*

**Keywords:** *Wollstonecraft, Vindication, education, virtue, reason, independence, wisdom.*

## a) Preamble

In my study, I shall analyse some aspects of Mary Wollstonecraft's ideas on education. The main goal of Mary Wollstonecraft's education programme could be synthesised, in my opinion, in the promotion of individual's reason, virtue and inde-

---

\* I should like to thank very much Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănciulescu, Mr. Darius Persu, and all the members of the editorial board of the *Analele Universitatii din Craiova*, Seria: Filosofie for accepting my study for publication. The responsibility for the interpretation which I expose in my paper is, of course, mine alone. The present essay is the revision of the text which I used on 28<sup>th</sup> August 2018 for the lecture held at the 55<sup>th</sup> Societas Ethica Annual Conference. The Annual Conference of the Societas Ethica took place at the Université Catholique de Louvain in Louvain-la-Neuve, from 23<sup>rd</sup> – to 26<sup>th</sup> August 2018. The title of the Conference was: "Feminist Ethics and the Question of Gender – Feministische Ethik und die Frage nach dem Geschlecht", The title of my lecture was: "'A Vindication of the Rights of Woman': Mary Wollstonecraft's Feminist Manifesto". I wish to thank very much the members of the organising committee of the Conference for accepting my lecture proposal.

<sup>1</sup> IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Portugal.

pendence: Mary Wollstonecraft aims to give individuals, in general, and women, in particular, a moral structure. The faculty of reason in the individuals ought to be continuously cultivated. Correspondingly, individuals should be taught to dominate their own passions. Individuals, in general, and women, in particular, ought to achieve, through a new system of education, a solid rational constitution.

In the thought of Mary Wollstonecraft, education regards the whole dimension of the individual, thus also including the theological attitudes of the individual. Therefore, Mary Wollstonecraft's concept of education proves to be not exclusively connected to the school formation and to the times of the school formation: education regards the whole life of the individual<sup>2</sup>.

Before beginning my inquiry into the aspects of Mary Wollstonecraft's thought which I have chosen for my text, I would like to begin my investigation by quoting a passage which, in my opinion, reveals basic characteristics of Mary Wollstonecraft's personality and her criticism of the traditional education of women:

'But the system of education, which I earnestly wish to see exploded, seems to presuppose what ought never to be taken for granted, that virtue shields us from the casualties of life; and that fortune, slipping off her bandage, will smile on a well-educated female, and bring in her hand an Emilius or a Telemachus. Whilst, on the contrary, the reward which virtue promises to her votaries is confined, it seems clear, to their own bosoms; and often must they contend with the most vexatious worldly cares, and bear with the vices and humours of relations for whom they can never feel a friendship.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 162)

Mary Wollstonecraft's message expressed in these sentences represents a demythologisation of some formulas regarding education: traditionally, it is said that virtue will give prizes, and fortune will be favourable to the individual because of his being virtuous. Against these common positive formulas regarding the consequences of being virtuous, Mary Wollstonecraft contends that an individual cannot expect any reward from being virtuous while the individual is facing the difficulties of life<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Virginia Sapiro in her volume *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft* expresses an opinion which is analogous to the interpretation which I am supporting: education involves the whole social dimension; it is not limited to the school time (see the paragraph 'Education' in chapter 7., 'Toward the New Order', pp. 237–249, in particular pp. 237–238).

<sup>3</sup> As regards biographies of Mary Wollstonecraft, I used the following studies: Moira Ferguson – Janet Todd, *Mary Wollstonecraft*; Diane Jacobs, *Her Own Woman: The Life of Mary Wollstonecraft*; Gary Kelly, *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*; Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. For a reconstruction of the positions which characterise the beginning of feminism, I consulted M. Ferguson's volume *First Feminists: British Women Writers 1578 – 1799*. For an investigation on the condition of women in

I intentionally begin my study with these assertions of Mary Wollstonecraft, since these assertions give in the best way – at least in my opinion – a presentation both of Mary Wollstonecraft’s intents and of Mary Wollstonecraft’s character. Thanks to the quoted passage, we can observe Mary Wollstonecraft’s refusal of the traditional ways of education, her criticism of the illusions given by traditional education, her disenchantment as regards the possibility that being virtuous can protect from the hardships of life, her awareness that there is no reward for being virtuous, and, finally, her conviction that women must cope with troublesome conditions of life. Mary Wollstonecraft points out that women’s life is hard, extremely hard: no illusion as regards the trials which life will present is possible. On closer inspection, the woman’s condition proves to be a condition of loneliness. We can thereby obtain the living portrait of a resolute person who is, on the one hand, bitterly aware of the tribulations which women will find in their own life, but who, on the other hand, is ready to struggle against every adversity with all her own energy. Furthermore, we can see the significance which Mary Wollstonecraft aims to assign to education: education ought to produce a spiritual armour in women, in order that they could be prepared to successfully resist the trials of life.

As we shall see, the main subject which comes out from Mary Wollstonecraft’s meditation on education is reason: reason should be the constitution of the individual, and reason ought to be the principle of education<sup>4</sup>. Mary Wollstonecraft denounces that women are transformed, through the traditional system of education, into entities which are slaves of their passions: her revolution consists, among other things, in the elimination of the traditional system of education<sup>5</sup>. In Mary

---

the age of Enlightenment, I used the volume of Sarah Knott and Barbara Taylor *Women, Gender and Enlightenment*. For a reconstruction of the different components which merge into Mary Wollstonecraft’s thought, I recommend the study of Timothy J. Reiss *Revolution in Bounds: Wollstonecraft, Women, and Reason*.

<sup>4</sup> For an introduction to the different subjects of Mary Wollstonecraft’s works, I deeply recommend *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson.

<sup>5</sup> Mary Wollstonecraft’s reform programme is synthesised in the famous assertions: ‘It is time to effect a revolution in female manners – time to restore them their lost dignity – and make them, as a part of the / human species, labour by reforming themselves to reform the world.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 114) Further considerations of Mary Wollstonecraft are in my view interesting: ‘That women at present are by ignorance rendered foolish or vicious, is, I think, not to be disputed; and, that the most salutary effects tending to improve mankind might be expected from a REVOLUTION in female manners, appears, at least, with a face of probability, to rise out of the observation.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 264–265) The reform of society can come about only through a previous reform of the minds: reform of the minds brings about a reform of the world. Ignorance is the cause of the negative condition of women.

Wollstonecraft's view, it is high time to propose a kind of education which, by teaching women to master their passions, frees women from their slavery<sup>6</sup>.

## b) Introduction

In my essay, I would like to analyse some aspects of Mary Wollstonecraft's thought regarding the education of individuals, the formation of individuals, women's rights, and human rights. I shall moreover investigate Mary Wollstonecraft's proposal of new theological foundations for religious belief. For my analysis, I am going to use *A Vindication of the Rights of Woman* and *A Vindication of the Rights of Men*<sup>7</sup>.

Mary Wollstonecraft aims to propose a 'revolution in female manners'. Her revolution is a revolution of minds: she aims to reach a complete reform in the education and the formation of individuals, in general, and of women, in particular. Mary Wollstonecraft's revolution is a revolution for the spiritual independence of individuals. To reach this objective, traditional education ought to be criticised and to be abandoned. Power over oneself<sup>8</sup>, liberation from passions, and autonomy

---

<sup>6</sup> As regards a comparison between Mary Wollstonecraft and contemporary women writers, I refer to the essay of Anne K. Mellor, *Mary Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman and the women writers of her day*.

<sup>7</sup> Quotations from the works of Mary Wollstonecraft's passages are taken from the following edition of Mary Wollstonecraft's works: *The Works of Mary Wollstonecraft*, edited by J. Todd & M. Butler, assistant editor: E. Rees-Mogg, Volume 5., *A Vindication of the Rights of Men*, *A Vindication of the Rights of Woman*, *Hints*. As regards the quotations, I adopted the editorial policy of the mentioned edition of Mary Wollstonecraft's works (I refer to the chapter 'Editorial Policy' of the first volume of this edition, pp. 29–30). In my text, I am going to prevalently refer to *A Vindication of the Rights of Woman*. It is nonetheless to be noticed that, despite *A Vindication of the Rights of Woman*'s being undoubtedly the most famous of Mary Wollstonecraft's works, all the works of Mary Wollstonecraft deserve great attention, in order that, among other things, variety, development, richness and depth of her thought could be analysed and reconstructed. Quotations from the works of Richard Price are taken from the following editions of Richard Price's works: *A Review of the Principal Questions in Morals*, By Richard Price, edited by D. D. Raphael; *Richard Price Political Writings*, edited by D. O. Thomas.

<sup>8</sup> In particular, Mary Wollstonecraft's intent is that women have power over themselves; she proves to be not interested at all in women's having power over men. Polemising against some ideas of Rousseau, she asserts: "Educate women like men," says Rousseau, "and the more they resemble our sex the less power will they have over us." This is the very point I aim at. I do not wish them to have power over men; but over themselves.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 131) The scheme as such of having power over somebody else is refused. Mary Wollstonecraft's aim consists in giving women back the dignity that has been lost because of false models of education imposed on women. Having power over oneself means the attainment, or the recovery of one's dignity (i.e., of one's independence). Mary Wollstonecraft always proves to be interested in building and promoting the independence of individuals: she wants, therefore, to prevent people from taking possession of other peo-

of judgment prove to be the main targets of Mary Wollstonecraft's programme of education<sup>9</sup>.

Power is, for Mary Wollstonecraft, power over oneself: this interpretation of power is connected to the right form of education, which ought to teach the control of passions<sup>10</sup>. This interpretation of power is connected to Mary Wollstonecraft's search for the autonomy of the mind. An individual who is enslaved by passions is not autonomous; autonomy is dominance over one's character.

To criticise the system of education of a society means criticising the cultural foundations of society: the system of education is the instrument for moulding a society. On closer inspection, Mary Wollstonecraft's project of transformation of the education system proves to be a project of transformation and of reform of the whole society. The revolution in education will produce a complete change in society; the change in the minds of women and in the consideration of women will bring about a change in the minds of the whole society. Since the kind of education proposed by a specific society is connected to the orientation and to the interests of that specific society, in order to achieve the reform of any society a complete reform of education is necessary. If education is correct, society will be correct. Mary Wollstonecraft's thought turns out to be a project for the reform of the minds: there

---

ple. The concept of power is not interpreted by Mary Wollstonecraft as power over other people: power means, for instance, dominance over one's passions. Her assertion, which could seem to be limited to a particular context, entails a radically different vision of power as such. The traditional logic of power is therewith completely modified: power is power over the weakness represented by one's passions. Power is, therefore, the result of the correct education, which ought to be directed to the dominance over passions.

<sup>9</sup> The volume of V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, exposes a detailed interpretation of the various aspects of Mary Wollstonecraft's thought. For the analysis of the contents of Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Men* and *A Vindication of the Rights of Woman*, I refer to chapter 3., 'Natural and Unnatural Distinctions', pp. 77–116, and to chapter 4., 'The Same Subject Continued', pp. 117–165. V. Sapiro's whole volume deserves great attention for the richness of V. Sapiro's observations and for the depth of V. Sapiro's analysis. As regards the aspect of Mary Wollstonecraft's political philosophy, I deeply recommend the study of Natalie Fuehrer Taylor, *The Rights of Woman as Chimera: The Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*.

<sup>10</sup> I refer to the study of Graham J. Barker-Benfield *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain* for an analysis of the connections between sensibility, society, and literature. Mary Wollstonecraft's positions are mainly analysed at the beginning of chapter one, 'Sensibility and the Nervous System', pp. 1–36, and in the seventh chapter of the book, 'Wollstonecraft and the Crisis over Sensibility in the 1790s', pp. 351–395. For a study on Mary Wollstonecraft's analysis of the language of sensibility, I deeply recommend the book of S. McMillen Conger, *Mary Wollstonecraft and the Language of Sensibility*: in particular, the opposition between the cultivation of sensibility in women and the development of the rights of women is investigated in chapter 7., 'The Rights of Woman and the Wrongs of Sensibility', pp. 112–129.

will be no reform of the society without a reform of the minds; a reform of the minds can be reached only through a complete reform of the orientation of the way of thinking and of the priorities of society: the authentic values of society ought to be reason – instead of passions and of blind obedience –, and virtue instead of reverence for tradition.

The change in the education of women is related, in Mary Wollstonecraft, to the change in the interpretation of women's nature: women are not that which the traditional society wants women to be. In Mary Wollstonecraft's view, women ought not to be subjected to a kind of education which makes them dependent entities. Women are something else than that which the traditional structures have considered them to be and have imposed them to be. After having been submitted to an appropriate inquiry, the traditional way of education proves to be, as such, an abuse of the nature of women: it is unmasked as an instrument of deformation of the women's minds. Since the authentic women's nature is different from the interpretation of women's nature which is given in the traditional society, and since the interpretation of the women's nature given by the traditional society represents a fundamental component of the traditional society itself, the traditional society may not exist any longer if an authentic change is to come about: i.e., the change of the interpretation of the woman's nature means delegitimizing the traditional order of the society: Mary Wollstonecraft is shaking the pillars of the society represented by the traditional interpretation of women, by the submission of women and by the kind of education of women which brings about the submission of women.

The centrality of reason in the thought of Mary Wollstonecraft profoundly influences her theological assumptions: Mary Wollstonecraft refuses all forms of worship based on blind submission to God. She aims at a form of faith based on rationality. Mary Wollstonecraft's thought on religion refuses the interpretation of God as an omnipotent entity whose moral rules are mysterious: the moral order established by God can be understood by the individual. God is not only omnipotence but also wisdom: there is no divine omnipotence separated from divine wisdom. Moreover, Mary Wollstonecraft refuses any religious attitude inspired by conformation to traditions. In her view, the right faith ought to be inspired by rationality, understanding, and comprehension of the sense of the norms.

We shall see that Mary Wollstonecraft develops a strategy of unmasking all conceptions which aim to present the results of a particular form of education for women as the essence of women themselves. Mary Wollstonecraft unmasks, as the product of a precise strategy of diminution of the value of women, all those programmes of education which present themselves as based on women's nature, whereas they only correspond to a precise power strategy aiming to subdue women. These programmes are not based on the nature of women: they correspond to the ideology of society. The right education and the right formation of individuals will not come into being alone, though: nobody can expect that the right education

will arise without his intervention. Building a new system of education is, therefore, necessary.

I furthermore wish to show in my analysis that many aspects of Mary Wollstonecraft's thought are actual nowadays too: her absolute refusal of blind obedience, her insistence on the development of reason, her defence of individual independence, and her religious thought can give suggestions both for the development of autonomy in individuals and for a rational way of worship, i.e., for a rational kind of faith strongly opposed as such to any form of faith based on irrationality and on blind obedience, on fear and on fanaticism.

The structure of society depends on mind orientation. Mind orientation depends on education; therefore, in order that a change in society could come about, education needs to be changed. Mary Wollstonecraft does not direct her attention to a mythological past since the past has been characterised by false education. The future will be right; the past is useful exclusively to understand the falsity of the past:

'Rousseau exerts himself to prove that all *was* right originally: a crowd of authors that all *is* now right: and I, that all will *be* right.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 84)

Mary Wollstonecraft is oriented towards the future. The change of education will produce correct conditions in society. The thought of Mary Wollstonecraft is not directed to nostalgia or to an attitude of acceptance of the present. Future is the dimension of time which is at the centre of her interest: since society is to be reformed and can be reformed Mary Wollstonecraft's attention is directed to the future<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> For a reconstruction of the foundations of both *Vindications*, I deeply recommend Mary Poovey's study *Man's Discourse, Woman's Heart: Mary Wollstonecraft's Two Vindications*, contained in the volume *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*. In this introduction, I mentioned the concepts "education" and "formation" together, whereas in the development of my essay, I shall mainly use "education". The aim of mentioning "education" and "formation" together consists in pointing out that Mary Wollstonecraft's concept of education does not regard exclusively school education. In Mary Wollstonecraft's view, the concept "education" rather involves the whole development of the person; it corresponds to the complex of all those instructions that produce the formation of an individual, his way of being, his kind of behaving, his interpretation of society, his values, his orientation in life, his attitudes, his dispositions, and so on. It is the process, in other words, which leads to the constitution of the whole individual's mind. The right education is necessary for the correct kind of life in society, as it can be seen in the following quotation: 'Contending for the rights of woman, my main argument is built on this simple principle, that if she be not prepared by education to become the companion of man, she will stop the progress of knowledge [and virtue]; for truth must be common to all, or it will be inefficacious with respect to its influence on general practice. And how can woman be expected to co-operate unless she know why she



### c) First examples

Mary Wollstonecraft's constant aim throughout her works is to improve the moral level of individuals and of society. To give a first presentation of Mary Wollstonecraft's ideas, I would like to quote a short passage in which Mary Wollstonecraft expresses her awareness of the effects caused on individuals by unjust environments:

'The being who patiently endures injustice, and silently bears insults, will soon become unjust, or unable to discern right from wrong<sup>12</sup>.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 153)<sup>13</sup>

---

ought to be virtuous? unless freedom strengthen her reason till she comprehend her duty, and see in what manner it is connected with her real good? If children are to be educated to understand the true principle of patriotism, their mother must be a patriot; and the love of mankind, from which an orderly train of virtues spring, can only be produced by considering the moral and civil interest of mankind; but the education and situation of woman, at present, shuts her out from such investigations.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 66) The model of the relation between woman and man proposed by Mary Wollstonecraft is a model of companionship and cooperation. This model will not come about unless the right form of education is established in society. The knowledge of the grounds why a woman ought to be virtuous is indispensable in order that women could understand that they ought to co-operate in society. Mary Wollstonecraft points out that women are excluded from the acquisition of this knowledge. The knowledge of the moral and civil interest of society too proves to be essential in her view. Without this knowledge, a real modification of the condition of women and of the whole society is not possible.

<sup>12</sup> Generally speaking, the condition of women at the time of Mary Wollstonecraft should not be forgotten: this condition was characterised by a complete absence of rights for women. I refer, for this subject, to the formerly mentioned book of V. Sapiro; see, for instance, p. 7: 'Women who suffered from their husbands' abuse had virtually no options, largely because of the state-supported patriarchal rule of families by the male head of the household. By law, married women could not own property and they had no legal control over their children. Divorce was all but impossible until the Divorce Act of 1857, and only with parliamentary acts of 1878 and 1895 could abused women obtain legal separation. Parliamentary acts of 1873 and 1886 gave mothers the possibility of obtaining custody over their minor children.' For a reconstruction of the whole political situation in England at the time of Mary Wollstonecraft, I refer, for instance, to the introduction of Miriam Brody in her edition of *A Vindication of the Rights of Woman*.

<sup>13</sup> I refer, for further editions of *A Vindication of the Rights of Woman*, to the edition of M. Brody, *A Vindication of the Rights of Woman*, to the edition of Deidre Shauna Lynch, *Mary Wollstonecraft. A Vindication of the Rights of Woman*, which is enriched by studies concerning the background, the contexts and the criticism of the works of Mary Wollstonecraft, to the edition of D.L. Macdonald and Kathleen Scherf, *The Vindications: The Rights of Men – The Rights of Woman*, which contains very useful appendixes with passages from writings of Olaudah Equiano, Richard Price, Edmund Burke, Olympe de Gouges, Talleyrand, Catherine Macau-

To be hit by injustice causes the incapability to distinguish between right and wrong. Injustice, therefore, worsens the moral condition of the victims of injustice. This general principle can be applied to women:

'Besides, how can women be just or generous, when they are the slaves of injustice?'  
(*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 261)

Women cannot be just if they undergo an atmosphere of injustice. In general, enduring injustice morally corrupts individuals. In particular, women cannot be just since they are slaves of injustice. To endure injustice represents, therefore, no value at all. As we can see, the environment in which an individual lives is decisive for the development of the moral level of the individual. If injustice dominates, human beings will become worse, not better. Mary Wollstonecraft pays attention to the moral deterioration of an individual who is compelled by the events of life to bear injustice: to bear forms of injustice will render individuals worse than they originally were. If an individual is exposed to continuous abuses at home, he will lose the faculty of distinguishing right and wrong.

A reform of society is necessary to have better individuals; conditions of abuse of individuals correspond to the conditions of deterioration of the moral level of individuals; just conditions in a society correspond to positive moral conditions in the individuals. The right social conditions turn out to be, in the opinion of Mary Wollstonecraft, indispensable to reaching the correct moral formation of individuals. In a further passage, we can see that a correct system of education is the basis for a correct society; reform of education is the foundation of a global reform of society:

'I have turned over various books written on the subject of education, and patiently observed the conduct of parents and the managements of schools; but what has been the result? – a profound conviction that the neglected education of my fellow-creatures is the grand source of the misery I deplore; and that women, in particular, are rendered weak and wretched by a variety of concurring causes, originating from one hasty conclusion. The conduct and manners of women, in fact, evidently prove / that their minds are not in a healthy state; for, like the flowers which are planted in too rich a soil, strength and usefulness are sacrificed to beauty; and the flaunting leaves, after having pleased a fastidious eye, fade, disregarded on the stalk, long before the season when they ought to have arrived at maturity.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 73)

Due to the traditionally received education, individuals are not in a healthy mental condition. The analysis of the system of education shows that lack of education is the origin of the minority condition in which women are compelled to live. The problems for society derive from a wrong education: the traditional model of edu-

cation for women is, as such, a form of abuse. Herewith, we do not have a case of abuse in the lives of women or of a series of abuses in their lives. Through this kind of education, we have a system of life, i.e., a programme of life that is as such an abuse of women's nature: this programme represents the complete deformation of women's capabilities.

