

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

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

**Nr. 50 (2/2022)**

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 50 (2/2022)  
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. 50 (2/2022)  
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

Herbert HRACHOVEC, <i>Sein als Allegorie. Ein Kontakt zwischen Parmenides und Badiou</i>	5
Constantin-Ionuț MIHAI, <i>Seneca medicus. Practici terapeutice și protreptic filosofic în Consolatio ad Helviam</i>	24
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>Schleiermacher: Concepts théologiques libéraux</i>	41
Kateryna SHEVCHUK, Dmytro SHEVCHUK, <i>Roman Ingarden's Aesthetical Theory and Contemporary Art</i>	61
Ionuț BÂRLIBA, <i>Presupoziții metafizice ale individului. Drepturi și autonomie versus nevoi fundamentale</i>	80
Gianluigi SEGALERBA, <i>Observations on Seyla Benhabib's Interpretations of The Cosmopolitan Rights</i>	96
Ana BAZAC, <i>Why Labour and What Kind of Labour? From Modern to Some Present Philosophical Remarks</i>	134
Adriana NEACȘU, <i>Despre dubla dimensiune, teoretică și practică, a filosofiei</i>	158
Eugenia BOGATU, <i>Conexiunea minte, creier, corp în domeniul educației</i>	179
Adrian NIȚĂ, <i>Membranele iubirii la Saramago</i>	198
Recenzii	
Ștefan Viorel Ghenea, <i>Imaginarul religios și hermeneutica simbolurilor (Ariana BĂLAȘA)</i>	215
AUTHORS/CONTRIBUTORS	222
CONTENTS	224



# SEIN ALS ALLEGORIE. EIN KONTAKT ZWISCHEN PARMENIDES UND BADIOU

Herbert HRACHOVEC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The following considerations develop two basic assumptions. A sophisticated concept of allegory, laid out in the theological-exegetical tradition, may also serve as a contemporary hermeneutical tool. This can, secondly, be exemplified by putting together Parmenides' „Being“ with its interpretation according to Alain Badiou. The proposal is developed in five sections. (1) A (purposively selective) sketch recalls that allegories connect inhomogeneous dimensions of meaning across cognitive divides. The apparatus employed for this purpose is then employed to (2) examine the literal composition of Parmenides' central formula and to (3) indicate how it might be interpreted according to present day parlance. This exposition is followed by (4) an exploration of the counter-strategy Badiou develops vis à vis Parmenidean ontology and finally (5) by an indication of the allegorical function of Badiou's being.*

**Keywords:** *Being, Allegory, Parmenides, Badiou.*

Die folgenden Überlegungen entwickeln zwei Grundannahmen. Ein anspruchsvoller, in der theologisch-exegetischen Tradition angelegter, Allegoriebegriff kann auch gegenwärtig als hilfreiches hermeneutisches Werkzeug dienen<sup>2</sup>. Das lässt sich, zweitens, zeigen, wenn man das „Sein“ des Parmenides mit jener Interpretation zusammenstellt, die Alain Badiou dieser „Vorhalle“ der klassischen Ontologie gewidmet hat ([Badiou, 2018], S. 31) Die Durchführung erfolgt in fünf Abschnitten. (1) In einer (zweckbezogen selektiven) Skizze wird daran erinnert, dass Allegorien inhomogene Bedeutungsdimensionen über Brüche hinweg miteinander verbinden können. Der dazu eingesetzte Apparat wird anschließend dazu verwendet, (2) die wörtliche Komposition der zentralen Formel Parmenides' zu prüfen und (3) anzugeben, wie sie sich nach heutigem Verständnis interpretieren lässt. Auf diese Vorbereitung folgt (4) eine

---

<sup>1</sup> Department of Philosophy, University of Vienna, Austria.

<sup>2</sup> Den Anstoß zu dieser Hypothese gaben die ebenso gelehrten wie weltanschaulich divergenten Arbeiten von Henri de Lubac und Frederic Jameson. Zu Allegorie generell siehe [Copeland and Struck, 2010], [Machosky, 2010], [Mendola and Lezra, 2015].

Exposition der antagonistischen Anknüpfung, mit welcher Badiou der parmenideischen Ontologie begegnet und zuletzt (5) der Hinweis auf eine allegorische Funktion des Badiouischen "Seins". Ein Beispiel wird zeigen, wie seine begrifflichen Vorkehrungen auf die Unterstützung einer revolutionären Daseinsweise hinauslaufen.

### Allegorisch

Philosophinnen und Philosophen sprechen vom "Sein". Die Wortprägung geht auf Parmenides und dessen Lehrgedicht zur "Seinserkenntnis" zurück ([Stemich Huber, 2008], S. 43). In Einführungen zur Ontologie wird in der Regel auf die griechische Herkunft des Wortes (το ἔόν) verwiesen. Die Annahme liegt nahe, sein Sinn würde jenem der Ausgangssprache folgen. Die Frage ist allerdings, ob der normale Wortgebrauch weiterhilft. Es ist eingewandt worden, die Bedeutung von "sein" könne nicht einfach von den vorgegebenen Bedeutungsmöglichkeiten des griechischen Wortes her erklärt werden ([Mansfeld, 1986], S.291). Ähnlich argumentiert Chiara Robbiano im Blick auf die Adressatinnen der Unterweisung: "Nobody could know what ἔόν meant before listening to the Poem: even native speakers of Ancient Greek needed to acquire new mental categories and form this new concept ([Robbiano, 2011], S. 213 Elektronisches Dokument [https://www.academia.edu/69998243/What is Parmenides Being](https://www.academia.edu/69998243/What_is_Parmenides_Being_) ). Die Rede vom Sein war demnach schon zu Beginn alles andere als normal. Ihr Verständnis heute verlangt eine doppelte Transposition. Ihre ursprüngliche Befremdlichkeit wurde, beginnend mit der platonisch-aristotelischen Aneignung, transformiert und über die hellenistische sowie patristische Rezeption in die europäische Geistesgeschichte eingebunden.

Eine anders gelagerte Diskrepanz zwischen dem Normalgebrauch überlieferter Texte und deren kontra-intuitivem Verständnis zeigt die jüdisch-christlichen Überlieferung. Die Kirchenväter reagierten angesichts des etablierten *corpus* der hebräischen Bibel mit Sinnverschiebungen. Den Theologen des frühen Christentums lagen die Zeugnisse der transgressiven Anknüpfung der Urgemeinde an Lebenszusammenhänge des zeitgenössischen Judentums vor. Sie glaubten, dass sich mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi die Verheißungen erfüllt hätten, die an die Väter ergangen waren (Apg. 13, 32). Im Psalm 2,7 ist zu lesen: "Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt" und nach Psalm 16,10

“wirst Du nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe”. “Der aber, den Gott auferweckt hat, der hat die Verwesung nicht gesehen.” (Apg. 13,37) Die Entstehung dieser Texte lag hunderte Jahre zurück, gleichwohl gehörten sie zum Kanon der mittlerweile dramatisch verwandelten Glaubenslehre. Sie markierten Absprungspunkte außerhalb und innerhalb ihrer eigenen Überlieferung. Den Psalmisten und Propheten wurden Vorahnungen zugeschrieben, die sich *post festum* bestätigt hätten. “Wie geschrieben steht”, wurde zur Formel des transformativen Rückbezugs der neuen Religion auf ihre Herkunft.

Zur argumentativen Integration der Diskontinuitäten des jüdisch-christlichen Verhältnisses entwickelte die frühmittelalterliche Exegese ein spezielles Werkzeug. Ausgewählte Vorgaben der hebräischen Bibel wurden im Rahmen eines interpretatorischen Stufenmodells angeeignet. Wegweisend war ein Distichon, das inhaltlich auf Johannes Cassian (360 -- 435) zurückgeht und erstmals durch Augustinus von Dacien (gest. 1285) formuliert wurde<sup>3</sup>:

Littera gesta docet  
quid credas allegoria  
quid agas tropologia  
quo tendas anagogia<sup>4</sup>

Cassian erläuterte die Sinnebenen am Beispiel des Namens “Jerusalem”. Wörtlich sei damit eine bestimmte Stadt bezeichnet. Bildlich genommen (*allegorisch*) bezieht sich der Name auf das Jerusalem der neutestamentlichen Apokalypse (Apk. 21, 2). Der Ausdruck dient aber, so der *moralische* Sinn, zur Ermutigung der gläubigen Seele. “Schüttele den Staub von dir ab, / steh auf, du gefangenes Jerusalem! Löse die Fesseln von deinem Hals, / gefangene Tochter Zion!” (Jesaia 52, 2). Im Hinblick auf die Zielbestimmung der Menschheit steht er schließlich für die himmlische Vollendung: “Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter.” (Gal. 4,26) Durch den vierfachen Schriftsinn wurden auf diese Weise die disparaten Textsorten und Geschichtsepochen zu einem homogenisierten Sinnzusammenhang verwoben.

Die sträfliche Unbekümmertheit, mit welcher allegorische Interpretati-

---

<sup>3</sup> [Ocker, 2014], S.552.

<sup>4</sup> Der Buchstabe lehrt, was geschehen ist, die Allegorie, was zu glauben ist, die Tropologie, was zu tun sei und die Anagogie, woraufhin die Schrift hinausläuft.

onen philologische Vorgaben überschrieben, ist vielfach bemängelt worden. Jonas, vom Walfisch verschlungen und nach drei Tagen ausgespien, ist demnach eine Allegorie für Christi Tod und Auferstehung. Derartige Gleichnisse waren (und sind stellenweise noch immer) in der Glaubenspraxis gebräuchlich, ohne ernsthaft belastbar zu sein. Im 1. Buch Samuel, Kapitel 28, stirbt Saul einen Tag nachdem ihm eine Totenbeschwörerin das Abendessen bereitet hatte. Kann man, davon ausgehend, redlicherweise einen Bezug zum letzten Abendmahl des Neuen Testaments herstellen? Ehrenrettungen solcher Vermittlungsversuche sind unternommen worden. Der französische Theologe Henri de Lubac hat eine Strategie gegen das Ärgernis allegorisierender Auslegungen empfohlen. Ihr entsprechend werden die betreffenden Bibelstellen nicht in künstlich konstruierte Bildrätsel übertragen. Allegorien seien Ergebnis einer mit enormer Intelligenz gelebten und reflektierten spirituellen Synthese, die nicht wie Tatsachen angesehen werden kann. Sie seien (er verwendet die Formel nicht) nach dem "principle of charity" zu lesen. Mittelalterliche Allegorien sind "ernstes Denken, welches die Mühe lohnt, es zu verstehen, selbst wenn man ihm nicht folgen sollte." ([Lubac, 1959], S.14. Übersetzung h.h.) Das Kerygma, die durchschlagende Urbotschaft vom auferstandenen Jesus Christus, differenziert sich in den erwähnten Lesarten zu einer breitenwirksamen Botschaft, die den Traditionsprozess vom historischen Tatbestand bis zu seinem anvisierten Sinnhorizont wiedergibt.

Allegorie als Interpretationshilfe ist seit der Reformation und der anschließenden historischen Textkritik nicht mehr gebräuchlich. Martin Luthers *sola scriptura* blockierte die Untermauerung christlicher Glaubensinhalte durch das kirchliche Lehramt. Einige geistesgeschichtliche Epochen später erregt die Allegorie dann neuerlich philosophisches Interesse. 1960 hat Hans-Georg Gadamer in "Wahrheit und Methode" ihre semiotische Funktionalität als Gegensatz zur romantisch geprägten Authentizität in Erinnerung gerufen: "Die Grenze der Erlebniskunst: Rehabilitierung der Allegorie" ([Gadamer, 1975], S.76). Symbol bezeichnet konventionell ein Zeichen mit innerem Bezug zum Bezeichneten, wie die Passung zweier Teilstücke einer gebrochenen Tontafel die Vertrauenswürdigkeit oder Vertragskonformität der Partner nicht bloß anzeigte, sondern auch verbürgte. Dagegen sei die Allegorie nicht eigentlich eine metaphysische Urverwandtschaft (a.a.O. S.80). Sie entsteht aus dem theologischen Bedürfnis, in religiöser Überlieferung "das Anstößige zu eli-



minieren und gültige Wahrheiten dahinter zu erkennen.“ (a.a.O. S.78) Sie sei, von ihrer doktrinären Verwendung befreit, eine Konkurrenz zum Symbol. Ernüchterung über dessen festgeknüpfte Verbindlichkeiten macht das allegorische Verfahren neuerdings attraktiv. Es erlaubt bildhafte Darstellungen für Bildloses zu verwenden (a.a.O.) Der darin liegende Systembruch wird durch inhaltliche Affinität nur unvollkommen geglättet. Er kann darum die Fremdheit zwischen einem Skandalon und dessen Auftreten im Sprachgebrauch bedeuten. So gesehen kommt es zur Charakteristik des Seinsdenkens in Frage. Die Logik dieser Darstellung lässt sich an Walter Benjamins Engel der Geschichte ablesen. Er ist dem Trümmerhaufen zugewandt, der vor seinen Augen als Geschichte zum Himmel wächst [Bätschmann, 2006].

Symbole sollen intuitiv verständlich sein und keiner komplizierten Interpretation bedürfen. Das ist auch ihre Schwachstelle. Sie eignen sich nicht dazu, komplexe Sachverhalte bündig mitzuteilen. Paul Klees “Angelus Novus” ist, für sich genommen, (vielleicht) eine Beschwörungsgeste, doch ohne Erklärung lässt er sich nicht als versuchtes Einhalten des Fortschritts begreifen. Kein Bild kann ein derart bestimmtes Verständnis erzwingen. Es ist von Kommunikationskontexten abhängig. In ihnen manifestieren sich Traditionslinien und historische Verwerfungen. Die Textvorgaben der Bibel und das Parmenideische Lehrgedicht gleichen einander darin, dass beide als Schlüsseltexte einer Tradition periodisch neuen Interpretationen unterliegen. So wie markante Ereignisse der hebräischen Bibel als Vorbilder gefasst und gemäß dem Allegoriemodell mit dem jeweiligen christlichen Verständnishorizont in Beziehung gesetzt werden, ist die These des Parmenides in gleichem Maß geschichtsbildend und umstritten. Frederic Jameson hat unlängst gezeigt, wie produktiv ein derartiges Vorgehen in den Kulturwissenschaften sein kann [Jameson, 2019]. Seine Version des 4-Stufenmodells entfaltet die Bedeutung bestimmter (1) historischer Berichte (etwa über die Biographie Che Guevaras) (2) zu einer Heldensaga, (3) mit psychoanalytischen und (4) marxistischen Konsequenzen. Die gegenwärtige Funktion der Allegorie beschreibt er als ein In-Beziehung-Setzen widerstreitender tektonischer Tiefenschichten unserer Kultur. Sie kann die Unvereinbarkeiten nicht versöhnen, wohl aber ihre Spannungen ermessen:

I tend to feel that allegory raises its head as a solution when beneath this or that seemingly stable or unified reality the tectonic plates of deeper contradictory levels of the Real shift and grate ominously against one another and

demand a representation, or at least an acknowledgment, they are unable to find in the Schein- or illusory surfaces of existential or social life. ([Jameson, 2019], S. 34)

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen behandelt das Folgende einen überlieferten Schlüsseltext Parmenides' als literale Vorgabe einer Seins-Allegorie. Übersetzungen seiner Syntax in die Semantik der nachfolgenden europäischen Sprachen werden als typologisierende Entwürfe des im Ausgangsfragment angesprochenen Verhältnisses von Sein, Denken und Wahrheit aufgefasst. In zahlreichen, traditionsbildenden Deutungen wird "das Seiende" und "das Sein" mit "dem Erkennen" und "der Wahrheit" in ein Rollenspiel verflochten. Die herkömmliche Ontologie nimmt ihren Ausgang davon, dass die Thematisierung des "ist" unter den Vorgängern und Zeitgenossen des Parmenides beispiellos ist ([Rapp, 2007], S. 106) und verlängert diese Verblüffung in Denkmustern, die diesen ersten Spielzug strukturell wiederholen. In der christlichen Offenbarungstheologie unterlegte ein vergangenes biblisches Geschehen typologisch, als Vorläufer, die angekündigte Erfüllung in einer Heilsgeschichte. Im vorliegenden Entwurf wird die anhaltende Wirksamkeit der Rede vom Sein unter den angeführten, sinnstiftenden Gesichtspunkten betrachtet. Die moralische Bedeutungsstufe repräsentiert in diesem Aufriss Alain Badiou (entschieden ikonoklastische) Verwerfung der überkommenen Seins-Typologie. Sie folgt, damit erfüllt sie die abschließende Vorgabe des Allegoriebegriffes, einem pädagogischen Zweck. Die Umstülpung des Seinsbegriffes soll, so kann man die Lesart des zeitgenössischen Ontologen verstehen, die Aussicht auf wahrhaft innovative gesellschaftliche Zustände eröffnen.

### **Wörtlich**

Unter Allegorie wird gemeinhin die Personifikation abstrakter Sachverhalte verstanden. "Sein" ist unüberbietbar abstrakt, in dieser Hinsicht taugt es nicht zur Allegorese. Doch der vorgestellte Stufenbau der Verständigung über erklärungsbedürftige Konventionsbrüche kann auch auf die von Parmenides ausgelösten Dimensionen des Seinsdenkens angewandt werden. Die Grundstufe ist der griechische Sprachbefund. Er gibt Strukturen vor, an denen sich die Auslegung in der Folge orientiert. Zunächst ist an die zentrale Rolle des Behauptungssatzes im indoeuropäischen Sprachraum zu erinnern. Im Unterschied zu Listen versieht

er Wortkombinationen mit einer Pointe, dem Wahrheitsanspruch, dessen Äußerung bestätigt oder verworfen wird. Das sprachliche Gebilde besteht -- drastisch vereinfacht -- aus Namen und Eigenschaftsbezeichnungen, die deren Trägern zugesprochen werden. Der eine Ausdruck fixiert einen "Satzgegenstand", der andere von ihm behauptete Beschaffenheiten. Die Kehrseite dieser Zusammensetzung ist ihre Verneinung. Durch das Negationspartikel kann sie im Ganzen (*de dicto*), oder bezüglich ihrer inhaltlichen Zuschreibung (*de re*) von der Affirmation zur Negation gedreht werden.

Eine Alltagsaussage wäre etwa "Die Kugel ist blau". Beim unscheinbaren "ist" handelt es sich um die passende Form des sogenannten Hilfszeitwortes "sein". Als "Kopula" zwischen Namens- und Begriffsausdruck markiert sie den Unterschied zwischen Listeneinträgen und Sätzen. Vor dem Hintergrund dieses Sprachgebrauches lässt sich die Fremdartigkeit der Worte ermessen, mit der eine Göttin bei Parmenides einen jungen Mann empfängt. Wenn man die eben skizzierte elementare Syntax im Beispielsatz über eine Kugel exemplifiziert, könnte er etwa so lauten:

ὅπως σφαῖρα κυάνεος ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ σφαῖρα μὴ κυάνεος ἔστιν.  
Dass die Kugel rund ist und nicht nicht-rund ist.

Die Form der Mitteilung der Göttin weicht an einem entscheidenden Punkt davon ab.

ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.<sup>5</sup>  
Dass ist und dass nicht ist nicht sein.

Das Auxiliarverb tritt, ohne die erwartete Aussage zu begründen, isoliert auf. Unwillkürlich fragt man nach, *was* denn sei.

ὅπως . . . ἔστιν  
Dass? ist

Das Erstaunen verdichtet sich angesichts der Tatsache, dass Parmenides sich dieses Wortes an anderer Stelle in Form des Infinitivs εἶναι ebenfalls absolut, d.h. ohne Koppelungsfunktion, bedient. Die neutrale Form tritt

---

<sup>5</sup> Parmenides, ([Diels, 2005], 28 B 2).

dabei im zentralen Behauptungssatz als Name auf:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι<sup>6</sup>  
das Erkennen ist dasselbe, wie Sein

Die Tätigkeit des Erkennens (νοεῖν) wird mit dem substantivierten Infinitiv des Seins gleichgesetzt. Eine Variante dieses Gedankens gewinnt aus dem Präsenspartizip des Hilfszeitworts den Namen ἐόν:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι<sup>7</sup>  
es ist nötig zu sagen und zu erkennen, dass Seiendes ist

Die reguläre Morphologie des Griechischen entspricht jener des Deutschen.

- die Kugel rollt
- rollen
- das Rollen der Kugel

Die parmenideische Sprechweise fällt aus dem Rahmen. Sie macht den Ausdruck für die Kopula zum attributsfähigen Namen. Der Effekt überträgt sich auch auf die deutsche Übersetzung. "Seiendes ist" verblüfft, weil in dieser Aussage die semantische Hilfsfunktion von sein (des Ausdrucks "ist") in Anspruch genommen wird, um prädikatlos eine Art Satz zu bilden, dessen Nomen die substantivierte Form dieses Hilfsausdrucks selbst ist. Umgekehrt gesagt: Ein Satzteil, den (idealisiert) alle Sätze als Bindemittel teilen, wird seinerseits in einem Satz angesprochen. In dieser Funktion verhilft er nicht zur Kenntnis einer Sache im Kontext eines Sachverhaltes, sondern nimmt selber einen Platz in einer Wort-Verbindung ein, die als Satz auftritt, obwohl ihr der Inhalt zu fehlen scheint. Das universale Hilfsmittel fungiert zusätzlich als Sachmoment. Diese kühne Konstruktion hat tausendjährige Nachwirkungen im europäischen Denken. Ihre Semantik beschäftigt Philosophinnen und Philosophen bis zum heutigen Tag.

### Typisch

Die Debatte über die Interpretation von "ist" (affirmativ, existenziell, veritativ) und die angemessene Ergänzung der unbesetzten Leerstelle in

---

<sup>6</sup> Parmenides, ([Diels, 2005], 28 B 10).

<sup>7</sup> a.a.O.

der Parmenideischen These (Etwas, die Wirklichkeit, der Gegenstand der Untersuchung etc.) ist lebhaft ([Rapp, 2007] S.101, [Mansfeld, 1986], S. 284, [Thanassas, 2007], S. 31, [Henn, 2003], S. 101). Sie sucht nach einer möglichst plausiblen Interpretation des Parmenideischen Diktums und greift notgedrungen auf das Sprachverständnis des überlieferten Griechisch zurück. Die hermeneutische Situation ist ungewöhnlich: Eine Textvorlage, die sich bereits im Herkunftskontext gegen Normalisierung sperrt, ist zu übertragen. Wie kann man einem Grundthema der abendländischen Philosophie heutzutage mit Verständnisschwierigkeiten gegenüber treten? Ein Bogen spannt sich vom εἶναι und εἶόν aus vorsokratischer Zeit zum abgenutzten und andererseits auch rätselhaften Ausdruck "Sein". In seinen "Studien über den Eleatismus" entwirft Guido Calogero (1932), eine Verbindung zwischen griechischer Philologie und symbolischer Logik, um dieser Spannung gerecht zu werden ([Calogero, 1970], S.1-62).

Die Frage nach der Lesart des Parmenideischen "dass ist" ([Rapp, 2007], vgl. S.112) hat mehrere mögliche Antworten. Abgesehen davon ist sie aber als solche eine Zumutung. "Das Sein ist" -- worum geht es hier überhaupt? "Die Kugel rollt" ist sinnvoll, doch "Das Rollen rollt" klingt widersinnig. Substantivierte Infinitive sind gewöhnlich nicht dazu vorgesehen, den Abläufen, die sie benennen, selbst zu unterliegen. Einem nominalisierten Verbum können Begriffe zugesprochen werden: "Rollen ist eine Bewegung", "Rollen ist nicht vorgesehen". So wird auch aus "sein" der Name für potenzielle Begriffszuschreibungen. Doch die Zuschreibung (wenn man "ist" so nennen will), bezieht sich einfach auf sich selbst<sup>8</sup>. Die Göttin des Parmenides stellt das als Vollkommenheit hin, als das unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit<sup>9</sup>. Daraus werden in der Folge unter anderem theologische Aussagen über die Beschaffenheit Gottes. Die Septuaginta gibt das jüdische JAHWE (hebräisch "er ist") mit "ὁ ὢν" wieder: der Seiende. Philosophisch inspirierte Auslegungen haben hierin die Aussage gesehen, Gott sei Sein *par excellence* ([Neidhart, 2008], S. 527). Wie ist mit einer Syntax umzugehen, die derart aus dem Rahmen fällt. Calogero hat ihr eine spezifische lingu-

<sup>8</sup> Die Phrase kürzt diesen Volltext ab: Zuschreiben ist eine Operation, die mit "Zuschreibung" bezeichnet wird. Die Bezeichnung gilt einem Vorgang, der in gerade dieser Operation besteht.

<sup>9</sup> Parmenides, ([Diels, 2005], 28 B 1, 29, Übersetzung J. Mansfeld).

istische Struktur zugeordnet.

Sein Beitrag zu Parmenides ist von der frühen analytischen Philosophie inspiriert. Allegorisierung liegt ihm fern. Im hier entwickelten Zusammenhang kann sein Vorgehen dennoch tentativ als Brückenschlag zwischen einem fremdartigen Text und seiner Integration in einem weiter ausgreifenden Deutungszusammenhang angesehen werden. Er bietet eine quasi typologische Deutung für die rätselhafte Selbsterhaltung nach dem Muster des unbewegten Bewegers. "dass ist" verkörpert nach seinem Vorschlag die Idee von Behauptung im Allgemeinen. In Freges Terminologie: im "dass" liegt der Anspruch, einen Gedanken zu fassen, für dessen ausgesparten (Satz-)Gegenstand eine Variable stehen kann. Die inhaltliche Bestimmtheit fehlt, an ihrer Stelle steht das Hilfszeitwort. Es fungiert als prototypischer Platzhalter der Bindekraft, die Sätzen eigen ist. "dass ist" gibt das Prinzip von  $\varphi(x)$  an, den Anspruch, einen Gedanken zu fassen, für dessen (Satz-)Gegenstand eine Variable stehen kann.

Die Platzierung von "x" anstelle eines Namens der, zusammen mit Eigenschaften, einen Satz ergibt, ist ein Merkmal *aller* beurteilbaren Sätze. Sie implizieren (idealtypisch) eine durch "ist" markierte Synthesis. Sprechweisen, in denen diese Partikel selbst zum Thema werden, liegen nicht auf dem Sprachniveau, in dem "ist" seine angestammte Funktion erfüllt. Calogero nennt das derart gegenständlich gefasste Sein des Parmenides jenes Sein, das er in der logisch-verbale Erfahrung des Denkens als universell entdeckt ([Calogero, 1970], S. 9). Das parmenideische Sein ist also "... nur die ontologische Hypostasierung jenes Seins der Affirmation..." (a.a.O. S. 21). "So entsteht aus dem allgemeinen, in seiner reinen Indeterminiertheit objektivierte 'was ist' des Parmenides der Begriff des Seienden" (a.a.O. S. 23). Aus dem Verständnis von εἶναι als einer metasprachlichen Variable für eine objektsprachliche Konstruktion ergibt sich dann die terminologische Fixierung "des Seienden" (τὸ εἶν) als trans-empirische Bezeichnung aller Gegebenheiten, von denen die Sätze der betrachteten Sprache handeln. In einer Satzform wird demnach zweierlei dargestellt: das Schema, dem Behauptungssätze unterliegen *als* Abstraktionsergebnis aus jenen Sätzen, durch die das Schema praktisch realisiert wird.

### **Initiativ**

Ein Résumé des bisher vorgetragenen Gedankengangs ist angebracht,

bevor die beiden abschließenden Abschnitte von Badiou's Seinsbegriff handeln. Die Textgestalt der These des Parmenides ist außergewöhnlich und markiert einen Überbegriff, das Insgesamt aller Bestände, die in der Welt zu finden und sprachlich zu vermitteln sind. Diese syntaktisch semantischen Konstruktion schließt eine Komplikation ein: Es wird mit sprachlichen Mitteln über den vollständigen Umfang eines Typs von sprachlicher Verständigung gesprochen. "ist" dient zur Bereitstellung einzelner Bestände und auch (als "Sein") zur Anzeige einer Art Gegebenheit, nämlich des Umstands, dass sich sprachfähige Wesen in einer Welt von Sachverhalten und gedanklichen Zusammenhängen befinden. Diese Doppelfunktion kann in zeitgemäßer Rekonstruktion als Verhältnis zwischen der metatheoretisch idealisierten Aussagefunktion von Objektsprachen und einer nach diesem Schema operativen Sprachform aufgefasst werden. Sie steht im Verhältnis zu einem weiteren Befund, nämlich, dass Wortfolgen, über die sprachliche Bedeutungsbildung hinaus, praktisch und handgreiflich den Umgang mit der Welt gestalten. Damit ist die dritte Ebene erreicht, die der abgestufte Allegoriebegriff vorzeichnet. Das kognitive Gebilde des Seinsbegriffes enthält, als Allegorie betrachtet, eine pragmatische Funktion. Sie ist schon darin angelegt, dass die verbale Artikulation des Themas, wie weiter oben notiert, Aufsehen und Befremden erzeugt. Was soll mit diesen Reaktionen geschehen? Der vorliegende Beitrag untersucht das am Beispiel Alain Badiou's, der zur Motivation seiner eigenen Ontologie auf Parmenides zurückgreift.