Mary Wollstonecraft expresses the strong conviction that liberty is indispensable for the development of virtue:

'Liberty is the mother of virtue, and if women [be], by their very constitution, slaves, and not allowed to breathe the sharp invigorating air of freedom, they must ever languish like exotics, and be reckoned beautiful flaws in nature [].' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 105)

Liberty is defined by Mary Wollstonecraft as the mother of virtue: without liberty, there is no way to become virtuous. Liberty is indispensable for the moral development of individuals. Individuals cannot reach an appropriate moral development without liberty<sup>14</sup>. Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman* proves to be a programme of reform of society: Mary Wollstonecraft proposes in her works, among other things, the following subjects:

- a new model of education and formation for all individuals and, in particular, for women,
- a new role of women in society,
- a new proposal for the organisation of family life,
- political representation for women<sup>15</sup>,

---

<sup>14</sup> The quoted passage has a direct relation to the position of women: if women are not educated to freedom and in freedom, any moral development for women turns out to be impossible. In general, if there is no freedom in a society, any moral development is impossible; we have slaves, and we have no morally developed individuals. Consider, as a confirmation of the indispensability of liberty for virtue and for the individual's achievement of virtue, the following passage: 'Moralists have unanimously agreed, that unless virtue be nursed by liberty, it will never attain due strength – and what they say of man I extend to mankind, insisting that in all cases morals must be fixed on immutable principles; and, that the being cannot be termed rational or virtuous, who obeys any authority, but that of reason.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 264) The principle of conduct ought to be reason: if reason is not the principle and the aim of education, then an individual cannot be considered as rational or as virtuous. Liberty turns out to be indispensable for virtue: without liberty, virtue cannot reach the appropriate stability. Reason – and not, for instance, tradition – is the authority to be obeyed in order to become virtuous. To say that reason is the principle of conduct implies that reason is the evaluation criterion of all existing moral practices (this entails that tradition has no place if it is not compatible with reason's principles). Reason is the principle which legitimates moral conduct.

<sup>15</sup> The possibility of the vote for women is not extraneous to Mary Wollstonecraft's meditation. As regards this subject, we can consider, for instance, the following assertions of Mary Wollstonecraft which regard political representation for women:

- the foundation of a national system of education<sup>16</sup>,
- a common education for girls and boys<sup>17</sup>,
- a modification of the theological assumptions describing the nature of God

in order to promote a conception of God based on rationality and not on mystery.

As regards Mary Wollstonecraft's meditation on the female dimension, it could be said that the strategy of Mary Wollstonecraft consists, among other things, in putting in doubt the existence of an essence of women: Mary Wollstonecraft refuses the very notion of an essence of women. Women are made to have precise characteristics in correspondence with the kind of women which a particular kind of society wants to produce. There is no determined essence of women: women are transformed into that which the orientation of society wants them to become. Likewise, there is no neutrality in education. Education is always directed to a precise goal: it is functional to the affirmation and to the conservation of specific values of a society. Mary Wollstonecraft's inquiry into the structure of society shows that the leading cultural disposition of society has a precise programme of education for all individuals, in general, and for women, in particular. Every individual, on closer inspection, becomes that which the specific traditions dominating a society have as a programme for the development of the individuals. Therefore, education is not neutral: it is functional to precise goals. The process of uncovering

---

'I may excite laughter, by dropping a hint, which I mean to pursue, some future time, for I really think that women ought to have representatives, instead of being arbitrarily governed without having any direct share allowed them in the deliberations of government. But, as the whole system of representation is now, in this country, only a convenient handle for despotism, they need not complain, for they are as well represented as a numerous class of hard working mechanics, who pay for the support of royalty when they can scarcely stop their children's mouth with bread.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 217) Mary Wollstonecraft is convinced of the indispensability of political representation for women; she is also aware, though, that the vote for women would not solve all problems in the female dimension, since, in order that political representation for women can produce real changes in society, other aspects of society need to be previously changed. Mary Wollstonecraft is aware that women's being deprived of a civil life means that women lose every interest in the community and in the public sphere, thus retiring themselves in the private sphere.

<sup>16</sup> See *A Vindication of the Rights of Woman*, chapter XII, 'On national education'. The study of Alan Richardson, *Mary Wollstonecraft on education* proves to be extremely useful for the reconstruction and for the analysis of Wollstonecraft's meditation on education. Richardson underlines, among other things, the importance of the influence of the Rational Dissenters on Mary Wollstonecraft's thought about education (see, for instance, p. 25 of his essay). A. Richardson points out, however, the differences too between Mary Wollstonecraft's favouring a national school system, on the one hand, and some Dissenters' being against a national system of education, on the other hand, since, in the view of these Dissenters, a national system of education could easily have been controlled by the Anglican church, so that the programme of education of the Rational Dissenters would have been compromised.

<sup>17</sup> See *A Vindication of the Rights of Woman*, chapter XII, 'On national education'.

the aims of society which Mary Wollstonecraft fulfils consists in showing that an individual becomes the kind of individual which society has programmed and prescribed for him. Women acquire precise characteristics since women are moulded to have these characteristics by the policy orientation which dominates in society. Mary Wollstonecraft's strategy proves to be, on closer inspection, a study of the ideology dominating society.

The system of education which is reserved for women is a kind of education which aims to assign women to a specific place and position within society. In other words, the education system of a society is not independent of the power strategy of the dominant group in society. On the contrary, the education system is directly functional to the affirmation of the values and of the interests of the dominant groups of society. Since the interest of the dominant groups of society consists in assigning women to a subaltern position in society, the model of education proposed by the dominant groups aims to render women subaltern. The education of women is the foundation of the whole structure of society: changing the system of education of women means changing the whole society. The presence of a non-submissive woman who is master of herself implies a different structure of the family, a different interpretation of the relationships which hold between individuals, a different vision of marriage, a different conception of society, a different conception of citizenship, and so on. Therefore, to say that the education of women ought to be different is to say that the whole society ought to be different.

Individuals have precise dispositions since a particular kind of society wants them to have these dispositions. All the characters that are habitually assigned to women are characters produced by a particular kind of education which aims to acquire power over women: if women are educated to be the prey of their passions, this kind of education, in truth, corresponds to a precise programme of a particular kind of society which aims to make women the prey of passions. Women's being the prey of passions is, therefore, not natural, but artificial: it is the result of a kind of education which aims to render women slaves of passions and, therefore, dependent beings. The individual who is the slave of his passions and cannot dominate them is an individual who is exposed to the dominance of other individuals. The individual who is master of himself is a being which is mentally independent of other beings.

There is no essence of women, at least as regards their lack of reason and their being slaves of passions. It is a precise scheme of society, and it is a precise organisation of the society that wants to have women considered as essentially consisting in emotions, feelings, and passions. Every form of passion is, for Mary Wollstonecraft, a form of dependence: the first abuse exercised against an individual is to render that individual dependent on his passions. Passions are a phenomenon through which a person is no longer able to dominate herself, to have power over herself and to use reason. Mary Wollstonecraft's strategy of unmasking traditional education consists in showing that the whole traditional programme of edu-

cation of women is an instrument of empowerment over women since it deprives them of reason, independence, and liberty. That which is presented as women's nature proves to be a product of a specific kind of society which has specific aims: therefore, it is not something that derives from an eternal nature. Through her project of reform of women's education and through her strategy of uncovering the concealed interests which are at the basis of a specific education programme, Mary Wollstonecraft shows that another society is possible, that society, as regards the way in which it is concretely organised, is not the only possible model of society, and that the leading values of a society correspond to the particular interests of precise power groups.

To obtain a complete description of the model of education due to which women become the prey of passions, the whole chapter 4, 'Observations on the state of degradation to which woman is reduced by various causes' of *A Vindication of the Rights of Woman* is to be analysed. Let us consider, for instance, the following observations, in which the symptoms of women who receive the traditional education are described (pp. 129–131):

'Their senses are inflamed, and their understanding neglected, consequently they become the prey of their senses, delicately termed sensibility, and are blown about by every momentary gust of feeling (...) Ever restless and anxious, their over exercised / sensibility not only renders them uncomfortable themselves, but troublesome, to use a soft phrase, to others. All their thoughts turn on things calculated to excite emotion; and feeling, when they should reason, their conduct is unstable, and their opinions are wavering – not the wavering produced by deliberation or progressive views, but by contradictory emotions. (...) Miserable indeed, must be that being whose cultivation of mind has only tended to inflame its passions! A distinction should be made between inflaming and strengthening them. The passions thus pampered, whilst the judgment is left unformed, what can be expected to ensue? – Undoubtedly, a mixture of madness and folly!

(...) This overstretched sensibility naturally relaxes the other powers of the mind, and prevents intellect from attaining that sovereignty which it ought to attain to render a rational creature useful to others, and content with its own station: for the exercise of the understanding, as life advances, is the only method pointed out by nature to calm the passions.

(...) Yet, to their senses, are women made slaves, because it is by their sensibility that they obtain present power.

(...) It would be an endless task to trace the variety of meannesses, cares, and sorrows, into which women are plunged by the prevailing opinion, that they were created rather to feel than reason, and that all the power they obtain, must be obtained by their charms and weakness...'

Mary Wollstonecraft points out that the development of sensibility and the development of reason exclude each other: education to the slavery of passions is education to general enslavement. Women are a product of a specific education strategy which aims to render them permanently slaves of their character: the enslavement

and the self-enslavement of women are the goals of this education system. Women will become enslaved by their character: consequently, they will always be dependent entities. Mary Wollstonecraft's criticism of the mental environment of passions in which girls and women are intentionally relegated by the social structures is clear: any development of reason for women proves to be impossible in these conditions. Women's senses are inflamed so that women's understanding is made weaker. Mary Wollstonecraft supports a model of education of the soul which brings about a condition in which reason subdues passions: not sensibility, but reason and intellect ought to be improved and strengthened. Senses and passions gain the upper hand in the individual and deteriorate the nature of the individual if the individual is not educated to oppose passions. The correct way of development for the individual is the development of reason and intellect.

If the faculty of understanding is weak, individuals are not able to oppose passions. The cultivation of the mind of women inflames the passions of women. The excitement of the senses and the neglect of the cultivation of the intellect bring about a situation in which women become the prey of passion. If the intellect is not strong, passions will gain the upper hand. Mary Wollstonecraft sees an opposition between understanding and passion: if the intellect is cultivated, then passions are under control. If, on the contrary, the intellect is weak, passions gain the dominance of the individual. Stability is given only by the education of the intellect.

#### **d) Education and independence**

The value of independence is a foundational aspect of the thought of Mary Wollstonecraft. Mary Wollstonecraft asserts on the condition of independence:

'I plead for my sex – not for myself. Independence I have long considered as the grand blessing of life, the basis / of every virtue – and independence I will ever secure by contracting my wants, though I were to live on a barren heath.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 65)

Independence represents, for Mary Wollstonecraft, the basis for every virtue, or it represents the most important virtue. Without independence, there cannot be a basis for virtues<sup>18</sup>. Independence implies, in the thought of Mary Wollstonecraft, independence in thought, independence in education, and independence in life: future citizens ought to be put in the condition of becoming and being independent in all aspects of their existence. This involves a transformation of education, of

---

<sup>18</sup> Mary Wollstonecraft exhorts women to acquire wisdom. See, for instance, the following passage: 'Happy would it be for the world, and for individuals, of course, if all this unavailing solicitude to attain worldly happiness, on a confined plan, were turned into an anxious desire to improve the understanding. – 'Wisdom is the principal thing: *therefore* get wisdom; and with all thy gettings get understanding.' – 'How long, ye simple ones, will ye love simplicity, and hate knowledge?' Saith Wisdom to the daughters of men.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 170)

property relations<sup>19</sup>, of marriage organisation<sup>20</sup>, and of political institutions. It does not matter what field of society is taken into consideration: the degree of inde-

---

<sup>19</sup> In many passages of her works, Mary Wollstonecraft shows interest to social questions: she resolutely supports greater equality and a better distribution of property in society. The continuous attempt at imitation of the upper class by the middle class is a source of vice and misery (see, for instance, *A Vindication of the Rights of Men*, pp. 23–24; see *A Vindication of the Rights of Woman*, chapter IX, 'Of the pernicious effects which arise from the unnatural distinctions established in society', pp. 211–220). Throughout these passages, we can observe the presence of a mutual contraposition of models of society. Mary Wollstonecraft aims at the promotion of virtues as the principles directing the orientation of society: virtues ought to constitute the directives which organise society. Consequently, she criticises the model of society based on the imitation of the way of life of specific classes. The authentic aim of society should consist in instilling virtues, not in promoting the imitation of the upper class. Mary Wollstonecraft proposes a new model for society and a change of orientation as regards the priorities of society. I would like to quote the following passage in order to give an idea of Mary Wollstonecraft's radical criticism of the British system: 'The whole system of British politics, if system it may courteously be called, consisting in multiplying dependents and contriving taxes which grind the poor to pamper the rich ...' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 214) The passage is interesting as such. It is also interesting if it is compared with some criticism directed against Mary Wollstonecraft. For example, Zillah R. Eisenstein analyses some aspects of Mary Wollstonecraft's thought in the fifth chapter, *Mary Wollstonecraft: the feminist embrace and criticism of liberalism* of her book *The Radical Future of Liberal Feminism* (pp. 89–112): Eisenstein is of the opinion that Mary Wollstonecraft was limited in her observations by the liberal individual dispositions of the contemporary thought, thereby not showing a strong interest for any form of criticism directed to social aspects. I think that, on the contrary, in Mary Wollstonecraft's criticism of the organisation of society a social criticism of the economic relationships too can be found. I do not think, therefore, that Mary Wollstonecraft is not interested in the social questions of the time.

<sup>20</sup> Mary Wollstonecraft strongly criticises, for instance, the traditional structure of marriage, since it is based on the obedience of women towards their husbands (see *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 141). She proposes, as a model for marriage relationships, the companionship and cooperation between women and men (see *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 66); furthermore, she expresses her favour for a condition of friendship between wives and husbands and, at the same time, her refusal of a condition of dependence of wives on husbands (see *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 98). The adoption of a relationship between women and men based on fellowship instead of obedience will improve the spiritual condition of women: 'Would men but generously snap our chains, and be content with rational fellowship instead of slavish obedience, they would find us more observant daughters, more affectionate sisters, more faithful wives, more reasonable mothers – in a word, better citizens.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 220). Mary Wollstonecraft's view implies a programme of education for men too: men ought not to want to subdue women. There is a female question consisting in women's being educated to be inferior, but there is also a male question, consisting in men's aiming to reach power over women and to bring about the submission of women. Men ought to interpret marriage as fellowship instead of interpreting marriage as a form of dominance; see also p. 250: 'make women rational crea-



pendence of the citizens is a criterion to be used in order that the progress of a society could be evaluated.

The previously quoted passage could give the impression that the concept of independence is exclusively referred to the female dimension; it could seem, in other words, that Mary Wollstonecraft mentions “independence” as a condition which exclusively regards a target which women ought to reach. In truth, the concept “independence” is, in Mary Wollstonecraft’s thought, the basis of every virtue. It does not matter what the specific field dealt with is. The promotion of independence regards the whole society and all the spheres of the individual life: it does not matter whether an individual is male or female. Independence involves, for instance, the whole sphere of education. Mary Wollstonecraft supports a system of education in which children are taught to think for themselves:

‘In order to open their faculties they should be excited to think for themselves; and this can only be done by mixing a number of children together, and making them jointly pursue the same objects.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 229)

The following criticism of traditional education too deserves consideration:

‘The child is not left a moment to its own direction, particularly a girl, and thus rendered dependent – dependence is called natural.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 110)

The problem with the model of education of the times of Mary Wollstonecraft consists in children’s being made dependent instead of being made independent. Dependence is presented as a natural condition, whereas it is the result brought about by a specific system of education.

We can obtain further elements on the importance of the acquisition of an autonomous attitude thanks to the following passage:

‘The education of women has, of late, been more attended to than formerly; yet they are still reckoned a frivolous sex, and ridiculed or pitied by the writers who endeavour by satire or instruction to improve them. It is acknowledged that they spend many of the first years of their lives in acquiring a smattering of accomplishments; meanwhile strength of body and mind are sacrificed to libertine notions of beauty, to the desire of establishing / themselves, – the only way women can rise in the world, – by marriage. And this desire making mere animals of them, when they marry they act as such children may be expected to act – they dress; they paint, and nickname

---

tures, and free citizens, and they will quickly become good wives, and mothers; that is – if men do not neglect the duties of husbands and fathers.’) Mary Wollstonecraft’s model of marriage consists in rational fellowship. The basis of the new form of marriage consists in women being educated to and through reason: if women become, through education, rational creatures, they will be good wives and mothers. Education as rational creatures and as free citizens will bring about all the correct dispositions. Any change in society depends on the change of minds.

God's creatures. – Surely these weak beings are only fit for a seraglio! Can they [be expected to] govern a family with judgment, or take care of the poor babes whom they bring into the world?' (*A Vindication of the Right of Woman*, p. 76)

There is no point in wondering why women have no or only a little faculty of judgment if the education which they undergo tends in every way to transform them into beings which do not possess any capacity of judgment. For a new system of education to be thought out, women ought to be considered as individuals to be educated to autonomy, independence, self-conduct, and responsibility. The way of considering women ought to be completely changed. We can find in the just quoted passage the following points:

- Women are considered as a frivolous and, therefore, inferior sex.
- The education of women is dedicated, or better said, is limited and restricted, in the first years of their own lives, to a smattering of accomplishment. The education of women is, therefore, completely insufficient. It is insufficient since women must remain inferior creatures.
- The cultivation of the mind is abandoned in order to instil in women libertine notions of beauty, which only promote the passions of women, while at the same time preventing the development of knowledge, of virtue and of reason.
- The education which women undergo only aims at the strengthening of passions in women, thus rendering women unstable characters and unstable individuals. Unstable entities are entities which can be easily dominated.
- Women are considered as inferior and the system of education renders them inferior.
- The system of education, which proves to be a system of dis-education, moves in the opposite direction to the direction of cultivating reason, of cultivating the capacity for self-conduct, for independence and for reflection.
- The education of women aims to build in women the desire to establish themselves through marriage. This system of education closes all the perspectives for women; only marriage remains as a life perspective for women.
- Education to passions deprives women of the attainment of reason, which is the only quality that differentiates mankind from animals and from brutes.
- The enchilding<sup>21</sup> process which women undergo produces a situation in which women become the prey of their own passions.

The education for women has always interpreted the nature of women as something which is already given, established, and determined once and for all. This system has given women a role, a function, and a duty in society. It has prevented, at the same time, women from apprehending other functions. Education for wom-

---

<sup>21</sup> For the adoption of the word "enchilding", I am indebted to Cora Kaplan's essay *Wild Nights: Pleasure/Sexuality/Feminism* (see p. 48). I deeply recommend C. Kaplan's study *Mary Wollstonecraft's reception and legacies* since it is a very deep inquiry into the influence exercised by Mary Wollstonecraft.

en has represented, first of all, the binding of women to determined functions and the connected exclusion of women from other functions<sup>22</sup>. The image of women ought to change: this change can come about only in an environment which is ready to consider women as rational beings and is ready to educate women to develop their potentiality as rational beings. A reform of minds is therefore needed in order that the environment could change. The reform of minds is difficult since it involves the change of the entire system of traditional education. On closer inspection, the programme of the reform involves all aspects of society.

Mary Wollstonecraft points out that the only way for women to ascend in society is marriage: there is no other way than marriage as a possibility of ascent in society for women. She is therewith criticising any organisation of society which does not give women any other chance to elevate their position in society than marriage.

Further elements on the relations between education and independence can be gained through the following quotations:

‘By individual education, I mean, for the sense of the word is not precisely defined, such an attention to a child as will slowly sharpen the senses, form the temper, regulate the passions as they begin to ferment, and set the understanding to work before the body arrives at maturity; so that the man may only have to proceed, not to begin, the important task of learning to think and reason. (...)

Consequently, the most perfect education, in my opinion, is such an exercise of the understanding as is best calculated to strengthen the body and form the heart. Or, in other words, to enable the individual to attain such habits of virtue as will render it independent. In fact, it is a farce to call any being virtuous whose virtues do not result from the exercise of its own reason.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 90)

The promotion of independence in children ought to be the aim of education: education ought to produce independent individuals who are capable of autonomous thinking. The following points of the passage are to be underlined, in my opinion:

- Education is an exercise of understanding, i.e., education is connected to rational exercise. It has no relation with the stimulation of passions or with the excitation of emotions; it has no connection with emotionalism or with sentimentalism.
- Any virtue derives from the exercise of reason; there is no virtue without reason.

---

<sup>22</sup> See, for instance, the following considerations of Mary Wollstonecraft as regards the aims of the traditional education: ‘Gentleness, docility, and a spaniel-like affection are, on this ground, consistently recommended as the cardinal virtues / of the sex; and, disregarding the arbitrary economy of nature, one writer has declared that it is masculine for a woman to be melancholy. She was created to be the toy of man, his rattle, and it must jingle in his ears whenever, dismissing reason, he chooses to be amused.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 102).

- The only source of virtue is reason: there is no possibility that virtue arises without reason.