Von Badiou, der Mathematik als die eigentliche Ontologie betrachtet, könnte man erwarten, dass er sich Calogeros im vorigen Abschnitt präsentierter Analyse anschließt. Doch seine Lesart der Parmenideischen Seinsphilosophie folgt einem früheren Logiker und Philosophen. Leibniz hat innerhalb traditioneller Versuche, Eigenschaften des Metaprinzips "Sein" herauszufinden, eine markante These aufgestellt. "Was nicht wahrhaft ein Sein ist, das ist auch nicht wahrhaft ein Sein." ([Badiou, 2018], S. 31)<sup>10</sup> In dieser Formulierung wird, sieht man es nach Calogero, ein entscheidender Punkt verschleiert. Die Prädikation ("ist ein Sein") bezieht sich auf den Inbegriff von Prädikation ("Sein"). Die Sprachebene, auf der etwas behauptet werden kann, überlagert sich mit der Erörterung

---

<sup>10</sup> . . . que ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas non plus véritablement un être ([Leibniz, 1965], S. 97. Bei Badiou ohne Quellenangabe. Sämtliche Übersetzungen dieses Autors von h.h..

der Möglichkeit, dass das geschieht. Badiou zerlegt diese kühne Konstruktion und beginnt "Sein und Ereignis" mit einem Paukenschlag. Er reklamiert, die herkömmliche Ontologie käme schon im Anfang, bei Parmenides, dem eingestürzten Portal eines Tempels gleich.

Badiou's Argumentation bedient sich der angezeigten Zweigleisigkeit. Von einem Gesprächsgegenstand kann verlangt werden, dass er identifizierbar bleibt, während Zuschreibungen ihn mit verschiedenen Charakteren versehen. "Sein" als Thema ist ein Fokus -- und gleichzeitig wird dieser Fokus beschrieben. Ihm werden Eigenschaften zugeordnet wobei er auch die Bezeichnung dieses Zuordnungsprinzips ist. Worauf bezieht sich dieses "ihm"? Ist "Sein" ein Fixpunkt oder ist er dessen unweigerliche Verschlungenheit mit den Vielfältigkeiten, die es zur Sprache bringt? In Badiou's Exposition: Wenn Sein eines ist, dann ist die Vielfalt nicht. Aber wie kommt man dann zum Sein? Der Weg dorthin führt über Sätze, die Gegenständen diverse Beschaffenheiten zuerkennen. Wie kann "das Sein" in diesem Fall "eins" sein? Sofern die Beschaffenheiten ihm angehören, ist es als Thema vorausgesetzt, doch als Thema kann es umgekehrt nur auftreten, wenn es sich (hier beginnt die nächste Schleife) mit Beschaffenheiten verbinden lässt. Badiou hält sich in seiner Darstellung der Tempelruine an das Vokabular der klassischen Ontologie: Einheit, Mannigfaltigkeit, wesentlich, Präsentation. (Im Sinn Calogeros kann darauf hingewiesen werden, dass der Einsturz durch die Beachtung des kategorialen Unterschieds zwischen Seiendem und hypostasierter Affirmation vermieden werden kann.) In die dargestellten Schwierigkeiten gerät man beim Versuch, Aussagesätze über das Thema zu formulieren, dass alle Aussagen eine gemeinsame Form besitzen. Im 20. Jahrhundert hat Wittgenstein im *Tractatus Logico-Philosophicus* das Dilemma publikumswirksam durchexerziert.

Badiou's Lösung unterscheidet sich von Wittgenstein's Leiter. Zwischen der Eins-Artigkeit des Seins und seiner Verbreitung als Welt herrscht ein *circulus vitiosus*, der nach Badiou aufgegeben werden muss. Als Ausweg formuliert er ein Axiom: Das Eine ist nicht ([Badiou, 2018], S. 31). Anders gesagt: Dem Sein fehlt die Beschaffenheit, eins-artig zu sein. Wir können uns zur Vergewisserung unseres Gegenstandsbezuges nicht darauf berufen, dass der Diskurshintergrund letztlich die Einzigkeit des Angesprochenen garantiert. Badiou statuiert programmatisch, dem Sein fehle jede Struktur. Die althergebrachten Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit) fallen weg. Auf den ersten Blick handelt es



sich um das Ende von "Sein als Allegorie". Der moralischen, denk- und handlungsbestimmenden Funktion des Seins ist der Boden entzogen. Doch Badiou hat eine alternative Rolle für das Prinzip der Einheit vorgeesehen. Es besteht in einer idiosynkratischen Version der Mengenbildung. Ein ontologisches Fixum sind Situationen, das sind per definitionem durch eine Operation (die Zählungs-als-Eins) konstituierte Inhaltsbündel. Sie sind Anordnungen in doppeltem Sinn. Einerseits präsentieren sie, wie auf Kommando, eine Gesamtheit von Umständen. Und andererseits prägt die Operation ihnen Strukturen auf. (Sie erweisen sich als philosophisch ausgewertete Grundbegriffe der Mengentheorie.) In solchen Situationen, und damit nähert sich Badiou der Sache der Ontologie, macht sich ein Nichts bemerkbar.

Operatoren sind Anweisungen zur Durchführung bestimmter mathematischer Aktionen. Mit der (de facto) Einführung des Mengenoperators in die Philosophie hat Badiou ein charakteristisch meta-physisches Untersuchungsfeld geschaffen. "Sein" allerdings bleibt außen vor. Badiou entwickelt auf der Grundlage des mathematischen Ordnungsmandats die ontologische Unfassbarkeit des Ausgangspunkts der Ordnung. Etwas wird als eins gezählt, es gilt die Identifizierbarkeit -- doch ohne Halt in der Vorgeschichte ist diese Operation bodenlos. "Die Inkonsistenz als reine Mannigfaltigkeit besteht bloß in der Voraussetzung, dass es das Eine vor der Zählung nicht gibt". ([Badiou, 2018], S.65) Die formalistische Tonart umkleidet einen in der Philosophie immer wieder angesprochenen Grundzug der Reflexivität. Gesetzt jemand kann aus einem Baumbestand Apfelbäume als Untermenge aussondern. Kornelkirschen, Mirabeln, Linden und Rubinien werden von dieser Auslese nicht erfasst. Für eine Person, die ausschließlich die Kompetenz der Apfelidentifikation besitzt, ist der Rest der Gewächse Wildnis. Von den ausgewählten Apfelbäumen kann in dieser formalen Zugangsweise nicht auf Regelmäßigkeiten des vorgegebenen Bestands zurückgeschlossen werden. Jedoch gilt für die Situation: Das Mannigfache kann in ihr rückwirkend, sofern die Zählung-als-Eins immer ein Resultat ist, als dem Einen vorausgehend gelesen werden. ([Badiou, 2018], S.32) Die Rückwendung (Reflexion) auf den Ausgangspunkt ergibt danach keine ursprüngliche Konstanz, sondern vielmehr deren Gegenteil.

Badiou sieht, dass er sich damit auf schlüpfriges Territorium begibt. Platonisierende, mystifizierende und poetische Ansätze beanspruchen Zugänge zu jenem vorgängigen Bereich, den faktische Gegebenheiten zu

denken geben, ohne ihn begrifflich erfassen zu können. In aller wünschenswerten Klarheit hat etwa Plotin zwischen den diskursiven Kapazitäten des Verstandes und jenem Unergründlichen unterschieden, das er, es klingt wie eine invertierte Vorwegnahme Badiou's, das Eine nennt. Solchen Ansätzen stellt Badiou eine einschneidende These gegenüber. "Sein" wird nicht mit extravaganten Mitteln, unter Überbietung vorhandener Ausdrucksmöglichkeiten und Einhaltung penibler Vorsichtsmaßnahmen, besprochen. Das Thema ist gleichauf mit Prädikationen im üblichen Sinn. "Die Wette dieses Buches besteht darin, dass die Ontologie eine Situation ist." ([Badiou, 2018], S.35) Es handelt sich um einen drastischer Gegenzug zu den seinsgeschichtlichen Etüden, mit denen etwa Heidegger dem sich eröffnenden Herkunftsort des Weltgeschicks begegnet: "Nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährende." ([Heidegger, 2000], S.36. Kursiv im Original.) Verglichen mit dieser Eloge an den Ursprung vertritt Badiou eine Ontologie der Gleichmacherei. An diesem Punkt dreht seine Anknüpfung an das Seinsdenken dessen bestimmende Eigenschaft um und baut der Allegorie eine weitere Stufe ein. Ontologie als Situation zu fassen bedeutet, Sein in einem Schritt für Schritt nachvollziehbaren Zusammenhang zu diskutieren. Sein als Allegorie zu verstehen bedeutet: es steht für ein Kompositum von Text, Typologie, Handlungsmotivation und Sinnhorizont. Wie kann die Beschäftigung mit Sein von einer Situation wie andere auch zur Königsdisziplin der Philosophie werden?

Die ontologische Situation ist die Präsentation der Gesetze aller Präsentationen (vgl. [Badiou, 2018] S. 69). Die Präsentation aller Apfelbäume kann, wie gesagt, nichts außer diese Bäume erfassen. Das gilt generell für Zählungen-als-Eins. Sie können nur identifizieren, nicht reflektieren. Ihnen gemeinsam ist, so Badiou's Pointe, die Unzugänglichkeit des Bereiches, aus welchem sie ihre Elemente selbst gewinnt. Darauf legt die ontologische Situation sie fest.<sup>11</sup> Der Gedankensprung korreliert mit klassischen ontologischen Ansätzen. In diesen wurde stets hervorgehoben, dass Sein von Seiendem kategorial zu trennen sei. Badiou bestimmt die ontologische Differenz freilich auf seine Weise. Dem Weltgeschehen steht die Theorie der reinen Mannigfaltigkeit ohne-eins, die Theorie der Mannigfaltigkeit der Mannigfaltigkeiten ([Badiou, 2018], S.69) gegenüber. Das

---

<sup>11</sup> Die Mengentheorie setzt Elemente, deren Aggregationsgesetzlichkeiten sie untersucht, fraglos voraus.

höchste Sein ist zum durchgehenden Nichts von Seiendem umgedreht. Zwar gibt es Seiendes in Situationen, doch ohne Rückversicherung in einer Seinsordnung. Ontologie bietet die Theorie dieser Leerstelle. Sie ist als "Stelle" unpassend beschrieben. Eher kann sie als jener Vorgang gefasst werden, der sich im Widerspruch zwischen der Widerspruchlosigkeit aller Präsentationen und ihrer eigenen unmöglichen Präsentation manifestiert. Das klingt nicht nach Handlungsanweisung, sondern nach dem Abbau jeder Orientierung, die über Erfordernisse einzelner Situationen hinausgeht. Es ist jedoch die Vorstufe zu einem spektakulären nächsten Schritt.

### **Gezielt**

Drei Schichten des traditionell weitgespannten Allegoriebegriffes sind am Thema "Sein" exemplifiziert worden, zuletzt seine "typologische" und "moralische" Dimension bei Alain Badiou. Während Parmenides die Menge der Uneinsichtigen kategorisch von den Wohlunterrichteten abtrennt, besteht für den radikalen Marxisten Badiou kein Privileg für höherstufiges Wissen. Die moralische Pointe seines Seins als Pool herrschaftsfreier Mannigfaltigkeiten besteht darin, ein gleiches Maß für jeden Weltzustand zu postulieren. Ontologie sei eine unter zahllosen anderen Situationen. Die Überraschung wartet im vierten Schritt, der nach der Allegorikonvention darüber Auskunft geben soll, worauf die konzeptuellen Schichtungen letztlich hinauslaufen. Badiou's Aussicht, das kann hier nur als Perspektive angesprochen werden, ist eine mengentheoretisch inspirierte Konstruktion mit revolutionärem Potenzial. Sie führt nicht zum Relativismus, sondern im Endeffekt verblüffend nahe zur konventionellen Seinsfrage zurück. Diese Behauptung scheint angesichts des avancierten meta-mathematischen Apparats und der damit verbundenen idiosynkratischen Terminologie des Philosophen unplausibel. Sie kann im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht detailliert verteidigt werden. Stattdessen wechselt die Darstellung abschließend in ein anderes Genre. Badiou's "anagogia" (Hinaufführung) hat, wie ihre frühchristlichen Vorläufer, Predigtcharakter. Die Leere, die sich selbst als gegenstandsloser Eigenname des Seins darstellt ([Badiou, 2018] S. 59), ergänzt er unerschrocken mit wirksam eingestreuten, erbaulichen Anwendungsfällen. Einer davon ist hier noch vorzustellen.

Mit der axiomatischen Rückführung des Seins auf Leere ist eine Di-

mension erreicht, die jenseits des konventionell Vorstellbaren liegt. Einen solchen Knalleffekt hatte schon Parmenides gesetzt, nur dass er das Nichts als den Gott-sei-bei-uns vernünftiger Menschen darstellte. In Badiou's Gebrauch wird dieses Motiv umgekehrt zum Angelpunkt revolutionärer Bewegungen. Sie stellen und verfolgen Fragen, die im herkömmlichen Verständnis nicht als Probleme, geschweige denn als Anregungen, aufgefasst werden können. Der Umbruch einer Situation liegt nach Badiou darin, dass ein bis dato unerhörter Verbund von Mannigfaltigkeiten umwerfend in sie eingreift. Bezogen auf ein Staatswesen kann das als geordnetes Ergebnis einer starken Volksbewegung in Erscheinung treten. Damit wird Ontologie politisch. Die angeführte Formulierung stammt aus der Seminarmitrchrift einer 2011 angebotenen Veranstaltung "Was bedeutet 'die Welt' verändern"? ([Badiou, oJ]. Elektronisches Dokument. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Andreas Kirchner.<sup>12</sup> Die umfassende, generalisierte Fragestellung kommt von der Seinsfrage; die Zuhörerinnen im Seminar sind die Kongregation an die sich die politische Analyse richtet. Im konkreten Fall geht es um den Arabischen Frühling im Jahr des Seminars.

Badiou lässt einerseits keinen Zweifel daran, dass vom Sein als reiner Vielheit "nicht viel zu erwarten ist". Es handelt sich aus der Warte der Situation um die gleichgültige Neutralität von Es-gibt. Und es kann zu einem Eklat kommen, wie etwa in Kairo. Etwas zuvor Undenkbares schlägt durch; am Tahir Platz versammeln sich tausende Menschen und stürzen Hosni Mubarak. "Das ägyptische Volk ist dort, was besagt: es ist dort mit seinem Sein präsent."<sup>13</sup> In einem Seminar formuliert man nicht immer druckreif. Badiou hat die Zusammenhänge an vielen Stellen differenzierter dargestellt. Dennoch lässt sich gerade aus diesen spontanen Bemerkungen das ganze Spektrum seines philosophischen Ausblicks ermessen. Dazu kann man bei der Beschreibung des Geschehens in Kairo drei Lesarten von "undenkbar" hervorheben. (1) Angesichts der jahrzehntelang geltenden politischen Realität war nicht mit einer Volkserhebung zu rechnen. (2) Das Undenkbare ist eingetreten. (3) Es handelt sich nicht um eine zufällige, lokale Überraschung. Der mögliche Durchschlag

---

<sup>12</sup> Er hat die Sitzung vom 9. November ins Deutsche übersetzt: <https://wiki.philo.at/index.php?title=Benutzer:Andyk/Badiou/weltenwandel>.

<sup>13</sup> "le peuple égyptien est là, ce qui veut dire : il est là, présent dans son être" (a.a.O.).

des Udenkbaren in etablierte Zustände ist ein bestimmendes Merkmal jeder konsolidierten Situation.

Diese drei Hinsichten auf den Arabischen Frühling lassen sich säuberlich trennen. Die erste ergibt sich aus einem relativen, historischen Kontext, die zweite abstrahiert davon. Das Udenkbare fungiert, wie das Sein, als Name der generalisierten, meta-diskursiven Einsicht, dass die Analyse der strukturellen Beschaffenheit sämtlicher historischer Kontexte einen Faktor "Unzugänglichkeit" ergibt. Niemand ist im Besitz der Bedingungen, unter denen Situationen sich eingestellt haben und andauern. Diese beiden Betrachtungsweisen lassen sich problemlos separat festhalten, als relative und prinzipielle Udenkbarkeit folgen sie ihrer je eigenen Logik. Das Gewicht der Seinsfrage liegt jedoch in der dritten Hinsicht. Die Form von Aussagesätzen nach Calogero ist keine methodische Abstraktion, sondern die Form von Aussagesätzen, eine Vorbedingung der Zugänglichkeit aller Umstände der Welt. Wir sind an den Beginn von Badiou's Buch zurückgekehrt. Genau diese Parmenideische Verschränkung des einen Seinsprinzips mit der Mannigfaltigkeit seines Auftretens im Denken ist der Eingang in seine eingestürzte Vorhalle. Die Betrachtung von Badiou's Kommentar zum Tahir Platz führt auf das Dilemma zurück, aus dem seine Ontologie sich lösen will. Im zitierten Seminar spielt das "Sein" im Kostüm der Massen eine an Parmenides gemahnende Rolle. Es schreitet ein, um die alte, verkommene Gesellschaftsordnung zu verwerfen:

Aber die Massen, das ist das kollektive Sein. Es ist nicht einfach das Sein als kollektive Trägheit, sondern das Sein bringt zum Ausdruck, dass die alte Existenz längst vorbei ist, es ist das Sein, das Gericht führt über die Existenz. [[Badiou, o]]<sup>14</sup>

Auf dem Weg vom mengentheoretischen Konstrukt zur Anwendung auf das politische Tagesgeschehen ist das Sein von extensionalen Mannigfaltigkeiten zum Richter über Mensch und Welt geworden. Zur Allegorie einer Neuen Welt. Eine Hinführung zur Apokalypse, wenn es je eine gab.

Die ambitionierte Variante der Allegorie, mit der hier gearbeitet wur-

---

<sup>14</sup> "Mais les masses, c'est l'être du collectif. Simplement, ce n'est pas l'être en tant qu'inertie collective, mais l'être qui manifeste que l'existence ancienne est révoquée, c'est l'être portant juridiction sur l'existence." (a.a.O.).

de, zeichnet einen Bogen vom Sein zum Weltgericht. Was geschrieben steht, wie es zu verstehen sei, welche Verhaltensweisen daraus folgen und was, zuletzt, aus diesen Folgen folgt. Wir sind gewohnt, die Hinsichten auseinander zu halten. Die Allegorie dagegen präsentiert inhaltliche Brüche in Kurzfassung. Es ist nicht unmittelbar einsichtig, warum die Augenbinde der Justitia Blindheit gegenüber den Konfliktparteien und nicht der Sache gegenüber anzeigt. Und wie wird "ausgleichende" Gerechtigkeit durch eine Waage mit zwei leeren Schalen dargestellt? Willkürliche Schrittwechsel sind eingeschlossen; entscheidend ist, dass dabei kein Themenwechsel eintritt. Allegorien präsentieren Sollbruchstellen. So kann "Sein" vom höchsten Einheitspol zur Dummheit<sup>15</sup> und weiter zur Nullmeldung werden -- nur um danach wieder in einem bekannten Kleid aufzutreten. Badiou zu Ägypten: "Die ganze Welt wird zum Ergebnis kommen, dass etwas vom Volkswesen da ist."<sup>16</sup> Trennscharf sind Allegorien nicht. Sie trennen allenfalls, um zu versöhnen. Schriftgelehrte, Hermeneutikerinnen, Ethikexperinnen und Zukunftsforscher kommen nur teilweise zu ihren Recht. Allegorie: semiautonome Teile riskieren ein Ganzes.

## LITERATUR

- [Badiou, 2018] BADIOU, A. (2018). *L' être et l'événement. L' ordre philosophique*. Éditions Points.
- [Badiou, oJ] BADIOU, A. (o.J.). *Que signifié changer le monde? (2)*. notes de Daniel Fischer. <http://www.entretmps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>.
- [Bätschmann, 2006] "Angelus Novus" und "Engel der Geschichte": Paul Klee und Walter Benjamin, in: *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, hrsg. von H. Herkommer und R.Ch. Schwinges, Basel: Schwabe, 2006, pp. 225-242.
- [Calogero, 1970] CALOGERO, G. (1970). *Studien über den Eleatismus*. Olms, Hildesheim u. a.
- [Copeland and Struck, 2010] COPELAND, R. and STRUCK, P. T. *The Cambridge Companion to Allegory. The Cambridge companions complete collection*. Cambridge University Press 2010.
- [Diels, 2005] DIELS, H. und KRANZ, W. (2005). *Die Fragmente der Vorsokrati-*

---

<sup>15</sup> "Sartre parlait de la stupidité de l'être en soi." (a.a.O.).

<sup>16</sup> "tout le monde va conclure que quelque chose de l'être populaire est présent." (a.a.O.).

- ker. Die Fragmente der Vorsokratiker. Weidmann.
- [Gadamer, 1975] GADAMER, H.-G. (1975). *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen.
- [Heidegger, 2000] HEIDEGGER, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe / Martin Heidegger. Vittorio Klostermann.
- [Henn, 2003] HENN, M. J. (2003). *PARMENIDES of Elea: A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*. Number no. 88 in *Contributions in philosophy*. Praeger, Westport, Conn.
- [Jameson, 2019] JAMESON, F. (2019). *Allegory and Ideology*. London. Verso Books.
- [Leibniz, 1965] LEIBNIZ, G. W. (1965). *Die philosophischen Schriften*. 2. Olms Paper backs ; 12. Olms, Hildesheim. Unveränderter Nachdruck der Edition 1879, Berlin.
- [Lubac, 1959] LUBAC, H. d. (1959). *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture*. 1, Première partie, Tome 1. Théologie ; 41. Aubier, Paris.
- [Machosky, 2010] MACHOSKY, B. (2010). *Thinking allegory otherwise*. Stanford University Press, Stanford.
- [Mansfeld, 1986] MANSFELD, J., (Hg.) (1986). *Die Vorsokratiker : griechisch - deutsch*. 2, Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Universal-Bibliothek 7966. Reclam, Stuttgart.
- [Mendola and Lezra, 2015] MENDOLA, T. and LEZRA, J. (2015). Introduction: *Allegory and political representation*. *Yearbook of comparative literature*, 61:1 9.
- [Neidhart, 2008] NEIDHART, L. (2008). *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie*. Cuvillier Verlag Göttingen.
- [Ocker, 2014] OCKER, C. (2014). *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, volume 9, chapter Four Senses of Scripture, 552-- 556. Walter de Gruyter.
- [Rapp, 2007] RAPP, C. (2007). *Vorsokratiker*. Beck'sche Reihe 539 : Denker. Beck, München.
- [Robbiano, 2011] Robbiano, C. (2011). *What is Parmenides' Being?*
- [Stemich Huber, 2008] Stemich Huber, M. (2008). *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*. Ontos-Verl., Frankfurt.
- [Thanassas, 2007] THANASSAS, P. (2007). *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation*. Marquette University Press, Milwaukee, Wis.

# SENECA MEDICUS. PRACTICI TERAPEUTICE ȘI PROTREPTIC FILOSOFIC ÎN CONSOLATIO AD HELVIAM\*

Constantin-Ionuț MIHAI<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this article, I pursue two aims. First, I will discuss some therapeutic techniques and strategies Seneca made use of in his Ad Helviam, focusing on the philosopher's role qua medicus. I will explore to what extent the acquaintance with the tradition of philosophical therapy allowed Seneca to portray himself as a 'physician of the soul' with moral and intellectual authority, relating his text to other works of 'ancient psychotherapy'. The second aim is to provide a close analysis of Ad Helviam, 17, 1-18, 1, in which we find an encouragement to the study of the liberal arts and philosophy. As I intend to demonstrate, Seneca's main concern here was to show his audience the value of a life dedicated to moral improvement, in other words, to persuade his would-be readers to convert to philosophy. The content and the rhetorical structure of the text invite comparison with other philosophical writings of protreptic intent from Greco-Roman antiquity. Such an approach will allow us to readdress not only the question of the genre of Seneca's text but also that of its intended audience.*

**Keywords:** *Seneca, Ad Helviam, ancient consolation, philosophical therapy, protreptic, conversion to philosophy.*

Scrierile filosofice redactate de Seneca atestă o largă influență din partea literaturii medicale antice, fapt observabil și în cazul altor autori din perioada stoicismului roman. Familiaritatea autorului cu limbajul și practicile medicale recurente în epocă este atestată nu doar prin uzul unor termeni specifici științei medicale, ci și prin intenția, de multe ori manifestată explicit, de a transforma discursul filosofic într-un demers cu finalitate terapeutică. De altfel, în multe dintre scrierile sale, Seneca își asumă rolul unui „medic al sufletelor” (*medicus animorum*), urmărind să pună la îndemâna destinatarilor săi o serie de precepte ale filosofiei morale în măsură să asigure ceea ce am putea numi, cu o expresie consacrată de Seneca însuși,

---

\*Acest articol a fost realizat în cadrul unui proiect de cercetare finanțat de Ministerul Cercetării, Inovării și Digitalizării, CNCS/CCCDI – UEFISCDI, proiect nr. PN-III-P1-1.1-PD-2019-0519, în cadrul PNCDI III.

<sup>1</sup> Institute of Interdisciplinary Research, „Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Iași, Romania.



*tranquillitas animi*.<sup>2</sup> Demersul său se înscrie astfel în tradiția mai vastă a „terapiilor filosofice” din antichitatea greco-romană, tradiție la care Seneca se raportează de multe ori în chip nemijlocit, împrumutând diferite *topos*-uri și strategii retorice.<sup>3</sup>

Deși joacă un rol cât se poate de important la nivelul tehnicii argumentative desfășurate de Seneca, imaginile și conceptele medicale prezente în scrierile sale filosofice nu au fost încă studiate îndeajuns. Lecturi noi, din perspective multiple, sunt încă necesare pentru a înțelege mai bine semnificațiile și funcțiile retorice ale acestui imaginar medical, la care Seneca recurge frecvent în scrierile sale. Studiul de față își propune să aducă o contribuție în acest sens, analizând câteva secvențe ale imaginarului medical prezent în *Consolatio ad Helviam*. Una dintre mizele analizei va fi aceea de a pune în lumină o serie de concepte și tehnici retorice prezente în argumentația lui Seneca prin care discursul său dobândește valențele unui demers terapeutic. Așa cum vom vedea, Seneca recurge la un vast repertoriu de *argumenta consolatoria*, împrumutate din *vulgata* diferitelor școli filosofice și construite, cel mai frecvent, pe baza unor analogii cu știința medicală a vremii. Alături de discutarea acestor aspecte, studiul de față își propune totodată să releve dimensiunea exortativă care caracterizează și individualizează, în bună măsură, discursul consolator din *Ad Helviam*. O serie de secvențe din partea de final a textului, în care autorul formulează un îndemn la studiul artelor liberale (*liberalia studia*) și un elogiu al acestora, apropie textul în cauză de tradiția protrepticului filosofic. Deși nu a fost citit din această perspectivă, textul avut în vedere poate fi interpretat în termenii unui protreptic filosofic, autorul lui manifestând o bună familiaritate cu scrierile aparținând acestui gen literar.<sup>4</sup> Cum bine se știe, Seneca

<sup>2</sup> Seneca, *De tranquillitate animi*, 2, 3-4.

<sup>3</sup> Vezi în acest sens Paul Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*, I: *Die Therapie des Zorns*, Teubner, Leipzig – Berlin, 1914; Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969; Christopher Gill, „Ancient Psychotherapy”, *Journal of the History of Ideas*, 46:3, 1985, pp. 307–325; David H. Kaufman, „Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions”, în Julia Wildberger & Marcia L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 111-134.

<sup>4</sup> Pentru o bună introducere în tematica și istoricul scriilor protreptice, vezi studiile semnate de Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie: essai de définition d’un genre”, *Revue des études grecques*, 115, 2002, pp. 591-621; S. R. Slings,

însuși este autorul unui protreptic, intitulat sugestiv *Exhortationes*, la care vom reveni pe parcursul analizei noastre.

*Consolatio ad Helviam* a fost redactată de Seneca în perioada în care se afla în exil (*relegatio*) în insula Corsica, cel mai probabil în anul 41 p. Chr. Intenția autorului, așa cum singur mărturisește, este aceea de a înlătura tristețea mamei sale, Helvia, cauzată de faptul că fiul ei se află în exil. Textul este calificat încă din primele rânduri drept o *consolatio*, pe care Seneca urmărește să o pună în relație cu tradiția literară și filosofică de până la el. Acest fapt îi permite să sublinieze nota de originalitate (*res nova* – 1, 2) pe care demersul său o comportă, dat fiind faptul că în tradiția scrierilor de consolare redactate până atunci nu putuse afla exemplul cuiva „care să-i fi consolat pe ai săi, fiind el însuși pricina plânsului” (*ibidem*).<sup>5</sup> Așa cum vom vedea, Seneca refuză categoric ipostaza unui *consolandus* – a celui care ar avea nevoie de o consolare – asumându-și în schimb rolul unui *consolator* (1, 4).<sup>6</sup>

---

„Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature”, în J. G. J. Abbens, S. R. Slings & I. Sluiter (eds.), *Greek Literary Theory after Aristotle*, VU University Press, Amsterdam, 1995, pp. 173-192; Mark, D. Jordan, „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”, *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, 4, 1986, pp. 309-333; Olga Alieva, Annemaré Kotzé, Sophie Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, Brepols, Turnhout, 2018.

<sup>5</sup> Pentru pasajele din *Ad Helviam* redactate în traducere am urmat ediția realizată de Ioana Costa: Seneca, *Dialoguri*, vol. II, Polirom, Iași, 2004.

<sup>6</sup> Marcus Wilson, „Seneca the Consoler? A New Reading of his Consolatory Writings”, în Han Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2013, pp. 93-121 (p. 95), atrage atenția asupra faptului că *Ad Helviam* poate fi citită, în egală măsură, și ca o *consolatio ad se* („self-consolation”). Un demers similar întâlnim la Cicero, care redactase o *consolatio ad se* după moartea prematură a fiicei sale, Tullia, în luna februarie a anului 45 a. Chr. Ca și Seneca mai târziu, în scrierea respectivă Cicero își asumase rolul unui *consolator*: *Nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim. Sed omnem consolationem vincit dolor. Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolaretur.* (*Ad Atticum*, XII, 14, 3). În *Ad Polybium*, o altă *consolatio* datând tot din perioada exilului, Seneca oferă însă o imagine cu totul diferită (un *alter Seneca*, am putea spune), înfățișându-se în ipostaza unui *consolandus* care își deplânge soarta nefericită, într-o manieră prea puțin demnă de un filosof (e.g. 13, 3: *miseria mea*; 18, 9: *sua mala*), toate acestea, firește, cu scopul de a câștiga bunăvoința autorității politice, în speranța de a fi rechemat la Roma. Pentru o discuție mai amplă privitoare la problema exilului în scrierile lui

Încă din partea de debut a textului, Seneca îi adresează mamei sale îndemnul de a se lăsa în seama tratamentului pe care pretinde că i-l poate oferi (*ita tu nunc debes fortiter praeberere te curationi*, 3, 1), făcând cunoscută, în mod explicit, intenția sa de a-și asuma statutul unui medic al sufletului. Pentru a descrie registrul stărilor afective ale Helviei, Seneca va recurge la o serie de termeni și imagini din domeniul practicii medicale (substantive precum *dolor*, *-oris*, *morbus*, *-i*, *exulceratio*, *-onis*, *remedium*, *-i*, *medicina*, *-ae* sau verbe precum *sanor*, *-are*, *medeor*, *-eri*, *curo*, *-are* etc.), care descriu și totodată justifică demersul terapeutic.

Una dintre mizele principale asumate de Seneca va fi aceea de a proba faptul că exilul nu constituie un rău (*malum*) sau o experiență generatoare de suferință. Potrivit autorului, exilul nu este nimic altceva decât o schimbare de loc (*loci commutatio*, 6, 1), iar schimbarea locului nu poate fi ceva înspăimântător sau greu de suportat (*commutatio ipsa locorum gravis non est* – 6, 5).<sup>7</sup> Alături de o serie de argumente de ordin istoric, care descriu fenomenul migrației în formele sale multiple (*ibid.*, 7, 1-10), Seneca va recurge la argumente de factură filosofică, prin care va urmări să combată opinia comună potrivit căreia experiența exilului este generatoare de suferință.<sup>8</sup> Sarcina autorului va fi aceea de a înlătura o serie de opinii false, datorate mulțimii (*iudicium plurimum*, 6, 1), opinii care provoacă și amplifică neliniștea și suferința interioară. Discursul va fi îndreptat, în mod predilect, spre domeniul afectelor și al dispozițiilor sufletești, fiind destinat să acționeze în sensul unei terapii spirituale (*medicina animi*).<sup>9</sup>

---

Seneca vezi și Constantin Răchită, „Ovidius și Seneca – perspective asupra exilului în Antichitate”, în *Philologica Jassyensia*, X, 1 (19), 2014, Supliment, pp. 457-469.

<sup>7</sup> Cf. *Ad Helviam* 9, 7: pentru înțelept, patria poate fi oriunde (*ut scires omnem locum sapienti viro patriam esse*).

<sup>8</sup> Pentru o analiză din perspectiva discursurului consolator a textului din *Ad Helviam*, vezi și studiul recent semnat de Alex W. Muir, „«Our πολίτευμα Belongs in Heaven» (Phil 3:20). Comparing Paul’s and Seneca’s Narratives of Consolation”, *Novum Testamentum*, 64, 2022, pp. 249-266, în special pp. 253-258.

<sup>9</sup> Multe dintre scrierile de consolare din literatura greco-latină comportă, în fapt, o dimensiune terapeutică. Așa cum notează Christopher Gill, „Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine”, în W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden – Boston, 2013, pp. 339-360 (p. 343), „the consolatory writings overlap in themes and approach with philosophical writings on therapy.”

Dacă privim mecanismele care susțin o astfel de terapie, observăm că una dintre principalele sarcini ale filosofului *qua* medic al sufletului era aceea de a-l convinge pe destinatarul discursului său de faptul că suferința sa este, înainte de toate, produsul unei opinii false și al unei reprezentări eronate cu privire la sine și la lumea din jur. Motivul se regăsește în multe dintre scrierile autorilor antici, fiind utilizat, cu precădere, de reprezentanții filosofiei stoice. Descriind pe larg diferitele sarcini pe care trebuie să și le asume un *consolator* (așa-numitele *officia consolantis*), Cicero atribuia această practică terapeutică lui Cleanthes, succesorul lui Zenon la conducerea școlii stoice. Potrivit acestuia, singura sarcină a unui *consolator* ar fi aceea de a dovedi și de a-l convinge pe destinatar că suferința sa este lipsită de temei, că evenimentul pe care îl consideră nefericit nu trebuie socotit astfel. În cuvintele lui Cicero – *Sunt qui unum officium consolantis putent – [docere] malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet.* – „Sunt unii care consideră că singura sarcină care îi revine celui ce oferă o consolare este aceea de a arăta că răul respectiv nu este deloc astfel, după cum afirmă Cleanthes.” (*Tusc. disp.* III, 76 = *SVF*, I, 576) (trad. n.).<sup>10</sup> Cum bine se știe, stoicii considerau că singurul bine este virtutea, iar singurul rău – viciul, toate celelalte constituind vastul domeniu al lucrurilor indiferente – τὰ ἀδιάφορα – care nu pot ori nu ar trebui să influențeze în vreun fel dispozițiile sufletului.<sup>11</sup> Dar, în vreme ce înțeleptul stoic va fi în măsură să discearnă între lucrurile care contează cu adevărat – τὰ διαφέροντα – și cele care nu contează – τὰ ἀδιάφορα, cel lipsit de exercițiul filosofiei nu va fi capabil să opereze, în termeni potriviți, cu această distincție, socotind adesea ca fiind bune ori rele lucruri care, pentru el, ar trebui să rămână indiferente. Suferința lui este astfel produsul unei opinii false (κενή δόξα / *falsa opinio*), care are la bază un set de credințe convenționale, care se cuvin corectate prin preceptele filosofiei.<sup>12</sup>

Acest exercițiu terapeutic, care comportă și o dimensiune didactică și moralizatoare, este exploatat pe larg în *Consolatio ad Helviam*. Iată un pasaj reprezentativ:

<sup>10</sup> Cf. *Tusc. disp.*, III, 77 (= *SVF*, I, 577).

<sup>11</sup> Vezi în acest sens Diogenes Laertios, VII, 102-104.

<sup>12</sup> Cf. Cicero, *Tusc. disp.*, III, 24: *Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum...*; *ibid.* IV, 14: *Sed omnes perturbationes iudicio censent [Stoici] fieri et opinione.*

„Am hotărât să-ți înfrâng durerea, nu să îi dau târcoale. Și o voi înfrânge dacă, înainte de toate, te voi convinge că nimic din ceea ce îndur nu mă poate face să mă numesc nefericit. (...) Voi atinge mai întâi ceea ce iubirea ta dorește cel mai mult să audă: faptul că nu am suferit nici o nenorocire (*nihil mihi mali esse*). (...) În privința mea, nu-i crede pe alții: eu însumi ți-o spun, ca să nu te lași tulburată de păreri nesigure (*ne quid incertis opinionibus perturberis*), că nu sunt nefericit. Voi mai adăuga, ca să fii încă și mai împăcată, că nici nu este cu putință să devin nefericit (*ne fieri quidem me posse miserum*).” (*Ad Helviam* 4, 1-3, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 197).

În pasajul citat mai sus se observă insistența autorului asupra importanței pe care o are faptul de a discerne între evenimentele ca atare și percepția pe care o avem asupra lor: ideea de bază este aceea că răul nu este, de cele mai multe ori, decât produsul unor opinii lipsite de judecată (*incertae opiniones*), care afectează registrul lăuntric prin deformarea percepției pe care o avem asupra realității. Așa cum afirmă Seneca într-o altă scriere cu rol consolator, anume *Ad Marciam*, 19, 1, „ceea ce ne chinuiește este părerea, iar răul este doar atât cât i-am îngăduit noi să fie” (*opinio est ergo quae nos cruciat, et tanti quodque malum est quanti illud taxavimus*).<sup>13</sup> Locul și rolul opiniei trebuie luate de rațiune (*ratio*), singura în măsură să discearnă adevărata natură a lucrurilor. Acesta este și motivul pentru care Seneca înfierează opinia mulțimii, nu doar în *Ad Helviam*, ci și în multe alte scrieri de-ale sale.<sup>14</sup> Pentru cel capabil de acest exercițiu filosofic, exilul și toate celelalte *incommoda vitae* nu mai pot constitui motiv de tristețe sau suferință. Este ceea ce declară însuși Seneca în consolarea adresată mamei sale: „Acum, în întâmplările numite nenorociri (*quae mala vocantur*), nu găsesc nimic atât de înspăimântător și de crud pe cât amenința părerea mulțimii.” (*opinio vulgi*, 5, 6, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 199).

Alături de acest exercițiul filosofic, Seneca invocă o altă tehnică recurentă în câmpul terapiilor filosofice din antichitatea greco-romană, și anume, anticiparea, la nivel mental, a unui posibil rău viitor (*praemeditatio mali*).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Aceeași concepție o întâlnim și la Plutarh, *De exilio*, 599c-f și 600d-e (ὄλον καὶ πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέπλαστοι).

<sup>14</sup> E. g. *De vita beata*, 1, 3-5; 2, 1-2; *De brevitae vitae*, 18, 1.

<sup>15</sup> O serie întregă de autori care se revendică de la școli filosofice diferite recurg la acest procedeu: pe lângă cirenaici, îl întâlnim la Diogene Cincul (vezi Diogenes Laertios, VI, 63), la Chrisip (citat de Cicero în *Tusc. disp.*, III, 55 – *hoc enim fere tum*

Potrivit acestui exercițiu, evenimentele nefericite nu sunt percepute astfel și nu îl afectează decât pe cel al cărui suflet nu a fost pregătit pentru a le înfrunța. Cicero atribuie paternitatea acestei tehnici spirituale adepților școlii filosofice din Cirene, potrivit cărora tristețea și suferința morală (gr. λύπη / lat. *aegritudo*) sunt cauzate nu atât de o întâmplare nefericită, cât de caracterul neașteptat pe care aceasta îl are de cele mai multe ori. În cuvintele lui Cicero, *Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent sed insperato et necopinato malo* („Cirenaicii sunt de părere că suferința nu este produsă de orice rău, ci doar de cel negândit și neașteptat.” – trad. n.) (*Tusc. disp.*, III, 28).

Seneca recunoaște importanța acestui exercițiu în multe dintre scrierile sale, iar *Consolatio ad Helviam* oferă, de asemenea, un exemplu elocvent în acest sens. Invocând scrierile autorilor din vechime, care oferă diferite *remedia* pentru situațiile nefericite, Seneca notează: „Acei [înțelepți] mi-au poruncit să stau fără încetare de veghe, ca într-un post de pază și să țin sub observație orice încercare a sorții (*omnis impetus prospicere*), orice atac, mai înainte de a se produce. Căci întâmplarea este apăsătoare (*gravis*) pentru cei nepregătiți; o îndură însă ușor cel care a așteptat-o dintotdeauna.” (5, 3) (trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 198)<sup>16</sup>

Exercițiul mental al anticipării (*praemeditatio*) are rolul de a diminua gravitatea unui eveniment nefericit care ar putea surveni în viitor. Cel ce practică un astfel de exercițiu nu va resimți cu aceeași intensitate forța evenimentelor, fiind pregătit să le suporte într-o manieră demnă, rațională. El va putea socoti „răul” drept ceva care putea și chiar trebuia să se întâmple. Este ceea ce recomandă Seneca în *Ep.* 99, către Lucilius: „...te îndemn ca pe viitor să te ridici cu curaj împotriva sorții, privind toate loviturile ei nu ca și cum te-ar putea izbi, ci ca și cum neapărat te vor izbi.” (trad. de Gh. Guțu, ed. cit., p. 385)

---

*habemus in promptu, nihil oportere inopinatum videri*), la stoicul Panaetius (citat de Plutarh, în *De coh. ira*, 463d) etc. Vezi și Plutarh, *De tranquillitate animi*, 474e; Ps. Plutarh, *Consolatio ad Apollonium*, 112d.

<sup>16</sup> Cf. *Ep.* 91: „Nenorocirile neașteptate sunt mai grele: noutatea sporește gravitatea dezastrului și orice muritor suferă și mai mult durerea de care se miră.” (trad. de Gh. Guțu, în Seneca, *Scrisori către Luciliu*, Editura Științifică, București, 1967, p. 318). Ideea se regăsește și în *De tranquillitate animi*, 11, 6; *Ep.* 63; 107 ș. a. Vezi și Cicero, *Tusc. disp.*, III, 76: *sunt qui satis putant ostendere nihil inopinati accidisse <ut Cyrenaici>*.

Eficacitatea terapeutică a discursului filosofic dezvoltat de Seneca în *Ad Helviam* este susținută și prin recursul la un alt tip de exercițiu, care vizează o reorientare a atenției dinspre lucrurile aducătoare de suferință spre cele care pot constitui o sursă de consolare sau chiar de fericire. Tehnica respectivă, care poate fi sintetizată în formula *ad alia traducere*, este considerată a fi de sorginte epicureică, dovadă în acest sens fiind cuvintele lui Cicero din *Tusc. disp.* III, 33: *Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit [Epicurus], avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplantas voluptates.*<sup>17</sup>

Această practică, prin care gândurile cuiva sunt întoarse *a malis ad bona*, este, la rândul ei, destul de răspândită în scrierile de filosofie morală din antichitatea greco-romană.<sup>18</sup> Seneca recurge la ea atunci când își îndeamnă mama să își îndrepte atenția dinspre el, ca sursă a nefericirii, spre persoanele care îi sunt în preajmă și care pot constitui pentru ea un motiv sau o sursă de fericire:

„Întoarce-te către frații mei (*respice fratres meos*). Ai în fiecare din ei prilej de bucurie (...) iar dorul de unul dintre fiii tăi va fi înlocuit de iubirea celorlalți doi” (*unius desiderium duorum pietate supplebitur*) (*Ad Helviam*, 18, 2-3, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 220).<sup>19</sup>

Argumentele expuse de Seneca imprimă discursului anumite valențe terapeutice, intenția asumată fiind aceea de a-i oferi mamei sale un suport de ordin moral, un exercițiu didactic prin intermediul căruia percepția sa asupra exilului și a nefericirii să poată fi modificată. Condamnând opinia mulțimii, autorul militează pentru o re poziționare față de evenimentele exterioare și o întoarcere spre interior, spre lumea lăuntrică, în care Seneca vede

<sup>17</sup> Cf. *Tusc. disp.*, III, 76: *sunt qui abducunt a malis ad bona, ut Epicurus*; *ibid.*, V, 74. Vezi și *De fin.* I, 57: *Est autem situm in nobis ut et adversa quasi perpetua oblivione abruamus et secunda iucunde ac suaviter meminerimus*. În scrierile lui Epicur găsim cel puțin un exemplu de punere în practică a acestui mecanism terapeutic: este vorba despre *Scrisoarea către Idomeneus* (în Diogenes Laertios, X, 22 = fr. 138 Us.): „Ți-am scris în această zi fericită, care-i și cea din urmă a vieții mele. Suferințele mele (...) sunt la paroxism și întru nimic nu-și micșorează intensitatea lor; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet amintindu-mi convorbirile noastre trecute.” (trad. de C. I. Balmuș, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Polirom, Iași, 1997, p. 318).

<sup>18</sup> Plutarh, *De tranq. an.*, 469a-d; *De exilio*, 600d. În scrierile lui Seneca acest procedeu se regăsește în *Ad Polyb.*, 10, 3; 12, 1; *Ad Marc.*, 16, 7-9; *Ep.* 63, 4-7; 99, 3-5 etc.

<sup>19</sup> Același îndemn este reluat și în secvența 18, 4: *ad nepotes quoque respice*.

adevăratul izvor al unei *vita beata*.<sup>20</sup> La un nivel mai profund, toate aceste exerciții sau practici terapeutice implică un demers paideic, în măsura în care vizează și o transformare lăuntrică a cititorului. Această intenție didactică și edificatoare devine tot mai vizibilă în partea de final a textului, acolo unde Seneca imprimă discursului său o evidentă notă protreptică.

Astfel, în capitolul 17 al scrierii sale, Seneca formulează un elogiu la adresa studiilor liberale (*liberalia studia*), elogiu însoțit de un îndemn explicit la cultivarea acestora. Cele două componente retorice – elogiu și îndemnul – transformă textul într-un exemplu de discurs protreptic, care poate fi comparat cu alte scrieri de această factură din antichitatea greco-romană. La o privire atentă, observăm familiaritatea autorului cu multe dintre categoriile retorice specifice acestui tip de discurs, așa cum sunt teoretizate acestea în manualele de retorică din antichitate. Recunoașterea acestei dimensiuni protreptice este importantă întrucât ne permite să regândim atât problema genului literar căruia îi aparține acest text, cât și problema destinatarilor săi. Așa cum voi încerca să argumentez în continuare, îndemnul la cultivarea studiilor liberale nu-i este adresat, în realitate, doar Helviei, ci și – sau în primul rând – unui public mai vast, pe care autorul urmărește să-l convingă de importanța asumării unui anumit demers paideic.

Îndemnul la o viață retrasă, dedicată studiului, constituie un motiv recurent în scrierile lui Seneca. Îl regăsim, spre exemplu, în *Consolatio ad Polybium*, unde preocupările intelectuale (*studia*) sunt descrise ca cele care „înălță în chip desăvârșit fericirea omului și îi restrâng ușor nefericirea” (*et optime felicitatem extollunt et facillime minuunt calamitatem*) (*ad Polybium*, 18, 1). Acesta este motivul pentru care Polybius este îndemnat să se dedice cu și mai multă râvnă acestor studii, pentru a-și face din ele o „pavăză a sufletului”, așa încât durerea (*dolor*) să nu găsească nicio cale pe unde să pătrundă (*ibid.*).<sup>21</sup> Același motiv este reluat și în *De brevitae vitae*, un text cu evidentă dimensiune protreptică<sup>22</sup>, în care Seneca nu ezită să afirme faptul că doar cei care își consacră timpul filosofiei (*qui sapientiae vacant*) trăiesc cu adevărat (*soli vivunt*) (*De brev. vit.*, 14, 1). O viață închinată studiilor, consideră Seneca, ne dă posibilitatea de a ne întoarce din prezentul neînsemnat și

<sup>20</sup> Cf. *Ad Helviam*, 5, 1: *unusquisque facere se beatum potest*.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 8, 2.

<sup>22</sup> Vezi în acest sens Anne Bănățeanu, „Filozofie, echilibru și libertate”, studiu introductiv la Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 10.



trecător către „acel trecut nemăsurat și veșnic, pe care îl avem în comun cu unii mai buni decât noi.” (*ibid.*, 14, 2) Comuniunea cu cei pe care autorul îi numește „sacerdoți ai artelor liberale” (*antistites bonarum artium*) (*ibid.*, 14, 5) constituie nu doar un mijloc de edificare lăuntrică, ci și o sursă constantă de fericire, căci „niciunul dintre aceștia nu îi va da drumul vizitatorului său să plece fără să fie mai fericit, mai împăcat cu sine decât la venire, nici unul nu-l va lăsa să se ducă de la el cu mâinile goale.” (*ibid.*, 14, 5, trad. de Vichi-Eugenia Dumitru, în Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 160). Destinatarul scrierii, Paulinus, este îndemnat așadar ca, în locul unei vieți trăite în mijlocul mulțimii, să se retragă la lucrurile care sunt „mai pașnice, mai sigure și mai însemnate” (*Recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora!*) (*ibid.* 19, 1), cu alte cuvinte, la o viață de tihnă, dedicată studiilor „sacre și înalte” (*sacra et sublima*) (*ibid.*).

Dimensiunea protreptică a pasajele invocate mai sus este evidentă: autorul îi îndeamnă pe destinatarii scrierilor sale la alegerea unui anumit mod de viață, și tocmai acest aspect constituie una dintre trăsăturile definitorii ale unui discurs protreptic.<sup>23</sup> Adoptând o astfel de perspectivă interpretativă, în cele ce urmează vom citi pasajul din *Ad Helviam*, 17, 1 - 18, 1, referitor la importanța studiilor liberale, în termenii unui protreptic filosofic, raportându-l la tradiția scrierilor exortative din filosofia greco-romană.

Dincolo de protrepticele redactate de autori precum Aristip din Cirene, Antistene Cinicul, Aristotel, Teofrast, Epicur, Zenon din Citium, Chysip sau Posidonius din Apamea (din care nu avem, din păcate, decât puține fragmente), merită amintit faptul că, în literatura latină, exemplul cel mai celebru de discurs protreptic îl constituia dialogul lui Cicero intitulat *Hortensius sive de philosophia*, din care Seneca însuși citează uneori.<sup>24</sup> Dacă ținem cont de larga răspândire a acestei tradiții literare și filosofice, înțelegem mai

<sup>23</sup> Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., p. 597: „Tous ces texts (pour la philosophie, pour les arts et pour la religion) invitent à embrasser un mode de vie, dans son ampleur, ce qui est un signe distinctif évident du genre”. Vezi și Mark D. Jordan, „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”, art. cit., pp. 330-331.

<sup>24</sup> Vezi ediția critică alcătuită de Alberto Grilli, *Marco Tullio Cicerone: Ortensio*. Testo critico, introduzione, versione e commento, Pàtron Editore, Bologna, 2010, fr. 12, 22 și 77a, transmise sub formă de citate în scrierile lui Seneca. Același Alberto Grilli, într-un articol intitulat „Democrito e l’*Hortensius*”, publicat în *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol. I, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1986, p. 276, vedea în dialogul *Hortensius* „lo scritto più celebre dell’antichità romana”.

ușor familiaritatea lui Seneca – prea puțin recunoscută în literatura de specialitate din prezent – cu scrierile de această factură. De altfel, așa cum aminteam, Seneca însuși este autorul unor *Exhortationes*<sup>25</sup>, păstrate, din păcate, doar fragmentar, iar alte câteva dintre scrierile sale se apropie, prin stil și conținut, de genul protrepticului filosofic. În această categorie intră, cu siguranță, dialogul *De vita beata*, dar și câteva dintre *Epistolele către Lucilius*. Toate acestea oferă deja premisele pentru interpretarea pasajului din *Ad Helviam*, 17, 1 - 18, 1, în termenii unui discurs protreptic.

Să amintim mai întâi faptul că o caracteristică a discursurilor protreptice constă în dispunerea argumentației pe două planuri relativ distincte: autorul unui protreptic urmărește, pe de o parte, critica și devalorizarea unor puncte de vedere opuse, concurente, pentru a trece ulterior la elogierea și promovarea acțiunii care face obiectul discursului său. Acest aspect a fost teoretizat și recunoscut ca atare încă din antichitate, dovadă în acest sens definiția dată protrepticului de Philon din Larissa (sec. II-I a. Chr.), într-un fragment păstrat în *Anthologia* lui Stobaios:

„[Discursul] protreptic este cel care îndeamnă la virtute; o parte a lui subliniază (ἐνδείκνυται) folosul nespus pe care îl poate aduce filosofia, în vreme ce o alta îi combate (ἀπελέγχει) pe cei care o denigrează, o nescotesc sau clevetesc împotriva ei.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> În ciuda condiției fragmentare în care ne este disponibil astăzi, acest protreptic filosofic atestă preocuparea lui Seneca pentru justificarea și promovarea filosofiei în mediile intelectuale ale lumii romane de la mijlocul secolului I p. Chr. Pentru o discuție asupra acestei scrieri, vezi Giancarlo Mazzoli, „Sul *Protrettico* perduto di Seneca: le *Exhortationes*”, *Memorie dell’Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche*, 36/1, Milano, 1977, pp. 7-47. Pentru alte corespondențe între scrierile lui Seneca și tradiția protrepticului filosofic vezi Sophie Van der Meeren, „*Recta ratio vivendi*: sur une définition sénéquienne de la philosophie, rapportée et critiquée par Lactance”, *Revue des études latines*, 83, 2005, pp. 154-178.

<sup>26</sup> Stobaios, *Anthologia*, vol. II, p. 40, 6-9 Wachsmuth & Hense, Weidmann, Berlin, 1884: Ἔστι γὰρ ὁ προτροπικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. Τοῦτου δ’ ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλοφελὲς αὐτῆς, ὁ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πῶς ἄλλως κακοθηζομένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν ἀπελέγχει. Vezi discuțiile cu privire la acest aspect în Paulus Hartlich, „De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole”, *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, 11 (1889), pp. 209-336 (p. 302); David, E. Aune, „Romans as a Logos Pro-

Critica unor școli filosofice concurente, a unor *technai* sau a unor moduri de viață diferite are rolul de a sublinia superioritatea alegerii la care îndeamnă autorul unui protreptic, prin discreditarea celorlalte opțiuni posibile. La o privire atentă, discursul din *Ad Helviam*, 17, 1-3, urmează o astfel de structură bipartită.

Pentru început, Seneca trece în revistă, cu vădită dezaprobare, câteva dintre activitățile la care oamenii recurg cel mai adesea pentru înlăturarea tristeții. Astfel, remarcă Seneca, unii aleg să-și țină sufletul mereu ocupat cu spectacole sau lupte de gladiatori, dar tristețea nu este învinsă cu totul, ci persistă chiar și în timpul acestor distracții (*spectacula*, 17, 1). Este mai bine, consideră Seneca, să-ți învingi durerea, nu doar să o înșeli, „căci durerea care e înșelată și îndepărtată cu plăceri și ocupații se înalță din nou” (*resurgit*) și, la vreme de liniște, „se repede să muște” cu și mai multă violență (17, 2). Numai durerea care a cedat în fața rațiunii poate înceta definitiv (*quisquis rationi cessit, in perpetuum componitur, ibid.*). Acesta este și motivul pentru care Seneca se delimitează de așa-numitele „remedii” pe care le recomandă și la care recurg cei mai mulți:

„Nu am însă de gând să-ți arăt acele remedii de care s-au folosit mulți (*illa ... quibus usos esse multos scio*): să te așterni la drum lung sau să te alini cu ceva plăcut, să-ți ocupi din plin timpul cu supravegherea atentă a cheltuielilor casei, cu administrarea patrimoniului – în așa fel încât să ai mereu ceva nou de făcut. Toate acestea sunt de folos pentru scurtă vreme și nu sunt leacuri pentru durere, ci piedici.” (*nec remedia doloris sed impedimenta sunt*) (*ibid.*, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 219).