Mary Wollstonecraft clearly situates the cause of the problems in the traditional education of women, since this education completely deforms the faculties of women:

‘One cause of this barren blooming I attribute to a false system of education, gathered from the books written on this subject by men<sup>23</sup> who, considering females rather as women than human creatures, have been more anxious to make them alluring mistresses than [affectionate wives and rational mothers]<sup>24</sup>...’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 73)

Mary Wollstonecraft is criticising the system of education. The organisation of a society lies in its system of education: if the system is wrong, it cannot but produce wrong effects.

- Responsible for the wrong system of education are books in which women are considered as having an essence which is completely different from the essence of men, instead of being considered as human creatures that have the same characteristics as any other human creature.

- The authors of these works aim to separate men from women, aim to separate the system of education dedicated to men from the system of education dedicated to women, and aim to produce an organisation of the society in which women are assigned different duties and a different way of life from the duties and the way of life assigned to men.

- These works have proposed as a model for women the model of alluring mistresses instead of the model of affectionate wives and rational mothers<sup>25</sup>. The pro-

---

<sup>23</sup> Mary Wollstonecraft is alluding to Jean-Jacques Rousseau’s *Émile*, to John Gregory’s *A Father’s Legacy to his Daughters*, and to James Fordyce’s *Sermons to Young Women* and *The Character and Conduct of the female sex*. These authors are investigated and criticised in *A Vindication of the Rights of Woman*.

<sup>24</sup> A. Richardson in his essay *Mary Wollstonecraft on education* observes, as regards the model for mother proposed by Mary Wollstonecraft (see p. 33): ‘The proper mother is not an amiable, fashionable house-slave but a reasonable, liberated intellectual.’ Through Mary Wollstonecraft’s programme of education for women, the dimension of motherhood too radically changes: for a right motherhood an independent mind is needed, whereas to be independent is impossible for all women entirely depending on their husbands (see *A Vindication of the Rights of Women*, pp. 222–223; see also pp. 211–212, where Mary Wollstonecraft considers as incompatible, for women, being virtuous and being dependent on husbands).

<sup>25</sup> The model of marriage which is proposed by Mary Wollstonecraft is interesting: the model of marriage is fellowship. In order that marriage could be an authentic fellowship, women need to become enlightened citizens:

‘If marriage be the cement of society, mankind should all be educated after the same model, or the intercourse of the sexes will never deserve the name of fellowship, nor will women

gramme of these works is a programme of devaluation of women in comparison to men. The aim of these works is to transform women into entities which are completely dependent on men.

- Women's education is organised to instil in women passions in order that women are always dependent on their feelings. To be the prey of passions is to be unstable and inconstant; it means having a mind which is without a direction, without inner structure and organisation.

- An individual is educated to be the prey of passions in order that he is the prey of the individuals who educate him to have specific characteristics. Passions oppose the formation of stability of mind, of character, of a stable psychic constitution. An individual who is educated to be the prey of his passions is an individual who is the prey of the individuals who have educated him to be the slave of his passions and to be the prey of the system which wants him to be educated that way.

- Unstable individuals can be directed. Therefore, all those who want to direct individuals aim to render the individuals unstable.

- Passions enslave the individual, whereas reason gives the individual an autonomous structure.

- To contend that women have a determined nature is to say that society ought to be organised in a way which corresponds to the nature of women. Since women are considered as entities which are liable to passions, society should correspondingly be organised in a way which reckons with the mental fragility of women, so that women are put in a condition of submission to men.

- To contend that women do not have the specific nature which has been used as a principle of organisation of society is to say that society can be different from the way it is. To say that women do not have the nature which traditional society attributes to them is, as such, an attack against the traditional view of society. If the

---

ever fulfil the peculiar duties of their sex, till they become enlightened citizens, till they become free by being enabled to earn their own / subsistence, independent of men; in the same manner, I mean, to prevent misconstruction, as one man is independent of another. Nay, marriage will never be held sacred till women, by being brought up with men, are prepared to be their companions rather than their mistresses; for the mean doublings of cunning will ever render them contemptible, whilst oppression renders them timid. So convinced am I of this truth, that I will venture to predict that virtue will never prevail in society till the virtues of both sexes are founded on reason; and, till the affections common to both are allowed to gain their due strength by the discharge of mutual duties.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 237) Mary Wollstonecraft considers as an indispensable condition for the affirmation of the model of marriage as a fellowship between wife and husband that women become enlightened citizens and that they are economically independent of men. Women ought to be brought up with men; thus, they ought not to be separated from them. Furthermore, Mary Wollstonecraft contends that virtue cannot prevail in society unless virtue is founded on reason. Reason is the basis of the virtues of men and women.

nature of women is different from the way which has been traditionally adopted, society ought to be different from the way in which it has been traditionally organised.

- Mary Wollstonecraft's criticism of the traditional interpretation of women's nature proves to be, on closer inspection, both an uncovering of the ideological grounds of the traditional society and a delegitimisation of the traditional order of society. Since the traditional order of society is based on the separation of duties for men and women – which is grounded on the assumption of the different nature of men, on the one hand, and of women, on the other hand – to say that the idea of the difference of nature has no authentic ground means delegitimising the whole structure of society.

- The first way of rendering women dependent entities is to transform them into beings dependent on their passions. To educate women to be the prey of passions is the first form of violence and of abuse on women: if a girl is educated in a way which considers passions as if they were the natural condition of the woman as such and, consequently and as if they were positive for women, this is to orientate the preferences of women towards the slavery of passions. The education of women as such is an abuse since the education of women destroys every possibility of autonomous development of women.

As regards the way of positive action of parents in relation to the education of children, Mary Wollstonecraft observes:

'The parent who sedulously endeavours to form the heart and enlarge the understanding of his child, has given that dignity to the discharge of a duty, common to the whole animal world, that only reason can give. This is the parental affection of humanity, and leaves instinctive natural affection far behind. Such a parent acquires all the rights of the most sacred friendship, and his advice, even when his child is advanced in life, demands serious consideration.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 225)

To form the heart and to enlarge the understanding of the child ought to be the goal of the parents. The objective of the correct education consists in the development of the mind of the child. The aim of education, therefore, does not lie in transmitting to the children an attitude of blind obedience. Mary Wollstonecraft clearly expresses that obedience is due exclusively to the directive of reason. The promotion of blind obedience should never be the goal of education:

'Females, it is true, in all countries, are too much under the dominion of their parents; and few parents think of addressing their children in the following manner, though it is in this reasonable way that Heaven seems to command the whole human race. It is your interest to obey me till you can judge for yourself; and the Almighty Father of all has implanted an affection in me to serve as a guard to you whilst your reason is unfolding; but when your mind arrives at maturity, you must only obey me, or rather respect my opinions, so far as they coincide with the light that is breaking in on your own mind.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 226)

Mary Wollstonecraft is aware that there is a problem with the use of authority. The traditional structure of society foresees that females obey their parents: they are subjected to the authority of their parents. This submission is not related, though, to a period of formation of reason; it is a submission of entities which are considered as inferior beings. Since women are considered as inferior beings, women must remain submissive.

Mary Wollstonecraft accepts that individuals are submissive to their parents when they are still in the process of development of reason: until their reason has not reached the condition of maturity, a person remains submissive to the authority of reason represented by their parents. When their reason has reached the condition of maturity, they are free. The condition of submission holds since the reason has not reached the due development. Therefore, submission is not due to a natural hierarchy but is due to the stewardship of parents over children until children reach a developed level of reason.

### e) Reason, Virtue, Knowledge

Reason, virtue, and knowledge prove to be the foundations of the individual's education for life. We shall now see the way in which Mary Wollstonecraft interprets them.

'The being who can think justly in one track, will soon extend its intellectual empire ...' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 249)

The correct way of thinking is indispensable. In order to give elements regarding the targets which human nature ought to reach, I would like to quote a passage in which Mary Wollstonecraft individuates in reason, virtue, and knowledge the criteria through which the development and the perfection of our nature can be evaluated. Thanks to the following text we shall see, moreover, that Mary Wollstonecraft considers reason, virtue and knowledge as the principles that ought to direct society:

'In the present state of society it appears necessary to go back to first principles in search of the most simple truths, and to dispute with some prevailing prejudice every inch of ground. To clear my way, I must be allowed to ask some plain questions, and the answers will probably appear as unequivocal as the axioms on which reasoning is built; though, when entangled with various motives of action, they are formally contradicted, either by the words or conduct of men.

In what does man's pre-eminence over the brute creation consist? The answer is as clear as that a half is less than the whole; in Reason.

What acquirement exalts one being above another? Virtue<sup>26</sup>; we spontaneously reply.

---

<sup>26</sup> As regards virtues, it is to be said that Mary Wollstonecraft refuses the division of virtues into virtues for men and virtues for women; virtues are virtues. Virtues are virtues; no further specification is needed, and any further specification whatsoever would be wrong. See, for instance, the following passage: 'I here throw down my gauntlet, and deny the existence

For what purpose were the passions implanted? That man by struggling with them might attain a degree of knowledge denied to the brutes; whispers Experience. Consequently the perfection of our nature and capability of happiness, must be estimated by the degree of reason, virtue, and knowledge, that distinguish the individual, and direct the laws which bind society: and that from the exercise of reason, knowledge and virtue naturally flow, is equally undeniable, if mankind be viewed collectively.<sup>27</sup> (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 81)

The perfection of the individual's nature depends on the degree of reason, virtue, and knowledge which the individual manages to reach. Virtue is the evaluation criterion of the value of the citizens. Reason, virtue, and knowledge – and not, for instance, tradition – are the values to be promoted. Mary Wollstonecraft considers them as the foundations of both individual education and of the structure of society – provided, of course, that the education of individuals and the structures of the society are well organised. The justification of education and laws ought to consist in their correspondence to reason, knowledge, and virtue. Furthermore, the real foundation of the correct mind disposition is reason: from reason both virtue and knowledge derive.

This passage represents a true declaration of the intents of Mary Wollstonecraft:

---

of sexual virtues, not excepting modesty.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 120; see also *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 95) Consider, on this subject, the following observations of A. Richardson in his study *Mary Wollstonecraft on education*, p. 33: 'Her uncompromising dismissal of uniquely "feminine" virtues – which would facilitate her demonization in the reactionary period soon to follow – allowed Wollstonecraft to revise the existing system of female socialization, from the cradle up.' Equality in virtue between man and woman is a precise sign of Mary Wollstonecraft's aim to eliminate, in society, all institutions that separate men and women from each other and that, consequently, assign men and women different duties for their own lives. See, for instance, the following passage: 'Ignorance is a frail base for virtue! Yet, that it is the condition for which woman was organized, has been insisted upon by the / writers who have most vehemently argued in favour of the superiority of man; a superiority not in degree, but essence; though, to soften the argument, they have laboured to prove, with chivalrous generosity, that the sexes ought not to be compared; man was made to reason, woman to feel: and that together, flesh and spirit, they make the most perfect whole, by blending happily reason and sensibility into one character' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 132). Women are considered as entities which feel rather than reason: traditional education follows this conviction. The refusal, in Mary Wollstonecraft, of specific female and male virtues and of specific female and male faculties belongs to a precise programme of reform of society aiming at the affirmation of a new kind of relation between the sexes which is founded on companionship, equality and cooperation.

<sup>27</sup> Mary Wollstonecraft's conviction that no morality is possible without knowledge is expressed, for instance, in the following assertions: 'Without knowledge there can be no morality!' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p.132), and: 'Ignorance is a frail base for virtue!' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 132)



- The superiority of men in comparison to brutes consists in possessing reason.
- The presence of passions is to be explained as a kind of exercise: struggling with their passions, human beings can obtain a degree of knowledge that brutes cannot reach. Individuals become better by struggling with passions: this means, among other things, that individuals ought to have control of their passions, and that individuals ought to fight against them.
- The perfection of our nature and the capability of happiness which individuals can reach depend on the degrees of reason, of virtue, of knowledge which individuals can obtain. In order to improve their nature, individuals ought to develop their reason, their virtue, and their knowledge<sup>28</sup>.

Mary Wollstonecraft's presentation of virtue, reason and knowledge is, as such, a programme for the aims of education. An education promoting the development of virtue, reason, and knowledge in the individuals is the appropriate education; all other forms are false. Mary Wollstonecraft's ideas constitute, at the same time, a revolutionary programme towards a future society and a criticism of the present society. Reason, virtue, and knowledge are the measures which ought to be used in order to evaluate the principles of a society.

The traditional society is, in Mary Wollstonecraft's opinion, not a morally well-organised society, since reason, virtue and knowledge are not the basis of the traditional society. The new society ought to be organised to instil these principles as principles of the society. A new society ought to be founded on these principles<sup>29</sup>. Consequently, education for women should be changed, since the education

---

<sup>28</sup> If reason is the guide of a moral system, morality has the same foundation in every society: it does not matter which kind of society is considered. The principles of morality are identical: 'The manners of men may change without end; but, wherever reason receive the least cultivation – wherever men rise above brutes, morality must rest on the same base. And the more man discovers of the nature of his mind and body, the more clearly he is convinced, that to act according to the dictates of reason is to conform to the law of God.' (*A Vindication of the Rights of Men*, p. 51) The morality of mankind changes only if reason is not the guide of morality. If reason is the guide of morality, morality is the same for the whole mankind.

<sup>29</sup> Mary Wollstonecraft clearly expresses that the education of women goes in the opposite direction to the promotion of virtue: 'To give an example of order, the soul of virtue, some austerity of behaviour must be adopted, scarcely to be expected from a being who, from its infancy, has been made the weathercock of its own sensations. Whoever rationally means to be useful must have a plan of conduct; and, in the discharge of the simplest duty, we are often obliged to act contrary to the present impulse of tenderness or compassion.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 136–137) Women are made by traditional education to be the weathercock of their passions: they are completely dominated by their passions since no education founded on the stability of reason has been given to them. If an individual has been educated to be the prey of one's passions, there will not be any possibility for this indi-

of women does not have as its aim the promotion of reason in women: the promotion of passions and of dependence are the goals which the correct education for women aims to reach.

To put reason, knowledge, and virtue as the correct foundations of individuals and of the laws of society means that all that does not promote or respect reason, knowledge and virtue in society is false. Education, society, and social relationships should be evaluated through the criteria of reason, knowledge, and virtue. Mary Wollstonecraft considers knowledge as being a necessary condition for the development of morality in individuals: without knowledge, morality cannot arise. Mary Wollstonecraft is convinced that morality can be reached only after a process of correct education<sup>30</sup>. The condition of reason will not arise by itself. A system of education is needed in which reason is developed:

‘Strengthen the female mind by enlarging it, and there will be an end to blind obedience; but, as blind obedience is ever / sought for by power, tyrants and sensualists are in the right when they endeavour to keep women in the dark, because the former only want slaves, and the latter a play-thing.’<sup>31</sup> (Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 93)

---

vidual to learn to dominate his passions. Wollstonecraft insists on the necessity of having a plan of conduct in order to be able to act rationally: this means, though, that a subject ought to act against passions. Passions ought not to be the aim of education: passions are to be fought against through the right kind of education.

<sup>30</sup> Mary Wollstonecraft is able to express severe judgments on society: ‘It would be an arduous task to trace all the vice and misery that arise in society from the middle class of people apeing the manners of the great. All are aiming to procure respect on account of their property; and most places are considered as sinecures that enables men to start into notice. The grand concern of three parts out of four is to contrive to live above their equals, and to appear to be richer than they are. How much domestic comfort and private satisfaction is sacrificed to this irrational ambition! It is a destructive mildew / that blights the fairest virtues; benevolence, friendship, generosity, and all those endearing charities which bind human hearts together ...’ (*A Vindication of the Rights of Men*, p. 23) Since within society, the model of behaviour is given by the upper class, the middle class tries with every effort to adopt the manners of the upper class. The goals which the middle class wants to reach are property and richness. Virtues such as benevolence, friendship and generosity are therewith forgotten.

<sup>31</sup> In general, Mary Wollstonecraft’s meditation is always characterised by the criticism of all positions aiming to present a particular, historically determined order as a divine, unchangeable, and unquestionable order. Reasonableness is the criterion on which institutions are to be founded: if an institution refuses to justify itself through reasonable argumentations, while pretending to substitute the reasonableness of its existence with its being given by God, this institution is not justified. See, for instance, *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 228: ‘But, till society is very differently constituted, parents, I fear, will still insist on being obeyed, because they will be obeyed, and constantly endeavour to settle that power on a

The development of minds corresponds to the diminution and elimination of blind obedience: the improvement of minds is a precise political choice of Mary Wollstonecraft since this development eliminates blind obedience. The development of minds in women will prevent tyrants from having slaves, on the one hand, and sensualists from having play-things, on the other hand. Mary Wollstonecraft aims to eliminate blind obedience and to promote the development of the mind in women. The development of women's minds is, as such, a struggle against political power, if the political system is dominated by tyrants.

The fact that reason is the basis of the correct education and that the degree of perfection of human nature consists in the degrees of reason, of knowledge and of virtue shows that Mary Wollstonecraft considers, as the goal of a correct education, the autonomy of the individual. Individuals can obtain autonomy through the process of education itself. Education ought not to be oriented to the conservation of determined values. Education ought not to produce a form of dependence towards tradition; education ought to enable individuals to live an autonomous life<sup>32</sup>. It is essential, in my opinion, to observe Mary Wollstonecraft's definition of reason; moreover, the connection that reason represents between God and created entities needs to be considered since this point can introduce us to Mary Wollstonecraft's theology:

---

Divine right which will not bear the investigation of reason.' Furthermore, Mary Wollstonecraft expresses the hope that both the divine right of husbands and the divine right of kings might be contested without danger for those denying it (see *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 110).

<sup>32</sup> Mary Wollstonecraft expresses hard criticism of the veneration of antiquity: 'Allowing his servile reverence for antiquity, and prudent attention to self-interest, to have the force which he insists on, / the slave trade ought never to be abolished; and, because our ignorant forefathers, not understanding the native dignity of man, sanctioned a traffic that outrages every suggestion of reason and religion, we are to submit to the inhuman custom, and term an atrocious insult to humanity the love of our country, and a proper submission to the laws by which our property is secured. – Security of property! Behold, in a few words, the definition of English liberty. And to this selfish principle every nobler one is sacrificed. – The Briton takes place of the man, and the image of God is lost in the citizen!' (*A Vindication of the Rights of Men*, pp. 14–15). Antiquity is not a dimension which should be venerated; antiquity can be criticised as any other dimension. Antiquity is not a value as such. The veneration of antiquity leads to accepting the slave trade. Mary Wollstonecraft moreover criticises the consideration of property as a central value to which all is subordinated and sacrificed. On closer inspection, Mary Wollstonecraft is criticising two pillars of the order of society such as the veneration of tradition, on the one hand, and the security of the property, on the other hand. Thus, she proves to be much more radical in her criticism of society than how it could appear at first sight. Tradition may not be, in her view, the value upon which to build society; moral principles may not be sacrificed for the security of property. For a study which specifically deals with Mary Wollstonecraft's positions on slavery, I deeply recommend M. Ferguson's inquiry *Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery*.

'The stamen of immortality, if I may be allowed the phrase, is the perfectibility of human reason; for, were men created perfect, or did a flood of knowledge break in upon him, when he arrived at maturity, that precluded error, I should doubt whether his existence would be continued after the dissolution of the body. But, in the present state of things, every difficulty in morals that escapes from human discussion, and equally baffles the investigation of profound thinking, and the lightning glance of genius, is an argument on which I build my belief of the immortality of the soul. Reason is, consequentially, the simple power of improvement; or, more properly speaking, of discerning truth. Every individual is in this respect a world in itself. More or less may be conspicuous in one being than another; but the nature of reason must be the same in all, if it be an emanation of divinity, the tie that connects the creature with the Creator; for, can that soul be stamped with the heavenly image, that is not perfected by the exercise of its own reason?' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 122)

Reason brings individuals towards a divine condition since reason as emanation of divinity connects the individual to divinity. Reason is defined by Wollstonecraft as the power of improvement; reason is the power of discerning truth. It is a nature common to every individual since it is an emanation of divinity. Since reason is the emanation of divinity, it is the tie that connects the creature with the Creator. The connection between Creator and creature is reason. Deity is, therefore, an Entity which is not completely extraneous to the individuals. As we shall see, God is not interpreted by Mary Wollstonecraft under the attribute of mystery; God is reason. Therefore, God is not an Entity which is completely different from the members of mankind. The development of one's reason is the way of reaching the divinity.

Mary Wollstonecraft expresses the conviction that the degree of virtue which is present in an individual corresponds to the degree of knowledge which the individual has reached. The superiority which is attributed by someone to women ought to consist in women's possessing a greater intellect than men and not in other characteristics of women:

'Women, weak women, are compared with angels; yet, a superior order of beings should be supposed to possess more intellect than man; or, in what does their superiority consist? In the same strain, to drop the sneer, they are allowed to possess more goodness of heart, piety, and benevolence. – I doubt the fact, though it be courteously brought forward, unless ignorance be allowed to be the mother of devotion; for I am firmly persuaded that, on an average, the proportion between virtue and knowledge, is more upon a par than is commonly granted.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 121, footnote 1)

Virtue corresponds to knowledge.

The rules of education ought to be deduced from the truth. If the rules of education do not derive from truth, virtue is degraded to a convention:

'Greatness of mind can never dwell with cunning, or address; for I shall not boggle about words, when their direct signification is insincerity and falsehood, but content

myself with observing, that if any class of mankind be so created that it must necessarily be educated by rules not strictly deducible from truth, virtue is an affair of convention.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 155)

Since the orientation of society is founded on a lawless kind of power, taking power by women would not amount to freedom. To bring women to power would not mean the liberation of women, since the attitude of society is tyranny: there would not be a change in the attitude, but only a change in the individuals who exercise the tyranny. Reform of society is not a question of changing the individuals who possess power, since, unless there is a reform of minds the leading values of a society will not change. The authentic question is to change the mental attitude of individuals.