Preocuparea autorului de a sublinia caducitatea acestor „false remedii” este evidentă și ea poate fi interpretată ca fiind prima dintre cele două secțiuni „tradiționale” ale unui discurs protreptic. După această retorică negativă, care vizează critica și discreditarea altor practici sau mecanisme tera-

---

treptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda”, în Martin Hengel & Ulrich Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1991, pp. 91-121 (p. 91); Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., pp. 600-602. Așa cum notează Annemare Kotzé, *Augustine's «Confessions»: Communicative Purpose and Audience* (Supplements to „Vigiliae Christianae” 71), Brill, Leiden – Boston, 2004, p. 57, „apart from showing the audience that they are in need of help, the merits of the recommended way of life must be presented together with a refutation of the claims of rival groups that they represent the best *modus vivendi*.”

peutice concurente, Seneca va propune propriul remediu împotriva tristeții, pe care îl identifică în cultivarea studiilor liberale. Dorința de a se delimita de opiniile și practicile recurente la nivelul mulțimii este marcată la nivel sintactic prin formula emfatică *ego autem ...* (*ibid.*, 17, 2), așezată – fapt la fel de sugestiv – chiar în debutul celei de a doua secțiuni a discursului său protreptic.

În paragraful 17, 3, Seneca formulează un îndemn explicit la cultivarea studiilor liberale, înscriind de această dată discursul în cadrele unei retorici elogiative:

„Te călăuzesc (...) acolo unde trebuie să-și găsească adăpost toți cei care încearcă să fugă de soartă, și anume în învățăturile demne de oamenii liberi (*ad liberalia studia*): acelea îți vor vindeca rana, ele îți vor înlătura orice tristețe (*illa sanabunt vulnus tuum, illa omnem tristitiam tibi evellent*).” (trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 219).

Îndemnul formulat de Seneca vizează în definitiv însușirea preceptelor filosofiei (*praecepta sapientiae*) (*ibid.*, 17, 4), care sunt în măsură să ofere un sprijin sigur împotriva sorții (*auxilium contra fortunam*) (*ibid.*). Adresările directe din finalul acestei *exhortatio* conferă și mai multă forță persuasivă discursului:

„Întoarce-te acum la ele (*nunc ad illas revertere*): te vor apăra bine. Ele te vor consola, te vor mângâia; dacă au intrat cu bună credință în sufletul tău, nu va mai pătrunde acolo niciodată durerea, niciodată îngrijorarea, niciodată – tulburarea fără rost a unei dureri deșarte; inima nu-ți va mai fi deschisă către nici una dintre aceste neliniști.” (*ibid.*, 17, 4-5, trad. de Ioana Costa, ed. cit., p. 220)<sup>27</sup>

Să notăm faptul că motivul filosofiei ca *auxilium* este frecvent în scrierile protreptice. O argumentație în multe privințe similară oferă Cicero în dialogul *Hortensius*, fr. 111 Grilli, atunci când înfățișează filosofia drept singurul sprijin pe care cineva îl poate afla împotriva necazurilor vieții (*contra miseriae huius vitae unicum auxilium*).<sup>28</sup> Dimensiunea practică a filosofiei constă însă, în opinia lui Seneca, în faptul că aceasta poate reprezenta o „artă a vieții”, o „lege a traiului drept și frumos”. Acestea sunt chiar definițiile pe

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 5, 2: *ad omnis miseriae leniendas, sapientibus me uiris dedi*.

<sup>28</sup> O argumentație în multe privințe similară se regăsește și în *Protrepticului* lui Aristotel, fr. 104-110 Düring.

care Seneca le dă filosofiei în *Exhortationes*<sup>29</sup>, un înțeles similar al acesteia fiind asumat și în discursul din *Ad Helviam*.

În fapt, discursul lui Seneca se sprijină pe o serie de categorii retorice specifice genului protreptic. Alături de dimensiunea encomiastică, menită să pună în lumină caracterul nobil al preocupărilor intelectuale, discursul din *Ad Helviam* insistă asupra caracterului util și chiar necesar al studiilor liberale. Nu întâmplător, Seneca relevă rolul terapeutic al acestor preocupări intelectuale, recurgând, așa cum am văzut, la termeni și imagini din sfera științei medicale (e.g. *illa sanabunt vulnus tuum*, 17, 3). Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că recursul la imaginarul medical constituia o strategie retorică prin care autorii de texte protreptice urmăreau, în definitiv, justificarea și promovarea filosofiei.<sup>30</sup> Descrierea condiției malade care-i caracterizează pe destinatarii unui protreptic este o constantă a genului, iar textul lui Seneca poate fi considerat un alt exemplu în acest sens. Abundența termenilor care descriu afecțiunile sufletești ale Helviei (e.g. *dolor*: 1, 2; 2, 1; 2, 5; 4, 1; 19, 3; *vulnus*, 16, 5; 17, 3; *exulceratio*: 1, 3 etc.) au rolul de a proba necesitatea unui demers terapeutic. În acord cu specificul unui protreptic, această *medicina animi* nu poate fi obținută, consideră Seneca, decât prin întoarcerea la preceptele filosofiei<sup>31</sup>, care sunt descrise în con-

<sup>29</sup> *Exhortationes*, fr. 82 Vottero: *Philosophia nihil aliud est quam recta ratio vivendi vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agenda. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi reddidit.* (în Lucio Anneo Seneca, *La clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, a cura di Luciano di Biasi, Anna Maria Ferrero, Ermanno Malaspina e Dionigi Vottero, UTET, Torino, 2009, p. 792).

<sup>30</sup> Vezi în acest sens Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie”, art. cit., pp. 610-611 și p. 614: „Dans l’optique du modèle thérapeutique, la philosophie ne s’appréhende donc pas comme un art dont on apprend les règles, mais comme une médication que l’on subit”.

<sup>31</sup> Definiția filosofiei ca *medicina animi* se regăsește formulată ca atare la Cicero, *Tusc. disp.*, III, 6: *est profecto animi medicina, philosophia*; cf. *ibid.*, IV, 84: *Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari*. O imagine asemănătoare oferă Cicero și în *Academica posteriora*, I, 11: *Nunc vero et fortunae gravissimo percussus vulnere et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc, honestissimam iudico*. În aceeași ordine de idei, stoicul Epictet nu va ezita să descrie școala filosofului în termenii unui „cabinet medical” – vezi *Dissertationes*, III, 23, 30: *Ἰατρειὸν ἐστὶν, ἀνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελεθεῖν, ἀλλ’ ἀλγίσαντας*.

tinuare ca „pavezele cele mai sigure” (*certissima praesidia*, 18, 1) împotriva sortii, ca un port liniștit în care cei aflați în primejdii pot adăsta.<sup>32</sup>

Elogiul închinat unei activități anume, sublinierea caracterului util, nobil sau necesar pe care respectiva activitate îl comportă, toate acestea reprezintă, în fond, câteva dintre principalele categorii retorice care definesc specificul unui protreptic, fiind teoretizate ca atare în manualele de retorică antice.<sup>33</sup> Recursul, din partea lui Seneca, la aceste categorii retorice probează, o dată în plus, intenția sa de a conferi textului o anumită finalitate protreptică.

Perspectiva interpretativă propusă mai sus ne permite să regândim nu doar problema genului literar căruia îi aparține acest text al lui Seneca, în care putem vedea atât o *consolatio*, cât și un protreptic<sup>34</sup>, ci și pe aceea a destinatarilor săi. Critica tehnicilor și mecanismelor terapeutice aflate în uz în rândul mulțimii, precum și îndemnul explicit la însușirea preceptelor filosofiei, transformă textul într-o invitație directă la urmarea unui parcurs filosofic. Nu mai puțin important însă, discuția privitoare la diferitele *reme-*

---

<sup>32</sup> *Ad Helviam*, 18, 1: *in illum portum quem tibi studia promittunt*. O formulă similară întâlnim și în *De brevitae vitae*, 18, 1, tot sub forma unui îndemn adresat destinatarului scrierii respective: *in tranquillioem portum ... recede*.

<sup>33</sup> Pentru categoria elogiului (ἔπαινος), recurentă în discursurile protreptice, vezi Aristotel, *Retorica*, 1358b. În *Rhetorica ad Alexandrum*, 1421b, un text apocrif, atribuit uneori lui Aristotel, se insistă asupra faptului că autorul unui protreptic va înfățișa lucrurile la care discursul său îndeamnă ca fiind drepte (δίκαια), legitime (νόμιμα), folositoare (συμφέροντα), nobile (καλά), plăcute (ἡδέα) și ușor de îndeplinit (ῥάδια πραχθῆναι), iar în cazul în care activitatea la care îndeamnă este greu de realizat, aceasta va trebui înfățișată în termenii necesarului (ἀναγκαῖα πάντα ποιεῖν ἐστί). La rândul său, Quintilian, *Institutio oratoria*, III, 8, 22, va insista asupra categoriilor de nobil (*honestum*), util (*utile*) și necesar (*necessarium*), care definesc, de regulă, specificul unui discurs cu valoare protreptică. Așa cum am văzut, pasajele din *Ad Helviam* la care ne-am referit reiau o bună parte din categoriile retorice amintite mai sus.

<sup>34</sup> Pentru apropierile dintre *consolatio* și protreptic, vezi observația formulată de Sophie Van der Meeren, „L'influence du protreptique à la philosophie sur la *Consolatio* de Boèce: réexamen de la question”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 57, 2011, pp. 287-323 (p. 294): „Protreptique et consolation en tant que modes de discours ont pour caractéristique commune leur intention efficiente: agir concrètement sur l'âme du lecteur ou de l'auditeur pour le faire sortir d'un état et l'amener vers un autre état.”

*dia* împotriva tristeții atestă rolul social pe care autorul, în calitate de *medicus animorum*, dorește să și-l asume.<sup>35</sup> O intenție similară, care are la bază dorința de a influența opiniile și comportamentul celorlalți, este vizibilă în multe dintre textele filosofice redactate de Seneca. Pasajele în care autorul discută despre rolul social pe care îl poate avea filosoful, chiar și atunci când optează pentru o viață de tihnă, sunt o bună dovadă în acest sens.<sup>36</sup> Nu mai puțin important, caracterizarea studiilor liberale și a filosofiei ca activități cu miză terapeutică ne invită să îl privim pe Seneca în raport cu diferitele tehnici psihoterapeutice din epoca sa. Textul din *Ad Helviam* reprezintă astfel o mărturie directă a intenției autorului de a lua parte la amplele dezbateri purtate pe tema așa-numitelor „patologii spirituale”, identificate și teoretizate ca atare în multe dintre scrierile autorilor antici.<sup>37</sup> Deși adresată, formal, mamei sale, *Consolatio ad Helviam* viza un public mai vast. Îndemnul la cultivarea studiilor liberale împrumută, așa cum am văzut, multe dintre trăsăturile specifice unui discurs protreptic, una dintre mizele

---

<sup>35</sup> Un rol similar este asumat de Seneca și în *De tranquillitate animi*, 1, 2, o scriere foarte apropiată ca tematică și intenție de *Ad Helviam*. Pentru o discuție mai amplă privitoare la rolul și impactul social al filosofului în calitate de *medicus animorum*, precum și despre relația dintre „terapia filosofică” și practicile medicale, vezi Christopher Gill, „Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?”, în Chiara Thumiger and P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine: From Celsus to Paul of Aegina*, Brill, Leiden – Boston, 2018, pp. 365-380.

<sup>36</sup> Un pasaj sugestiv este cel din *De tranquillitate animi*, 3, 3: „De fapt, nu este de folos statului doar acela care aduce în față candidații, îi apără pe acuzați și votează pentru pace și pentru război, ci și acela care îi îndeamnă pe tineri, care, într-o lipsă atât de mare de buni învățători, le picură virtutea în suflete, care îi prinde cu mâna și îi oprește pe cei care aleargă după bani și lux și, dacă nu obține nici un alt rezultat, cel puțin îi întârzie, și chiar în viața privată el se ocupă de treburi publice.” (trad. de Ștefania Ferchedău, în Seneca, *Dialoguri*, vol. II, ed. cit., p. 111). Cf. *De brevitae vitae*, 14-15; *De otio*, 6, 4.

<sup>37</sup> Marcus Wilson, „Seneca the Consoler? A new Reading of his Consolatory Writings”, art. cit., p. 113, consideră că publicarea textului răspunde intenției lui Seneca de a influența comportamentul celorlalți („the desire to influence the lives of others”), vizând, prin aceasta, un public mai vast: „By the act of publishing his *consolationes* he asserts to his readers the place of the Stoic within a social network and his practical obligation and willingness to alleviate the unhappiness of his acquaintances, even at the risk of his own peace of mind.”

principale asumate de Seneca fiind aceea de a atrage publicul în sfera preocupărilor filosofice.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Cu privire la intenția lui Seneca de a determina convertirea la filosofie a destinatarilor scrierilor sale, vezi studiul semnat de Robert Wagoner, „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement”, *Classical Philology*, 109, 2014, pp. 241-262. Analiza oferită de Wagoner se axează pe o serie de pasaje din *Epistulae ad Lucilium*, dar aceeași intenție „protreptică” este vizibilă, credem, și în alte scrieri filosofice redactate de Seneca. Autorul combate astfel poziția susținută anterior de John M. Cooper, „Moral Theory and Moral Improvement: Seneca”, în idem, *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 309-334, potrivit căruia convertirea la filosofie nu reprezintă o componentă esențială a operei lui Seneca. Cu privire la publicul vizat de Seneca în scrierile sale filosofice, vezi și observația lui Brad Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 18: „[H]is audience included readers who had considerable philosophical training, perhaps even professional teachers of philosophy who cared to read contributions to their problems written in Latin.”



# SCHLEIERMACHER: CONCEPTS THÉOLOGIQUES LIBÉRAUX

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

**Abstract:** *F.D.E. Schleiermacher's inauguration of hermeneutics as a philosophical discipline took place in the broad cultural frameworks offered by German Romanticism. The re-evaluation of theological and philosophical concepts benefited, in the case of Schleiermacher's works, from the context of the renewals imposed by the liberal vision proposed by the axiological perspective of romanticism as a relevant event for the nineteenth century and its extensions in the twentieth century. The present text aims to capture some landmarks of the symbiosis between Schleiermacher's preoccupations in the inauguration of philosophical and thematic hermeneutics such as the interdependence between the finite human and the infinite divine consciousness, the dialectical progress of religious consciousness, the finiteness of gnoseological approaches to the divine meta-presence, the need of another interpretation of Christian soteriology, the re-evaluation of the relationship between dogma and the individual experience of faith. The interval of this symbiosis may measure the value of Schleiermacher's work and the level of cultural topicality of his subjects.*

**Keywords:** *hermeneutics, dogma, individual consciousness, the dialectical dependence between finite and infinite consciousness, soteriology.*

## Introduction.

L'inauguration de l'herméneutique par le penseur allemand en tant que discipline philosophique distincte a été une approche qui a ouvert non seulement pour le XIXe siècle et pour la métaphysique théologique de nouveaux horizons mais surtout pour le XXe siècle un domaine beaucoup plus large de la recherche humaniste. En passant par l'école nietzschéenne postulant l'interprétation comme technique philosophique définissante, le message et l'héritage des œuvres de Schleiermacher n'ont trouvé leur accomplissement qu'au XXe siècle, lorsque des auteurs tels que Martin Heidegger, H.G. Gadamer ou Paul Ricoeur ont soutenu la nécessité d'adopter le discours herméneutique, d'où peut s'inaugurer une nouvelle renaissance de la philosophie et sa méditation sur le destin humain. Le parcours de l'herméneutique en tant que discipline philosophique est arrivé jusqu'à nos

---

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

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

jours, se développant, aux niveaux analytique et conceptuel et au niveau des domaines de l'approche interprétative. Mais cette ampleur de son développement n'aurait pas été possible sans le début de la pensée de Schleiermacher, qui a soutenu la nécessité de l'acte d'interprétation métaphysique, psychologique et grammatical appliqué aux textes classiques tels que les récits de Platon ou du Nouveau Testament. L'herméneutique, ainsi inaugurée, ne représente plus qu'une direction de recherche philosophique, mais une nécessité vitale de la pensée philosophique contemporaine, un fait que Schleiermacher avait compris un siècle plus tôt, étant aujourd'hui, par son sùvre, contemporain de l'expression et de la méditation philosophiques.

### **Schleiermacher dans le contexte du romantisme allemand. La réalité métaphysique du *malentendu* interprétatif et la dialectique herméneutique.**

Le romantisme allemand est l'un des moments de l'histoire universelle où l'Esprit s'ouvre pour se révéler pleinement et se rétablir, si l'on choisit les termes hégéliens. À côté d'intervalles comme le moment de l'Athènes de Périclès ou de la Renaissance italienne, le romantisme allemand met au premier plan de la conscience humaine sa capacité à se transcender, à évoluer au-delà de ses propres attentes et limites. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) fut l'un des représentants les plus éloquents de la dimension de la création accessible à l'époque du romantisme allemand. À travers ses textes, l'énergie de l'Esprit que l'expression du romantisme a assumée se fait encore ressentir aujourd'hui. Métaphysicien et théologien allemand, professeur à Halle et à Berlin, traducteur de l'œuvre de Platon, Schleiermacher est considéré comme le fondateur de l'herméneutique en tant que discipline philosophique.

Bien sûr, l'approche herméneutique elle-même, l'acte d'interprétation est une constante de l'interrelation de l'être humain avec ses semblables, avec la nature, avec ses propres sentiments et expressions cognitives mais aussi avec la possibilité de transcendance.

Si « herméneutique » peut se dire en plusieurs sens, le qualificatif qu'on appose à cet « art » ou cette « théorie » de l'interprétation est déterminant. Parfois, il signale simplement une périodisation, en reprenant un schéma traditionnel sur lequel il conviendrait de s'interroger : aux herméneutiques « spéciales », liées à des disciplines distinctes comme la théologie, le droit ou la philologie, aurait succédé, à partir de Schleiermacher, une herméneutique « générale »,

s'étendant à toutes les expressions du langage, puis, à partir de Dilthey et surtout de Heidegger, une herméneutique « philosophique », d'ambition universelle, dont le représentant attitré est Gadamer.<sup>3 4</sup>

Schleiermacher est l'une des premières personnalités culturelles universelles à entreprendre l'application de l'approche interprétative au sein d'une discipline humaniste indépendante. Influencé par les perspectives métaphysiques ouvertes par Spinoza et Fichte, il remet en question la possibilité de relier la conscience humaine à la transcendance à partir des positions de compréhension du sentiment de dépendance de l'être humain à l'infini. Dans ce contexte, les grands textes des religions fondamentales de l'humanité se sont construits et l'herméneutique proposée par Schleiermacher lance les étapes de ces textes, notamment du Nouveau Testament. Pour l'herméneute allemand, il y a deux manières importantes d'aborder ce texte, une manière grammaticale et une manière psychologique. La première vise à encadrer le texte dans un environnement culturel, linguistique et mental, la seconde repose sur l'identification de l'expérience et de l'esprit qui ont dominé la conscience des auteurs respectifs dans l'acte descriptif, en opérationnalisant une description aussi intense que l'apostolique. Mais, dans la situation de l'interprétation, comme dans le cas de la traduction, on peut se demander:

N'avons-nous pas souvent besoin de traduire le discours d'une autre personne, tout à fait semblable à nous, mais dont la sensibilité et le tempérament sont différents?<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Denis Thouard, *Qu'est-ce qu'une « herméneutique critique » ?* Methodos (2/2002), Published by OpenEdition, 2004, p. 2

[https://www.researchgate.net/publication/30447759\\_Qu%27est-ce\\_qu%27une\\_hermeneutique\\_critique](https://www.researchgate.net/publication/30447759_Qu%27est-ce_qu%27une_hermeneutique_critique)

<sup>4</sup>« Gadamer déclare que l'herméneutique philosophique est une recherche de transcendance et qu'une reconnaissance complète de la transcendance comme limite de la connaissance humaine joue un rôle important pour la compréhension mutuelle. Le virage religieux de Gadamer n'était pas un virage vers la foi confessionnelle, mais vers les religions du monde». (Zdenko Š. Širka, *Conceptul gadamerian de experiență estetică: o posibilitate pentru teologia biblică ortodoxă*, traducere în limba română de Antoaneta Sabău, in Alexandru Ioniță (editor), *Interpretarea Biblică între Biserică și Universitate : perspective interconfesionale*, Sibiu, Editura Andreiana ; Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2016, p. 312.)

<sup>5</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, traduit de l'allemand par Antoine Berman, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 31.

Schleiermacher croyait que l'herméneutique doit avoir des règles claires, des coordonnées précises d'application et d'analyse. L'approche interprétative est extrêmement tentante et précisément pour cette raison elle peut facilement glisser dans une zone de superficialité et de constats superficiels, de définitions infondées. Tout comme la logique peut être facilement faussée par une pensée exubérante et chaotique, de même l'interprétation peut négliger la rigueur d'une construction critique solide et argumentée.

L'herméneutique a ce *tehne* mentionné par les anciens Grecs, ce n'est donc pas seulement un art d'interprétation, mais aussi une technique à part entière. Le phénomène de l'incompréhension doit être considéré comme une composante des efforts d'interprétation, l'affirmation selon laquelle l'herméneute doit comprendre pleinement un texte étant une erreur. Mais, n'oublions pas, comme le dit Ștefan Afloroaei:

Par exemple, rappelons que le terme grec *techne* signifie à la fois artisanat, savoir-faire et art. En fait, il nomme une disposition humaine qui s'adresse à au moins deux sens, à la fois à la production et à la création. Il s'adresse à la fois au monde technique des artefacts et au monde artistique.<sup>6</sup>

L'interprète authentique, selon Schleiermacher, est censé déterminer le moment ou la zone où le texte qu'il aborde est obscur, manifestant pratiquement une résistance à l'acte herméneutique. Le processus de cette confrontation doit être assumé comme la réalité naturelle de l'herméneutique, l'incompréhension et la rencontre avec l'indéfinissable étant des réalités vitales pour l'acte créateur et interprétatif.

Une herméneutique qui rejette les situations d'impossibilité totale d'interprétation, c'est-à-dire qui ne laisse aucune place au mystère, à l'énigme dans le texte à interpréter, est une herméneutique qui se déclassifie<sup>7 8</sup>.

---

<sup>6</sup> Ștefan Afloroaei, *Religious Experience as an Experience of Human Finitude*, Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 11, issue 32 (Summer 2012) p. 164.

<sup>7</sup> Ștefan Afloroaei, *Dorința interpretului de a fi liber de metodă*, Hermeneia, nr. 4, 2003, pp. 9-25. [http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia\\_nr.4\\_2003-2004\\_ISSN1453-9047\\_2.pdf](http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia_nr.4_2003-2004_ISSN1453-9047_2.pdf)

<sup>8</sup> à voir aussi Mohammad Motahari, *The Hermeneutical Circle or the Hermeneutical Spiral?* Intl. J. Humanities, (2008), Vol. 15 (2), pp. 99-111 <https://ejih.modares.ac.ir/article-27-3023-en.pdf> ; et Petru Bejan *Hermeneutica între cenzura metodologică și "desfrâul" speculativ*, Hermeneia, nr. 4, 2003, pp. 26-40.

L'influence de la pensée kantienne est évidente dans ce contexte, l'herméneutique proposée par Schleiermacher étant une critique de la faculté de comprendre qui doit assumer la réalité des zones d'impossibilité interprétative, descriptive, similaires à celles des antinomies signalées par Emmanuel Kant. Afin de pouvoir élargir au maximum le domaine du savoir, de la découverte interprétative profonde dans le cas d'un texte, l'herméneute doit accéder à des informations sur la langue, en pensant à l'environnement dans lequel l'auteur a vécu mais aussi à ses expériences personnelles. Bien entendu, cela ne peut être réalisé que partiellement, l'interprétation grammaticale et psychologique présentant des lacunes naturelles, l'impossibilité d'inclure la totalité des informations étant évidente. Essayant de distinguer les résultats des deux types d'interprétation, Schleiermacher a estimé que l'interprétation grammaticale pouvait conduire à des solutions plus conséquentes, les règles qui peuvent être appliquées ici étant des ressorts qui augmentent les chances d'arriver à des conclusions exactes et nombreuses à l'égard d'un texte. À l'inverse, l'interprétation psychologique a un ensemble beaucoup plus étroit de règles fixes, avec des changements, des transformations profondes de l'interprétation faite ou le développement d'autres interprétations capables de mettre en lumière des aspects et détails inédits. L'interprète ne peut toucher et analyser seul la totalité des sentiments qui ont servi de base à l'élaboration d'un texte. D'autres interprétations sont nécessaires, d'autres herméneutes, peut-être d'autres périodes historiques et dimensions culturelles, afin de remarquer certaines composantes psychologiques présentes dans le texte en question, qui n'ont pas été découvertes auparavant. Ainsi, l'acte interprétatif est un acte vivant, dynamique, dans un processus constant de changement et de renouvellement des techniques d'investigation.<sup>9</sup> Schleiermacher soutenait le concept d'universalité de l'incompréhension, le texte représentant pour l'interprète un défi constant, un système d'énoncés et de descriptions aux thèmes multiples qui font appel à l'interrogation, à l'émerveillement, à l'investigation multiple. L'incompréhension s'avère être une constante

---

[http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia\\_nr.4\\_2003-2004\\_ISSN1453-9047\\_2.pdf](http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia_nr.4_2003-2004_ISSN1453-9047_2.pdf)

<sup>9</sup> José Ángel García Landa, 2004, p. 157; García Landa, 1996, p. 61; voir également García Landa, *Notes on Friedrich Schleiermacher's "Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts"*: [publié 2013, pp. 24-26]. disponible à SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2526404>)

d'interprétations psychologiques, un élément essentiel de la complexité de la démarche herméneutique, une invitation au dialogue entre auteur et interprète. Ainsi, selon Schleiermacher, nous aurons, à côté d'une dialectique de la création, au sens hégélien, une dialectique de l'interprétation dans laquelle l'information relève non seulement de l'auteur du texte, mais aussi de l'herméneute qui l'aborde analytiquement. Cette dialectique révèle le fait que l'auteur lui-même n'est pas le propriétaire absolu de sa propre création au niveau des idées et des thèses exprimées. Il est un moyen terme par lequel des énergies plus larges que celles de sa conscience transitent vers l'expression de son texte.<sup>10</sup> Il s'agit de l'esprit de l'époque dans laquelle a vécu l'auteur mais aussi des rythmes d'inspiration poétique ou dramaturgique. En même temps, selon Schleiermacher, dans le cas des textes sacrés, pénètrent les informations révélées ou les données de la révélation transcendante, l'auteur étant celui qui les engage et les formate dans le cadre de certaines règles d'expression et de rendu linguistique.<sup>11</sup> La dialectique interprétative vient ouvrir le champ d'investigation sur les termes utilisés dans ce type d'écriture, de nouvelles valences et significations étant constamment découvertes.

### **Les limites de l'approche gnoséologique de la providence divine.**

Schleiermacher a compris l'importance de l'interprétation psychologique à partir de l'analyse des textes du Nouveau, ainsi que de l'Ancien Testament. Il considère, compte tenu notamment du discours du Nouveau Testament, que les descriptions développées dans ce texte n'étaient pas destinées à s'adresser directement à un public dans un avenir lointain:

[...] dès qu'on conçoit l'écriture comme communication, elle est aussi influencée par les représentations de ceux à qui l'écriture s'adresse. Tout ce qui a le caractère de dialogue dans une écriture, de cette façon, ne peut être compris qu'à partir de l'élément commun de l'auteur et de ses lecteurs. Mieux le cercle des lecteurs est défini, plus il s'écarte de l'élément commun et aussi plus présente dans un écrit la tendance à la forme de communication confidentielle. Si les écrits du Nouveau Testament s'étaient adressés aux générations futures, ce qui, en fait, dans ce cas aurait été normal, alors une telle cible aurait conduit au-delà de leur

<sup>10</sup> Eric Sean Nelson, *Schleiermacher on Language, Religious Feeling, and the Ineffable*. Epoché, Volume 8, Issue 2 (Spring 2004), pp. 297-312.

<sup>11</sup> Nicolae Râmbu, *Studiul introductiv la F.D.E.Schleiermacher, Hermeneutica*, trad. Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 2001, pp. 7-17.

domaine ; mais l'opération [herméneutique] montre qu'ils sont restés dans le domaine commun d'eux et de leurs lecteurs.<sup>12</sup>

Les présentations étaient écrites en langage épistolaire comme si elles pouvaient être facilement envoyées et lues par un destinataire d'une autre région géographique et même culturelle mais un destinataire qui soit au courant des événements en question et qui connaisse l'expéditeur. L'auteur épistolaire ne semblait donc pas directement intéressé par un public situé dans les siècles à venir, mais plutôt centré sur la célébration religieuse qui le dominait, sur l'expérience de sa propre rencontre avec l'épiphanie du transcendant. Cette expérience est transitée, comme un axe primordial, par ce que Schleiermacher appelait le sentiment de *dépendance* humaine par rapport à l'éternel absolu. L'auteur allemand part de l'idée que la recommandation insistante de la piété chrétienne vise la possibilité d'une conversion, d'une inversion des deux pôles existentiels, à savoir la conscience individuelle et l'infini divin. Ainsi, si pour la pensée métaphysique nous partons du sujet contemplatif pour atteindre l'extension infinie de l'universel, pour l'expérience authentique du mystère chrétien, nous considérons d'abord l'infini divin à partir duquel nous tentons l'approche méditative de la conscience humaine individuelle et du destin de l'homme. Une fois l'état de piété assumé, le sentiment de la dépendance du fini de l'infini, de l'individualité pérenne par rapport à l'éternité démiurgique augmente de façon exponentielle. De même, il peut diminuer, également de manière exponentielle, avec la réduction de la piété et de la piété cultivée, en particulier dans le domaine de la manifestation du sacramentel. Dans l'expérience d'une vie religieuse authentique, l'intuition de l'Univers surgit au sein de l'individualité humaine qui participe aux sens premiers de l'éternité. En révélant l'infini dans le fini, s'exprime la pleine dépendance de l'homme à l'infini divin. Utilisant des formulations telles que *la dissolution de l'âme dans l'absolu* ou *le retour dans la totalité*, Schleiermacher laisse entrer dans ses écrits les influences de la pensée panthéiste de Spinoza mais aussi les idées du mysticisme allemand ou du platonisme. Il est proposé, dans ce contexte, l'image de l'Univers unitaire au sein duquel l'homme doit prendre sa place

---

<sup>12</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, trad. Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 2001, pp. 152-153.

en tant que contemplateur mais aussi en tant que partie active-spirituelle.<sup>13</sup> Toute conscience religieuse devrait atteindre le stade d'assumer le sentiment de *dépendance* par rapport à l'infini divin, ainsi étant possible la réunion entre le moi individuel et le moi universel. Evoquant l'architecture dogmatique-théologique, l'herméneute allemand considérerait qu'elles manifestaient des syncopes, des déficiences naturelles, essentiellement les limites de la raison humaine se reflétant dans les constructions argumentatives dogmatiques qui tentent d'apporter des preuves, fondées sur la rigueur logique, de l'existence de Dieu.<sup>14</sup> Le sentiment de dépendance vis-à-vis du facteur divin universel ne compense pas ces défauts de la rationalité humaine, mais les dépasse complètement. Par conséquent, à partir de l'hypothèse et de la prise de conscience de ce sentiment de dépendance spirituelle, des structures dogmatiques possibles peuvent être construites, et non l'inverse. La veine romantique de Friedrich Schleiermacher se révèle dans ce contexte, car il met à la base des efforts de la raison la dynamique tellurique de l'affectivité, l'énergie inépuisable des sentiments. Dans cette perspective, propre au romantisme allemand comme univers culturel indépendant, le sentiment de la dépendance absolue du fini par rapport à l'infini, se révèle ne pas être un accident, une composante secondaire de la nature humaine, mais la veine affective centrale.

Prenant conscience ce sentiment, l'homme commence à comprendre son appartenance existentielle à une architecture universelle dont il constitue

---

<sup>13</sup> Ovidiu Cristian Nedu, *Friedrich Schleiermacher și teologia liberală*, Prefață la Friedrich Schleiermacher, *Teologie liberală creștină*, trad. Ovidiu Cristian Nedu, Herald, București, 2014, pp. 25-26.

<sup>14</sup> à voir aussi Adriana Neacșu, *Teologia ca paradigmă cognitivă autonomă*, *Analele Universității din Craiova, seria Filosofie*, Nr. 48 (2/2021): « L'explication théologique est donc par excellence une interprétation. Elle tente de donner à notre connaissance du monde en général et de toutes ses composantes, un sens clarifiant supplémentaire, au-delà de tout ce que la science nous offre, sans être gêné par aucune de ses hypothèses et sans entrer en polémique directe avec elles, car, au fond, elles ne discutent pas des mêmes choses ou, en tout cas, pas du même point de vue. C'est pourquoi, du point de vue de la théologie, la science a une liberté absolue de recherche et d'affirmation de ses théories, car la vérité visée par l'explication théologique dépasse la vérité de la science, n'en dépend pas, mais représente une vision interprétative de maximum de généralité, qui puisse étayer, c'est-à-dire être compatible avec toute vérité scientifique particulière, concrète, résultant de méthodes d'investigation spécifiques. » (p. 27)



un segment, une composante extrêmement importante. Sa conscience possède la capacité constante de réflexion de la grâce et de l'énergie divines, mais seulement dans la mesure où l'intensité du sentiment de dépendance à l'égard de l'absolu augmente.<sup>15</sup>

Pour Schleiermacher, trois niveaux conceptuels sont définis qui doivent être postulés et traités d'un point de vue analytique. Tout d'abord, il s'agit de comprendre la relation entre la nature finie du monde espace-temps et la nature divine infinie, ainsi que la manière dont cette relation se reflète et influence fortement la conscience humaine. Ensuite, en accord avec les investigations scolastiques, le problème métaphysique des traits divins, des attributs de Dieu, et de la manière dont toute conscience humaine a la possibilité d'accéder cognitivement à la recherche de ces qualités parfaites. Le troisième enjeu évoqué par Schleiermacher, dans ce contexte, est la présence, au niveau de l'humanité tout entière, et pas seulement individuellement, du sentiment de dépendance absolue à l'existence et à l'instance divine. La manière dont le sentiment de dépendance universelle manifeste ses influences sur la conscience individuelle est un sujet qui doit être abordé par le métaphysicien, ainsi que par le théologien. La présence d'un tel affect central qui marque et porte la dynamique des énergies psychiques à la fois personnellement et collectivement, ne peut être soumise à une analyse approfondie que dans la mesure où est prise en compte, soutient Schleiermacher, la doctrine créatrice, qui affirme que le monde est une complexité physique et spirituelle générée, créée par la volonté divine, donc un système qui a un début et une fin, et la doctrine de la providence, une thèse qui suit la première, postulant que le monde créé est coordonné et suit son chemin ontologique basé sur un plan prédéterminé, le Créateur contrôlant les mécanismes de la mobilité universelle. Ainsi, il n'y a pas d'accident réel, d'erreur ou d'évasion de cette architecture absolue et ce que nous per-

---

<sup>15</sup> « La théologie, cependant, à la différence de la science, ne poursuit pas un idéal éminemment cognitif, ni ne se contente, comme la philosophie, d'esquisser une «sagesse» théorique ou pratique, fruit exclusif de la raison humaine, proposée comme modèle de vie facultatif. Nourrissant l'espérance de l'épanouissement de l'individu par la communion avec le divin, la théologie veut atteindre, par la coopération de ses propres efforts avec la grâce, les vérités divines, rendre accessibles à l'homme, et le convaincre lui-même de ces vérités, en pour pouvoir s'élever vers eux, vivre dans leur contemplation et ordonner sa vie à leur lumière. » (*Ibidem*, p. 29)

cevons comme le triomphe du mal dans le monde n'est qu'un intervalle existentiel limité, le facteur destructeur ou négatif ayant son rôle insulaire. L'erreur que constate le penseur allemand dans les approches multiples sur le thème du créationnisme divin et le sentiment de la dépendance du fini par rapport à l'infini est celle de la projection des hypostases de l'être humain sur la Divinité. Ainsi, la création du monde est discutée en termes de création humaine et l'acte démiurgique divin est placé sur les coordonnées d'une action complexe d'élaboration, de construction architecturale humaine.

Mais la mesure, la taille, l'échelle et les énergies mises en jeu dans le cas de la création du Cosmos n'impliquent aucun degré de comparaison réaliste avec les approches créatives humaines. L'infini ne peut pas être jugé par les normes gnoseologiques du fini, et les formules pour l'analyse des structures finies de la nature ou de l'homme sur l'omniprésence divine ne peuvent pas être conçues et activées.

...ce n'est que lorsque nous ne discuterons plus en termes de concordance ou de discordance simpliste entre l'explication théologique et l'explication que nous offre la science, que nous comprendrons qu'elles peuvent éventuellement se rejoindre, d'ailleurs, avec la philosophie, dans - un domaine cognitif atypique, qui transcende tout aspect concret de la genèse du monde ou de l'homme, pour ne mettre en évidence que les points majeurs de compréhension de la réalité sensible et intelligible, les lignes directrices de l'interprétation objective quant à la réponse aux questions existentielles fondamentales, telles que : la nature et la structure de l'univers, l'origine de la vie, le statut de l'homme et ses perspectives d'évolution, ainsi que les relations mutuelles entre les hommes et envers un éventuel créateur.<sup>16</sup>

L'herméneute allemand a rejeté les explications de l'exagération mystique, considérant que, de la manière dont on doit reconnaître l'existence, au centre de notre vie psychique, du sentiment de profonde dépendance à l'infini, on doit reconnaître aussi l'impossibilité de connaître et de quantifier les voies de création et de gestion de la création universelle par la providence divine. Il s'agit d'un dédoublement de la prise de conscience de la finitude ontique par la prise de conscience de la finitude gnoseologique face à l'absolu intemporel.<sup>17</sup> Dans cette perspective que Schleiermacher a assumée, à la fois en tant que représentant éminent du romantisme allemand et en tant que fondateur de la direction herméneutique de la recher-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 28.

che et adepte de l'orientation de la théologie protestante, il a également contesté la version traditionnelle de la sotéorologie chrétienne.

### **La nouvelle version sotéorologique proposée par Schleiermacher.**

Pour Schleiermacher, l'idée théologique traditionnelle de la mort sacrificielle comporte quelques risques majeurs. Il s'agit tout d'abord de la possible diminution de l'engagement personnel, de l'effort individuel pour obtenir l'absolution des conséquences du choix moral erroné. Si la libération, le détachement de la conscience des mauvaises options et de leurs effets se fait de l'extérieur, par une intervention radicale qui vient vers le sujet et non pas du sujet, alors la valeur de l'acte, traditionnellement appelé *acte de salut*, diminue significativement, ou alors elle est même annulée. La mécanique théologique du refoulement du péché à travers le sacrifice de l'être divin, à travers la mythologie du sacrifice de la crucifixion, au sens chrétien, représente, pour Schleiermacher, un mécanisme explicatif dépassé qu'il faut remplacer par une vision nouvelle dans laquelle l'homme assume beaucoup plus l'effort du sacrifice personnel en vue de l'obtention de l'ascension spirituelle. La sotéorologie classique, en tant que doctrine qui prônait la libération de l'homme de la pression morale du péché par le sacrifice du Christ, montre ses limites lorsqu'elle semble offrir une alternative trop facile à l'être humain. Le penseur allemand considérait que si l'on pense aux conséquences ultimes de cette explication sotéorologique de la théologie chrétienne traditionnelle, on verra qu'elle peut déterminer une vision dans laquelle la Divinité agit injustement envers l'être humain sous le zèle de l'amour absolu. En intervenant sur l'effet du choix moralement erroné, par l'acte du sacrifice, la volonté divine peut empêcher l'évolution naturelle de la conscience humaine de connaître pleinement, jusqu'aux dernières manifestations, les conséquences de ses choix. Le salut devient un état qui s'offre comme un bien, il ne se conquiert plus par l'effort et surtout par le sacrifice individuel. À travers ces propos, Schleiermacher ne souhaite absolument pas nier directement le scénario christologique originel avec ses éléments de base, mais il attire l'attention sur la dérive risquée vers un espace de superficialité en termes de dualité entre sacrifice divin et acte de salut personnel. Cet acte est trop complexe, impliquant dramatiquement la

---

<sup>17</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher, *Credința creștină*, in Friedrich D.E. Schleiermacher, *Teologia creștină liberală*, trad. Ovidu Cristian Nedu, Herald, București, 2014, pp. 225-227.

totalité de la destinée humaine, et il ne peut pas être accompli en recevant simplement une intervention rédemptrice externe faite sur la base du sacrifice divin total. Pratiquement, si l'on soutient que l'individu peut être sauvé, au sens chrétien traditionnel de ce concept, par le geste chrétien de la crucifixion, alors son mérite dans cet acte vital de conscience est presque inexistant. Dès lors, il est nécessaire de reconsidérer le rôle joué par le sujet actif dans la gestion de l'annulation des effets du propre usage négatif du libre arbitre, et c'est uniquement à travers cette reconfiguration axiomatique que la liberté de choix est proportionnelle à la responsabilité assumée. La mort chrétienne de substitution intensément évoquée par le christianisme ecclésiastique apparaît comme une formule beaucoup trop simpliste pour résoudre la conciliation entre l'homme et son Créateur. L'idée que la réalité du péché ne peut être annulée que par le châtement, et cette approche radicale est pleinement assumée par un être prêt à faire le sacrifice suprême pour accorder la libération sacrée à toute l'humanité, la thèse de l'équilibre universel, restauré que par une violence apportée par la sanction radicale qui doit être assumée par un sauveur au lieu de l'humanité, apparaît à Schleiermacher comme un contre-argument à la justice divine. Pourquoi l'innocent devrait-il souffrir terriblement pour le coupable, pourquoi l'effet d'un mauvais choix devrait-il être supporté par une conscience extérieure et non par la conscience directement impliquée ? Si nous acceptons ce schéma conceptuel-théologique, alors comment pouvons-nous parler de l'évolution personnelle d'une conscience, son amélioration, sa libération des vices et autres syncopes négatives n'est-elle pas obtenue grâce à son effort individuel ? Alors une intervention extérieure peut bloquer ce type d'évolution, elle peut l'obliger à viser un processus de salut forcé, salut qui ne peut s'accomplir sans l'apport pertinent de celui visé dans un processus aussi large aux nuances théologiques, métaphysiques et psychologiques. L'implication personnelle dans l'acte d'approcher l'Être divin est la seule garantie de l'accomplissement de ce processus. Le salut offert de l'extérieur de la conscience individuelle, la rédemption obtenue facilement, n'implique plus aucun processus de développement spirituel intense de la personne, le chemin du salut devenant extrêmement simple et générant une image erronée de l'état de salut chrétien. En fait, le chemin vers l'étape de la rédemption spirituelle représente dans le christianisme authentique, considère le penseur allemand, l'effort individuel le plus large et le plus difficile possible pour toute conscience qui comprend que, selon Schleiermacher, le Christ a été sacrifié non *pour* les péchés de l'humanité mais *à cause de* ceux-

ci. La responsabilité des choix individuels ne doit pas être éludée ou annulée par une thèse annonçant l'offrande du salut à tous, quel que soit le degré d'implication au niveau du sacrifice individuel. Le risque le plus important qui peut survenir dans ce contexte est la construction d'une perspective *magique* sur la mort sacrificielle du Christ. Dans une telle situation, la vision et les concepts de l'Église deviendraient plus importants que l'activité chrétienne rapportée par les apôtres et le message chrétien primaire serait éclipsé par la tentative cléricale de confisquer le salut en ne l'offrant qu'à ceux qui respectent le dogme mais pas les principes chrétiens authentiques, la compassion et le sacrifice individuel étant parmi les plus importants.

Le terme sotériologie vient du grec ancien et est basé sur le mot *libérateur, sauveur*. Conservant ce sens authentique, le penseur allemand considérerait qu'un autre regard sur le sacrifice chrétien s'imposait afin d'en éliminer les éléments magiques et mystiques, les explications qu'ils proposaient constituant un non-sens tout au long de l'évolution de la conscience religieuse de l'humanité:

Tant que tout le rapport de l'homme au monde n'est pas arrivé à la clarté, ce sentiment n'est qu'un vague instinct, le monde ne peut lui apparaître qu'une unité confuse. Rien de sa complexité ne se distingue définitivement. C'est pour lui un chaos, uniforme dans sa confusion, sans division, sans ordre ni loi. En dehors de ce qui concerne le plus immédiatement la subsistance de l'homme, il ne distingue rien d'individuel qu'en le découpant arbitrairement dans le temps et dans l'espace. Vous ne trouverez ici que peu de traces de conceptions quelconques, et vous discernerez à peine de quel côté elles penchent. Vous n'accorderez pas beaucoup d'importance à la différence, qu'un destin aveugle, qui n'est indiqué que par des rites magiques, manifeste le caractère du Tout, ou qu'un être, certes vivant, mais sans caractéristiques définies, une idole, un fétiche, un, ou, s'ils sont nombreux, ne se distinguent que par les limites arbitrairement fixées de leur sphère.<sup>18</sup>

Ainsi, dans la perspective de la nouvelle approche, la mort sur la croix représente l'étape absolue où la conscience divine se révèle pleinement à l'apogée de ses manifestations dans l'être et la vie historique du Christ. Les interprétations de la théologie protestante sont ouvertement affirmées à ce

---

<sup>18</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher, *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Translated by John Oman from the Third German Edition in 1893, Public Domain Digital Edition, 2006, p. 91.

point conceptuel, la vision proposée par Schleiermacher en étant fortement influencée. Le centre de gravité du moment du sacrifice chrétien se déplace, dans la pensée protestante, qui est suivie par le fondateur de l'herméneutique comme discipline humaniste, sur l'idée de la force de l'exemple. Si la nature divine a atteint son apogée de réunion avec la nature humaine dans l'acte et le symbolisme de la crucifixion, alors il tout vrai chrétien devrait suivre ce modèle suprême de sacrifice individuel si le but proposé est la réintégration dans la grâce divine. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut obtenir l'état de bénédiction et d'insertion spirituelle dans l'harmonie universelle, la conscience redevenant le tribunal qui dicte la corporéité, corrélée à un registre ontique transcendantal. Dans la pensée de Schleiermacher, la relation entre les passions du Christ et la réalité du péché humain n'est pas rejetée, mais réinterprétée.<sup>19</sup> Selon cette approche interprétative, la rencontre entre la négativité de la conscience humaine, entre la force destructrice du mal humain et le message chrétien a généré la tragédie de la crucifixion mais aussi l'exemple absolu de la capacité à porter à un terme paroxystique la mission assumée. La fin, représentée par le sacrifice individuel, est un nouveau commencement, concentrant essentiellement les ressources d'une résurrection de toute l'humanité par la force de l'exemplification extrême. Le choix moral erroné de l'humanité, exprimé à travers des illustrations thématiques du péché, est finalement responsable, même dans la pensée de Schleiermacher, de l'intervalle dramatique de la crucifixion. Sur une autre version interprétative, sont tirées les mêmes conclusions théologiques, métaphysiques et éthiques.

### **La dialectique du progrès de la conscience religieuse.**

Pour Schleiermacher, le dogme figé ne peut pas rendre la réalité de la vie religieuse. Le blocage en théorie détermine souvent la distance décisive par rapport à la priorité de la vie spirituelle qui doit rester la proximité avec la conscience divine. Comprendre le chemin authentique de l'être humain jusqu'à l'étape extatique du salut implique, selon le penseur allemand, la considération de l'importance exceptionnelle de la dialectique à travers laquelle l'esprit se révèle à soi-même en transitant les vastes domaines de la vie humaine comme l'histoire, les arts et les sciences. Ce n'est qu'en assu-

---

<sup>19</sup> Ovidu Cristian Nedu, *Friedrich Schleiermacher și teologia liberală*, Prefață la Friedrich D.E. Schleiermacher, *Teologia creștină liberală*, Herald, București, 2014, pp.189-192.

mant cette dialectique que le niveau du rapport constant au dogme est dépassé. Plus les éléments opposés sont conséquents, plus l'opposition dialectique est élevée et simple conduisant à la révélation des vérités primordiales de l'existence humaine. Ainsi, les oppositions entre matérialité et spiritualité, entre corps et conscience, entre immanent et transcendant génèrent, sous forme de synthèses, des images complexes de la réalité universelle qui, correctement approchées, peuvent constituer la donnée d'un savoir supérieur pour l'être humain. L'idée centrale de la perspective gnoséologique proposée par Schleiermacher, dans le style de la pensée du romantisme allemand, en particulier de la métaphysique hégélienne, est que le progrès dans la connaissance de l'homme, de la nature et de la relation avec la Divinité ne peut être réalisé en demeurant dans le paradigme du dogme, mais uniquement en assumant la dialectique, les formes mobiles d'évolution constante, de changement et d'amélioration de l'ensemble intégrateur de l'être. Selon Schleiermacher, toute conscience humaine peut refléter l'absolu, étant une réunion d'opposés qui tendent à entrer dans la symbiose d'une synthèse qui devient, à son tour, une autre thèse qui s'oppose à une autre antithèse. C'est l'ample processus de l'évolution du savoir et des tensions affectives de l'être humain qui tend vers l'absolu du savoir, du beau et du bien représenté, comme Platon le rappelait deux mille ans auparavant, par la perfection divine. Le dogme ne peut être qu'une simple étape intermédiaire dans ce vaste processus spirituel progressif. Le sens de l'opposition est inné et la conscience humaine se manifeste, consciemment ou inconsciemment, dans des paramètres dialectiques qui opposent la nature à la raison et l'âme à la corporéité. Ces oppositions doivent être surmontées et ce n'est que par cette approche que les possibilités d'amélioration humaine au niveau de la connaissance et de l'intuition peuvent être ouvertes. Mais l'opposition la plus importante est celle entre l'idéal et le réel, opposition qui délimite deux paramètres existentiels distincts, deux paradigmes de méditation, d'action et d'affectivité. De cette dialectique active entre l'idéal et le réel se cristallise sa scène et ce que doit être sa scène, les ouvertures axiomatiques éthiques trouvant ici leurs fondements métaphysiques. Dans cette perspective, les préoccupations de la physique viseraient l'être fini sous le pouvoir de la nature et la philosophie serait centrée sur les actions de la raison en tant qu'exposant de l'idéal qui régit la complexité de la nature:

Toute sorte de connaissance est d'autant plus étroite qu'elle est déterminée par une diversité d'opposés, et d'autant plus large qu'elle est l'expression d'oppositions plus élevées et plus simples. [...] Le sens de l'opposition est inné sous la forme de l'âme et du corps, de l'idéal et du réel, de la raison et de la nature. L'éthique est ainsi la représentation de l'être fini sous le pouvoir de la raison, c'est-à-dire vu sous cet aspect où, dans l'interdépendance des oppositions, la raison est le principe actif et la réalité celle sur laquelle on agit ; la physique est la représentation de l'être fini sous le pouvoir de la nature, c'est-à-dire où la réalité est le principe actif et l'idéal est ce sur quoi on agit.<sup>20</sup>

Le dogme religieux ne peut se substituer à l'expérience religieuse et à l'évolution dialectique de la conscience humaine par laquelle il tend vers la conscience divine, le dogme doit être subordonné à ce processus d'amélioration individuelle de chaque individu humain tout comme l'analyse de la réalité doit être subordonnée au rapport constant à l'idéal. Et Gadamer, par exemple, (qui était agnostique) a soutenu que la transcendance doit être expérimentée. Tous deux ont utilisé le terme «Gefühl» signifiant « un sens profond de la conscience, pas une émotion »<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Friedrich D.E. Schleiermacher, *Lectures on Philosophical Ethics*, Edited by Robert B. Loudon, University of Southern Maine, Cambridge University Press, 2002, p. 5.

« Le savoir absolu n'est l'expression d'aucune opposition, mais seulement de l'être absolu, qui lui est identique. En tant que tel, cependant, ce n'est pas une forme définie de connaissance dans la conscience finie, c'est-à-dire qui ne peut être exprimée de manière adéquate dans une pluralité de concepts ou de propositions, mais seulement la base et la source de toutes les formes particulières de connaissance. Toutes les formes particulières de connaissance, et donc aussi leur systématisation, c'est-à-dire les sciences réelles, existent sous forme d'opposition. La totalité de l'être en tant qu'entité finie doit être exprimée au moyen d'une seule opposition la plus élevée, car sinon ce ne serait pas une totalité mais un agrégat et sa connaissance n'aurait pas d'unité, mais serait chaotique. Tout être fini au sens le plus étroit, c'est-à-dire toute vie, est une image de l'absolu et donc une interaction d'oppositions. La connaissance réelle dans sa totalité est donc le développement de cette interrelation de toutes les oppositions sous la puissance des deux termes de la plus haute opposition. Il n'y a donc que deux sciences réelles, qui doivent incorporer toutes les disciplines subordonnées. » (*Ibidem*)

<sup>21</sup> Zdenko Š. Širka, *op.cit.*, p. 313.

Comme le mentionne Zdenko « Pour Gadamer, la transcendance passe par les autres, car elle implique la relation Je-Tu, mais elle se transforme aussi en *quelque chose* d'indéfinissable, dans lequel une rencontre personnelle n'est pas possible. Ce



## Conclusions

L'impact des nouvelles idées infusées dans la pensée chrétienne à travers les thèses du romantisme schleiermachiérien a généré de larges ouvertures conceptuelles et théologiques non seulement pour le XIXe siècle, mais aussi pour l'évolution de la compréhension de l'univers de la vie et de la contemplation chrétienne au XXe siècle. Par son discours théologique novateur, Schleiermacher a réussi à postuler une nouvelle vision de la foi chrétienne dans laquelle elle n'apparaît plus comme une expérience individuelle isolée, solitaire et rationnellement inexplicable. Au contraire, le christianisme doit s'intégrer socialement, en partant non de sa dogmatique traditionnelle, mais en assumant son message par chaque membre de la communauté sociale et religieuse. La thèse de Schleiermacher, selon laquelle la nature de la religion exige qu'elle soit aussi sociale, trouve aujourd'hui un fort écho dans tout le domaine du christianisme protestant et pas seulement: „toute exploration de la relation entre la religion et l'ordre naturel dans la pensée de Schleiermacher serait incomplète sans une enquête sur les relations entre la religion et l'ordre social.”<sup>22</sup>

A côté de cette conception, on rencontre aujourd'hui, dans diverses reformulations, l'idée de la nécessité de l'action divine qui ne peut être déterminée par un facteur extérieur, mais est immanente à la volonté de la grâce, accordée à tout être humain. L'action de la création qui cherche la présence divine et l'action divine qui libère l'esprit de la corrélation excessive avec la matérialité se rencontrent dans un périmètre commun dans lequel, comme l'a mentionné Schleiermacher, étant repris aujourd'hui par les successeurs de sa vision théologique, les concepts de péché et de punition jouent un rôle secondaire. Aussi, la perspective sur la phénoménalité du salut implique aussi des changements dans le parcours des analyses inauguré par le penseur allemand. Ainsi, le salut n'est plus compris comme un phénomène de rupture eschatologique fondamentale, une brèche qui intervient dans la réalité spatio-temporelle de l'histoire humaine, la marquant d'un point de vue transcendantal des positions d'une dimension cognitivement inaccessible. Au contraire, le salut est compris, également à travers l'apport conceptuel de Schleiermacher, comme un phénomène qui prend en

---

qui manque, c'est la complémentation de *Miteinandersein* (l'un avec l'autre) avec *Füreinanderdasein* (l'un pour l'autre). » (p. 314).