'The duty expected from them is, like all the duties arbitrarily imposed on women, more from a sense of propriety, more out of respect for decorum, than reason; and thus taught slavishly to submit to their parents, they are prepared for the slavery of marriage. I may be told that a number of women are not slaves in the marriage state. True, but they then become tyrants; for it is not rational freedom, but a lawless kind of power resembling the authority exercised by the favourites of absolute monarchs, which they obtain by debasing means. I do not, likewise, dream of insinuating that either boys or girls are always slaves, I only insist that when they are obliged to submit to authority blindly, their faculties are weakened, and their tempers rendered imperious or abject. I also lament that parents, indolently availing themselves of a supposed privilege, damp the first faint glimmering of reason, rendering at the same time the duty, which they are so anxious to enforce, an empty name; because they will not let it rest on the only basis on which a duty can rest securely: for unless it be founded on knowledge, it cannot gain sufficient / strength to resist the squalls of passion, or the silent sapping of self-love.' (*A Vindication of the Rights of Women*, p. 226)

Rational freedom is the disposition of mind to be learned and to be taught. Reason is indispensable for morality. Knowledge ought to be the basis of duty. If duty is not based on knowledge, duty will not resist passions. Without knowledge, there cannot be an authentic disposition to duty. Submission to the parents is the preparation for the slavery of marriage. Women are treated as property. Within traditional marriage, either the individual is dominated, or he dominates. The interpretation as such of marriage should therefore be completely changed; it should not be based on power.

Blind submission weakens the reason since it teaches that one ought not to think autonomously. Moral education ought to be based on knowledge. If moral education is not based on knowledge, then moral education cannot resist passions. Only knowledge can give to the individual that kind of formation which duly structures the individual.

It is not sufficient that women have power: if women have power in society without having previously received the correct education, they will become tyrants since the model of society is that of domination. They will simply occupy the place

of the tyrants. The model of domination will perpetuate itself unless a new form of education is proposed in society. Unless there is an education for freedom, there is no real change in society. Minds must change in order that society can really change. Rational freedom ought to be the leading value of society.

Mary Wollstonecraft insists that teaching to think is the kind of education which can be regarded as the cultivation of the mind:

‘... but only that education deserves emphatically to be termed cultivation of mind, which teaches young people how to begin to think.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 234–235)

Education ought to promote the capability of thinking. Education ought to be common to the two sexes, i.e., the two sexes ought to be educated together:

‘My observations on national education are obviously hints; but I principally wish to enforce the necessity of educating the sexes together to perfect both ...’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 245)

If education changes, society changes. Mary Wollstonecraft sees that the values of society determine the roles of individuals in society. She sees that society assigns values and ways of behaviour to its members: women are regarded as having specific characteristics and a specific nature by society.

The order of society is presented as natural, whereas it is a precise historical construct. The traditions of society build the character of the woman; traditions dictate the order of society. The way of life of women in society is a social product, it is not a natural component of society. It is indispensable to distinguish between that which is natural and that which is exclusively the product of a particular order of society.

#### **f) Mary Wollstonecraft on divinity**

Mary Wollstonecraft’s interest in the reform of society involves the sphere of theology<sup>33</sup>: her criticism of traditional worship and her proposal of a new relationship with God are indispensable for the comprehension of her strategy. We can observe in her thought the intention of substitution of aspects of the traditional theology with new proposals of interpreting God and His relation to creation. In particular, Mary Wollstonecraft is interested in the nature of the practical directives of God and in the ways of worshipping the divinity.

---

<sup>33</sup> For a profound analysis of Mary Wollstonecraft’s theological observations, I deeply recommend the essay of Barbara Taylor *The religious foundations of Mary Wollstonecraft’s feminism*. For further observations on Mary Wollstonecraft’s position on religion, I refer to the chapter ‘For the Love of God’, pp. 95–142, in B. Taylor’s book *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. I furthermore wish to refer to the analyses of V. Sapiro (see the paragraph ‘Religion, God, and Nature’, pp. 44–52, in chapter two, ‘The Reasoned, Passionate Self’) for the analysis of Mary Wollstonecraft’s theological convictions and of their consequences for Mary Wollstonecraft’s ideas.

Mary Wollstonecraft's intents concerning the theological foundations of faith and concerning the proposal for a new vision of Deity are connected to the programme of the reform of individual education and of reform of society. The theological aspects of her thought have an immediate relevance for and an immediate connection to the political and social aspects of her thought. Since religion gives a general orientation on reality, the reform programme of Mary Wollstonecraft involves the religious sphere too<sup>34</sup>. The reform of minds involves the reform of theology and of society. Theology proves to have precise connections to the way in which society is organised.

To begin with, Mary Wollstonecraft expresses herself against every form of blind submission to God<sup>35</sup>; consider, for instance, the following passage, in which the contraposition between traditional religions and rational religion comes to the fore:

‘I know that many devout people boast of submitting to the Will of God blindly, as to an arbitrary sceptre or rod, on the same principle as the Indians worship the devil. In other words, like people in the common concerns of life, they do homage to power, and cringe under the foot that can crush them<sup>36</sup>. Rational religion, on the contrary, is

---

<sup>34</sup> On closer inspection, Mary Wollstonecraft's criticism strategy involves the whole traditional order: marriage, education of women, property, relationship with the tradition, interpretation of divinity, antiquity, and education system.

<sup>35</sup> Generally speaking, Mary Wollstonecraft proves to be strongly against every form of blind submission to whichever institution, authority, person, power and so on. Moreover, she does not agree with any form of blind obedience towards authorities. Consider, for instance, the following assertions: ‘Formed to live with such an imperfect being as man they ought to learn from the exercise of their faculties the necessity of forbearance: but all the sacred rights of humanity are violated by insisting on blind obedience; or, the most sacred belong *only* to man.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 153) There is no compatibility between the rights of mankind, on the one hand, and blind obedience, on the other hand. An individual who adopts an attitude of blind obedience is a person who has already renounced her human rights.

<sup>36</sup> Traditional attitudes concerning religion have an obvious connection to traditional education. For instance, if girls are educated to be dependent persons, they will be educated to accept every content transmitted by the traditional religion in which they are educated: ‘With respect to religion, she never presumed to judge for herself; but conformed, as a / dependent creature should, to the ceremonies of the Church which she was brought up in, piously believing that wiser heads than her own have settled that business: – and not to doubt is her point of perfection.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 118) Wollstonecraft expresses here her criticism of conformist positions in religion: girls having been educated in the traditional way will be educated to be dependent as regards religious questions too. Traditional education does not admit the development of an independent, autonomous attitude in creatures destined to be dependent. The aims of this kind of education consist in instilling a disposition of dependence in the educated person. The educated person ought to feel dependent. She ought not to develop an attitude of independence; she is educated not to

a submission to the will of a being so perfectly wise, that all he wills must be directed by the proper motive – must be reasonable<sup>37</sup>.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 255)

The connection between kinds of faith and political attitudes emerges: Mary Wollstonecraft puts a connection between blind worshipping of God, on the one hand, and submission to power, on the other hand. On closer inspection, blind submission to God corresponds to blind submission to power. Blind obedience is common to both cases; the attitude of submission is a common characteristic of individuals, independently of the field in which this attitude is expressed.

As we have seen, Mary Wollstonecraft’s ideas and proposals consist in promoting independence in the individuals: this excludes a blind submission in all the spheres of individual life, including worship.

Mary Wollstonecraft proposes the model of a rational religion: rational religion is, for Mary Wollstonecraft, the submission of one’s own will to a being that is so perfectly wise that all He wills is reasonable. God’s wisdom is the guarantee that every directive of God is rational: since God is wise, His will cannot be irrational. The reverence of the believer, therefore, is the reverence due to wisdom, not to absolute power.

Rational religion turns out to be an alternative form of religion in comparison with the traditional religion. The conception of God as reason and as wisdom is opposed to the conception of God as absolute power. Wollstonecraft refuses, therefore, the interpretation of a God who, because of His omnipotence, is beyond any human reasonableness and is beyond any human ability to understand the cause of events or the cause of His directives. In this view – with which Mary Wollstonecraft does not agree – individuals cannot but simply blindly submit to God.

The aim of those who plead for submission to God as a mysterious entity consists in convincing the individual to blindly submit to orders. The aim of those who plead for submission to God as wisdom and reasonableness is to show the

---

question traditional prescriptions. Wollstonecraft’s criticism in this particular text regards theological questions. Education ought to have as its aim independence and responsibility. We can observe, furthermore, that Mary Wollstonecraft does not appreciate conformism in religion either: nobody should accept traditional prescriptions because they belong to a traditional heritage.

<sup>37</sup> See also this passage: ‘I love man as my fellow; but his scepter, real, or usurped, extends not to me, unless the reason of an individual demands my homage; and even then the submission is to reason, and not to man. In fact, the conduct of an accountable being must be regulated by the operations of its own reason; or on what foundation rests the throne of God?’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 105) The connection between God and reason is evident. Reason ought to be the foundation of all our deeds. Moreover, the source of conduct does not depend on the directives of traditions; reason is the source of conduct. The correct submission is exclusively to reason.



believer that God's dispositions can be understood. There is no value in blind submission: since God's dispositions are reasonable there is no point in saying that the believer cannot understand God's decisions and ought to simply accept God's norms.

Blind obedience is the annulment of reason: therewith it represents the annulment of all the rights of the individuals. Blind obedience is an attitude contrary to the rights of humanity. The strategy of insisting on the mystery of God aims to prepare individuals to the blind acceptance of orders of power. On the contrary, the reasonableness of God is the foundation of the idea that power ought to be reasonable.

The unfathomable ways of God serve to justify the unfathomable ways of power. God's dispositions cannot be questioned. Against these positions, Mary Wollstonecraft's strategy consists in showing that the mystery of God exclusively regards speculative truths; God's practical dispositions are not mysterious. The first character of the Deity is, in Mary Wollstonecraft's view, wisdom. The dispositions of Deity are reasonable: they cannot but be reasonable since they derive from wisdom. Rational religion is submission exclusively to God as reason. In other words, the God to which the faith of rational religion is due is a rational, not a mysterious God (at least as regards the practical norms).

Mary Wollstonecraft's intention of presenting a divinity that operates with wisdom is clear; her intention of refusing every presentation of a Deity operating in a not understandable way is clear too. Mary Wollstonecraft is trying to put believer and Deity near to each other: she refuses a vision of a mysterious God in relation to whom the believer can only show blind submission. The whole strategy of Mary Wollstonecraft concerning her alternative way of theology is to present a Deity of whom the believer ought not to be afraid. Mary Wollstonecraft's divinity is not a divinity of mystery: Her Deity is power and wisdom<sup>38</sup>.

A further interesting passage can give us elements in order to enlarge our acquaintance with Mary Wollstonecraft's theological ideas. In this passage too, we can observe the contraposition between traditional theological assumptions and Mary Wollstonecraft's proposals. In this passage the opposition between the conceptions of God as light and of God as mystery deserves attention:

---

<sup>38</sup> Mary Wollstonecraft's conception of Deity is, of course, interesting as such, i.e., it is interesting independently of connections with other fields such as society or politics. Mary Wollstonecraft's refusal of God as absolute power whose directives do not correspond to our concept of reasonableness can find some correspondence, though, in her refusal of every form of power which is not founded on reasonableness. No power without reasonableness has or can have a correct foundation. As regards the interpretation of God's attributes, Mary Wollstonecraft tries to find a balance and an interaction between the different attributes of God. Mary Wollstonecraft refuses every form of power that requires blind obedience. Mary Wollstonecraft is against all interpretations of God as inscrutable.

'I have already very frequently had occasion to observe, that vicious or indolent people are always eager to profit by enforcing arbitrary privileges; and, generally, in the same proportion as they neglect the discharge of the duties which alone render the privileges reasonable. This is at the bottom a dictate from common sense, or the instinct of self-defence, peculiar to ignorant weakness; resembling / that instinct, which makes a fish muddy the water it swims in to elude its enemy, instead of boldly facing it in the clear stream. From the clear stream of argument, indeed, the supporters of prescription, of every denomination, fly; and, taking refuge in the darkness, which, in the language of sublime poetry, has been supposed to surround the throne of Omnipotence<sup>39</sup>, they dare to demand that implicit respect which is only due to His unsearchable ways. But let me not be thought presumptuous, the darkness which hides our God from us, only respects speculative truths – it never obscures moral ones<sup>40</sup>, they shine clearly, for God is light, and never, by the constitution of our nature, requires the discharge of a duty, the reasonableness of which does not beam on us when we open our eyes.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 225)

In this passage the contraposition between two mutually completely different, mutually opposed ways of interpretation of God is evident; let us analyse the words used by Mary Wollstonecraft in this particular context. The method of interpreting God and His prescriptions<sup>41</sup> as mysterious is characterised by the following expressions:

---

<sup>39</sup> Consider, for instance, the expression "the throne of Omnipotence": the use of this expression reveals the intent of presenting God first of all under the attribute of power: God is power; directives of God are directive of the Omnipotence to which exclusively blind obedience is due.

<sup>40</sup> To be noticed in this passage is the difference expressed by Mary Wollstonecraft between speculative truths and moral truths regarding God. If speculative truths can represent a mystery, the same cannot be said of moral truths: if God poses duties, these duties are reasonable. No blind obedience is due to the duties imposed by God since these duties are always understandable. The believer ought not to be silent and ought not to simply obey. On the contrary, the believer ought to understand God's directives: he ought to arrive, through his reason, at the foundation of God's decision.

<sup>41</sup> Consider, furthermore, the following passage illustrating Mary Wollstonecraft's opinions on natural rights: 'It is necessary emphatically to repeat, that there are rights which men inherit at their birth, as rational creatures, who were raised above the brute creation by their improvable faculties; and that, in receiving these, not from their forefathers but, from God, prescription can never undermine natural rights.' (*A Vindication of the Rights of Men*, p. 14). Mary Wollstonecraft's thought concerning natural rights is clear: no prescription whatsoever can undermine natural rights. Natural rights are given to mankind directly by God: therefore, they have an absolute status. They do not find their validity in a particular tradition; their validity is given by God. No country gives natural rights: natural rights are not conceded by countries. Natural rights do not depend on a particular community or on a particular nation: natural rights exist independently of particular historical configurations. The fact that natural rights are received at birth excludes that belonging to a group, to a commu-

- "Fly from the clear stream of argument"; "taking refuge in the darkness"; "unsearchable ways".

The first position is characterised by the refusal of rational argumentation and by the search for refuge in the mysteriousness of God. His prescriptions should be accepted without any discussion. Only blind obedience is, in this way of thinking, the right kind of behaviour. God is, in this religious perspective, the Wholly Other. The characteristic of the corresponding religious attitude is the wish to have absolute power above oneself: God's decisions lie beyond every possibility of comprehension.

Mary Wollstonecraft's position regarding God, His manifestation and the directives ordered by God is portrayed by the following expressions:

- "they<sup>42</sup> clearly shine"; "God is light"; "reasonableness".

Mary Wollstonecraft's position is characterised by the conviction of the reasonableness of God's prescriptions. God is not regarded, first of all, as being exclusively absolute power; the manifestation of God is wisdom. Mary Wollstonecraft is not interested in power and in the affirmation of power, but in wisdom, in reason, and in the affirmation of wisdom and reason in the essence of God. She is aware that the speculative truths about God are a mystery; she does not agree, though, with all positions interpreting God's moral directives too as mysterious.

One of the usual instruments of power of traditional religion consists, in Mary Wollstonecraft's opinion, in not presenting any rational argumentation defending determined prescriptions: a moral directive has precise contents and cannot but have these contents since it derives from, corresponds to, and fulfils an order of God. A prescription has precise contents because God wants it to have these contents; a prescription is right because God wants it. There is no further foundation for God's disposition; quite on the contrary, the presence of determined dispositions is explained through the mystery of God's decisions. The traditional religion seeks and finds its refuge and its solutions in the mystery. In this view, God's directives cannot be understood by us since God belongs to a completely different dimension in comparison to our dimension. Mankind is, in this conception, not able to understand God's decisions; mankind should accept them. Every other attitude would be a kind of rebellion or a kind of opposition to the directives of God. There is no mediation, no common point, and no connection between God and believers. The legitimation of any divine directive consists in God's power: there is no need for another form of legitimation of an order. The reasonableness of the order has no relevance.

Even though Mary Wollstonecraft appears to admit that the speculative truths regarding God cannot be reached by us, she does not admit, notwithstand-

---

nity, or to a nation can be conditions for having these rights. Natural rights belong to individuals independently of their position in society.

<sup>42</sup> I.e.: "moral truths".

ing, that the moral truths may not be investigated. Moral truths are reasonable; therefore, they are understandable to us. God is light. As regards moral truths, God's directives are understandable. Thus, there is no moral prescription that cannot be understood on the basis of rational analysis. God's prescriptions are grounded on His reasonableness.

The quoted passage expresses more than it could appear at first sight: in truth, Mary Wollstonecraft is contraposing two ways of interpreting Deity, she is contraposing two completely different theological models. One interpretation proposes a mysterious, unknowable, unfathomable God, in relation to whom there can be only silent submission: the subject should only show blind obedience. The alternative interpretation of God, which is supported by Mary Wollstonecraft, sees God as an Entity whose decisions are understandable. Not only God's directives are rational: they are rational for us. They can be understood. Individuals have a connection to divinity through reason: individuals are not completely extraneous to divinity. The conception of divinity proposed by Mary Wollstonecraft represents a conception for education to divinity: divinity ought not to be seen as a mystery but as wisdom.

Further elements regarding the opposition between a conception of God as a rational Entity and a conception of God as a mysterious power can be gained with the help of the following passage:

'It seems natural for man to search for excellence, and either to trace it in the object that he worships, or blindly to invest it with perfection, as a garment. But what good effect can the latter mode of worship have on the moral conduct of a rational being? He bends to power; he adores a dark cloud, / which may open a bright prospect to him, or burst in angry, lawless fury, on his devoted head – he knows not why. And, supposing that the Deity acts from the vague impulse of an undirected will, man must also follow his own, or act according to rules, deduced from principles which he disclaims as irreverent. Into this dilemma have both enthusiasts and cooler thinkers fallen, when they laboured to free men from the wholesome restraints which a just conception of the character of God imposes. It is not impious thus to scan the attributes of the Almighty: in fact, who can avoid it that exercises his faculties? For to love God as the fountain of wisdom, goodness, and power, appears to be the only worship useful to a being who wishes to acquire either virtue or knowledge. A blind unsettled affection may, like human passions, occupy the mind and warm the heart, whilst, to do justice, love mercy, and walk humbly with our God, is forgotten.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 115)<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> A passage taken from the texts of Richard Price can give us elements in order to understand the possible influences of Richard Price on Mary Wollstonecraft: 'The necessary perfections of the Deity; the infinite excellencies of his nature as the fountain of reason and wisdom; the entire dependence of all beings upon him, and their deriving from his bounty existence and all its blessings and hopes – from hence, and not merely from his almighty power, arises his SOVEREIGN AUTHORITY' (Richard Price, *A Review of the Principal Ques-*

The individual who worships God in the described way has a relationship to God which is similar to the relation of the individual who is submitted to power; God is first of all power, i.e., His first attribute is power. In the traditional form of faith, the individual adores a dark cloud, i.e., his faith concerns a mysterious power. It is interesting too that Mary Wollstonecraft puts a direct connection between the kind of religion and its effects on the moral education of individuals. Mary Wollstonecraft expresses her ideas about the kind of faith which can be useful, if an individual aims to reach virtue or knowledge: faith ought to consist in loving God as the source of wisdom, goodness, and power. In this context, Wollstonecraft mentions a series of attributes for God without conceding a prevalence to none of these attributes. God is not seen as being exclusively power: God is wisdom and goodness too. God's attributes are mutually equivalent.

The connection of this conception of God with the spiritual development of the individual is, moreover, particularly important: only the faith in God as the source of wisdom, of goodness and of power can prove to be useful for a subject aiming to acquire virtue or knowledge. Any other kind of faith would not promote virtue or knowledge in the individuals. Mary Wollstonecraft puts a connection between the conception of God and the moral development of individuals, or, in other words, between the conception of God and the education of individuals. Faith is, as such, already a form of education (or of miseducation). The way of worship is not neutral as regards the way of behaving. From a rational God, rational rules of conduct will be derived. From an unfathomable God, these rules will not be derived. Wollstonecraft is, furthermore, distrustful towards a kind of worship based on pure affection; sentimentalism is not a kind of relationship with God that particularly attracts her favour.

The rational kind of devotion is connected to the development of the subject. The individual who aims to acquire virtue or knowledge ought to love God as a source of wisdom. To have a specific form of reverence means having a specific life attitude and a specific moral orientation. Reverence for God as wisdom corresponds to an individual's attitude aiming at knowledge and virtue. Reverence for

---

*tions in Morals*, p. 113) Price points out the presence of a plurality of attributes in God; moreover, he sees as foundations of God's authority not only power but reason and wisdom too. I am indebted to the study of B. Taylor, *The religious foundations of Mary Wollstonecraft's feminism*, for the discovery of this passage (see, in the mentioned study, p. 111, and footnote 23, p. 117). For a reconstruction of the influences exercised by the Rational Dissenters on Mary Wollstonecraft's thought, I refer to the essay of G.J. Barker-Benfield, *Mary Wollstonecraft: Eighteenth-Century Commonwealthwoman*, and to the essay of Chris Jones, *Mary Wollstonecraft's Vindications and their political tradition*. For the reconstruction of the social and political milieu of the Rational Dissenters, see the book of Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America* (in particular the chapter 'Religion and Radicalism: The Political Theory of Dissent').

God as an entity which is exclusively unfathomable and absolute power corresponds to an attitude of blind affection. The following text can give us new elements about the connection between the interpretation of the Supreme Being and the foundation of morality in Mary Wollstonecraft:

'The only solid foundation for morality appears to be the character of the supreme Being; the harmony of which arises from a balance of attributes; – and, to speak with reverence, one attribute seems to imply the *necessity* of another. He must be just, because he is wise; he must be good, because he is omnipotent. For to exalt one attribute at the expense of another equally noble and necessary, bears the stamp of the warped / reason of man – the homage of passion. Man, accustomed to bow down to power in his savage state, can seldom divest himself of this barbarous prejudice, even when civilization determines how much superior mental is to bodily strength; and his reason is clouded by these crude opinions, even when he thinks of the Deity. – His omnipotence is made to swallow up, or preside over his other attributes, and those mortals are supposed to limit his power irreverently, who think that it must be regulated by his wisdom. I disclaim that specious humility which, after investigating nature, stops at the author. – The High and Lofty One, who inhabiteth eternity, doubtless possesses many attributes of which we can form no conception; but reason tells me that they cannot clash with those I adore – and I am compelled to listen to her voice.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 114–115)

Passions ought not to influence the interpretation of God's attributes. If one attribute of God is privileged, the equilibrium is put in danger. Passions are the cause and the origin of a false veneration of God. Mary Wollstonecraft polemises against and criticises the presence of passions and of the warped reason in the reverence of God. Her theological conception foresees an equilibrium between the attributes of God: justice, wisdom, goodness, and omnipotence are all attributes of God. They constitute harmony in the essence of God; there is no attribute which is superior to another attribute. No attribute of God is more important than another attribute of God: there is no point in giving priority to one attribute over the other attributes. A right conception of God should consider all these attributes. Any conception of God that gave greater importance to one of these attributes than to another one would be false.

The cause of the mistake in the conception of God's essence is due to the predominance of one or another passion in the minds of men. In particular, the predominance given to the attribute of omnipotence is due to the men's habit of bowing down to power: the conception of an omnipotent God, whose omnipotence is given a particular value in comparison with the other attributes, corresponds, within the theological field, to the organisation of the society. The conception of God is a mirror of the values of society. A society which is organised on the basis of submission to power will privilege a vision of God as omnipotent. A society which is organised on the basis of the blind acceptance of power will be based on a conception of God who is omnipotent and mysterious.

Mary Wollstonecraft considers bowing to God as a sign of a savage state. Individuals bow to power when they are not civilised. Individuals are the prey of the attitude of bowing down even when it has become clear that the authentic value of the individual is the reason. Reason needs a long time to affirm itself. Religion, if it is interpreted as a source of affection and imagination, does not make the individual a more moral being. This kind of religion is not something that improves the individual's morality.

The characteristics of the political absolute power are transposed in the attributes of the Deity: the omnipotence of God corresponds to the omnipotence of power. There is, in this conception of divinity, no idea of a direction of omnipotence through wisdom: all theological conceptions which aims to point out the compresence of omnipotence and wisdom are rejected, in this conception, as irreverent towards the nature of God, since these theological conceptions are accused of limiting the power of God. Since individuals are submissive to the power of other men, individuals interpret God as absolute power. Ways of interpreting God correspond to ways of interpreting society. The weight given to the attribute of omnipotence without consideration for the other attributes is a sign of the values dominating society.

Through the relation between the submission to power in society and the submission to the omnipotence of God, Mary Wollstonecraft seems to suggest that modification of theology and modification of society will go together: the new age of enlightenment will bring about a change both in theology and in society. Any criticism of society involves a criticism of theology too: the unjust relations between individuals in society have produced an unjust theology. Both traditional society and traditional theology need to be changed; there cannot be a modification of only one aspect, since everything is bound together. The diversity in theological attitudes is a difference in political attitudes too: one should not obey without understanding. Blind obedience is not a virtue.

Faith in God is connected to reverence for the rights of men:

'I reverence the rights of men. – Sacred rights! for which I acquire a more profound respect, the more I look into my own mind; and, professing these heterodox opinions, I still preserve my bowels; my heart is human, beats quick with human sympathies – and I FEAR God! I bend with awful reverence when I enquire on what my fear is built. – I fear that sublime power, whose motive for creating me must have been wise and good; and I submit to the moral laws which my reason deduces from this view of my dependence on him. – It is not his power that I fear – it is not to an arbitrary will, but to unerring *reason* I submit.' (*A Vindication of the Rights of Men*, p. 34)<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> On Mary Wollstonecraft's positions regarding the French Revolution, I refer, for instance, to the study of Tom Furniss, *Mary Wollstonecraft's French Revolution*.

Mary Wollstonecraft's reverence for God is submission to an unerring reason, not to a mysterious will. The reason is the foundation of faith. God is not arbitrary will. Mary Wollstonecraft asserts that her submission to God is not a submission to God as absolute power to whom absolute obedience is due. Her submission is a submission to God as reason, to God's being reason<sup>45</sup>.

'It is, however, sufficient for my present purpose to assert that, whatever effect circumstances have on the abilities, every being may become virtuous by the exercise of its own reason; for if but one being was created with vicious inclinations, that is positively bad, what can save us from atheism? or if we worship a God, is not that God a devil?' (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 90)

Wollstonecraft is convinced that every being can become virtuous through the exercise of reason. Reason is the disposition thanks to which individuals can become virtuous: the way of reason is the way to virtue. Wollstonecraft refuses the

---

<sup>45</sup> A further passage of Richard Price that could have been relevant to Mary Wollstonecraft's theological thought is the following one, in which Price expresses his opinions about the right way to speak with believers: 'Convince them that the Deity is a righteous and benevolent as well as omnipotent being, who regards with equal eye all his creatures, and connects his favour with nothing but an honest desire to know and to do his will; and that zeal for mystical doctrines which has led men to hate and harass one another will be exterminated. Set religion before them as a rational service, consisting not in any rites and ceremonies, but in worshipping God with a pure heart and practising righteousness from the fear of his displeasure and the apprehension of a future righteous judgment, and that gloomy and cruel superstition will be abolished which has hitherto gone under the name of religion, and to the support of which civil government has been perverted. Ignorance is the parent of bigotry, intolerance, persecution and slavery. Inform and instruct mankind; and these evils will be excluded.' (*A Discourse on the Love of our Country*, p. 181–182) As we can see, Price's reform of thinking is not limited to the representation of the civil government: Price's reform proposals involve the interpretation of the Deity: In Price's opinion, the conception of the Deity ought to be presented with particular characters:

- Deity is righteous.
- Deity is benevolent.
- Deity is omnipotent.
- Deity regards with equality all creatures.
- Superstition is not religion.
- Superstition ought not to be the basis for a civil government.
- Instruction is the remedy against ignorance, intolerance, persecution, and slavery.

Righteousness, benevolence, and omnipotence are co-present in the Deity; an identification of Deity with omnipotence would be, for instance, a clear mistake in the representation of the Deity. It ought not to be accepted, on the other hand, that the worship of God brings men to hate each other. Furthermore, Price underlines that religion ought to be a rational service; superstition ought to be abolished. Price points out that a false conception of religion consisting in superstition and in ignorance has misled many governments: a civil government should be based on a rational religion.



idea that subjects are created with vicious inclinations. If the doctrine that men are created with vicious inclinations is accepted, the way towards atheism is open. The conception that God creates men with vicious inclinations is a conception that transforms God into a devil.

As a conclusion of this section, I would like to propose the following passage, in which Mary Wollstonecraft clearly describes that religion has exclusively reason as its true foundation:

‘I hope I shall not be misunderstood when I say, that religion will not have this condensing energy, unless it be founded on reason. If it be merely the refuge of weakness or wild fanaticism, and not a governing principle of conduct, drawn from self-knowledge, and a rational opinion respecting the attributes of God, what can it be expected to produce? The religion which consists in warming the affections, and exalting the imagination, is only the poetical part, and may afford the individual pleasure without rendering it a more moral being. It may be a substitute for worldly pursuits; yet narrow, instead of enlarging the heart: but virtue must be loved as in itself sublime and excellent, and not for the advantages it procures or the evils it averts, if any great degree of excellence be expected. Men will not become moral when they only build airy castles in a future world to compensate for the disappointments which they meet in this; if they turn their thoughts from relative duties to religious reveries.’ (*A Vindication of the Rights of Woman*, p. 184)

As we can see, religion ought not to become a kind of substitution of the present life: religion should not propose a future life of completeness as compensation for the delusions which individuals experience in their lives. Religion should give a moral constitution to the individual. Mary Wollstonecraft expresses her refusal of fanaticism. Religion ought to organise a principle of conduct. If religion is fanaticism, it cannot express moral conduct.

- Religion should be founded on reason if religion should produce the correct moral conduct.
- Religion should not be the refuge of weakness or of fanaticism.
- Religion should render the individual a more moral being.
- Religion should promote virtue for itself and not for the advantages which can come from being virtuous.
- Religion should not be a form of compensation for the failures of the average life.
- Mary Wollstonecraft refuses all forms of religion which warm the affections and enlarge the imagination: these forms can exclusively represent an excitement of the passions. Therewith the individual is not made a more moral man<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Mary Wollstonecraft’s thought is not extraneous to the respect for animals: ‘Humanity to animals should be particularly inculcated as a part of national education, for it is not at present one of our national virtues. Tenderness for their humble dumb domestics, amongst the lower class, is oftener to be found in a savage than a civilized state. For civilization prevents

### g) **Synthesis**

- Mary Wollstonecraft proposes a complete reform of the mind orientation.
- Women have no fixed nature: women assume the dispositions which the society wants them to assume.
  - The behaviour which women show is not a natural disposition; it is a social product.
    - At the basis of the false education, there is the conception that women have a different nature from men. Mary Wollstonecraft aims to show that women have no separate nature from men. The education should be based on awareness of the commonality of nature.
      - There is no immutable system of values. The order of society is not the immutable result of immutable values. Precise interests of groups of society lead to a particular form of society.
        - Education and formation of individuals are essential for the structure of society; the structure of society depends on the system of education and formation. Likewise, society gives a specific model of education in order to promote and conserve itself.
          - Reform of education is reform of minds; reform of minds is reform of society.
            - The common mental attitude is the principle of society: therefore, in order to change society, the common mental attitude needs to be changed. Since the mental attitude is given through education, the change of education is the indispensable process to achieve the change of society.
              - Mary Wollstonecraft's programme turns out to be, on closer inspection, a global reform of society, since it is a reform of the minds: she is thus directing her attention to the foundation of society itself.
                - There is no neutral education: education is always oriented to the individuals and to the citizens that the specific society wants to have.

---

that intercourse which creates affection in the rude hut, or mud [hovel], and leads uncultivated minds who are only depraved by the refinements which prevail in the society, where they are trodden under foot by the rich, to domineer over / them to revenge the insults that they are obliged to bear from their superiors. This habitual cruelty is first caught at school, where it is one of the rare sports of the boys to torment the miserable brutes that fall in their way. The transition, as they grow up, from barbarity to brutes to domestic tyranny over wives, children, and servants, is very easy. Justice, or even benevolence, will not be a powerful spring of action unless it [extend] to the whole creation; nay, I believe that it may be delivered as an axiom, that those who can see pain, unmoved, will soon learn to inflict it.' (*A Vindication of the Rights of Woman*, pp. 243–244) Mary Wollstonecraft considers as indispensable that the feeling of justice and benevolence is extended to all the entities of creation. She does not limit the application of positive feelings exclusively to human beings.

- The reform of education proves to be essential for a true reform of society. Without the reform of education, a real change in society is not possible.
- The promotion of independence ought to be the first target of a correct system of education.
- Blind obedience is, in social and family life, never to be accepted: it represents a danger to the development of free individuals.
- There is no fixed nature for individuals, in general, and for women, in particular.
- The way of thinking and of behaving of individuals, in general, and of women, in particular, is a product of the system of values and of the system of education accepted and adopted in a society; it is not dictated by an immutable nature.
- The unmasking of intents of domination over individuals (in particular, but not only, over women) that are concealed behind the idea of a supposed essence of individuals (of women) are indispensable processes for the reform of society.
- Virtue can only come from liberty and knowledge. Ignorance does not represent a good basis for virtue. Knowledge alone can be the basis for virtue.
- A faith which is based on passions is refused; a model of worship based on rationality is proposed.
- Any conception of God as a mysterious power, lying behind our possibility of understanding, is strongly refused. A model of submission to God as wisdom and goodness is pleaded for.
- Faith is a form of education; there is a correspondence between a particular kind of faith and a particular kind of education.

## **h) Conclusion**

I would like to conclude my exposition with the quotation from a passage in which Mary Wollstonecraft underlines that the improvement of both sexes cannot take place if both sexes do not cooperate towards this improvement. There cannot be an authentic moral improvement involving only one sex:

*'The two sexes mutually corrupt and improve each other. This I believe to be an indisputable truth, extending it to every virtue. Chastity, modesty, public spirit, and all the noble train of virtues, on which social virtue and happiness [are] built, should be understood and cultivated by all mankind, or they will be cultivated to little effect (A Vindication of the Rights of Woman, p. 209)*

## BIBLIOGRAPHY

- BARKER-BENFIELD, G.J., Mary Wollstonecraft: Eighteenth-Century Commonwealthwoman, in: *Journal of the History of Ideas*, 50 (1979), pp. 95–115, or in: *Mary Wollstonecraft*, Edited by Jane Moore, Farnham, England – Burlington, USA, Ashgate, 2012, pp. 47–67.
- BURKE, E., *Reflections on the revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, edited with an introduction by Conor Cruise O'Brien, London, Penguin Books, 1986.
- BURKE, E., *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France and the first Letter on a Regicide Peace*, edited by Iain Hampsher-Monk, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2014.
- EISENSTEIN, Z.R., *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York & London, Longman, 1981.
- FERGUSON, M. – Todd, J., *Mary Wollstonecraft*, Boston, Massachusetts, Twayne Publishers, 1984.
- FERGUSON, M. (ed.), *First Feminists: British Women Writers 1578 – 1799*, edited and with an Introduction by Moira Ferguson, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- FERGUSON, M., Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery, in: Ferguson, M., *Colonialism and Gender Relations from Mary Wollstonecraft to Jamaica Kincaid: East Caribbean Connections*, New York, Columbia University Press, 1993 pp. 8–33, 145–149, or in: *Mary Wollstonecraft*, Edited by Jane Moore, Farnham, England – Burlington, USA, 2012, Ashgate, pp. 393–423.
- FURNISS, T., Mary Wollstonecraft' French Revolution, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002, pp. 59–81.
- JACOBS, D., *Her Own Woman: The Life of Mary Wollstonecraft*, New York, NY, Simon & Schuster, 2001.
- JOHNSON, C.L. (ed.), *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002.
- JONES, Ch., Mary Wollstonecraft's *Vindications* and their political tradition, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, 2002, Cambridge University Press, pp. 42–58.
- KAPLAN, C., *Wild Nights: Pleasure/Sexuality/Feminism*, in: *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*, London, 1986, Verso, pp. 31–56.
- KAPLAN, C., Mary Wollstonecraft's reception and legacies, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, 2002, Cambridge University Press, pp. 246–270.
- KAUFFMAN, L. (ed.), *Gender and Theory: Dialogues on Feminist Criticism*, edited by Linda Kauffman, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- KELLY, G., *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*, New York, N.Y., St. Martin's Press, Inc., 1992.
- KNOTT, S. – Taylor, B. (eds.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.
- KRAMNICK, I., *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990
- LANDES, J.B., *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

- MCMILLEN Conger, S., *Mary Wollstonecraft and the Language of Sensibility*, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press – London and Toronto: Associated University Presses, 1994.
- MELLOR, A.K., *Mary Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman and the women writers of her day*, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002, pp. 141–159.
- MOORE, J. (ed.), *Mary Wollstonecraft, Edited by Jane Moore*, Farnham, England – Burlington, USA, Ashgate, 2012.
- POOVEY, M., *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- PRICE, R., *A Review of the Principal Questions in Morals by Richard Price*, edited by D. D. Raphael, Oxford. Clarendon Press, 1974.
- PRICE, R., *Britain's Happiness, and the Proper Improvement of it*, in: *Political Writings*, edited by D.O. Thomas, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991, pp. 1–13.
- PRICE, R., *A Discourse on the Love of our Country*, in: *Political Writings*, edited by D.O. Thomas, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991, pp. 176–196.
- PRICE, R., *Political Writings*, edited by D.O. Thomas, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991.
- REISS, T.J., *Revolution in Bounds: Wollstonecraft, Women, and Reason*, in: *Gender and Theory: Dialogues on Feminist Criticism*, edited by Linda Kauffman, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 11–50.
- RICHARDSON, A., *Mary Wollstonecraft on education*, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002, pp. 24–41.
- SAPIRO, V., *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1992.
- TAYLOR, N. Fuehrer, *The Rights of Woman as Chimera: The Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Ann Arbor, Michigan, USA, UMI Dissertation Services; From:ProQuest Company, 2004.
- TAYLOR, B., *The religious foundations of Mary Wollstonecraft's feminism*, in: *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, edited by Claudia L. Johnson, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2002, pp. 99–118.
- TAYLOR, B., *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2003.
- TOMALIN, C., *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. Reprinted with revisions, illustrations and revised notes and bibliography, London, Penguin Books, 1992.
- WOLLSTONECRAFT, M., *The Vindications: The Rights of Men – The Rights of Woman*, edited by D.L. Macdonald & Kathleen Scherf, Peterborough, Ontario, Canada, Broadview Press, 1997.
- WOLLSTONECRAFT, M., *The Works of Mary Wollstonecraft*, edited by Janet Todd & Marylin Butler, assistant editor: Emma Rees-Mogg, Volume 1, *Mary, a Fiction – The Wrongs of Woman: or, Maria – The Cave of Fancy*, London, William Pickering, 1989.
- WOLLSTONECRAFT, M., *The Works of Mary Wollstonecraft*, edited by Janet Todd & Marylin Butler, assistant editor: Emma Rees-Mogg, Volume 5, *A Vindication of the Rights of Men – A Vindication of the Rights of Woman – Hints*, London, William Pickering, 1989.

WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, edited with an introduction by Miriam Brody, reprinted with new notes, London, Penguin Books, 1992.

WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Men with A Vindication of the Rights of Woman and Hints*, edited by Sylvana Tomaselli, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WOLLSTONECRAFT, M., *A Vindication of the Rights of Woman. An Authoritative Text – Backgrounds and Contexts Criticism*, edited by Deidre Shauna Lynch, 3<sup>rd</sup> Edition, New York – London, Norton, 2009.

# CONSIDERAȚII PRIVIND ETICA CERCETĂRII ȘTIINȚIFICE ÎN CONTEXTUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI DOCTORAL DIN REPUBLICA MOLDOVA

Eugenia BOGATU<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper is based on the application of a semi-structured interview conducted with a little group of doctoral students from the State University of Moldova. The pursued issues concern ethical aspects of scientific research for PhD students. The interview consisted of 7 questions: What do you understand by the ethics of scientific research? What do you associate plagiarism with? Have you ever resorted to plagiarism? How do you think it is possible to avoid plagiarism altogether? Do you know the legislation (national and international) in this area? Give an example of a Law (or legislative provision). The difference between plagiarism and self-plagiarism is... The difference between quoting and paraphrasing is...*

**Keywords:** *research ethics; PhD; principles, values and norms of good conduct in research; plagiarism; quotation, paraphrase.*

## Introducere

Multitudinea de aspecte care țin de etica cercetării științifice denotă, în mare măsură, prezența educației științifice sau lipsa ei într-un spațiu post-sovietic, într-un stat cu o independență de 30 ani. Cât de (in)dependenți sunt cercetătorii cu experiență în această comunitate academică? Și, respectiv, cât de mult și cât de bine sunt respectate normele care vizează cercetarea academică? Cât de temeinic sunt pregătiți pentru cercetarea doctorală cercetătorii în formare? Cât de autentică este cercetarea în R. Moldova? Cum se raportează ea la cercetarea din România? Cât de bine corespunde ea standardelor europene ale cercetării? În ce măsură proiectele științifice și rezultatele lor sunt validate la justa lor valoare în comunitatea academică la nivel național, dar și internațional? Cum este încurajată cercetarea națională ca să ajungă să se încadreze în circuitul internațional? În ce măsură instituțiile, politicile de stat creează oportunități pentru cercetarea de calitate? Aceste întrebări reprezintă un șir de interogații pe care comunitatea academică începe să le pună cu privire la etica cercetării științifice.