<sup>22</sup> Andrew C. Dole, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, USA, 2009, p. 101.

compte les cadres et les conditions socio-historiques de l'humanité. Dès lors, l'idée d'un rapprochement entre la transcendance et l'homme déchu dans la dimension spatio-temporelle éphémère, à partir des positions d'une double action ou initiative, celle de la grâce et celle de la foi active, est soutenue. Ces thèses sont aujourd'hui assumées et réinterprétées non seulement dans le contexte de la spiritualité du christianisme protestant mais aussi dans les directions de recherche de la métaphysique théologique générale. Le fait que le geste de menacer, de condamner et de punir, de répéter de manière obsessionnelle l'image de l'enfer comme symbole de la justice divine a révélé ses limites et ses multiples incompatibilités avec le message chrétien originel, était l'une des idées soutenues par Schleiermacher et qui sont aujourd'hui assumées par un large éventail de penseurs mais aussi de croyants chrétiens:

...dans *The Christian Faith*, il est plus prudent et admet simplement que c'est aussi plausible que l'hypothèse d'une damnation éternelle pour certaines personnes. Alors qu'il accepte l'idée du salut éternel comme sujet matériel de son eschatologie, il relègue l'idée de la damnation éternelle à un appendice. Il reconnaît la légitimité de l'idée d'une « restauration générale de toutes les âmes humaines » et attribue une probabilité plus élevée à un résultat où tout le monde est sauvé, bien qu'il ne soit pas clair si cela se produira de manière progressive ou dans un moment soudain au retour. du Christ. Néanmoins, ses idées d'une rédemption générale et d'une prédestination universelle au salut dans le Christ soutiennent le rejet d'un dualisme eschatologique strict.<sup>23</sup>

Malgré le fait que ces conceptions aient été initialement réprimées et facilement catégorisées comme hérétiques et déstabilisantes pour l'esprit du christianisme, elles sont ensuite devenues le signe d'un progrès majeur dans la compréhension et la vie du message chrétien. Schleiermacher a très tôt contribué à ce phénomène qui bat son plein aujourd'hui. Bien sûr, et dans ce contexte, nous soutenons l'idée formulée par George Bondor, selon laquelle

L'herméneutique biblique montre quelles sont les limites de l'herméneutique générale, mais en même temps elle est la partie centrale d'un vaste projet philo-

---

<sup>23</sup> Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*, Oxford University Press Inc., New York. 2006, p. 211.

sophique, qui ne manque aucun des enjeux de l'herméneutique et, en général, de la philosophie.<sup>24</sup>

Outre les échos contemporains de ses contributions aux nouvelles orientations de pensée et d'assomption des valeurs chrétiennes, Schleiermacher reste incontestablement un auteur actuel à travers les effets qui se font encore sentir aujourd'hui sur la compréhension du phénomène de l'interprétation philosophique.

## BIBLIOGRAPHIE

- AFLOROAEI, Ștefan, *Dorința interpretului de a fi liber de metodă*, *Hermeneia*, Nr. 4, 2003, pp. 9-25. Editura Fundației Academice AXIS Iași. [http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia\\_nr.4\\_2003-2004\\_ISSN1453-9047\\_2.pdf](http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia_nr.4_2003-2004_ISSN1453-9047_2.pdf)
- AFLOROAEI, Ștefan, *Religious Experience as an Experience of Human Finitude*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 11, issue 32 (Summer 2012) pp. 163-170. <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/618/549>
- BEJAN, Petru, *Hermeneutica între cenzura metodologică și "desfrâul" speculativ*, *Hermeneia*, Nr. 4, 2003, pp. 26-40. [http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia\\_nr.4\\_2003-2004\\_ISSN1453-9047\\_2.pdf](http://hermeneia.ro/wp-content/uploads/2011/02/Hermeneia_nr.4_2003-2004_ISSN1453-9047_2.pdf)
- BONDOR, George, *Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 27 (Winter 2010), pp. 203-218. <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/476/474>
- DOLE, Andrew C., *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, USA, 2009.
- GOCKEL, Matthias, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*, Oxford University Press Inc., New York, 2006.
- GARCIA LANDA, José Ángel, *Retroactive Thematization, Interaction, and Interpretation: The Hermeneutic Spiral from Schleiermacher to Goffman*. In vol. "Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica. English version "Retroactive Thematization, Interaction, and Interpretation: The Hermeneutic Spiral from Schleiermacher to Goffman", *BELL* (Belgian English Language and Literature) ns 2, 2004, pp. 155-166. (Special issue, "The Language/Literature Interface"). <http://www.baahe.be/BELL2004.html>
- <https://zaguan.unizar.es/record/1986/files/INPRO--2009-024.pdf>
- GARCIA LANDA, José Ángel, *Understanding Misreading: A Hermeneutic-Deconstructive Approach*. 1996, pp. 57-72 Available at

---

<sup>24</sup> George Bondor, *Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 27 (Winter 2010), p. 213. <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/476/474>

- SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1581444> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1581444>
- MOHATARI, Mohammad, *The Hermeneutical Circle or the Hermeneutical Spiral?* Intl. J. Humanities, 2008, Vol. 15 (2), pp. 99-111 <https://ejh.modares.ac.ir/article-27-3023-en.pdf>
- NEACȘU, Adriana, *Teologia ca paradigmă cognitivă autonomă*, Analele Universității din Craiova, seria Filosofie, Nr. 48 (2/2021), pp. 15-32. [https://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/2021/Anale48\\_2.pdf](https://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/2021/Anale48_2.pdf)
- NEDU, Ovidiu Cristian, *Friedrich Schleiermacher și teologia liberală*, Prefață la Friedrich Schleiermacher, *Teologia creștină liberală*, trad. Ovidiu Cristian Nedu, Herald, București, 2014.
- NELSON, Eric Sean, *Schleiermacher on Language, Religious Feeling, and the Ineffable*. Epoché, Volume 8, Issue 2 (Spring 2004), ISSN 1085-1968, 2004, pp. 297-312.
- RÂMBU, Nicolae, Studiu introductiv la F.D.E.Schleiermacher, *Hermeneutica*, trad. Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 2001.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *Hermeneutica*, trad. Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 2001.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *Lectures on Philosophical Ethics*, Edited by Robert B. Loudon, University of Southern Maine, Cambridge University Press, 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *On religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Translated by John Oman from the Third German Edition in 1893, Public Domain Digital Edition, 2006.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *Teologia creștină liberală*, trad. Ovidiu Cristian Nedu, Herald, București, 2014.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, *Des différentes méthodes du traduire*, traduit de l'allemand par Antoine Berman, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- THOUARD, Denis, *Qu'est-ce qu'une « herméneutique critique » ?* Methodos (2/2002), Published by OpenEdition, 2004. DOI:[10.4000/methodos.100](https://doi.org/10.4000/methodos.100) [https://www.researchgate.net/publication/30447759\\_Qu%27est-ce\\_qu%27une\\_hermeneutique\\_critique](https://www.researchgate.net/publication/30447759_Qu%27est-ce_qu%27une_hermeneutique_critique)
- ZDENKO Š. Širka. Conceptul gadamerian de experiență estetică: o posibilitate pentru teologia biblică ortodoxă, traducere în limba română de Antoaneta Sabău, in Alexandru Ioniță (editor), *Interpretarea Biblică între Biserică și Universitate : perspective interconfesionale*, Sibiu, Editura Andreiana ; Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2016, pp. 305-345.

# ROMAN INGARDEN'S AESTHETICAL THEORY AND CONTEMPORARY ART

Kateryna SHEVCHUK<sup>1</sup>, Dmytro SHEVCHUK<sup>2</sup>

**Abstract:** *The article is devoted to the main aspects of Roman Ingarden's aesthetic theory that concern contemporary art. Modern discussions on Ingarden's aesthetic axiology are dedicated, in particular, to the question of the possibility of using his theory to analyze contemporary art. In this article, the authors seek to demonstrate that the main ideas and categories of Roman Ingarden's aesthetic theory are adequate and suitable for analyzing not only classical art but also contemporary art. Ingarden's aesthetic theory is an open system (which is the general characteristic of phenomenology).*

**Keywords:** *aesthetic, Roman Ingarden, aesthetical axiology, contemporary art, phenomenology.*

## I. Introduction

Roman Ingarden is known for his aesthetic ideas of the multilevel artistic work, its "schematic" and artistic "openness." For example, he analyzed the "openness to communication" as a significant part of the perception of the art. He also presented phenomenological axiology, which gives us a fundamental understanding of aesthetical values.

Modern discussions on Ingarden's aesthetic axiology are dedicated, in particular, to the question of the possibility of using his theory to analyze contemporary art. If we examine the works of R. Ingarden to statistically study the names of writers, composers, and artists to whom he refers in his works, it becomes clear that the list of artistic works is limited to the 1920s. Among modern painters, only the name of Polish artist Waclaw Taranczewski is mentioned; several interesting points also concern Pablo Picasso, Jean Arp, and Jacques Villon. If we refer to Ingarden's aesthetical analysis of music, we can find his interest in music from early Sebastian Bach to the early Igor Stravinsky. In general, R. Ingarden knew and appre-

---

<sup>1</sup> Rivne State University of Humanities, Rivne, Ukraine.

<sup>2</sup> The National University of Ostroh Academy, Ostroh, Ukraine.

ciated classical art. His reflections on art are limited to the phenomena formed at the beginning of the 20th century. Therefore, sometimes it seems that he lacks an understanding of contemporary art.

Most researchers note that the phenomenological method is an obstacle to applying R. Ingarden's theory of aesthetics to contemporary art<sup>3</sup>. In particular, Joseph Margolis says that Husserl's phenomenology in Ingarden's version is the opposite of any substantial connection with the historicity of thought<sup>4</sup>.

In this article, we seek to demonstrate that the main ideas and categories of Roman Ingarden's aesthetic theory are adequate and suitable for analyzing not only classical art but also contemporary art. Ingarden's aesthetic theory is an open system (which is the general characteristic of phenomenology). Therefore, its modifications are not only possible by further development of this theory but also allowed by Roman Ingarden himself<sup>5</sup>. Thus, the main aesthetic ideas of R. Ingarden open the possibility of using his aesthetic axiology in the study of contemporary art.

There is a significant difference in understanding the values of classical and modern art. The reason for this is, first of all, the change of worldviews and socio-cultural dominants in modern times. The man of the previous era felt good in a world that was a "closed" system of values and ideas. The human being could return to those moments in life or works that touched her. The attempt to preserve them testifies to man's power and his need to realize this power. This is due to the desire to create lasting foundations of life, to achieve the rationalization of all spheres of human life. Today, people are trying to adapt to a fleeting world that opens up many opportunities. Man strives to keep up with the times and therefore is not able to return often to observe the world with fascination. The individual does not have a strong need to communicate with the past act, even if he once touched him very much. But each time, he or she opens to new experiences that give new sensations, a new vision of the world, and more suitable for reconstructing reality. Value is closely linked to novelty and originality in a fast-paced world ("liquid world"). Such changes are the context of contem-

---

<sup>3</sup> Majewska Z. (2001). *Świat kultury Romana Ingardena*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, S. 44.

<sup>4</sup> Margolis J. (2004). *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki. Wykłady z filozofii sztuki*. Kraków: UNIVERSITAS, S. 107.

<sup>5</sup> Ogrodnik B. (2001). *Ingarden*. Warszawa: Wiedza Powszechna, S. 5.

porary art. That is why applying aesthetic theory to its understanding is problematic.

Analysis of the possibility of using Ingarden's aesthetic theory in the study of contemporary art is based on the following approaches:

- formal-ontological approach: Ingarden's aesthetic theory is based on analyzing the main concepts and processes in art, so it can be applied despite the changing historical context with which certain artistic phenomena are associated. Ingarden's theory is focused primarily on outlining the essence of a work of art, the way it exists, the process of creation and perception, and the mechanisms of aesthetic values. Also, Ingarden focuses on the ontological status of the work of art;

- critical approach: due to the fact that R. Ingarden created his aesthetic theory in relation to works of classical art, there may be criticism from thinkers who doubt the possibility of using Ingarden's concept in the study of contemporary art. However, we believe that the view of modern art from the standpoint of Roman Ingarden's theory, on the contrary, only contributes to a better understanding of it. Ingarden's aesthetical axiology presents an ontological analysis of artistic phenomena. This allows a more holistic outline and correct interpretation of the phenomena and processes of contemporary art;

- interpretive approach: it is important to find out whether contemporary art is something radically new, entirely opposite to classical art? The answer to this question is related to the need to study the debates that arise around the interpretation of the controversial phenomena of contemporary art. In general, the phenomena of modern art are ambiguous and require detailed analysis. The following questions remain debatable: what is contemporary art? Are we dealing with art that completely rejects classical tradition or continues to develop its themes and expands the horizons of its experience and sensuality? In interpreting the essence of contemporary art, we also explore the possibilities and limits of Roman Ingarden's aesthetic axiology.

The most important topic of discussion is the problem of the value of works of contemporary art. Are they endowed with artistic qualities (in R. Ingarden's terminology), or does modern art deliberately reject them? The solution to this problem is not easy because the phenomena of contemporary art are quite diverse. Therefore, our article is devoted, in particular, to clarifying the essence of the phenomena of contemporary art and the possibility of using the aesthetics of Roman Ingarden to understand it.

An important aspect of Roman Ingarden's aesthetic theory is the distinction between aesthetic values and artistic values. This aspect of his work is considered a novelty of aesthetic theory within phenomenological aesthetics. The central thesis of R. Ingarden's aesthetic axiology is the assertion of the need to distinguish between two orders: 1) the work of art and the values that serve it; 2) the aesthetic specification of a work of art with its characteristic values. Ingarden believes that aesthetic values are objective, absolute, and non-relative, and artistic values are simultaneously objective and relative. Aesthetic values are determined by the specification of a work of art and its aesthetic experience. Artistic values are related to understanding the qualification of a work of art "in itself." At the same time, it should also be noted that the detection of artistic values is a more complex process and requires higher competencies of the assessment subject, as it is not necessarily directly related to aesthetic experience.

## **II. Meta-artistic reflections on contemporary art**

The question of the terminological delineation of contemporary art is a complex matter. Meeting the new and unusual images, the modern recipient is often disoriented. He does not have an adequate outline of new works and does not know whether what he communicates with is art at all. Thus, to understand the language of contemporary art, it is not enough to define the terms used to determine the directions and phenomena of contemporary art. Aesthetics must take into account the profound changes that have taken place in art and caused significant changes in culture and aesthetic sensuality. In other words, aesthetics must provide a kind of meta-artistic reflection on contemporary art.

At the same time, the boundaries of art, according to some researchers (for example, Morris Weitz<sup>6</sup>) are not stable, and the scope of the concept of art is historically variable. As a result, the meaning of the term "art" in different periods of history was subject to significant changes. Therefore, it is difficult to talk about only one concept of art; it is worth considering the existence of many definitions of this term.

It is worth referring to the definition of art by R. Ingarden. From his statements, we can distinguish three meanings of this concept. While two

---

<sup>6</sup> Weitz M. (1985). Rola teorii w estetyce, in: *Estetyka w świecie*. Red. M. Gołaszewska. T. I. Kraków, S. 353-354.



of them consider the objective criteria to be decisive, the third has a subjective-objective character.

In a broad sense, art, according to R. Ingarden, is a collection of individual intentional objects with a special structure and elements that build a quasi-reality, equipped with different “artistically valent” moments. Not only works with positive aesthetic value can be artistically valent, but also objects that are minimally endowed with artistic qualities. This notion of “art” also encompasses works with scant artistic qualities, in which, for various reasons, there is no realization of positive artistic value. R. Ingarden's interpreters often do not pay attention to this aspect of his aesthetic<sup>7</sup>. This meaning of the term “art” is perhaps the most open, tolerant and allows to include in the field of works of art many phenomena of contemporary art. However, Roman Ingarden would rate some manifestations of contemporary art lower in terms of aesthetic values than those he recognized as authentic and original works of classical art. We can assume that he would consider most contemporary art phenomena as those that only resemble art or are on the border of art and non-art. For example, even contrary to the intention of their creators, many happenings can have a certain aesthetic significance (there is a script, the division into stage, and audience). Thus, the happenings are contained within Ingarden's understanding of art, but the problem is that he would not recognize them as true works of art. We can say that a broad understanding of art was introduced in Ingarden's theory at the cost of the depreciation of that art. In this way, the aesthetic normativism of Ingarden's concept is clearly manifested.

Purely Ingarden's meaning of the concept of art is based on the understanding of it as the integrity of the “encounter of the subject with the object in the aesthetic experience.” This meeting is not a phenomenon but an unfolding process. Under the influence of value, there is a mutual transformation of two individual beings, formed in a certain way, “transformation of what is experienced and transfiguration of what is given.”<sup>8</sup> This concept of art was not, in fact, represented in Ingarden's major works on aesthetics. It appeared only in the final period of his aesthetic research. However, it can be considered the quintessence of his entire theory.

---

<sup>7</sup> Ciszewska J. (2001). *Sztuka*, in: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Kraków, S. 267.

<sup>8</sup> Ingarden R. (1981). *Wykłady i dyskusje z estetyki*. Warszawa: PWN, S. 19.

It is challenging to reconcile most contemporary art phenomena with the concept of art in Ingarden's works. The main problem is connected, first of all, with the possibility of the aesthetic experience of works of modern art, as well as the process of their evaluation. A true work of art, in Ingarden's sense, can only be an object endowed with creative qualities as a result of creative actions, which can evoke an aesthetic experience in favorable conditions. Creative manifestations, which, instead, cannot be reconciled with these requirements, should be outlined with the help of some new concepts.

A characteristic of modern art is its novelty. The concepts of "originality" and "innovation" are connected with it. In the process of creation and perception, the use of new elements, new techniques, and means of education is quite valuable, which indicates the creative nature of the artistic activity. Over time, the constant desire for innovation has become a tradition; the artist began to be equated with an innovator. Thus, innovation became a new tradition in the twentieth century, especially in the third quarter.

Contrary to the original and anti-normative principles of neo-avant-garde, the categories of novelty and innovation have become a kind of dogma of modern art. However, "novelty" has always determined the authenticity of art. As Tadeusz Szkolut notes, the most important stages in art history are outlined in works characterized by innovation (formal-technical or substantive). Instead, works endowed with this feature to the greatest extent but also carry aesthetic qualities (structural and constructive), together with the culmination of humanity's most significant achievements, are called masterpieces<sup>9</sup>.

Novelty is one of the fundamental components of the integral value of a work of art because it is not a self-sufficient value. It draws its potential from other values that come with it. Novelty is associated with creativity because it is one of the manifestations of the artist's creative abilities. There is a close connection between novelty and freedom, tradition (which it sometimes competes with, for example, in the case of the avant-garde), and expression.

In R. Ingarden's aesthetic theory, novelty is a positive value of a work of art. It testifies to the artist's creative abilities and his rich imagination. It consists of the application of new themes in art and the use of new tech-

---

<sup>9</sup> Szkolut T. (1999). Nowość jako wartość artystyczna, in: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*. Lublin, S. 169.

niques in art. It also is opposed to stereotypes in art. Today, however, novelty is the most revolutionary aspect of art because it has become the main principle, associated with the opposition of tradition and the rejection of the basic foundations of classical aesthetics. Some phenomena of modern art can not be reconciled with the characteristic of novelty inherent in traditional art. For example, in neo-avant-garde, we deal with innovation to shock, create a surprise, and capture the recipient.

Contemporary art is characterized by the problem of synthesis of art. For example, during the interwar twentieth century, there were constant proposals, mainly from plastics, that painting and sculpture flow into architecture in a broad way. The integration of art was caused by the dominant re-humanization of architecture that took place after the Second World War.

In Ingarden's works, we can find reflections on the synthesis of art. In particular, he believed that a work of cinematography is a work of art at the intersection of many arts, which due to their interaction are intertwined in exceptional works. He wrote: "Cinema, on the one hand, overlaps with works of literature, and on the other – is closer to theatrical performance, although it differs significantly from it, and in addition, contains significant points of the musical work."<sup>10</sup> He further notes that cinematography is at the intersection of two other arts: painting and literature. Also, in the 9th paragraph *On non-presentational "abstract" paintings (O obrazach nieprzedstawiających "abstrakcyjnych")* of the work *On the structure of painting (O budowie obrazu)* R. Ingarden draws attention to the fact that some works of abstractionism are borderline works, as they are located between painting and architecture<sup>11</sup>.

Analyzing the work of Pablo Picasso, Roman Ingarden argues that although the picture is at the intersection of painting and literature, due to its structure, it introduces the viewer beyond the image itself, introducing him into the realm of imaginary objects, and thus leaves him much more freedom of imagination than it happens in a picture on a historical theme<sup>12</sup>.

In the context of these meta-artistic reflections, we can say that Ingarden's aesthetic theory does not ignore the features inherent in modern

---

<sup>10</sup> Ingarden R. (1958). *Studia z estetyki*. T. II. Warszawa: PWN, S. 303.

<sup>11</sup> Ingarden R. (1958). *O budowie obrazu*, in: Ingarden R. *Studia z estetyki*. T. II. Warszawa, S. 81.

<sup>12</sup> *Ibidem*, S. 88.

art, which allows us to capture its basic characteristics and specific essence. But the understanding of contemporary art also applies to other positions and ideas that form an essential part of Roman Ingarden's aesthetic theory.

### **III. "Aesthetical situation" and contemporary art**

In works on aesthetics, R. Ingarden wrote about the "aesthetic situation," the main feature of which is the influence of the factors that make up this situation. These factors are work of art, creator, recipient, aesthetic experience, artistic value, and aesthetic value. All these elements can be found in works of classical art.

In classical art, we are dealing with an artist who is the author of a work of art. A work of art influences the recipient, who, in turn, influences the work of art. This is because the work contains the so-called "unspecified places." The work itself is only a certain scheme, which comes to life only in the process of aesthetic experience, or "concretization" of the work if to use the terminology of R. Ingarden.

In avant-garde art, the scheme of the aesthetic situation is changing. In classical art, which was guided by the principle of "compositional correctness," the artist cared about the transparency of the arrangement system of elements of the work. In contemporary art, there is a new technique of construction of elements, called decomposition, so we have a kind of compositional chaos. There was also a rejection of beauty (which for centuries was recognized as the primary aesthetic value) and the skill of execution. We are dealing here with an artist, whose role is often reduced only to the organization of a certain artistic action (installations, happenings). In some sense we can state that the neo-avant-garde artist is outside of art in its classical sense since it has ceased to serve the aesthetic sacrum. A characteristic feature of the neo-avant-garde is the deaestheticization of art and the aestheticization of everyday life. The main value of a work of art is not aesthetic but cognitive and communicative. Renunciation of the values characteristic of art caused the need to fill creativity with explanations, changing the artist's status and artistic role. The difference between classical and modern art is also expressed in the fact that the work of art, according to R. Ingarden, is mainly separated from the world. In contemporary art, on the contrary, the work is included in reality and becomes one of its elements. The boundary between the work and what it is not blurred. The recipient becomes a co-organizer of the artistic action, its participant.

Changes in contemporary art are related to the disintegration of the object of art. The object takes on a different meaning by giving it a new name (for example, an ordinary urinal is called a "Fountain"). Ready-mades gave impetus to a new understanding of art. This causes a change in the position of the artist, who, as a result of a creative act of choice, glorifies the "finished object" and thus places it in the world of art. Ready-mades requires a different setting for the recipient: "The new name given by the artist to the selected object stimulates the recipient's imagination to look for new, more or less distant connections between the object and the name."<sup>13</sup> These changes in art also cause changes in aesthetic values: the aesthetic value of art can be defined as an attempt to express the irrational factors of human reality. This is evidence of both the development of art and the dominant attitude of human beings of our era.

The evolution of contemporary art demonstrates changes in all elements of the traditional understanding of the aesthetic situation. The world around us is changing at the same time, as is the model of the artist. Therefore, the question arises: can the scheme of the aesthetic situation proposed by R. Ingarden be used in the study of contemporary art? The answer to this question is ambiguous because some elements of the aesthetic situation, according to Ingarden's theory, are inherent in modern art; some have changed or do not exist. In our opinion, the main problem is related to the possibility of aesthetic experience and aesthetic evaluation of works of contemporary art. This problem has a strong connection to changes in aesthetics and modern culture. The key to understanding these changes is aesthetic value as an essential part of the aesthetical situation.

In the second half of the 20th century, philosophers drew attention to the exhaustion of the aesthetic paradigm in art. The essence of the crisis of modern aesthetics, according to Teresa Penkala, is "the lack of integration of tradition, modernity, and vision of the future. From a philosophical perspective, contemporary art emerges as a space of constant competition with an old tradition firmly rooted in the artistic consciousness."<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Książek A. (2000). *Sztuka przeciw sztuce. Z teorii awangardy XX wieku*. Warszawa, S. 81.

<sup>14</sup> Pękala T. (1992). Wartości estetyczne w sztuce awangardowej i postmodernistycznej, in: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*. Red. T. Szkołuta. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, S. 113.

Arthur Danto, George Dickie, Joseph Margolis, Bogdan Dziemidok, and others put forward their proposals for overcoming the crisis of modern aesthetics. The theoretical proposal was the view that the way out of the crisis is a modification of the philosophical principles of aesthetics of the previous era.

Another view of contemporary art and aesthetics is presented by post-modern theorists who proclaim an unprecedented renaissance of aesthetics. For example, Wolfgang Iser claims that "we are experiencing an unprecedented boom in aesthetics, [...] we live in an age of aestheticization of all our reality."<sup>15</sup> Brigitte Sheer also writes about the exceptional flowering of aesthetics in the late 20th century<sup>16</sup>.

Some philosophers advocate the preservation of the aesthetic paradigm of art. They state that contrary to declarative anti-aestheticism, modern art is not aesthetically neutral. For example, contrasting his position with the statement about the "end of art," Bohdan Dziemidok notes that "despite all the radical changes in modern culture, art has not ceased to be needed by people. Neither the latest technology nor scientific achievements [...] can replace a person's intimate creative and receptive contact with art. Art has not ceased to shape a person's attitude to the world; it helps him understand other people, other cultures, motivates reflection and activity, causes a variety of experiences, develops intelligence, imagination, and emotional sensuality. It helps a human being to become a person and survive the most difficult moments without losing humanity"<sup>17</sup>.

Art has always been connected to the sphere of values. Therefore, art theory cannot abandon the study of the functioning of art as a source of values and various evaluation processes. Contrary to the predictions of anti-art spokesmen, art that realizes aesthetic values has stayed to be actual, although the range of aesthetic values has increased significantly. In this sense, the aesthetics of R. Ingarden, which can be called aesthetical axiology, is still relevant.

Contemporary philosophy of art is tolerant and open to the most contradictory artistic proposals, which breaks with the normative principles

---

<sup>15</sup> Iser W. (1996). Estetyka i anestetyka, in: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków, S. 524.

<sup>16</sup> Scheer B. (1997). *Einführung in die philosophische Aesthetik*. Darmstad, S. 1-7.

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 10.

that restrict freedom. The most important thing, however, is that aesthetics, both normative and descriptive, is always axiological<sup>18</sup>.

Some aesthetics emphasize that despite the differences, modern aesthetics continues to use the categories of traditional aesthetics. For example, Jadwiga Ciszewska states that the old aesthetic categories are fully applicable and correspond to the study of the aesthetic nature of reality and the aesthetic nature of art. However, contemporary art changes require rethinking concepts corresponding to artistic practice<sup>19</sup>.

To achieve this goal, J. Ciszewska turns to the aesthetic theory of R. Ingarden, recognizing it as the highest achievement of phenomenological aesthetics. R. Ingarden's position, which preserves the meaning of the concept of art based on the classical paradigm, differs from the prevailing tendency to reduce the aesthetical dimension of works of art. However, the undoubted relevance of R. Ingarden's concept is to emphasize the value of works of art, which is the basis for preventing a crisis of aesthetics and art. In addition, the reference to the value of art allows us to emphasize the aesthetic situation as a way of identifying artistic practices.

#### **IV. The idea of "unspecified places."**

Some contemporary aesthetics (in particular, Raymond Bayer and Robin George Collingwood) argue that postmodern art is characterized by the principle of axiological emptiness and uncertainty. The incompleteness of the paintings is considered even a condition of beauty. However, we must state that a kind of uncertainty and incompleteness are characteristics of all outstanding works of art, not only postmodern. R. Ingarden wrote about the incompleteness of the work of art. In his opinion, incompleteness indicates the openness of the form of the work.

The concept of "open work" was presented by Umberto Eco<sup>20</sup>. In his opinion, the openness of the work is seen as a fundamental ambiguity of

---

<sup>18</sup> Dziemidok B. (2002). *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: PWN, S. 33.