## 1. Legalitate și moralitate

În Republica Moldova, în prezent, nu există vreo lege care ar viza plagiatul. Unicul document, în afară de legea drepturilor de autor,<sup>2</sup> este cel care vizează decizia CC al ANACEC nr. 7 din 18 decembrie 2018 - Codul de Etică și deontologie profesio-

---

<sup>1</sup> State University of Moldova, Moldova; University of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> Despre legea drepturilor de autor, vezi: <https://agepi.gov.md/ro/legislatie/copyright>.

nală a personalului științific și științifico-didactic.<sup>3</sup> Mai sunt stipulate anumite aspecte care se referă la normele etice ale cercetării științifice în regulamentele școlilor doctorale, mai nou create. Documentele, legile, desigur, sunt foarte importante, dar, în egală măsură, la fel de important este ca instituțiile academice să formeze cercetătorii în spiritul respectării normelor de etică științifică, care ar însemna implicit și tendința către o cercetare de calitate. Cercetarea de calitate se face după o școală bună, cea de cercetător, unde înveți cum să cercetezi autentic, cum să ajungi la rezultate științifice care ar fi cu adevărat utile pentru comunitate și întreaga societate. Investițiile cele mai mari trebuie să fie făcute în formarea cercetătorului, în motivația lui pentru o cercetare de calitate. Fiecare cercetător cu experiență își analizează critic propriul traseu în evoluția formării și acumulării experienței de cercetare. Sunt cazuri când înveți de unul singur cum să faci cercetare, dar riscurile sunt mari din acest punct de vedere, risipă de timp și energie. Școala cea bună, implicit școala unde doctorandul se formează, este cea care îl învață cum să cerceteze calitativ și independent, cum să utilizeze metodele potrivite de cercetare, dat fiind faptul că etica cercetării științifice este strâns legată de metodologia cercetării.<sup>4</sup> Independența în gândire, în cercetare este foarte importantă din toate punctele de vedere, implicit și cu referire la cazul și contextul cercetării.

Evoluția carierei de cercetător depinde foarte mult de școala unde cercetătorul a învățat să facă cercetare. Spre regret, cultura publicării articolelor științifice în R. Moldova nu este atât de bine dezvoltată, acest lucru se întâlnește și printre cercetătorii cu experiență. După cum menționează și autorii Gheorghe Cuciureanu, Valeria Vrabie „Cu toate evidențele că publicațiile respective nu au un caracter științific, cercetătorii din Republica Moldova publică în aceste ediții, deseori repetat. Faptul că printre aceștia sunt profesori universitari, conducători de doctorat, șefi de subdiviziuni academice, ba chiar și rectori și academicieni, indică o problemă serioasă pentru comunitatea academică. Fie că publică din necunoaștere, fie că intenționat ambele sunt grave.”<sup>5</sup>

Școala cea bună pentru tinerii cercetători depinde de școala cercetătorilor cu experiență. Gravitatea situației ține de faptul că mult timp cercetarea a avut de suferit din mai multe cauze – politicile educaționale precare, nu s-a făcut din cerce-

---

<sup>3</sup> Despre Codul de etică, vezi: <http://www.cnaa.md/files/normative-acts/normative-acts-anacec-attestation/cod-etica.pdf>.

<sup>4</sup> Despre metodologia cercetării, vezi: Eco, *Cum se face o teză de licență*, trad de G Popescu, Constanța, Pontica, 2000; Andrei Marga, *Metodologie și argumentare filosofică*, Cluj, Dacia, 1992; Adrian Niță, *Metodologie*, București, Ars Docendi, 2005; L. Topa, *Metode și tehnici de muncă intelectuală*, București, Editura Didactică, 1979.

<sup>5</sup> Gheorghe Cuciureanu, Valeria Vrabie, *Rezultatele unui experiment: Publicațiile prădătoare reprezintă o amenințare pentru comunitatea academică din Republica Moldova*, în *Revista Etică și deontologie*, nr. 1, 2022, p. 26.

<https://www.cceol.com/search/article-detail?id=1068862>



tare și educație niciodată o prioritate în R. Moldova.<sup>6</sup> Desigur, această constatare nu anihilează lucrările bune, realizate de cercetători consacrați, unii cu recunoaștere internațională. Tradiția și experiența școlii românești în educație și cercetare ne ajută foarte mult. Este prima sursă și resursă care ne ajută în condițiile în care, la nivelul comunității din R. Moldova, nu întotdeauna cercetătorii găsesc sprijinul și susținerea necesară. O mare reușită și un mare ajutor în realizarea cercetărilor doctorale de calitate vine din considerentul că, personal de ex., în calitate de conducător științific am inclus în componența comisiilor doctorale și profesori din România, nu doar din R. Moldova. Acest lucru permite un schimb firesc de experiență și este în avantajul doctoranzilor. Comparativ cu generațiile anterioare ale doctoranzilor, cei din generația actuală au o mai bună pregătire, se datorează acest fapt și înlesnirii accesului la sursele bibliografice, datorită resurselor electronice, dar și accesului la diferite programe de mobilitate, inclusiv al comisiilor de îndrumare în care se regăsesc profesori din țări diferite. Toate acestea sunt pentru principiul – cunoașterea științifică fără frontiere. Și cu adevărat, adevărata cunoaștere științifică nu trebuie să cunoască delimitări de granițe, de mentalitate și de limbaj, ea trebuie să reprezinte doar cercetarea de calitate și adevărul științific.

Validarea experienței științifice<sup>7</sup> se face doar în cadrul în care se intersectează interesele cu privire la adevărul științific, promovarea și cunoașterea lui. Iar acest fapt este posibil numai în condiții în care obiectivitatea, integritatea cercetătorului, experiența lui de calitate, reprezintă o prioritate pe traseul cercetării științifice.<sup>8</sup> Nu întotdeauna se respectă asemenea principii, pentru că interesele subiective ale cutumei de multe ori domină, inhibă și obligă la anumite compromisuri. Desigur că, în cazul cercetării științifice, compromisul este nociv și împiedică respectarea normelor care țin de integritatea în cercetarea științifică. Ori, toate acestea reprezintă etica cercetătorului în conduita academică.

O lucrare foarte utilă și la subiect a apărut recent, în 2023, în Republica Moldova, autori Gheorghe Cuciureanu, Igor Cojocaru, Vitalie Minciună, Nelly Țurcan,<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Despre managementul cercetării științifice, vezi: Valentin Mureșan, *Managementul eticii în organizații*, București, Editura Universității București, 2009; LK Trevino, G Weaver, *Managing Ethics in Business Organizations*, Staford University Press, 2003; SP Kaptein, *Ethics Management, Auditing and Developing the Ethical Content of Organizations*, Kluwer, 1998.

<sup>7</sup> Despre validare și validitate, vezi: *Ghid de integritate în cercetarea științifică*, 2020, p. 6; link: <https://www.old.research.gov.ro/uploads/sistemul-de-cercetare/organisme-consultative/cnecsditi/2020/ghid-integritate-in-cercetarea-stiintifica-cne-2020.pdf>.

<sup>8</sup> Despre principiile care stau la baza eticii cercetării, vezi: *Ghid de integritate în cercetarea științifică*, 2020, pp. 4-8; link: <https://www.old.research.gov.ro/uploads/sistemul-de-cercetare/organisme-consultative/cnecsditi/2020/ghid-integritate-in-cercetarea-stiintifica-cne-2020.pdf>.

<sup>9</sup> Gheorghe Cuciureanu, Igor Cojocaru, Vitalie Minciună, Nelly Țurcan, *Strategia cercetării științifice: Evidențe din Republica Moldova*, Institutul de dezvoltare a societății informaționale, Coordonator: Gheorghe Cuciureanu, Chișinău, „Print-Caro”, 2023.

cu titlul *Strategia cercetării științifice: evidențe din Republica Moldova*, elaborată în cadrul Institutului de dezvoltare a societății informaționale. În lucrare sunt analizate un șir de aspecte foarte importante care țin de starea de fapt a cercetării în R. Moldova. Este vorba nu doar despre o analiză obiectivă a temei respective, dar și de crearea unui șir de problematizări care se referă la evoluția cercetării științifice în viitor. Astfel, este analizată Strategia cercetare-dezvoltare 2014-2020, pregătirea resursei umane în cercetare, dezvoltarea capacității umane, asigurarea financiară a activităților, atragerea sectorului privat în activități de cercetare-dezvoltare, creșterea performanțelor, internaționalizarea cercetării-dezvoltării, contextul realizării strategiei cercetare-dezvoltare, cum ar trebui să fie o viitoare strategie.

Aceste momente specificate subliniază întreg specificul dezvoltării cercetării științifice în R. Moldova. Un loc aparte în lucrare este consacrat situației la zi a cercetării doctorale, ori acest aspect este foarte important pentru evoluția cercetării științifice în viitor.

## **2. Studiu de caz: reprezentările doctoranzilor cu privire la etica cercetării științifice**

Cercetarea calitativă este legată nemijlocit de cultura cercetării științifice, ori acest aspect ține de faptul în ce măsură tinerii cercetători cunosc un șir de aspecte care țin de etica cercetării științifice. În ultimii ani, se vorbește mult și în diferite contexte despre etica cercetării științifice. Dar în ce măsură cercetătorii în formare cunosc legislația în vigoare, respectiv țin cont de normele conduitei unui cercetător în cercetarea științifică? Pentru a vedea cum stau lucrurile la acest capitol, etica cercetării științifice, am realizat o cercetare calitativă cu un grup de doctoranzi care reprezintă școlile doctorale din USM. Astfel, am recurs la metoda interviului semi-deschis, unde doctoranzii intervievați au avut posibilitatea să își expună punctul de vedere cu privire la acest subiect atât de important. Interviuul a fost anonim, doctoranzii și-au putut exprima opiniile în mod liber, nefiind constrânși într-un mod sau altul. Întrebările din interviu au fost în număr de șapte. Au vizat cunoștințele general-fundamentale pe care ar trebui să le cunoască fiecare doctorand care își propune drept scop realizarea unei cercetări pe durata studiilor doctorale. Calitatea răspunsurilor denotă în mod cert în ce măsură doctoranzii cunosc și aplică corect metodele de activitate în cercetare, țin cont de cele mai mici detalii cu privire la respectarea onestității pentru calitatea de cercetător. Chiar și în baza acestor răspunsuri îți poți face o părere clară despre cum sunt respectate în prezent regulile cu privire la etica cercetării științifice, dar și cum va arăta cercetarea în perspectivă.

La prima întrebare din interviu *Ce înțelegeți prin etica cercetării științifice?* răspunsurile au vizat: „Capacitatea moral-profesională a unui cercetător/ autor al unei publicații științifice de a se racorda la totalitatea unor principii.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Aici, și în restul acestui capitol, vom reda cu ghilimele răspunsurile pe care le dau doctoranzii.

„Reglementările în domeniu, standardele acesteia privind etica în cercetarea științifică. În acest context, etica cercetării științifice cuprinde câteva aspecte importante: respectarea legislației în domeniul cercetării; respectarea principiilor de cercetare științifică.” „Seriozitate în alegerea și abordarea temei de cercetare.” „Responsabilitate profesională, morală și socială.” „Respect față de activitatea de cercetare, față de tema cercetată.” „Comunicarea rezultatelor cercetării după o prealabilă și verificare responsabilă a acestora, corectitudine și valoare științifică.” „Onestitate față de sine și alți cercetători. Integritatea morală în cercetarea științifică și publicarea rezultatelor. Responsabilitatea pentru utilizarea corectă a fondurilor de cercetare.” „Etica cercetării științifice este acuratețea, corectitudinea unei lucrări științifice, respectul față de predecesorii care au studiat același subiect și constă din responsabilitatea autorului de a evita plagiatul (furt de proprietate intelectuală), prin citarea corectă a (re)surselor; Etica cercetării științifice implică principii în activitatea științifică, precum corectitudine, onestitate, autenticitate, respect față de sine și de ceilalți, finalitate distribuită și utilă celorlalți, acțiuni voluntare etc.” „Respectarea codului de etică în cercetare.”

Astfel, vedem că în toate răspunsurile se cunoaște în linii mari ce este etica cercetării științifice. Acest concept este identificat cu respectarea legislației, responsabilitatea morală, profesională și socială, cu respectul și integritatea, cu acuratețea și autenticitatea, cu citarea corectă a surselor. Aceste răspunsuri denotă o maturitate în formarea cercetătorilor doctoranzi, cât și în responsabilitatea asumată în raport cu proiectul de cercetare doctorală. Am observat că sunt răspunsuri cu detalieri care vizează o descriere a mai multor elemente ce reprezintă complexitatea fenomenului de etică a cercetării științifice. Sunt și răspunsuri generale, foarte succinte care denotă o cunoaștere în ansamblu a conceptului, dar nu sunt cunoscute și elementele definitorii care reprezintă conceptul. Cert este faptul că doctoranzii cunosc specificul de manifestare al eticii în cercetarea științifică și conștientizează responsabilitatea pe care o au în parcursul prezent, dar și viitor al cercetării științifice.

Este foarte important ca să fie cunoscute, de la începutul activității de cercetare, care sunt responsabilitățile cercetătorului și datoria lui morală în calitate de cercetător, nu doar în aspect teoretic, dar și nemijlocit în cel practic. Pentru activitatea științifică, respectarea normelor de comportament etic sunt reprezentate de traseul firesc al cercetătorului în activitatea sa. După cum am subliniat anterior, formarea în spiritul unei atitudini corecte și oneste în calitate de cercetător se formează temeinic încă în perioada de licență, master, ca la ciclul doctoral, cercetătorul deja să fie format în acest spirit al respectării normelor de conduită etică.

Responsabilitatea cea mai mare pentru această formare a tinerilor cercetători desigur o au profesorii mentori care ghidează tinerii întru această formare. Iar modalitatea principală și cea mai importantă din acest punct de vedere este reprezentată de cum cercetează profesorul, de calitatea rezultatelor cercetării lui, de noutatea, relevanța și originalitatea cercetării lui. Modelul de acțiune al profesorului,

respectiv al conducătorului științific este cel mai important barometru din acest punct de vedere, pentru că nu educă atât teoria, cât practica, adică comportamentul cercetătorului. Atât timp cât se va publica în reviste de slabă calitate, doar la nivelul contextului academic din R. Moldova și nu se va tinde către internaționalizarea cercetării științifice, respectiv racordarea la standardele europene ale cercetării, nu vom putea vorbi de o cercetare științifică de calitate. Desigur, că și finanțarea cercetării științifice are o mare însemnătate, ori, la acest capitol, R. Moldova este restanțieră. Mijloace insignifiante sunt rezervate cercetării științifice, implicit bursele doctorale sunt derizorii. Astfel, doctoranzii cu frecvență la zi nu au posibilitatea nicidecum să supraviețuiască din resursele alocate de stat pentru perioada de doctorat. De obicei, ei activează în diferite domenii, cu normă deplină. Din acest punct de vedere, timpul alocat etapei de documentare și scrierii nemijlocite a lucrării de doctorat este foarte puțin. Iar acest lucru desigur că influențează și calitatea cercetării științifice doctorale. Aceste carențe descrise reprezintă niște trăsături obiective, care influențează calitatea cercetării științifice. Este vorba și de factorul economic, de practicile și tradițiile în sfera cercetării, care s-au realizat până în prezent într-un context sau altul. Cert este că toți acești factori influențează parcursul și finalitățile unei cercetări doctorale. În ultimii ani un mare ajuns și oportunitate pentru desfășurarea cercetării științifice de calitate este oferită de programele de mobilitate Erasmus. Aceste programe reprezintă un bun prilej de a avea acces la un alt cadru de referință academic, un alt context unde doctoranzii, pentru o anumită perioadă, pot avea acces la surse bibliografice de calitate, la profesori care au o experiență academică internațională, nu în ultimul rând la o bură de cercetare, care le oferă posibilitatea să se dedice în exclusivitate cercetării științifice.

La întrebarea *Cu ce asociați plagiatul?* unele dintre răspunsuri au fost: „cu furtul anumitor cuvinte sau idei”. „Plagiat – expunerea într-o operă scrisă sau o comunicare orală, inclusiv în format electronic, a unor texte, expresii, idei, demonstrații, date, ipoteze, teorii, rezultate ori metode științifice extrase din opere scrise, inclusiv în format electronic, ale altor autori, fără a menționa acest lucru și fără a face trimitere la sursele originale; pentru mine plagiatul se asociază cu dezlipirea amprenteii cu tot cu piele de pe degetul cuiva și să ți-o lipești ție; să furi practic identitatea altei persoane.” „Plagiatul reprezintă o fraudă, un fel de frustrare, o recunoaștere a inferiorității și incapacității intelectuale.” „Plagiatul presupune preluarea ideilor, metodelor, procedurilor, rezultatelor sau textelor unei alte persoane, indiferent de calea prin care acestea au fost obținute, prezentându-le drept creație proprie.” „Cu lipsă de cunoștințe academice și ca o încălcare a eticii, a drepturilor de autor; aș asocia plagiatul cu un furt, unul dintre cele mai odioase păcate care pot fi comise.” „Plagiatul indică o neîncredere față de gândirea proprie, cât și lipsă de respect față de cititorii ulteriori.” „Încălcarea”.

Din răspunsurile la această întrebare, observăm că doctoranzii asociază plagiatul cu un șir de aspecte negative, cum ar fi furtul, fraudă, lipsă de cunoștințe academice, păcatul, lipsa de respect față de sine și față de alți autor, încălcarea,

frustrarea, recunoașterea inferiorității etc. Doctoranzii intervievați conștientizează gravitatea acțiunilor de plagiat la care unii cercetători fac referință în lucrările lor, sunt conștienți de faptul că plagiatul denotă atât curențe în formarea profesională, prin faptul că nu sunt cunoștințe fundamentale, dar și nerespectarea unor norme de conduită academică, implicit lipsa de respect față de alți autori, dar și în egală măsură față de sine.

Grija față de acuratețea recursului la referințe în procesul de cercetare științifică se educă în procesul de formare al cercetătorului. Dar are legătură nemijlocită și cu experiența în cercetare la nivelul întregului context academic din care face parte cercetătorul. Atâta timp cât elevii, studenții, doctoranzii nu sunt educați în spiritul conștientizării faptului că recursul la ideile care aparțin altor autori nu se face cum trebuie și nu este conștientizată și luată în considerație valoarea proprietății intelectuale, atât timp problemele legate de plagiat vor persista în cadrul unui context academic. Proprietatea intelectuală, implicit cea care se referă la cuvântul și ideile altui autor, este la fel de importantă și valoroasă ca alte tipuri de proprietăți. Așa cum nu este voie să atentezi la proprietățile reprezentate de bunurile materiale ale altor persoane, la fel de important este să respecti ideile și cuvintele care aparțin altor autori. Nerespectarea acestui fapt reprezintă nu doar comportament necorespunzător pentru cercetarea științifică la nivel de caz individual, dar reprezintă și starea de lucruri care caracterizează întreaga societate.

Astfel, întregul context academic este responsabil de faptul cum sunt respectate valorile integrității în cercetarea științifică, ca – onestitatea, responsabilizarea, verificabilitatea, validitatea cunoașterii. Aceste valori reprezintă parametrii pentru sistemul de referință care validează întreg procesul de cercetare științifică. În România de ex., există Legea 206/2004 privind buna conduită în cercetare, de asemenea Ghid de integritate în cercetarea științifică, aprobat de Consiliul Național de Etică a Cercetării Științifice, Dezvoltării Tehnologice și Inovării, din cadrul Ministerului Educației și Cercetării – București, 12 noiembrie 2020. În R. Moldova, spre regret, nu există asemenea legislație. Asemenea ghid este necesar, pentru că reprezintă un suport de valori, principii și norme care reglementează corectitudinea tuturor aspectelor care se referă la integritatea în cercetarea științifică. Importanța și utilitatea ghidului mai constă și în faptul că asemenea ghid poate funcționa ca nucleu de integrare și stimulare a structurării ghidurilor în instituțiile de învățământ superior. Integritatea în cercetare este determinată de o anumită conduită în cercetare. Respectarea acestei conduite este o condiție indispensabilă pentru întreg procesul de funcționare eficientă a cercetării științifice. Dar integritatea științifică este legată în cel mai direct mod de integritatea umană. Dacă o persoană sau alta face concesii din acest punct de vedere ca fiindă umană, atunci probabilitatea este mare ca aceste concesii să fie făcute și la nivel de comportament științific. Onestitatea în cercetarea științifică este un principiu fundamental, pentru că în dependență de acest principiu depinde cum își va asuma responsabilitatea proprie cercetătorul în contextul academic unde activează, pentru rezultatele cercetării științifice, dar și

în fața întregii comunități. Pentru că adevărata cercetare științifică se face pentru binele întregii comunități. Ea este finanțată din banii publici, respectiv de beneficiile ei trebuie să se folosească întreaga comunitate. Responsabilitatea personală și instituțională în cadrul în care se realizează cercetarea științifică este determinatoare. Iată de ce perspectiva asumării de responsabilitate este un alt factor important. Responsabilitatea presupune ca cercetătorul să fie gata în orice moment să supună verificării rezultatele cercetării științifice în raport cu așteptările care pot interveni din partea opiniei publice. La fel de important este și procesul de validare al cunoașterii științifice, pentru că în știință cunoașterea și cercetarea trebuie să fie autentice și să aducă plus valoare la cunoștințele anterioare. Plus valoarea în cunoașterea și cercetare trebuie să fie autentică și posibil de supus analizei critice oricând. Cercetătorul trebuie să fie conștient că rezultatele cercetării științifice sunt un bun științific atât la nivel personal, instituțional, dar și la nivelul întregii societăți.