<sup>19</sup> Ciszewska J. (1994). Estetyka fenomenologiczna wobec współczesności, in: *Czy jeszcze estetyka? Sztuka współczesna a tradycja estetyczna. Materiały XXII Ogólnopolskiej Konferencji Estetycznej*. Red. M. Ostrowicki. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie oraz Instytut Kultury w Warszawie, S. 49.

<sup>20</sup> Eco U. (1973). *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Warszawa: Czytelnik, 48 s.

artistic translation, which is a permanent feature of any work at any time. In modern art, it is manifested to a greater extent than in classical one<sup>21</sup>. However, similar ideas have appeared in different versions of many theorists. Roman Ingarden stated about “unspecified places” in the work of art. According to him, the work of art is a “schematic work.” It has the construction that always “counts” on additions from the recipient.

In U. Eco's theory, an open work is a certain proposal of a “field” of interpretive possibilities, a group of stimuli, the fundamental feature of which is their uncertainty. In this case, the aesthetic value of the work depends on the possibilities of its interpretation and the aspects it reveals to the recipient without losing its own identity<sup>22</sup>. Thus, a work of art is “open” only in a particular field of relation. Similarly, R. Ingarden speaks of a large number of possible concretizations of the work of art within the framework defined by the logic and leading idea of the work. He also notes the limits of concretization that it provides to work and the “proximity” or “remoteness” of concretization<sup>23</sup>.

We must remember that according to Ingarden's aesthetical theory, the openness of a work of art is different from that which we encounter in neo-avant-garde art. Arguing that a work of art is an open subject, R. Ingarden, noted the need to supplement only schematically defined substantive parts of the work in the process of its concretization by the recipient. In this case, the concretization was consistent with the work's logic. In the case of, for example, happening, it is about openness to improvisation, the purpose of which is to surprise, impress, fascinate, and evoke unusual associations; we are dealing here with several objects, and events, not related to logical action.

The changes that take place in art affect the changes in aesthetics itself. Therefore, we can find the idea of “open aesthetics.” This idea was presented, for example, by Umberto Eco, Morris Weitz, and William E. Kennick. Also, the conception of open aesthetics was developed by Polish philosopher Mieczyslaw Wallis. He paid attention to aesthetical and artistic pluralism<sup>24</sup>. Generally, the idea of “openness” of aesthetics corresponds to modern

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, S. 6-9.

<sup>22</sup> *Ibidem*, S. 26.

<sup>23</sup> Ingarden R. (1976). *O poznawaniu dzieła literackiego*. Warszawa: PWN, S. 380-381.

<sup>24</sup> Szkołut T. (1999). *Awangarda. Neoawangarda. Postawangarda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, S. 133.



pluralism. Eclecticism, hybridity, and stylistic diversity of postmodern art are associated with the openness of aesthetics as a response to open works of art.

In the context of such reflections on modern aesthetics, we can interpret Ingarden's ideas about the concretization of work of art. The work of art, as well as the aesthetic object, are intentional objects. In other words, they are formed in the acts of consciousness of the creator or recipient, which carries out the process of concretization. Roman Ingarden presented a critical perception of the traditional model of passive external reception and the "finished" artistic object, which is perceived as objects of sensory perception. He sought to convey that the recipient is not dealing with finished work, but he or she co-creates it. Thus, R. Ingarden emphasizes the active participation of the recipient in creating an aesthetic object as an intentional object. The distinction between a work of art as an artistic object and an aesthetic object makes it possible to elucidate a number of phenomena in relation to which traditional aesthetics has remained helpless<sup>25</sup>. First of all, it is the historical variability of the role and functions in the culture of some of her works, as well as various perceptual experiences that belong to them. R. Ingarden's understanding of the work of art as an intersubjective scheme, which is uncertain and potential, allows us to establish the identity of the work of art as the object of various perceptual acts and the historical variability of aesthetic objects.

Although R. Ingarden did not deal in detail with the social determinants of the processes of communication with art, however, he took into account the importance of socio-cultural and historical factors as a certain variable that appears in all processes of perception. He emphasized that these factors determine the form of concretization that occurs in a particular era. He stated the importance of the "cultural context" in the process of exploring the "life" of a work of art. He wrote: "Each epoch in the holistic development of human culture has its type of understanding, recognition of aesthetic and non-aesthetic values, its priorities in terms of ways of understanding the world in general, as well as types of works of art in particular. At a certain period of time, we are especially vulnerable to certain aesthetic qualities of values, while we remain blind to others."<sup>26</sup> In addition, Roman

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, S. 257-258.

<sup>26</sup> Ingarden R. (1960). *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Warszawa: PWN, S. 430.

Ingarden noted that the concretization of a literary work depends on the position of the reader, so in all respects bear the “signs of the times” and, to some extent, participate in changing the cultural atmosphere<sup>27</sup>.

Thus, we can say that Ingarden's theory of concretization is a “weapon” against extreme axiological relativism and skepticism because the object of aesthetic evaluation is a concretized aesthetic object, not a schematic work of art as a carrier of artistic values in a potential state. The source of differences in aesthetic assessments is not a misperception but differences between concretizations.

## V. Phenomena of modern art

It is possible to demonstrate the possibility of interpreting the phenomena of contemporary art by using Roman Ingarden's aesthetics for analyzing abstractionism, neo-avant-garde, and postmodern art.

R. Ingarden's views on abstract art are contained in the 4th and 9th paragraphs of the work *On the structure of the painting*, as well as in the article *On so-called abstract painting*. R. Ingarden notes that there may be works of art, even masterpieces, in which no homogeneous objects (things or people) are presented, and their artistic value is high. Such works can be defined as works of fine art and should be analyzed as such.

In *On the structure of the painting*, we can also find Ingarden's reflections on impressionism. He argues that the characteristic of the Impressionist way of conveying the form is that the paints create only the background of the impression of a particular form, which we get when observing things. This background, which the viewer sees, encourages the filling of many of these impressions with different structural and substantive techniques, that is, to the intentional construction of the form of a higher constitutional level<sup>28</sup>.

R. Ingarden also drew attention to the works of cubism. He noted that they refused to reproduce the views in favor of the presented objects. Comparing impressionism with cubism, he writes: “Impressionists emphasize the richness and diversity of immediate color spots, [...] cubism attempts to abstract as much as possible from this diversity and variability.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 432.

<sup>28</sup> Ingarden R. (1958). O budowie obrazu, in: Ingarden R. *Studia z estetyki*. T. II. Warszawa. S. 46.

Thus, in the picture, there is a reconstruction from the sensory basis of the views of only the simplest material and often reduced to one quality<sup>29</sup>.

According to R. Ingarden, the difference between impressionism and cubism lies in the method of creation. When presenting a thing in the shape of a sphere, cubism chooses among the various ellipses the one in which the circle form is most expressive. On the other hand, Impressionist painting chooses the type that would be most spectacular and would best convey the shape of the circle when viewed in reverse.

The purpose of the article *On so-called abstract painting* was Ingarden's desire to understand abstract painting through structural analysis. The philosopher drew attention to the difference between abstract painting and presentational art in terms of their perception. Traditionally tuned to the perception of the depicted image, the recipient of the abstract work does not know how to behave, feels helpless, and even rejects as unimportant what gives him the seen image<sup>30</sup>. R. Ingarden notes that the essence of the "abstract" painting is devoid of depicted objects. The only thing that remains in it is a certain system of colored spots, light, and shadow, as well as the integrity formed by them. Perceiving them, the viewer has no reason to go beyond them, as with traditional paintings. Therefore, Ingarden suggests using the term "concrete" paintings rather than "abstract" because what they have for review is a concrete, purely visual work<sup>31</sup>. He notes that the name "specific painting" is often suggested by the artists (in particular, Jean Arp).

Studying the issue of evaluating works of abstractionism, R. Ingarden notes that the principle of the general conditions for the emergence of aesthetically valuable qualities based on purely visual moments (colors, light, shadows, shapes) has not yet been theoretically resolved. He emphasizes that abstract art is quite complex because the artist must intuitively predict aesthetically valuable qualities and their set, which forms the outlined aesthetic value, before finding out what the basis of purely visual qualities can or should lead to the desired qualities of value<sup>32</sup>. However, a considerable number of "abstract" paintings are not, according to Ingarden, clearly un-

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, S. 51.

<sup>30</sup> Ingarden R. (1966). O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym, in: Ingarden R. *Przeżycie – dzieło. – wartość*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, S. 198.

<sup>31</sup> *Ibidem*, S. 205.

<sup>32</sup> *Ibidem*, S. 217.

representative, and it often happens that they have no artistic value because they are only kitsch.

In general, we can identify the main features of the art of neo-avant-garde: the relationship between reality and art disappears completely or plays a minor role; there is no work of art as such because more important is the idea (conceptualism), choice (land art, pop art); some works are one-time, short-lived (happenings); the artist chooses and gives the existing objects the status of a work of art (pop art); there are values that were previously perceived as unaesthetic; the recipient disappears in the traditional sense as an admirer of art.

However, some aspects of neo-avant-garde can be correlated with the theory of R. Ingarden. For example, Ingarden acknowledged that, in addition to positive, there are also negative aesthetic values. Researchers of modern art note the growth of the role of the ugly (that is, the opposite of the beautiful as aesthetical concept) or even talk about the real aestheticization of the ugly, the exaggeration of the value of this “negative” value. Sometimes a “work of art” pursues a single goal: to cause acute negative feelings to shock and disgust the recipient<sup>33</sup>. Aesthetic values in his aesthetics arise in the process of experiencing and capturing the qualitative artistic qualifications of the work. In neo-avant-garde, we are dealing with the decline of artistic value. “Going outside, art, unfortunately, does not equate life with art, adding value to it, but rather is banalized by the average, everyday life [...]. In many happenings, installations, emptiness, and freshness are hidden behind external pseudo-ritual forms, waiting to be filled with the appropriate content. In the pursuit of new symbols, new reading, their deep meaning perishes, and the external form is so open and ambiguous that it is incomprehensible.”<sup>34</sup>

In the late 70s – early 80's of the 20th century, it became clear that neo-avant-garde art was replaced by a new formation – postmodern, which launched the next cycle of modern culture. The source of the artistic practice of postmodernism is the belief in reaching the limits of artistic possibili-

---

<sup>33</sup> See: Welsch W. (1996). Estetyka i antyestetyka, in: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków, S. 520-546.

<sup>34</sup> Pękala T. (1992). Wartości estetyczne w sztuce awangardowej i postmodernistycznej, in: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*. Red. T. Szkołuta. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, S. 116.

ties. Recognition that the most outstanding works have already been created leaves the postmodern artist the right to use fragments, quotations, or parodies. Redundancy, metaphorical utterances, and associativity often act here.

In contrast to the break with tradition in avant-garde and neo-avant-garde, postmodern art refers to tradition. We can find the understanding of tradition here, similar to the approach of Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, where tradition is presented as a constant interaction of our present and past<sup>35</sup>. Postmodern art adopts the artistic tradition of the past; many references to the past characterize it.

We suppose that the turn to tradition, which is characteristic of postmodern aesthetics, opens the possibility of using the concept of R. Ingarden, focused on traditional aesthetic positions. However, postmodernism does not simply refer to classical art and quotes it. Postmodern art creates collages, flirts with popular art, ironically treats works of classical art, and produces kitsch or pastiche. Ingarden's art theory is based on thorough spiritual experiences that enrich the recipient's personality.

## VI. Conclusion

The main advantage of R. Ingarden's aesthetics is that his conception is not evaluative but purely ontological. Therefore it has universal significance because it does not state that the value of a work of art depends on historical conditions. Artistic objects that meet the conditions defined by Ingarden's theory belong to the field of art, regardless of anyone's assessment. R. Ingarden, first of all, emphasized the aesthetic dimension of works of art. This is the relevance of Ingarden's aesthetic concept. A positive aspect of his reflections is the definition of the aesthetic criterion of art, which sets the boundaries of its space, as it opposes the "blurring" of art in reality and the reduction of aesthetics to epistemology or philosophy of culture.

R. Ingarden, as a representative of phenomenological philosophy, is more interested in the problem of the emergence in the context of changes in works of true values and changes in the relationships that characterize classical art, i.e., the relationship between artist and work and work and recipient. Changing the artist's position leads to a change in the work itself.

---

<sup>35</sup> Gadamer H.-G. (2013). *Truth and Method*, London: Bloomsbury Academic, 623 p.

In our opinion, the phenomenological method helps to reach the essence of the studied phenomena by focusing on the holistic capture of the studied objects and determining the structural parts of this integrity and the connections between them. Phenomenological attitude to the essence allowed us to overcome the prevailing in the theory of art psychologism and naturalism and also allowed looking at the work of art as art itself, whose role is to stimulate aesthetic experiences.

R. Ingarden does not rule out the possibility of performing non-aesthetic functions by art, but he argues that these functions can not raise the work to the level of a work of art. The main task of philosophical aesthetics, according to R. Ingarden, is not the creation of inductive generalizations but the implementation of an eidetic review of the artistic objects.

Ingarden is both a scientist, a philosopher-phenomenologist, and a true lover of art. Educated in classical art, he became a true admirer of it. Perhaps this is the reason for the lack of proper attention to the phenomena of contemporary art. Communicating with masterpieces, he could not take the side of low-value works, which he often considered works of modern art.

In contemporary art, along with the erosion of the concepts of traditional aesthetics, there has been an erosion of artistic qualities, the separation of which leads to a developed aesthetic experience and the emergence of aesthetic values. Some "artistic acts" of neo-avant-garde consciously arose as a protest against the recognition of only masterpieces as works of art. R. Ingarden's position presupposes an axiological approach to aesthetics associated with the high art of the Western cultural tradition. Therefore, the lack of interest in the phenomena of contemporary art is a kind of protection of aesthetics against the onslaught of the new avant-garde.

## BIBLIOGRAPHY

- CISZEWSKA J. (1994). Estetyka fenomenologiczna wobec współczesności, in: *Czy jeszcze estetyka? Sztuka współczesna a tradycja estetyczna. Materiały XXII Ogólnopolskiej Konferencji Estetycznej*. Red. M. Ostrowicki. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie oraz Instytut Kultury w Warszawie, S. 49-60.
- CISZEWSKA J. (2001). Sztuka, in: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Kraków, S. 267.
- DZIEMIDOK B. (2002). *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: PWN, 332 s.
- ECO U. (1973). *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Warszawa: Czytelnik, 48 s.
- GADAMER H.-G. (2013). *Truth and Method*, London: Bloomsbury Academic, 623 p.

- INGARDEN R. (1958). O budowie obrazu, in: Ingarden R. *Studia z estetyki*. T. II. Warszawa.
- INGARDEN R. (1958). *Studia z estetyki*. T. II. Warszawa: PWN, 478 s.
- INGARDEN R. (1960). *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Warszawa: PWN, 489 s.
- INGARDEN R. (1966). O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym, in: Ingarden R. *Przeżycie – dzieło. – wartość*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, S. 195-222.
- INGARDEN R. (1976). *O poznawaniu dzieła literackiego*. Warszawa: PWN, 468 s.
- INGARDEN R. (1981). *Wykłady i dyskusje z estetyki*. Warszawa: PWN, 450 s.
- KSIĄŻEK A. (2000). *Sztuka przeciw sztuce. Z teorii awangardy XX wieku*. Warszawa, 271 s.
- MAJEWSKA Z. (2001). *Świat kultury Romana Ingardena*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 158 s.
- Margolis J. (2004). *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki. Wykłady z filozofii sztuki*. Kraków: UNIVERSITAS, 183 s.
- OGRODNIK B. (2001). *Ingarden*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 340 s.
- PEKALA T. (1992). Wartości estetyczne w sztuce awangardowej i postmodernistycznej, in: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*. Red. T. Szkołuta. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, S. 99-116.
- SCHEER B. (1997). *Einführung in die philosophische Aesthetik*. Darmstad, S. 1-7.
- SHEVCHUK K. (2018). The Aesthetic Experience in the Age of New Media Art, *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 42, P. 105-119.
- SZKOŁUTA T. (1999). *Awangarda. Neoawangarda. Postawangarda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 284 s.
- SZKOŁUTA T. (1999). Nowość jako wartość artystyczna, in: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*. Lublin, S. 169-192.
- WEITZ M. (1985). Rola teorii w estetyce, in: *Estetyka w świecie*. Red. M. Gołaszewska. T. I. Kraków, S. 348-350.
- WELSCH W. (1996). Estetyka i antyestetyka, in: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków, S. 520-546.

# PRESUPOZIȚII METAFIZICE ALE INDIVIDULUI. DREPTURI ȘI AUTONOMIE VERSUS NEVOI FUNDAMENTALE

Ionuț BÂRLIBA<sup>1</sup>

**Abstract:** *The present paper proposes a brief comparative analysis between two distinct metaphysical approaches about the person, with consequences in the area of morality. On the one hand, there is a Cartesian, Kantian perception, adopted and adapted by John Rawls, who essentially understands the individual as a rational and autonomous entity. On the other hand, in a Kierkegaardian understanding, people are, in a primary sense, natural beings, i.e. dependent, relational and guided by natural (not instrumental, determined) needs. This second perspective can be understood as an "alternative metaphysics of the person/self", which would suggest a different foundation for morality. In other words, our moral thinking would have its origins in certain natural needs, in love and affection (which also come with certain duties, attributes and responsibilities), rather than in rights and in autonomy.*

**Keywords:** *individual, liberalism, John Rawls, self, Søren Kierkegaard.*

## Idei introductive

Conform lui John Rawls și mergând pe direcția teoriilor politice liberale contemporane despre dreptate și moralitate, societatea este un grup format din indivizi raționali, autonomi, liberi, care acționează în funcție de propriile interese (în sensul cel mai larg al expresiei). Este vorba despre o viziune asupra individului înțeles ca *entitate necorporală*. Cu alte cuvinte, privit în această cheie, individul este o entitate autonomă, mai degrabă statică, neschimbătoare, care nu se definește în mod necesar prin relaționarea cu ceilalți. Totodată, în materie de justiție și de dreptate, în relațiile sociale, individul nu trebuie să se ghideze după credințele proprii, derivate din raportarea sa la lume și din înțelegerea acesteia într-o cheie emoțională.

Se poate spune că se desprinde de aici o perspectivă metafizică (esențialistă) asupra individului, în sensul în care ni se propune o imagine ideală, pură, substanțială a omului (în societate). Ceea ce înțelegem însă prin metafizic în acest context nu este atât o teorie universală a ființei, cât o perspectivă generală, filosofică, asupra individului, a omului, ca membru al socie-

---

<sup>1</sup> Institute of Economic and Social Research "Gh. Zane", Iași, Romania.



tății. Varianta alternativă a acestei perspective ar fi cea a individului înțeles ca entitate cât se poate de concretă, ancorată în realitate, *corporală*, adică ghidată de nevoi naturale, fundamental conectată cu ceilalți și supusă inevitabil schimbărilor în timp. Alison Assiter o numește „metafizică alternativă a sinelui/a persoanei.”<sup>2</sup> Ca reper filosofic, această perspectivă își are originea în viziunea lui Søren Kierkegaard despre sine/individ, o entitate fundamental relațională și dependentă. Filosoful danez oferă o viziune etică, ce se bazează pe noțiunea de iubire de sine și iubire față de celălalt, fie acesta complet străin. De fapt, putem vorbi despre o distincție conceptuală între două modele de înțelegere a sinelui: modelul esențialist, ce implică preexistența unui sine substanțial, autentic, ce trebuie descoperit în interioritate și actualizat, concretizat, în acord cu propriile interese (în sensul larg al termenului) și modelul existențialist, unde sinele reprezintă un proiect fundamental, ceva ce trebuie ales, în mod original și care poate fi constituit prin alegerile libere ale individului.

### **„Metafizica individului” la Rawls**

Conform lui John Rawls, indivizii aflați în „poziția originală”, care acționează în spatele unui „văl al ignoranței”, sunt liberi, autonomi și posedă capacitățile de bază necesare pentru a se integra complet și voit într-un sistem social de cooperare reciprocă. Cu alte cuvinte, aceștia știu că pot fi membri ai societății, deși, presupuziția de la care pleacă Rawls este că individul situat în poziția originală nu cunoaște aspectele particulare ale acestui statut. Individul nu își cunoaște din start locul în societate, poziția socială, clasa din care face parte. În poziția originală, individul nu cunoaște niciun aspect specific despre societatea în care trăiește. Mai exact, acesta nu știe situația politică și economică, nivelul de civilizație și de cultură atins de aceasta și nici măcar informații despre particularitățile generației din care face parte.<sup>3</sup> În această privință, Rawls notează: „Trebuie să existe o cale de a anula efectele contingențelor specifice care despart oamenii și îi ispitesc să folosească circumstanțele sociale și naturale în avantajul lor. În acest sens, voi presupune că participanții se află în patele unui văl al ignoranței. Aceș-

---

<sup>2</sup> Alison Assiter, *Kierkegaard, Metaphysics and Political Theory*, Continuum, London, New York, 2009, p. 3.

<sup>3</sup> John Rawls, *O teorie a dreptății*, traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011, p. 136.

tia nu știu cum le va fi afectată situația particulară de către diversele alternative și sunt obligați să evalueze principiile doar în baza considerațiilor generale.”<sup>4</sup>

De fapt, ideea acestei teorii a poziției originare este de a stabili o procedură, o metodă acceptabilă și funcțională pentru toată lumea, astfel încât orice regulă stabilită să fie dreaptă/corectă. Scopul este acela de a folosi o noțiune aplicată a dreptății ca bază a teoriei, pentru a se evita astfel un anumit nivel de contingență, care îi poate face pe oameni să folosească în propriul avantaj unele circumstanțe sociale sau naturale. Această perspectivă este una ce vine pe filieră kantiană. În privința aceasta, într-o notă la capitolul în care discută despre „vălul ignoranței”, din *O teorie a dreptății*, Rawls scrie următoarele: „Vălul ignoranței reprezintă o condiție atât de firească, încât trebuie să fi trecut prin mintea multor persoane. Formularea din text este implicită în doctrina kantiană a imperativului categoric, atât în maniera în care este definit acest criteriu procedural, cât și în utilizarea sa de către Kant. Astfel, când Kant ne îndeamnă să testăm propria maximă considerând ce s-ar întâmpla dacă ea ar fi fost o lege universală a naturii, el trebuie să presupună că nu ne știm locul în cadrul acestui sistem imaginat al naturii.”<sup>5</sup>

Condiția pe care o aduce „vălul ignoranței” previne situația ca indivizii să se împiedice de orice fel de informații arbitrare și irelevante în demersul de a stabili principiile dreptății sociale. Vorbim astfel despre un concept al dreptății pure, cu implicații sociale (și astfel, morale). Este, practic, ceea ce Rawls subliniază la începutul cărții sale, printr-o afirmație cu caracter paradigmatic, ce situează conceptul de dreptate în centrul societății, al instituțiilor acesteia și ca premiză a funcționalității acestora: „Dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este prima virtute a sistemelor de gândire.”<sup>6</sup>

Indivizii situați în poziția originară (o poziție ce trebuie înțeleasă, desigur, ca un punct de plecare) dețin două puteri morale: abilitatea de a dezvolta și de a-și asuma un simț al justiției/al dreptății și abilitatea de a crea (a revizui și a actualiza) o concepție asupra binelui.<sup>7</sup> Ce înseamnă aceasta? Conform lui Rawls, o concepție despre bine este un set de principii, genera-

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 135-136, nota 11.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>7</sup> Alison Assiter, *op. cit.*, p. 9.

le în forma lor și universal aplicabile, ce trebuie să fie recunoscute public, ca argument irefutabil în fața oricărui individ și a criteriilor sale morale.<sup>8</sup> Așadar, o concepție despre bine cu un sens mai degrabă abstract, fie el religios sau secular.

Ce ar fi de reținut este că indivizii aflați în poziția originară sunt (sau trebuie să fie) ființe raționale. În aceasta constă, de altfel, valoarea și demnitatea intrinseci individului. Acesta urmează unele principii care servesc intereselor sale imediate, respectiv planurilor generale de viață ale individului, fără însă ca aceasta să indice o sursă a egoismului.<sup>9</sup> Oamenii rezonabili nu vor încerca să își folosească, spre exemplu, puterea politică pentru a-și impune doctrina particulară asupra celorlalți. Așadar, aceștia vor susține o concepție autonomă (adică rațională, obiectivă) despre dreptate/bine. Premisa lui Rawls este că individul, omul este o entitate autonomă, rezonabilă, care, deși ghidată de un interes personal, fie el neconștientizat, este capabilă să caute un model de justiție/dreptate care să funcționeze pentru societate în întregul ei. Conform lui Rawls, individul acceptă și permite pluralitatea pozițiilor morale și consideră totodată că este greșit să forțezi pe cineva să acționeze într-un mod care ar contraveni concepției juste/drepte/convenabile a acestuia despre cum ar trebui să își trăiască viața. Această concepție urmărește posibilitatea împărtășirii unui punct de vedere asupra căruia cetățenii care se situează pe poziții morale radical diferite să poată delibera și ajunge la un acord în privința deciziilor politice care îi afectează în mod direct. În termenii lui Rawls, este vorba despre „principiul reciprocității”, principiu ce stă la baza comportamentului social rezonabil descris mai sus. În această privință, sunt edificatoare cuvintele lui Rawls:

„Astfel, ideea de legitimitate politică ce se bazează pe criteriul reciprocității spune că: exercitarea de către noi a puterii politice este adecvată doar atunci când credem cu adevărat că argumentele pe care le oferim pentru acțiunile noastre politice – dacă ar fi să le invocăm drept autorități guvernamentale – sunt suficiente, și că admitem, de asemenea, că ceilalți cetățeni ar putea la rândul lor să accepte acele argumente/motive.”<sup>10</sup> (t.a.)

---

<sup>8</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 134.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>10</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 446-447. "Hence the idea of political legitimacy based on the

Gândirea liberală pluralistă subliniază importanța rațiunii, fundamentarea acțiunilor (morale) pe rațiune. Cu alte cuvinte, demnitatea și valoarea intrinseci individului sunt fundamentate pe rațiune. În ceea ce privește moralitatea, în acord cu principiul toleranței și al pluralismului, Rawls insistă asupra ideii că un punct de pornire corect și adecvat social ar fi acela de a ne pune între paranteze concepțiile personale, preceptele morale și credințele religioase. Un individ rațional face abstracție de particularitățile sale de orice fel, care ar trebui să fie irelevante din punct de vedere moral, în societate. Indivizii trebuie să fie raționali și unitari, iar ceea ce perturbă scepticismul tolerant (atitudinea socială cea mai potrivită, în viziunea lui Rawls), precum credințele religioase, trebuie, într-o măsură sau alta, controlat sau integrat în atitudinea socială generală, ce trebuie să fie rațională.<sup>11</sup> Conform aceleiași Alison Assiter, tradiția liberalismului pluralist, în acord cu Rawls, identifică două posibile categorii sociale care propun o gândire morală nerezonabilă, cu efecte negative asupra unei societăți (liberale). Prima categorie, ce impune o noțiune instrumentală a rațiunii, înțelege lumea prin prisma unui set de credințe bizare. Exemplul oferit de Assiter este o doctrină care ar susține că lumea este făcută din brânză și locuită de elefanți roz, nu de oameni. A doua categorie, ce propune o perspectivă normativă, ar fi reprezentată de cei care ar susține o doctrină periculoasă/destructivă (*eng. evil*), prin care s-ar urmări, spre exemplu, dominarea

---

criterion of reciprocity says: our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we offer for our political actions – where we to state them as government officials – are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons.”

<sup>11</sup> Desigur, viziunea lui Rawls este una mai nuanțată. Acesta nu contestă îndreptățirea fiecăruia de a cultiva anumite credințe morale și religioase sau de altă natură și nici că astfel de credințe trebuie marginalizate. Ceea ce susține Rawls este că, în situația originală, când este căutată cea mai bună formă de organizare socială, astfel de credințe trebuie suspendate, adică puse sub un vâl al ignoranței. În plus, mai târziu, în dezbaterele politice, cu privire la legile care trebuie adoptate, actorii politici nu pot aduce în sprijinul soluțiilor propuse de ei argumente derivate din concepțiile lor comprehensive despre bine, adică argumente bazate pe concepțiile lor metafizice, religioase sau de alta natură. Cu alte cuvinte, aceștia nu pot folosi alte argumente decât cele derivate din concepțiile lor politice, care, în măsura în care sunt rezonabile, se revendică de la o sferă liberală de concepții politice, care aderă la valorile libertăților politice.

totală și distrugerea celorlalți.<sup>12</sup> Oricare dintre aceste două categorii de oameni se situează în contradicție cu cei care au nevoie să fie acceptați, tolerați și integrați. Din perspectiva rawlsiană liberală, tipul acesta de perspective asupra lumii, nerezonabile sau periculoase, trebuie, într-o formă sau alta, înlăturate din spațiul public (moral).