La întrebarea *Ați recurs până acum la plagiat?* răspunsurile au fost diferite: „nu”; „am recurs la plagiat în studenție, prin 1998, la teza de an, când nu știam de fapt că fac greșit, și că plagiatul nu este o cercetare și nu-mi aduce nici beneficii nici rezultate pentru dezvoltarea și creșterea mea personală.” „În mod conștient – nicio dată. Doar dacă întâmplător, deoarece se studiază o mulțime de materiale și creierul uman evocă uneori ceea ce pare să fie deja propriu.” Din punctul meu de vedere, a prelua un text din diverse surse, fără a face referință la autori, presupune deja plagiat. Concretizez, că în cercetările realizate până la etapa actuală, m-am inspirat din mai multe surse, dar m-am străduit de fiecare dată să fac referință la autori/sursă.” „Nu știu dacă am recurs până acum la plagiat. Nu am un răspuns exact. Cred că în perioada redactării tezei de licență am făcut asta inconștient, or nu am avut cursuri academice care ne-ar fi învățat cum să realizăm corect și onest o lucrare științifică, fiind în situația să învățăm totul din mers.” „Cunosc că plagiatul este pedepsit prin lege, așa că mă conduc de etica cercetării științifice și atunci când preiau o idee, o formulare, indic sursa inspirației.” „Am recurs la plagiat, da, atunci când nu dispuneam de timp și putere pentru a finaliza un discurs. Acțiunea este repulsivă, slăbește firea.”

Jumătate din răspunsurile pe care le-am primit la această întrebare au fost negative. În cazul în care s-a răspuns onest, observăm că o bună parte din doctoranzi nu au făcut și nu fac recurs la plagiat în mod intenționat în cercetarea științifică. Acest fapt este unul asumat, în care se conștientizează consecințele acțiunilor de plagiat. Anumiți respondenți au răspuns că au recurs anterior la plagiat, dar au făcut din ignoranță, adică din necunoașterea faptului că plagiatul nu îi aduce cercetătorului nici un beneficiu pentru dezvoltarea capacităților și calităților de cercetător autentic. Au fost răspunsuri când s-a invocat și faptul că este respectată etica științifică din considerentul că sunt cunoscute consecințele plagiatului și anume că este pedepsit de lege. Alte răspunsuri au invocat faptul că s-a recurs la plagiat din motivul nedispunerii de timp și în egală măsură a lipse de energie pentru a finaliza un text/discurs. Se conștientizează faptul că această acțiune este repulsivă și că

slăbește caracterul. Vedem că recursul la plagiat are mai multe motive – ignoranța, implicit lipsa de cunoștințe temeinice la tema cercetată, lipsa de timp, dar și anumite caracteristici psihologice. Toți acești factori, dar și alții, cum ar fi lipsa unor modele temeinice în activitatea de cercetare, necunoașterea cadrului legal, perpetuarea unor practici obediente din acest punct de vedere în contextul academic și al întregii societăți favorizează funcționarea plagiatului. Considerăm că o mai temeinică pregătire a tinerilor cercetători din punct de vedere a cunoașterii domeniului de specialitate, a metodologiei la care vor face recurs în activitatea de cercetare le asigură o probabilitate mare ca ei cerceteze autentic, adică să își valorifice propriile idei, subiecte de cercetare etc. În răspunsuri este menționat și faptul că s-a făcut recurs la plagiat la realizarea tezei de licență, motivul invocat a fost că nu au existat cursuri unde să li se vorbească despre cum ar trebui realizată o cercetare proprie și cum este corect să fie făcute referințele în cazul când se recurge la împrumutul unor idei în propria lucrare. Pregătirea și formarea cercetătorului în mediul universitar trebuie să fie făcută încă de la ciclul de licență, ori licențiatul finalizează studiile la facultate cu realizarea unei teze de licență. Realizarea unei teze de licență presupune ca studentul să poată realiza o cercetare în mod individual, respectând toate cerințele pentru realizarea unei lucrări științifice. Nepregătirea studenților pentru acest prim produs științific duce în lanț către realizarea unor lucrări mediocre și la nivel de ciclu gimnazial și doctoral.

Deseori, un factor care favorizează folosirea ideilor străine este neîncrederea în propriile idei. Este vorba de un factor psihologic. Ca să fie depășită această neîncredere este necesară o mai bună conlucrare cu mentorii științifici, cu cercetători cu experiență care ar oferi un feedback în procesul de cercetare. În perioada realizării unui proiect de cercetare este necesară o permanentă și constantă validare cu cercetătorii cu experiență. În cazul dat determinantă este atât experiența calitativă a mentoratului științific, dar și suportul psihologic care ar mări doza de încredere pe care este indispensabil să o aibă cercetătorul începător. Perspectiva acestei ghidări științifice nu exclude autonomia și libertatea pe care trebuie să o aibă doctorandul. Această libertate de comunicare, implicit dialog l-ar ajuta ca să își valideze algoritmul de certare, implicit ipoteza de cercetare și metodele științifice la care va face recurs în procesul de cercetare. Conlucrarea cercetătorilor care fac parte din diferite contexte academice dintr-o țară este importantă, dar și mai importantă când conlucrarea, dialogul depășește granițele unui stat.

Din acest punct de vedere, pentru beneficiul doctoranzilor din R. Moldova, în sensul obținerii unor rezultate științifice care ar putea să tindă la o validare internațională, ar fi conlucrarea și mai intensă dintre școlile doctorale din R. Moldova și România, dintre conducătorii științifici, doctoranzii care reprezintă aceste școli doctorale. Conlucrarea este posibilă și din perspectiva includerii în comisiile de îndrumare a cercetătorilor care reprezintă școli doctorale din țări diferite. Acest lucru ar favoriza o cercetare de calitate, obiectivitate mai mare în aprecierea rezultatelor științifice finale pe care le va obține doctorandul la finalul realizării proiectului.

tului de cercetare doctorală, dar și o transparență mai mare a cercetării, o promovare mai mare a cercetării științifice realizate la nivel local.

Cercetarea științifică, prin specificul ei, de a deveni un bun public, trebuie neapărat să depășească granițele unui context academicat. Numai în cazul când cercetătorul va avea libertatea să își valideze rezultatele sale științifice în exterior, adică în alte contexte academice cu o tradiție și experiență științifică mai mare, doar atunci vom putea vorbi de o cercetare științifică de calitate. Doctoranzii ar mai trebui să facă parte din echipe de cercetare în cadrul proiectelor naționale și internaționale. Acest lucru le-ar oferi posibilitatea să conlucreze împreună cu cercetători cu experiență. Astfel, cercetătorii tineri ar avea șansa să învețe într-un mod firesc în procesul de realizare a unor proiecte de echipă. Obiectivitatea, responsabilitatea, transparența ar trebui să primeze în cadrul realizării cercetării științifice. Deseori, subiectivitatea, dar și anumite interese nu fac posibilă o cercetare de calitate. Acest fapt se întâlnește mai ales în cazul când nu există conlucrare cu cercetători care fac parte din contexte academice diferite, dar și țări diferite.

La întrebarea *Cum credeți că este posibil de evitat plagiatul în totalitate?* s-a răspuns în modul următor: „Prin cercetare intensă și dedicare în ceea ce doresc să realizez.” „Eu cred că este posibil de evitat plagiatul; este mai ușor de evitat, dacă să-l scoatem din rădăcini.” „Ar trebui mai mult să se investească în studenți încă de la licență, chiar din treapta liceală. Universitățile ar trebui să acorde un accent sporit cercetării de calitate, ca, în cele din urmă, rezultatele cercetării să reprezinte idei proprii, concepte originale. Cadrele universitare trebuie să le formeze viitorilor specialiști competențe de analiză și sinteză a unui studiu, cultivând o etică și o responsabilitate profesională.” „Da. Cea mai importantă este onestitatea.” „Nu cred că există vreo modalitate foarte sigură de evitat plagiatul în totalitate, cu excepția sancțiunilor drastice („pedeapsa”), care din punctul meu de vedere nu este o strategie eficientă. În general, asociez domeniul de cercetare cu multă seriozitate, responsabilitate și conștiinciozitate pentru domeniul abordat.” „Nu” „Consider că atâta timp cât autorul menționează toate sursele care l-au ajutat să documenteze și să dezvolte subiectul, este posibilă evitarea plagiatului în totalitate, dar aici intră în joc sinceritatea și capacitatea autorului de a expune corect și armonios teze străine și teze proprii.” „Cred că prin informare, despre ce presupune plagiatul.” „Plagiatul e posibil de evitat atunci când cercetătorul știe sigur spre ce finalitate se îndreaptă, ce vrea să obțină în urma cercetării, întrezărește parcursul lucrărilor sale pentru societate, are caracter și putere.” „Prin dezvoltarea respectului de sine.” Se poate depăși prin studierea normelor legislative.”

Observăm că marea majoritate a respondenților au răspuns că plagiatul se poate evita. Diferă doar argumentele și modalitățile prin care plagiatul se consideră că poate fi evitat. Astfel, studiul intens, implicit capacitățile cercetătorului dezvoltate la timp asigură o condiție indispensabilă pentru evitarea plagiatului. S-a invocat și faptul că în universități să fie acordat un mai mare timp pentru dezvoltarea formarea cercetătorilor. De asemenea, a fost invocat și faptul că sancțiunile



constituie un instrument care ar face ca să fie evitat plagiatul. Nu în ultimul rând au fost evidențiate trăsăturile de caracter, implicit personalitatea autorului. Educația are o mare influență din acest punct de vedere. O educație convenită la timpul potrivit în acest cadru al formării autorului cercetător are un mare rol în perspectivă, îi dezvoltă capacitatea de a fi autocritic și capabil să își respecte propria muncă, dar și munca colegilor săi. Este important ca să fie studiate și normele legislative care ar arăta clar limitele clare și distincte ale recursului la ideile care aparțin altor autori. Tinerii cercetători trebuie încă în etapa de formare să fie familiarizați cu bunele practici din domeniul cercetării științifice, este bine ca exemplele de reușită în cercetarea științifică să fie la justa valoare promovate în contextul academic, astfel cercetările cu rezultate remarcabile ar servi drept exemple de reușită care ar fi promovate la nivel național și internațional. Societatea în ansamblu ar trebui să fie responsabilă de tot ce se întâmplă într-un context academic și viceversa.

La întrebarea *Cunoașteți legislația din domeniu?* s-a răspuns: „Legea dreptului de autor, 8/1996, modificată de Legea 285/2004.” „Cunosc că pentru plagiat se retrage titlul științific. Legea privind drepturile de autor și drepturile conexe, nr. 139 din 02.07.2010 și modificată prin LP212 din 29.07.16, MO306-313/16.09.16 art. 66.” „Da.” „Codul Republicii Moldova privind știința și inovațiile.” „30.07.2004 monitorul oficial nr. 125-129, art. nr. 663.” „Codul cu privire la știință și inovare al Republicii Moldova, Programul național în domeniile cercetării și inovării pentru anii 2020-2023, Codul de etică și deontologie profesională a personalului științific și științifico-didactic.” „Legea privind drepturile de autor și drepturile conexe.” „Legea privind drepturile de autor și drepturile conexe, nr. 139 din 02.07.2010.” „Este vorba de *Legea privind drepturile de autor și drepturile conexe*, nr. 139 din 02.07.2010 și modificată prin LP212 din 29.07.16, MO306-313/16.09.16 art. 665.” „Dreptul la proprietatea intelectuală.”

Din răspunsuri vedem că respondenții cunosc legislația care există în R. Moldova cu privire la plagiat. Sunt bine informați (deși, cu date diferite) cu privire la drepturile de autor, cu raportare la proprietatea intelectuală, dar cunosc și consecințele care pot fi în cazul când nu se respectă drepturile de autor. În contextul predării eticii de cercetare în instituțiile de învățământ este nevoie ca să fie explicate și codul de legi care ține drepturile de autor și al proprietății intelectuale, astfel toți cercetătorii în formare ar avea șansa în mod obiectiv să cunoască foarte bine legislația în cauză.

La întrebarea *Diferența dintre plagiat și autoplăgiat este...* s-a răspuns: „Plagiatul reprezintă însușirea parțială sau totală a unor idei, lucrări, etc. a anumitor autori, iar autoplăgiatul reprezintă expunerea într-o operă scrisă sau o comunicare orală a anumitor idei, fără a face trimitere la opera originală sau la autorul acesteia.” „Plagiat este atunci când: autorul copiază textul cuvânt cu cuvânt și îl integrează în lucrarea proprie. Autoplăgiat este atunci când: autorul preia integral sau parțial alineate, din lucrările proprii scrise anterior, deja publicate, fără a preciza acest moment.” „Prin noțiunea de autoplăgiat se înțelege publicarea repetată a

rezultatelor științifice, duplicarea unui articol în mai multe reviste, culegeri, site-uri ș.a.” „Nu cunosc.” „Plagiat – însușirea fără drept în orice mod a calităților de autor, a prelua ideile unei persoane/autor și a le atribui propriei persoane, fără a se face referință la sursă. Autoplăgiat - presupune republicarea unor texte/articole de către același autor, sub alt titlu sau într-o altă formă, și poate fi modificat puțin sau deloc, vechile fragmente fiind integrate unui produs științific declarat ca un conținut nou.” „Plăgiatul este însușirea ideilor, proceselor, rezultatelor ori cuvintelor altei persoane fără a face atribuirea corespunzătoare, dar autoplăgiatul este publicarea aceluiași material intelectual de mai multe ori, de către autor sau editor; prin plăgiat se subînțelege furtul de proprietate intelectuală ce aparține cuiva, iar autoplăgiatul constă în utilizarea propriilor descoperiri științifice, publicate în diverse studii, dar fără a indica sursa primară a acestora în lucrarea în care se comite autoplăgiatul.” „Se copiază de la alți autori, și se repetă la sine.”

Observăm că dacă în cazul plăgiatului se cunoaște sensul cuvântului, respectiv al acțiunii în cauză, în cazul autoplăgiatului nu întotdeauna este înțeles corect. Plăgiatul înseamnă preluarea ideilor, fragmentelor de text care aparțin altor autori, iar autoplăgiatul înseamnă preluarea propriilor idei în contexte de text și discurs diferite, dar fără a se menționa datele bibliografice ale textului inițial. În marea măsură a cazurilor, totuși se înțelege distincția dintre plăgiat și autoplăgiat, chiar dacă nu sunt cunoscute toate nuanțele, respectiv distincțiile dintre acești doi termeni.

La întrebarea *Diferența dintre citare și parafrazăre este...* „citarea cuprinde ideea unui autor, așa cum a fost ea redactată de către acesta, pe când parafrăzarea reprezintă transpunerea unei idei deja existente, dar prin cuvinte proprii, esența sau ideea centrală, fiind aceeași.” „Citarea este o formă scurtă a referinței, inserată în text între paranteze patrate/rotunde sau adăugată textului sub formă de exponenți/ca notă de subsol. Parafrăzarea este o reformulare a sensului unui text sau pasaj folosind alte cuvinte.” „Parafrăzarea, la fel, poate fi considerată o modalitate de plagiere, pentru că reprezintă o metodă de a inversa teoriile/ opiniile/ tezele unor cerceătători, cu scopul de a-și asuma adevărul științific.” „Citarea, dacă este utilizată și afișată în conformitate cu reglementările privind activitatea științifică, este legală. Iar parafrăzarea, la rândul ei, este deja în esență plagiere, care atrage după sine consecințe conform legii.” „Citare – se face referire directă în text la autor/autorii unei idei, se citează între ghilimele un fragment de text al unui autor/autorii. Se include autorul/autorii, anul lucrării citate, pagina, separate prin virgulă. Parafrăzarea exprimă o anumită idee în cuvintele noastre fără a repeta cuvintele exacte.” „Citatul implică copierea totală a textului în timp ce parafrăzarea implică scrierea ideilor în propriile cuvinte. Citatele sunt păstrate între ghilimele, în timp ce parafrăzarea nu implică utilizarea ghilimelelor.” „Citarea constă în consemnarea exactă și intactă a unei descoperiri științifice ale cuiva prin menționarea sursei bibliografice, iar parafrăzarea, deși la fel solicită nominalizarea sursei, constituie relatarea informației prin cuvinte proprii.” „Atunci când cităm informația

prezentăm sursa/autorul căruia îi aparține, atunci când parafrazăm, păstrăm ideea dar o spunem cu alte cuvinte, dar și când parafrazăm pentru a nu plagia trebuie să cităm.” „Citarea este atunci când explicit pui în ghilimele o propoziție, frază, paragraf, oferind sursa. Parafrazarea este atunci când expui în cuvintele tale o idee ce nu-ți aparține. În ambele cazuri, este nevoie de indicat sursa, autorul.”

Și la această întrebare răspunsurile au fost în general corecte. Se cunosc diferențele dintre citare și parafrazare. Au fost date explicații ale sensului acestor doi termeni, care denotă o cunoaștere bună a diferențelor dintre citare și parafrazare. Doctoranzii cunosc faptul că în ambele cazuri este necesar să fie indicată sursa din care s-a inspirat autorul.

### Concluzii

În sistemul de învățământ din R.Moldova tinerii cercetători au cunoștințe despre etica cercetării științifice. Cunosc aspectele principale care sunt legate de respectarea normelor care vizează comportamentul cercetătorului. Ei conștientizează că evitarea plagiatului este posibilă în cazul în care sunt cunoștințe temeinice în domeniul de specialitate în care se realizează cercetarea științifică și este prezentă o cultură generală, implicit respectarea tuturor normelor etice ale cercetării științifice. Ignoranța, lipsa unei culturi generale și a unui context academic care perpetuează practicile și tiparele comportamentale sovietice sunt factorii care înlesnesc recursul la plagiat. Conlucrarea mai strânsă între cercetătorii cu experiență și tinerii cercetători, racordarea la cerințele și normele cercetării științifice europene ar face posibilă cercetarea de calitate, autentică. Societatea în ansamblu trebuie să fie conștientă că nivelul ei de dezvoltare este strâns dependent de calitatea cercetării științifice care se realizează în prezent și se va realiza în viitor. Statul trebuie să ofere condiții decente din punct de vedere financiar pentru a se asigura realizarea unei cercetări științifice de calitate. În societățile în care educația și cercetarea științifică este neglijată, regresul și stagnarea sunt pericole potențiale pe termen lung.

Textul de față a fost elaborat în cadrul proiectului „Abordarea epistemologică a dezvoltării personale și a educației pentru societate: de la strategiile transdisciplinare la finalitățile pragmatice ale societății actuale din Republica Moldova. Provocări societale” înscris în Registrul de stat al proiectelor din sfera științei și inovării cu cifrul 20.80009.1606.08

### REFERINȚE

- CUCIUREANU, Gheorghe; COJOCARU, Igor, Vitalie MINCIUNĂ, Nelly ȚURCAN, *Strategia cercetării științifice: Evidențe din Republica Moldova*, Institutul de Dezvoltare a Societății Informaționale, Coordonator: Gheorghe Cuciureanu, Chișinău, „Print-Caro”, 2023.
- CUCIUREANU, Gheorghe; VRABIE, Valeria, *Rezultatele unui experiment: Publicațiile prădătoare reprezintă o amenințare pentru comunitatea academică din Republica Moldova*, in *Journal of Ethics and Deontology*, no. 1, 2022.
- ECO, Umberto, *Cum se face o teză de licență*, trad G. Popescu, Constanța, Pontica, 2000.

KAPTEIN, S.P., *Ethics Management, Auditing and Developing the Ethical Content of Organizations*, Kluwer, 1998.

MARGA, Andrei, *Metodologie și argumentare filosofică*, Cluj, Dacia, 1992.

MUREȘAN, Valentin, *Managementul eticii în organizații*, Bucuresti, Editura Universității București, 2009.

NIȚĂ, Adrian, *Metodologie*, București, Ars Docendi, 2005.

TOPA, L., *Metode și tehnici de muncă intelectuală*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1979.

TREVINO, L.K., Weaver G., *Managing Ethics in Business Organizations*, Staford University Press, 1998.

## Recenzie

*Filosofie, Educație, Distanță. Lucrările conferinței naționale online de filosofia educației*, Coordonator: Marin Bălan, Prefață: Prof. univ. dr. Laura Comănescu, Editura Universității din București, 2022, 302 pp.

În contextul dezbaterilor aprinse din ultimul timp cu privire la educație și în special la educația online, contribuții originale, de un real interes, plăcute la lectură, pot fi citite în acest volum care conține lucrările susținute în cadrul Conferinței Naționale de Filosofia Educației: *Filosofie, Educație, Distanță*, organizată de Facultatea de Filosofie a Universității din București, prin Centrul de Formare în Filosofie, în zilele de 5 și 6 martie 2021.

Articolele (cu titluri atrăgătoare și care nu dezamăgesc după lectură) sunt semnate de personalități ale învățământului românesc din domeniile filosofiei și literaturii, psihologiei, istoriei, pedagogiei, artelor vizuale, iar lucrarea este împărțită în șase capitole, în conformitate cu principalele teme de dezbateri ale Conferinței: Conceptul de distanță, Sensuri ale distanței în literatură, Educația și noile tehnologii, Actul educațional la distanță, Aspecte etice ale educației la distanță, Filosofia pentru copii la distanță.

În prima secțiune, una dintre opiniile susținute cu argumente puternice de Romulus Brâncoveanu în articolul „Cum ne va lipsi trecutul. Distanța istorică și învățarea istoriei” este aceea că pierderea narativității în prezentarea faptelor istorice, în favoarea problematizării va conduce la reducerea capacității de cooperare a indivizilor, dată fiind valoarea formativă generală a acestei discipline, privind experiența individuală a temporalității și a cooperării sociale.

În aceeași secțiune, în studiul „Disciplină științifică, distanță și transdisciplinaritate”, după prezentarea unor perspective asupra dezvoltării cunoașterii și distanței epistemice, a granițelor și apropiierilor între diverse domenii ale științei, a autonomizării disciplinare și a reformei universității tradiționale, a unor argumente în favoarea interdisciplinarității (argumentul creativității științifice, al creșterii cunoașterii, al strategiei interdisciplinare, al adecvării la obiectul cercetării) Constantin Stoenescu aduce în discuție perspective filosofice asupra relațiilor interteoretice și o posibilă abordare transdisciplinară. Aici, autorul consideră că „problema unei cunoașteri robuste din punct de vedere social este regândită în condițiile contextualizării și ale constituirii noii agora bazată pe noile tehnologii ale informației și comunicării” (p. 46), iar în ceea ce privește domeniile în care abordarea transdisciplinară a devenit deja constitutivă, unul dintre acestea este cel al medicinei și sănătății.

Tot în cadrul acestei prime secțiuni, George Bondor abordează în studiul „Distanță și apropiere. Modele ale educației” aspecte privind transmiterea ontologică și transmiterea epistemică, distanțe și reforme interioare, distanța epistemică și hermeneutica suspiciunii, distanța temporală și experiența hermeneutică, noma-

dism și contingentă. În timp ce „modelul educației clasice presupune (...) apropierea unei lumi, asumarea viziunii despre lume transmise prin tradiție, sub forma unei continuități” (p. 51), astăzi este dificilă realizarea procesului educațional „în numele unor idei precum continuitatea, tradiția și chiar acordul intersubiectiv asupra lumii și a cunoașterii”, cu atât mai mult cu cât „modelele actuale creează impresia că nu mai există nimic care să merite a fi transmis, ci fiecare se educă pe sine în funcție de dorințe pur subiective”. De aceea, în experiența hermenutică definită de Gadamer se regăsesc elemente care pot contribui la soluționarea dilemelor educației: „deschidere, dialog elevat, capacitatea de a ne pune pe noi înșine sub semnul întrebării, limitându-ne tendința de a ne impune asupra celorlalți” (p. 56).

A doua secțiune, unde semnează Emanuela Ilie („Distanțe, limite, crize. Repere pentru o taxonomie a profesiunilor feminine apărute în România postdecembristă”), Cristina-Claudia Ciobotaru („Receptarea critică a literaturii feminine”), Silvia-Cristina Udrea („Distanța ca formă de evadare. Marginalitatea ființei”) oferă cititorului o perspectivă bogat documentată a discursului confesiv feminin și a genurilor biograficului ca expresie a unei „proteice forme de manifestare a feminității care-se-scrie” (Emanuela Ilie, p. 69), considerații ample privitoare la imperativul obiectivității actului critic, căci „în final, literatura nu ar trebui să aibă gen ori să fie discreditată dacă scriitorul e femeie” (Cristina-Claudia Ciobotaru, p. 92) și o empatică meditație asupra incompatibilității dintre eu și lume, dar și a distanțării sinelui de sine care „se interpune în special atunci când simți că lumea exterioară te apasă, că încărcătura emoțională este mult prea mare pentru a putea fi suportabilă” (Silvia-Cristina Udrea, p. 94).

A treia secțiune se deschide cu studiul lui Constantin Cucuș („Interogații din perspectiva filosofiei educației în contextul experienței învățământului online”), unde autorul recontextualizează interogații perene ale educației în situația impusă de învățământul online, bazându-se pe achiziții ale ontologiei educației, teleologiei educației, praxiologiei educației, epistemologiei educației, axiologiei educației, normativității educației, dialecticii educației. O astfel de bază teoretică justifică afirmații precum „Învățământul online e un fel de «îngânare» parțială a ceea ce ne poate rezerva întregul. Comutarea totală a educației în registrul virtual este de neconceput. Că secvențe ale acestora pot însoți, acompania, prefața sau ratifica educația obișnuită, e deja aproape un loc comun” (p. 105) sau „Ca să aibă consecințe practice, filosofia educației trebuie absorbită la nivelul unor politici publice, să fie îmbrățișată, activată, aplicată de niște oameni concreți (decidenți), să se traducă în măsuri efective” (p. 111).

Ileana Dascălu, prezentă în volum cu studiul „Filosofia lui John Dewey, un ghid pentru dezvoltarea învățământului online” amintește avantajele oferite de mediul virtual (acces la informație, flexibilitatea organizării studiului, reducerea costurilor de școlarizare, înmulțirea și internaționalizarea programelor care înlesnesc schimburile interculturale, reducerea potențială a diferențelor sociale și economice sau a inegalităților de șanse), dar în același timp atrage atenția și asupra

riscurilor privind dezvoltarea gândirii critice și a experiențelor cu valoare educativă. În final, viziunea holistică a lui Dewey despre educație permite și fructificarea avantajelor tehnologiei pentru educație, printr-o analiză integratoare a mediilor de învățare (p. 135).

În studiul „Poate fi predată/învățată filosofia online?”, Adriana Neacșu caută „un răspuns succint la chestiunea de principiu dacă actul educațional ce vehiculează un conținut specific filosofic se pretează sau nu la interacțiunea online prelungită între educator și educat”, avându-i în vedere pe „tinerii ajunși pe băncile facultăților de specialitate și a căror preocupare profesională este să își însușească limbajul filosofiei și să-i descopere specificul” (p. 138). În condițiile în care astăzi învățarea filosofiei presupune „să acumulezi cunoștințe teoretice și deprinderi de gândire, iar calea de transmitere/receptare este aceea a minții, care raționează pe baza unor expuneri de motive, argumente logice, dar și pledoarii persuasive, în lumina anumitor principii, convingeri și repere valorice”, Adriana Neacșu consideră că în ciuda riscurilor învățământului online, „orice tânăr cu o pregătire școlară medie, normal dezvoltat din punct de vedere al intelectului și suficient de motivat este capabil să recepteze și să asimileze cunoștințele transmise de un profesor «via» online, deci la distanță, fiecare dintre ei fiind așezat în fața ecranului propriului calculator” (p. 139). Dincolo de acest aspect pozitiv, „opțiunea exclusivă și îndelungată pentru acest tip de predare/învățare în cazul filosofiei nu este, totuși, una viabilă”, iar „actul de predare/învățare de tip clasic, «față în față», a filosofiei deține aproape întotdeauna virtuți superioare” (p. 144).

Mihail Duca, pe baza lucrării „Omul și mașina” publicat de Berdiaev în anul 1933, susține că „Digitalizarea ar trebui să faciliteze dezvoltarea creativității umane”, să devină mijlocul cel mai important în „lupta cu foamea, cu bolile și cu sărăcia”, în dezvoltarea artei, educației și divertismentului” (p.148-149). Totodată, articolul „La distanță de un click. Actualitatea lucrării *Omul și Mașina* de N.A. Berdiaev pentru societatea hi-tech” aduce în discuție și dezavantajul răcirii relațiilor interumane, în ciuda aparentei apropieri facilitate de tehnologia înaltă, căci „în loc să ne apropiem unii de alții, ne îndepărtăm la distanță de un click, o distanță aproape imposibil de parcurs” și „oricât ar părea de paradoxal, tocmai posibilitatea acestui click ne fură din farmecul, misterul și căldura semenului nostru” (p. 155).

Elena-Luiza Negură în articolul „Redescoperirea textului literar. Literația în mediul virtual”, referindu-se la interacțiunea didactică în cadrul disciplinei Limba și literatura română, arată că „Niciodată nu a fost mai important decât acum ca profesorul să își arate măiestria la catedră, pasiunea pentru disciplina predată, dar și capacitatea de a se adapta oricărui context”, având în vedere că „Literația este o provocare a vremurilor, iar digimodernitatea literaturii poate deveni un referent-cheie în găsirea celor mai bune metode soluții”. Dar aceasta din urmă „nu presupune anularea formelor de până la un moment dat, ci adaptarea și deschiderea către o nouă plajă de resurse, a căror folosire va completa formarea educabililor” (p. 178).

Secțiune a patra debutează cu studiul „Provocări ale educației la distanță: strategii pragmatice”, unde Eugenia Bogatu afirmă că „Specificul desfășurării educației la distanță imprimă o abordare de natură pragmatică a actului educațional”, actuală fiind (după o „cotitură lingvistică” și o „cotitură pragmatică” în dezvoltarea filosofiei), o adevărată „cotitură educativă”, ca răspuns la provocarea digitală impusă de pandemia Covid 19 (p. 190). În acest context, „Gândirea critică aplicată în soluționarea creativă a problemelor și strategiile de organizare a unui proces de predare-învățare eficient reprezintă miza și finalitatea educației într-o societate mereu în transformare” (p. 200).

În articolul „Retrospectiva unui an școlar/universitar în context pandemic – interogații, disfuncții și oportunități”, Angelica Hobjilă (din ipostaza de coordonator al Practicii pedagogice în învățământul preșcolar/primar a opt subgrupe de studenți de la specializarea „Pedagogia Învățământului Primar și Preșcolar” din cadrul Facultății de Psihologie și Științe ale Educației – Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași), asociază interogațiilor generale firești, răspunsuri concrete „care se constituie, deopotrivă, în componente ale unui demers diagnostic (...) și în schițe ale unui program de ameliorare/ optimizare/eficientizare a experiențelor anterioare (...), ca premisă pentru proiecții în avantajul tuturor celor implicați, adaptate altor variabile de tip contextual (pandemic sau de altă natură)” (p. 213).

Studiul Elvirei Groza, „Dezvăluirile educației online. Manifest pentru corporalitate”, aduce în discuție, între altele și „provocarea suprematistă” pe care o implică trecerea la școala online: „Actul de educație desfășurat prin ecrane, adesea în fața ecranelor goale, ne-a întors din marșul victorios al evoluției tehnologice în urmă cu un secol și ne-a pus în fața, de fapt interfața, suprematismului dezvăluit în 1920 prin Kazimir Malevici. Pătratul negru pe fond alb ne arăta atunci cum o formă geometrică poate fi saturată cu sensibilitate” și „așa cum au dispărut obiectele ca fumul în arta abstractă, la fel a dispărut fața elevilor din ecranele educării online” (p. 220). De aceea, o problemă importantă a unui veritabil act educativ este aceea a prezenței, în sensul aducerii la cunoștința elevului „că prin trup ne asumăm gravitația și sensibilitatea; prin trup ne constituim pornind de la prezența celui alt într-o lume ca spațiu comun pe care învățăm să o locuim fără să o distrugem” (p. 232).

Un articol aplicat este acela la lui Daniel Ungureanu („Perspective critice asupra școlii online în memele autohtone cu temă pandemică”), de unde aflăm că „dintr-o perspectivă structurală, memele sunt descrise ca fiind un grup de unități digitale care împărtășesc caracteristici comune de conținut, formă și / sau poziție / atitudine, care sunt create luând la cunoștință variantele anterioare și sunt răspândite, imitate și / sau transformate prin intermediul internetului de către utilizatori” (p. 236) și „pot fi percepute și ca niște mesaje repetate și remixate ce indică conexiuni între utilizatorul de internet și culturile digitale participative emergente” (p. 237). Vizând aspecte ale școlii online, fie despre elevi, fie despre studenți, acestea par a remarca „atitudinile toxice ale tinerilor mileniali ori a generației Z” și a fi o critică a neconștientizării atribuțiilor, îndatoririlor și responsabilităților pe care un



individ le are față de țară ori societate, într-un sens mai larg” (p. 238), cum este mema publicată pe 13 martie, care „surprinde și dezbate modul în care, concomitent cu mutarea școlii în mediul online, deci cu distanțarea elevului de școală și a studentului de universitate, dascălul este pus în postura de a atrage, sau chiar de a concura pentru captarea și menținerea atenției lor” (p. 244).

În a cincea secțiune, articolul semnat de Cristina Lazariuc („Responsabilitatea socială – obiectiv și criteriu de evaluare a eficienței învățării la distanță”) atrage atenția asupra faptului că „În contextul actual al globalizării tuturor sferelor vieții sociale, depășirea crizei valorilor și moralității devine o condiție indispensabilă dezvoltării unei societăți globale sustenabile, stabile, sigure și centrate pe triada Adevăr – (cunoaștere-cercetare-știință-inovație-progres etc.), – Bine – (traie decent, relații interpersonale sănătoase, creștere profesională și dezvoltare culturală etc.) și Frumos (artă, literatură, valori spirituale, principii etice, virtute, empatie, responsabilitate etc.)” (p. 248), singura manieră în care poate avea sens progresul științifico-tehnologic însoțit de dezvoltarea economică.

George Cosmin Colang în studiul „Este învățământul online un simulacru?” definește spațiul virtual drept „o adunătură de simboluri, puse laolaltă, aduse într-o rețea menită a facilita comunicarea” (p. 264) și consideră că „Nu învățământul online este un simulacru, ci învățământul în sine este un simulacru – în sensul că – prin extindere – viețile noastre sunt doar aproximări și încercări de a atinge un ideal axiologic”, iar „mijloacele actuale de comunicare în masă favorizează trucul, dar ele pun în «valoare» ceea ce este adânc înrădăcinat în firea umană” (p. 269).

În secțiunea a șasea care se deschide cu articolul „Filosofia cu copiii online: lumi posibile și lumi anim(e)ate”, Livia Creț prezintă activitatea Seriei de ateliere Lumi Posibile, o experiență în mediul online ce a condus, între altele, la concluzia că „Pentru generații noi, se cer maniere noi de abordare și stimuli pe măsură. În acest sens, seriile *anime* sunt o resursă valoroasă pentru investigația filosofică în sânul atelierelor de filosofie pentru copii. În completarea seriilor *anime*, alte medii din cultura pop reprezintă și ele oportunități de dezbatere filosofică, iar propunând subiecte din filme, seriale sau jocuri video, putem să declanșăm interesul generațiilor actuale” (p. 285).

Ultimul studiu din acest volum este semnat de Marin Bălan („Atelierul de filosofie pentru copii pe timp de pandemie. Despre lacune și oportunități”), unde autorul, pornind de la Matthew Lipman care la începutul anilor 1970 lansa programul educațional Filosofia pentru copii, „cu scopul de a ajuta elevii să gândească și, în special, să gândească singuri”, arată că acest domeniu a început să se dezvolte mai ales din anii 2000, pe bază de voluntariat, ceea ce „a favorizat diversificarea metodelor, încât se poate spune că există de fapt tot atâtea practici câți practicanți sunt”, cu atât mai mult în atelierelor online de filosofie pentru copii din perioada pandemiei Covid-19 (pp. 287-288).

Atelierul de filosofie pentru copii facilitează ieșirea „din tradiția transmisă pe linia lui Aristotel (copilul este un adult în mod potențial), Descartes (copilul este

predispus la erori), Piaget (copilul este incapabil de judecăți abstracte) ” și se deschide spre Epicur, Montaigne sau Dewey care „considerau că, fără a avea o experiență substanțială, copilul experimentează anumite întrebări vii ale existenței în relația cu sine, cu ceilalți, cu societatea” (p. 296). De aceea „Este incontestabil faptul că, în practica filosofiei pentru copiii, atelierul în format fizic este mult mai natural decât acela online și nu se pune problema ca acesta din urmă să capete întâietate. Atelierul de filosofie pentru copii nu devine altceva dacă este derulat la distanță, rămânând neschimbat în esență” (p. 300).

Valoarea filosofică și didactic-pedagogică a acestui volum este dublată de valoarea lui documentară, referitoare la continuitatea procesului de educație prin învățământul online (în ciuda dezavantajelor privind reducerea socializării directe și a efectelor negative ale digitalizării excesive asupra intelectului) în condițiile în care pandemia de Covid-19 a forțat închiderea școlilor și universităților. De aceea, atât coordonatorul volumului, cât și autorii sunt demni de toată admirația cititorului.

Lorena STUPARU

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **Anton ADĂMUȚ**

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi  
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania  
<https://www.uaic.ro/>; [antonadamut@yahoo.com](mailto:antonadamut@yahoo.com)

### **Ana BAZAC**

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy  
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, 010071, Bucharest, Romania  
<https://acad.ro/>; [ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com);

### **Eugenia BOGATU**

State University of Moldova  
60 Alexei Mateevici Street, Chisinau, Moldova  
<https://usm.md/>;  
University of Bucharest  
90, Panduri st., Sector 5, 050663, Bucharest, Romania  
<https://unibuc.ro/>; [bogatue@yahoo.com](mailto:bogatue@yahoo.com);

### **Sergiu BORTOȘ**

University of Iasi, Institute of Interdisciplinary Research, Iași, Romania  
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania  
<https://www.uaic.ro/>; [bortos.sergiu@uaic.ro](mailto:bortos.sergiu@uaic.ro);

### **Marius CUCU**

"Ștefan cel Mare" University of Suceava, Romania  
13 University Street 720229, Suceava  
<https://usv.ro/>; [mariuscucu35@yahoo.com](mailto:mariuscucu35@yahoo.com);

### **Adrian HAGIU**

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi  
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania  
<https://www.uaic.ro/>; [adrianhagiu@yahoo.com](mailto:adrianhagiu@yahoo.com);

### **Oana LENȚA**

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania  
13 University Street 720229, Suceava  
<https://usv.ro/>; [oanalenta@yahoo.com](mailto: oanalenta@yahoo.com);

### **Constantin C. LUPAȘCU**

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi  
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania  
<https://www.uaic.ro/>; [c.c.lupascu@gmail.com](mailto:c.c.lupascu@gmail.com);

### **Adriana NEACȘU**

University of Craiova, Romania  
13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania.  
<http://www.ucv.ro/>; [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com);

**Adrian NIȚĂ**

Institute of Philosophy and Psychology, "Constantin Radulescu-Motru"

13 Calea 13 Septembrie, 050711, Bucharest, Romania

[http://www.institutuldefilosofie.ro/;](http://www.institutuldefilosofie.ro/)

"Ștefan cel Mare" University, Suceava, 13 Universitatii Str., 720229, Suceava, Romania

[https://usv.ro/;](https://usv.ro/) [adriannita2010@gmail.com;](mailto:adriannita2010@gmail.com)

**Bogdan OLARU**

"Gh. Zane" Institute of Economic and Social Research, Romanian Academy – Iasi Branch,  
Iasi, Romania

2 Codrescu Street, Iași 700481

[https://ices.acadiasi.org/;](https://ices.acadiasi.org/) [bogdan.olaru@phenomenology.ro;](mailto:bogdan.olaru@phenomenology.ro)

**Florin OLTEANU**

University of Craiova, Romania

13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania.

[http://www.ucv.ro/;](http://www.ucv.ro/) [f\\_olteanu19811901@yahoo.com;](mailto:f_olteanu19811901@yahoo.com)

**Zdravko PERIC**

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of J. J. Strossmayer in Osijek.

Lorenza Jägera 9, 31000 Osijek, Croatia.

[https://www.ffos.unios.hr/;](https://www.ffos.unios.hr/) [zperic@ffos.hr;](mailto:zperic@ffos.hr)

**Darius PERSU**

Independent Researcher, Craiova, Romania

[persu\\_darius@yahoo.com;](mailto:persu_darius@yahoo.com)

**Gianluigi SEGALERBA**

IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra.

Largo Porta Férrea 6o andar, 3000-515 Coimbra, Portugalia.

[https://www.uc.pt/fluc/ief/;](https://www.uc.pt/fluc/ief/) [gianluigisegalerba@gmail.com;](mailto:gianluigisegalerba@gmail.com)

**Cătălin STĂNCIULESCU**

University of Craiova, Romania

13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania.

[http://www.ucv.ro/;](http://www.ucv.ro/) [cfstanciulescu@yahoo.com;](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

**Lorena STUPARU**

Political Sciences and International Relations Institute of the Romanian Academy.

Iuliu Maniu 1-3, Corp A, et. 7, Sector 6, Bucharest, Romania.

[http://www.ispri.ro/;](http://www.ispri.ro/) [valeriestuparu@yahoo.com;](mailto:valeriestuparu@yahoo.com)

## CONTENTS

Anton ADĂMUȚ, <i>Homer: ἄσβεστος γέλως (two episodes: the Iliad, I, 597; the Odyssey VIII, 459)</i>	5
Zdravko PERIC, Gianluigi SEGALERBA, <i>Aristotle's Emendation of Ontology</i>	35
Adriana NEACȘU, <i>The Relationship between Soul and Body in Plotinus and Porphyry</i>	70
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>The Phenomenology of Mystery in Rudolf Otto's Metaphysics</i>	94
Darius PERSU, <i>Grammatical Realism: An Analysis of Wittgenstein's Concept of "Grammar"</i>	111
Adrian HAGIU, Constantin C. LUPAȘCU, Sergiu BORTOȘ, <i>Robin George Collingwood on the Logic of Textual Interpretation</i>	128
Florin OLTEANU, Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Cognitive-evaluative Modeling of Two Different Interpretations of a Historical Event</i>	141
Ana BAZAC, <i>Starting from a Metaphor: Phenomenology of the Status of Inertia</i>	148
Bogdan OLARU, <i>Equality: Rejecting Morally Irrelevant Differences</i>	183
Adrian NIȚĂ, <i>Identity and Truth in Salman Rushdie</i>	206
Gianluigi SEGALERBA, <i>Mary Wollstonecraft's Project for a Reform of the Minds</i>	218
Eugenia BOGATU, <i>Considerations on the Ethics of Scientific Research in the Context of Doctoral Education in the Republic of Moldova</i>	263
<i>Recenzie</i>	
Marin Bălan (coord.) <i>Philosophy, Education, Distance. Proceedings of the National Online Conference on Philosophy of Education</i>	277
Lorena STUPARU	277
AUTHORS/CONTRIBUTORS	283
CONTENTS	285