În societate există însă și oameni cu astfel de viziuni, ce fac parte din cele două categorii menționate mai sus. Expusă colocvial, întrebarea naturală care se ivește ar fi: ce facem cu aceștia? Credincioșii militanți ai oricărei religii nu ar putea accepta nivelul de scepticism tolerant pe care îl propune Rawls, pentru că la baza religiei pe care aceștia o susțin se află premiza unui adevăr ce vizează pe toată lumea, acceptul tuturor. Fanaticii religioși, de orice natură ar fi ei (creștini, musulmani) intră tocmai în această categorie. Miza lui Rawls este identificarea unei soluții de controlare a acestora, astfel încât unitatea și caracterul just al unei societăți să nu fie subminate. Rawls notează: „Desigur, o societate poate include doctrine globale iraționale, nerezonabile și chiar absurde. În acest caz, ideea este să le ținem sub control în așa fel încât acestea să nu submineze unitatea și justiția societății.”<sup>13</sup> (t.a.)

Ideea de reținut în acest punct ar fi că este necesară o luare de poziție față de orice sursă de discordie ce ar putea afecta armonia socială. Este însă posibilă o astfel de abordare? Conform lui Rawls, trebuie să acceptăm, din rațiuni politice, existența unei pluralități a concepțiilor despre bine (sau despre adevăr), chiar dacă acestea ar fi incompatibile. În fapt, succesul constituționalismului liberal constă tocmai în deschiderea acestei noi posibilități sociale, prilejuită de principiul toleranței, anume posibilitatea existenței unei societăți pluraliste stabile. Principiul pluralismului însemnând aici nu atât acceptarea mai multor doctrine religioase, filosofice sau morale diferite, cât acceptarea socială a acestora chiar dacă ar fi incompatibile.<sup>14</sup> Această normalitate socială este susținută de raționalitatea umană, ca principiu ce stă la baza funcționării instituțiilor libere ale unui regim democratic.<sup>15</sup> As-

---

<sup>12</sup> Alison Assiter, *op.cit.*, pp. 10-11.

<sup>13</sup> John Rawls, *op. cit.*, Introduction, pp. XVI-XVII. "Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their cases the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society."

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

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

tfel, statul are rolul sau responsabilitatea de a promova cea mai bună legislație care să încurajeze tolerarea perspectivelor și concepțiilor diferite, aflate în competiție etc.<sup>16</sup> În contextul în care, pentru Rawls, societatea este o formă de cooperare în vederea atingerii unor avantaje reciproce.

În privința aspectelor ce țin de justiție/dreptate în cadrul unei societăți, premisa lui Rawls este că indivizii trebuie percepuți ca ființe raționale, autonome și ghidate de perspectiva libertății. Totodată, noi înșine, ca agenți sociali, trebuie să ne suspendăm (sub un văl al ignoranței) propriile credințe, care derivă din angajarea noastră mai degrabă emoțională în viață și față de lume – fiind ființe concrete, cu istoric personal – și să acționăm rațional, rezonabil, în calitatea noastră de ființe autonome.<sup>17</sup> Privit astfel, individul este autonom, centrat pe propriul interes și ghidat în deciziile sale, de asemenea, de propriul interes. Surprindem astfel o presuposiție esențială a gândirii liberale, deopotrivă contemporană și clasică (dacă îi avem în vedere, de exemplu, pe John Stuart Mill sau pe Alexis de Toqueville). Chiar dacă nu sunt excluse concepte precum empatia sau alte emoții asemenea, în esență, „individul liberal” ia decizii în propriul interes, bazate pe principii utilitariste, chiar dacă acceptă colaborarea în vederea atingerii unor interese reciproce, așa cum am subliniat mai sus. Totuși, înțeles în paradigma liberală, individul nu este neapărat egoist, cât individualist, o distincție pe care, de exemplu, o dezvoltă Alexis de Toqueville în *Despre democrație în America*: „Egoismul înseamnă o dragoste înflăcărată și exagerată față de sine însuși care îl face pe om să nu raporteze nimic decât la el și să se prefere pe sine înaintea tuturor. Individualismul este un sentiment cald și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anume distanță, împreună cu familia și prietenii săi; astfel încât, după ce și-a creat o societate în folosul său, lasă marea societate în seama ei.”<sup>18</sup>

Așadar, din „perspectiva metafizică liberală”, putem spune că omul este un individualist, iar relația cu ceilalți este ghidată de principii raționale, utilitariste și capătă un caracter instrumental și funcțional. Empatia autentică față de nevoile celuilalt, chiar dacă nu este negată sau înlăturată, are totuși un sol secundar în ceea ce am putea numi „metafizica liberală”.

---

<sup>16</sup> Alison Assiter, *op. cit.*, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>18</sup> Alexis de Toqueville, *Despre Democrație în America*, Vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995, p. 109.

## Metafizica alternativă a persoanei

Aș face în acest punct câteva referiri la „metafizica alternativă a persoanei”,<sup>19</sup> după cum o numește Allison Assiter, o perspectivă care ar putea sugera un punct de pornire diferit pentru moralitate, altul decât cel al drepturilor și al autonomiei. Astfel, dacă pentru Rawls, omul este în mod esențial o ființă rațională și autonomă în ceea ce privește aspectele morale ale existenței, „metafizica alternativă a persoanei”, pe filiera kierkegaardiană, propune o înțelegere a omului drept o ființă dependentă, esențial și constitutiv relațională, ghidată de nevoi naturale. Conform acestei perspective, obligațiile noastre morale față de ceilalți sau sursa gândirii morale se nasc din aceste nevoi, din realitatea faptului de a avea o nevoie sau de a fi lipsit de ceva.<sup>20</sup>

Ce înseamnă nevoi naturale? Assiter subliniază acele nevoi de bază, ce definesc omul ca ființă naturală. Astfel, omul are nevoie de mâncare, apă, aer curat și un adăpost. Este vorba despre niște nevoi intrinseci, fundamentale, care diferă în mod radical de nevoile instrumentale sau funcționale. Nevoile instrumentale au un caracter condițional, pe când cele intrinseci, nu. Un exemplu: ca să joci tenis ai nevoie de o rachetă de tenis, ca să poți supraviețui trebuie, desigur, să te hrănești, numai că supraviețuirea este presupuziția oricărei alte activități.<sup>21</sup> În acest ultim caz vorbim despre unele nevoi fundamentale, care sunt o cerință necesară a vieții umane, ancorată în natura noastră socio-organică.<sup>22</sup> Aceste nevoi pot fi modificate de societate sau de o anumită cultură, însă nu pot fi și create de acel context social. Rămân invariabile, existând în mod natural. Parafrazând un exemplu marxist, Assiter notează că foamea este foame, o cerință organică a vieții, chiar dacă o formă a sa este satisfăcută de o friptură mâncată cu ajutorul furculiței și al cuțitului, alta este satisfăcută prin devorarea cu mâinile și cu unghiile a unei bucăți de carne crudă.<sup>23</sup> Mai există un set de nevoi, deopotrivă fundamentale, în sensul în care, dacă nu sunt îndeplinite, individul se va afla în imposibilitatea de a se dezvolta, în cel mai elementar mod. Aici sunt incluse nevoile ce țin de menținerea sănătății fizice și mentale, precum și de atinge-

---

<sup>19</sup> Alison Assiter, *op. cit.*, p. 63.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 88.

rea unui nivel de bază al educației.<sup>24</sup> Așadar, nevoile naturale esențiale constituie un set de necesități vitale universale, care trebuie satisfăcute pentru a se evita, să spunem așa, o suferință obiectivă.

Pentru a înțelege în ce sens nevoile pot determina o concepție morală, vom face câteva scurte referiri la felul specific în care înțelege Søren Kierkegaard iubirea; iubirea nu atât a aproapelui, în sens prim, cât iubirea celui care nu este în mod necesar parte a familiei sau a cercului intim de prieteni, ci care ne este, de fapt, străin. Pentru filosoful danez, ființa umană este în mod fundamental o entitate relațională, încă înainte de a deveni conștientă de sine însăși. Existența în sine a omului este rezultatul (și darul) unei relații de iubire/afecțiune, în care sunt implicați părinții, bunicii acestuia și toată structura relațională a unei familii. Omul devine o persoană, un sine, datorită iubirii celorlalți, a grijii acestora, a comunicării cu ei, fiind astfel dependent de ceilalți. Există așadar un sistem de relaționări care susține omul încă înainte de a deveni conștient de sine.

Desigur, contextul în care Kierkegaard definește caracterul relațional al omului este mai larg. În *Boala de moarte*, acesta oferă o definiție extinsă a omului, înțeles ca sine:

„Omul este spirit. Ce este însă spiritul? Spiritul este sinele. Ce este însă sinele? Sinele este un raport care se raportează la sine însuși sau este acel ceva din raport prin care raportul se raportează la el însuși; sinele nu este raportul, ci faptul că raportul se raportează la sine. Omul reprezintă o sinteză între infinitate și finitudine, între temporal și etern, libertate și necesitate, pe scurt o sinteză. Iar sinteza este o relație între doi termeni. Privit astfel, omul nu este încă un sine. În raportul binar, raportul însuși formează cel de-al treilea termen, ca unitate negativă, iar primii doi se raportează la raport și stau în raport cu raportul însuși. Astfel, văzută dinspre suflet, relația dintre suflet și corp este un raport. Dacă, dimpotrivă, raportul se raportează la sine însuși, atunci acest raport devine terțul pozitiv, iar acesta este chiar sinele. Un astfel de raport care se raportează la sine însuși, un sine, trebuie fie să se fi pus singur, fie să fi fost pus de altceva. Dacă raportul care se raportează la sine este pus de altceva, atunci într-adevăr raportul este termenul terț, dar atunci acest raport, terțul, este la rândul său un raport și se raportează la cel care a pus întreg raportul. Un astfel de raport deri-

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 87.



vat și pus este sinele omului, un raport care se raportează la sine, și, în raportarea la sine, se raportează la altceva.”<sup>25</sup>

Definiția aceasta cuprinzătoare merită o analiză detaliată, pe care am realizat-o cu altă ocazie.<sup>26</sup> Ceea ce ar fi însă de subliniat în cadrul discuției noastre este caracterul relațional complex ce definește sinele și existența individului. Din perspectiva lui Kierkegaard, sinele este o entitate corporală, dependentă de ceilalți și ghidată de nevoi. Sinele este constituit prin actul propriu-zis de a relaționa, intențional și conștient, cu sine însuși și prin această relație se raportează la sursa transcendentă a existenței. Pentru Kierkegaard, această sursă este divinitatea, însă în contextul de față, o putem identifica într-un sens mai general, filosofic și moral, drept *celălalt*. Așadar, plecând de la definiția lui Kierkegaard, omul își datorează existența unei relații constitutive cu un celălalt transcendent, însă, totodată, omul este o ființă temporală, limitată, condiționată și dependentă. Horizontul omului este unul contingent și este definit de toate aspectele „date” ale existenței – părinți, limbă, simboluri, cultură, practici și viziuni asupra vieții împărtășite (seculare sau religioase) – dar, totodată, acesta tinde spre o continuitate a existenței, prin actualizarea constantă a sinelui, prin devenirea de sine (în termenii lui Kierkegaard), ce se realizează prin relaționarea cu ceilalți (și cu celălalt transcendent).<sup>27</sup>

Expresia cea mai de interes a acestei relații complexe care definește sinele omului este iubirea pentru celălalt, echivalată de Kierkegaard cu iubirea de sine. Unul dintre îndemnulurile centrale ale lui Kierkegaard, dezvoltat în special în *Faptele Iubirii (Works of Love)* este acela de a ne iubi aproapele, ceea ce include, de fapt, orice ființă umană, apropiată sau străină. Perspectiva lui Kierkegaard este una mai degrabă idealistă, în orice caz, optimistă. Trebuie să plecăm de la premisa că oamenii sunt buni și că acționează din grijă pentru celălalt, nu din propriul interes. În acest sens, Kierkegaard scrie: „Iubirea se consolidează plecând de la presupuziția că există iubire.”

<sup>25</sup> Søren Kierkegaard, *Boala de moarte*, traducere din germană, prefață și note de Mădălina Diaconu, Humanitas, București, 1999, pp. 53-54.

<sup>26</sup> Ionuț Bârliba, *Drumul către sine. Kierkegaard și devenirea în limitele stadiilor existenței*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017, pp. 32-53.

<sup>27</sup> Actualizarea aceasta se realizează prin echilibrarea tendințelor contrare subliniate de Kierkegaard în definiția citată mai sus, prin realizarea sintezelor dintre acestea (finitudine-infinitate, temporal-etern etc), temă de asemenea tratată în Ionuț Bârliba, *op. cit.*

<sup>28</sup> „Dar ce este, în acest caz, iubirea? Iubirea aduce cu sine iubire; a iubi înseamnă a ști/a accepta că există iubire și în ceilalți; să iubești înseamnă a presupune că și ceilalți iubesc. Să ne înțelegem așadar unii pe ceilalți.”<sup>29</sup> Iubim considerând că există iubire și astfel clădim premise morale, presupunând că omul acționează din grijă pentru celălalt, nu din pur interes propriu. Modelul la care se raportează Kierkegaard în exemplificarea iubirii pentru celălalt ca iubire de sine este exemplul biblic al bunului samaritean.<sup>30</sup> Acest caz ne arată înțelesul exact pe care Kierkegaard îl oferă ideii de a-l iubi pe celălalt așa cum te iubești pe tine însuși. Ajutorul oferit de către bunul samaritean este cel potrivit, are o anumită măsură. Samariteanul îl ajută pe omul tâlhărit în funcție de nevoile acestuia, îngrijindu-se de suferințele sale fizice și de lipsurile sale materiale. Cu alte cuvinte, îl iubim pe celălalt atât cât are nevoie, în funcție de necesitățile sale. Totodată, empatia și ajutorul nostru trebuie să se raporteze la limitele noastre, astfel încât să nu ajungem în situația de a ne face rău nouă înșine. În esență, filosoful danez distinge între două tipuri de iubire de sine: o „iubire” de sine egoistă, care este în dezacord cu iubirea și grija pentru celălalt și iubirea de sine „adecvată”, ce include grija și iubirea pentru celălalt, precum și premisa optimistă în privința naturii bune a celuilalt. Practic, ceea ce susține Kierkegaard este că felul în care ne iubim pe noi înșine este un indicator pentru felul în care ar trebui să îl iubim și pe celălalt și totodată o indicație a limitelor iubirii, anume că nu ar trebui să îl iubim pe celălalt și să ne îngrijim de el într-atât încât să uităm de noi înșine.<sup>31</sup>

Revenim în acest punct la cartea lui Alisson Assiter, analizând următoarea interogație: cât de multă suferință îmi pot cauza mie însumi în demersul meu de a satisface nevoile celuilalt? Este o realitate binecunoscută faptul că mulți oameni mor din cauza insuficienței hranei, a apei contaminate sau a condițiilor sanitare precare. Iubirea pentru celălalt, străin de mine, ar

---

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, p. 222. “Love builds up by presupposing that love is present.”

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 223. “But what, then, is love? Love is to presuppose love; to have love is to presuppose love in others; to be loving is to presuppose that others are loving. Let us understand each other.”

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>31</sup> M. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, p. 35.

însemna susținerea bunăstării acelor oameni aflați în imposibilitatea de a-și satisface nevoi naturale esențiale. Întrebarea este ce aş putea însă face eu, la modul cel mai concret? Ar fi suficientă, de exemplu, o donație directă, sau intermediată de un ONG, sau de o organizație umanitară? Ar însemna acest gest un semn al iubirii pentru celălalt? În plus, sunt obligat din punct de vedere moral să fac ceva? Întrebarea esențială pe care o formulează Assiter în acest punct ar fi următoarea: cât de departe ar trebui să merg în provocarea unui neajuns asupra mea, pentru a satisface nevoile altuia?<sup>32</sup> Într-o formulare simplă, răspunsul ar fi acela că ajutorul nostru îndreptat către celălalt trebuie să își atingă limitele atunci când ne-ar afecta îndeplinirea propriilor nevoi naturale. Cu alte cuvinte, în măsura în care ajutorul oferit celorlalți ne afectează funcțional existența, acesta își pierde sensul, chiar și datorită faptului că noi înșine am ajunge nefuncționali și, consecutiv, incapabili de a mai oferi vreun ajutor celorlalți. Trebuie să ne „alegem bătlăiile”. Un criteriu în acest sens ar putea fi proximitatea celui aflat în nevoie. Suntem mai predispuși să ajutăm pe cineva aflat în apropierea noastră sau suntem mișcați mai degrabă de o cauză generală, precum lipsurile esențiale ale copiilor subnutriți din anumite zone ale Africii? Intuitiv, s-ar spune că da, însă dacă stabilim ca reper pentru ajutorul nostru nevoile personale și menținerea în limite funcționale a propriei stări, răspunsul la întrebarea de mai sus ar putea fi diferit.

Într-o carte în care analizează relația problematică dintre intuițiile noastre morale și valorile morale de bază, Peter Unger pune în discuție ideea obligațiilor morale printr-un exemplu comparativ. Acesta pleacă de la două cazuri ipotetice:

Un individ, care nu este în mod deosebit bogat, își direcționează, de-a lungul timpului, o parte semnificativă din venituri pentru a recondiționa un Mercedes de epocă. Într-o zi, oprind la o intersecție de pe un drum secundar, aude strigătele de ajutor ale unui individ rănit, care sângerează și care susține că dacă nu va fi dus de urgență la spital riscă să își piardă un picior. Acesta se rănise încercând să sară un gard în timp ce intrase ilegal pe o proprietate privată. Dacă deținătorul Mercedesului îl va duce la spital pe cel rănit, tapițeria abia schimbată a banchetei din spate a mașinii îi va fi pătată de sânge, astfel încât costurile unei noi recondiționări ar fi semnificative. Decide să plece mai departe. Al doilea caz ar fi următorul: să spunem că găsești într-o zi un plic de la UNICEF în căsuța poștală. În scrisoare ți se

---

<sup>32</sup> Alison Assiter, *op. cit.*, p. 95.

cere o mică donație cu ajutorul căreia ai putea salva viața a 30 de copii. Pui scrisoarea la loc în plic și o arunci la coș. În care dintre aceste două cazuri am fi mai „îndreptățiți” să nu facem nimic? Unger sugerează că majoritatea oamenilor ar considera că ar fi greșit să ignori nevoile individului rănit, însă nu atât de condamnat ar fi să ignori scrisoarea și cerința din cel de-al doilea caz. Deși asta ar fi oarecum ciudat, cel puțin pentru motivul că mai multe vieți ar putea fi salvate în a doua situație decât în prima.<sup>33</sup> Unger mai spune că intuiția noastră față de aceste cazuri este direcționată greșit, întrucât se pleacă de la premisa că nu putem face o diferență într-atât de mare în privința unei probleme generale, precum foametea, așa că este acceptabil dacă nu facem ceva concret în acest sens. În cele două cazuri, preocuparea (sau iubirea) este afișată/înțeleasă în funcție de proximitatea față de cel aflat în nevoie. Astfel, în primul caz, avem parte de un contact direct, ce predispozează la empatie și la deschiderea de a-l iubi pe celălalt, în vreme ce în cazul al doilea, lipsa unui contact direct diluează posibilitatea iubirii și a identificării corecte a nevoii celuilalt.<sup>34</sup> Lucrurile nu funcționează însă mereu astfel. Pentru că a iubi pe celălalt (fie el complet străin, neafându-se în proximitate) înseamnă a-i identifica adecvat nevoile, raportându-te totodată la posibilitățile tale reale de ajutor, astfel încât să nu îți produci suferință.

Cel mai probabil, abordarea corectă a acestor dileme morale trebuie să pornească de la ideea de a echilibra preocuparea pentru nevoile celuilalt cu nivelul de sacrificiu personal la care te supui atunci când acționezi în acest sens. Ideea, miza ar fi să acționăm în așa fel încât să nu ne provocăm mai mult rău nouă înșine decât am putea să facem bine altcuiva. Astfel, am putea foarte bine să facem o donație minoră pentru ajutorarea unei cauze străine nouă; am putea chiar să ne creștem constant contribuția, dacă simțim că

---

<sup>33</sup> Unger aduce chiar mai multe argumente pentru care refuzul de a ajuta cauza generală a copiilor din Africa este mai de condamnat decât acela de a nu-l ajuta pe individul rănit: un argument financiar (recondiționarea mașinii ar fi mult mai scumpă decât donația solicitată în scrisoare), argumentul numeric semnalat deja, un argument calitativ (faptul că străinul rănit, în cel mai rău caz, și-ar putea pierde un picior, în vreme ce refuzul donației ar putea duce la pierderea de vieți), argumentul responsabilității (cel rănit este totuși un tip matur, responsabil în mare măsură de ceea ce a dus la rănirea sa, în vreme ce viața acelor 30 de copii depinde prea puțin de propriile decizii). Peter Unger, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York University 1996, Published to Oxford Scholarship Online: November 2003, pp. 29-30.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

ne permitem asta. În acest fel, suma pe care simțim că ne permitem să o donăm ar fi corespunzătoare cu și racordată la preocupările, dorințele și nevoile noastre. Dacă însă am fi extraordinar de bogați și am dona o sumă ridicolă în comparație cu averea deținută, nu am reuși decât să parodiem ideea de grijă pentru celălalt. Invers, dacă am fi foarte săraci, încercarea de a dona o sumă exorbitantă pentru a susține o cauză față de care empatizăm ar fi absurdă.

De altfel, una dintre sugestiile generale pe care le face Kierkegaard în *Faptele Iubirii* (*Works of Love*) este aceea că există o doză de ineficacitate în a lua în seamă nevoile oricui, cauzându-ți astfel ție însuși suferință și prejudicii. De aici, Aliston Assiter aduce în discuție, pe filiera lui John Hare, principiul „proximității providențiale”, ce presupune că am putea să ne alegem destinația ajutorului, direct sau indirect, în funcție de unele considerente personale sau „obligații” personalizate. Spre exemplu, decidem să donăm diverse sume de bani și să intervenim pentru rezolvarea unor probleme dintr-o anumită țară din Africa pentru că biserica pe care o frecventăm are anumite legături cu acea țară.<sup>35</sup> În felul acesta s-ar presupune că posibilitatea de a ajuta ar fi oricum mai mare decât dacă am stabili un argument pur obiectiv care să ne determine implicarea în privința satisfacerii nevoilor celorlalți.

### Idei concludive

Ceea ce am încercat să arătăm în paginile acestei lucrări, plecând de la poziționările clasice ale lui Søren Kierkegaard, respectiv ale lui John Rawls și având ca reper analiza lui Alison Assiter, este că perspectiva morală ce oferă întâietate drepturilor și autonomiei individuale include, de fapt, sau este precedată de problema nevoilor (fundamentale) și a satisfacerii acestora. Cu alte cuvinte, înainte să se concentreze pe drepturi, justiție, priorități, privilegii și prosperitate, filosofia politică, în preocuparea sa pentru bunăstare, trebuie să aibă în vedere participarea, suveranitatea democratică și, mai ales, satisfacerea nevoilor oamenilor. În esență, vorbim despre o perspectivă prin care nevoile, în înțelesul complex pe care am încercat să îl explicităm mai sus, au prioritate în fața drepturilor și a privilegiilor și că astfel, dacă o anumită categorie a nevoilor/a necesităților (cele de bază),

---

<sup>35</sup> Alison Assiter, *op. cit.*, p. 98.

oricum ar fi ele definite, nu sunt îndeplinite, omul nu poate „funcționa”, în fapt, nu poate exista în niciun fel.

Totodată, pe filiera gândirii lui Kierkegaard, am putut vedea că iubirea presupune grijă pentru celălalt, mai exact, pentru nevoile celuilalt. În esență, pentru Kierkegaard, iubirea de sine, în forma sa autentică, adecvată, duce la conștientizarea unei datorii pe care o avem față de celălalt (aflat în nevoie). Dacă la Rawls ceea ce stă la baza unei societăți drepte este caracterul rațional și autonom al individului, fie el ghidat de propriul interes, însă capabil să caute un model de justiție/de dreptate care să funcționeze pentru societate în întregul ei, pentru Kierkegaard, adevărul, dreptatea au de-a face cu recunoașterea acestei datorii față de celălalt. Adevărul, aspectul etic al adevărului (dacă putem spune astfel), fie el revelat, implică această conștientizare a relaționării cu celălalt și a felului în care ne facem datoria față de acesta și de nevoile sale. Consecutiv, iubirea înțeleasă astfel implică și respectul pentru felul în care ceilalți sunt diferiți față de noi; ceea ce se poate realiza, spre exemplu, prin încercarea de a înțelege realitățile lumii în afara propriilor valori culturale, depășind limitele viziunilor noastre etnocentriste. Acest aspect aduce aminte de principiul rawlsian liberal al pluralismului, ce propune, așa cum am văzut, nu atât acceptarea mai multor doctrine religioase, filosofice sau morale diferite, cât acceptarea socială a acestora chiar dacă ar fi incompatibile. Potrivit lui Rawls, această normalitate socială era susținută de raționalitatea umană, ca principiu (moral) ce stă la baza funcționării instituțiilor libere ale unui regim democratic. Am putea spune că „viziunea metafizică alternativă a persoanei/sinelui” propune ca principii empatia și înțelegerea nevoilor celuilalt, care, de asemenea, pot sta la baza funcționalității unei societăți, în termenii pluralității.

#### BIBLIOGRAFIE

- ASSITER, Alison, *Kierkegaard, Metaphysics and Political Theory*, Continuum, London, New York, 2009.
- BĂRLIBA, Ionuț, *Drumul către sine. Kierkegaard și devenirea în limitele stadiilor existenței*. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017.
- FERREIRA, Jamie, M., *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001.
- KIERKEGAARD, Søren, *Works of Love*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren, *Boala de moarte*, traducere din germană, prefață și note de Mădălina Diaconu, Humanitas, București, 1999.

- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- RAWLS, John, *O teorie a dreptății*, traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York, 2005.
- TOQUEVILLE, Alexis de, *Despre Democrație în America*, Vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995.
- UNGER, Peter, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York University 1996, Published to Oxford Scholarship Online: November 2003.

# OBSERVATIONS ON SEYLA BENHABIB'S INTERPRETATIONS OF THE COSMOPOLITAN RIGHTS\*

Gianluigi SEGALERBA<sup>1</sup>

**Abstract:** *My essay is dedicated to the analysis of aspects of Benhabib's interpretations of the birth of cosmopolitan rights. The expression "the right to have rights" is contained in different works of Seyla Benhabib: it refers, in the thought of Benhabib, to the birth of a new constellation of human rights. This new constellation of human rights consists in the claim, which every individual may raise, to be acknowledged and protected as a person by the world community. In Benhabib's view, rights and the interpretation of rights have profoundly changed after and thanks to the different covenants and conventions signed by the countries belonging to the world community for the protection of human rights: this process of transformation of the interpretation of human rights began with the Universal Declaration of Human Rights of 1948.*

*The new dimension of human rights is a cosmopolitan one: it is not merely a national dimension. This new dimension overcomes the dimension of particular countries; it promotes, and, at the same time, it calls for the creation of new juridical spaces. Through this new dimension, moreover, individuals are no longer seen as being only citizens of a particular country: individuals are elevated, thanks to the new dimension of the rights, to the condition of world citizens possessing rights which are independent of their belonging to a particular country. Cosmopolitan norms create a new universe of values, of juridical meanings and of social relationships that did not exist at all before the creation of these norms. Seyla Benhabib has expressed the birth of the new constellation of rights in many of her works such as, for instance, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, Another Cosmopolitanism. With Commentaries by J. Waldron, B. Honig, W. Kymlicka, and Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times.**

*The new dimension of rights directly (that is, without the mediation of a particular country) connects every individual to the world community: the right dimension does not depend on a particular country and it is not limited to the*

---

\* I would very much like to thank 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.

<sup>1</sup> Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna, Austria.



*validity it possesses within a particular country. The authority that corresponds to and is responsible for, at least, some rights of the individuals is the world community. The right of men qua men, that is, the rights independent of a determined citizenship and not coinciding with a determined citizenship emerge gradually, even though this process is steadily being affected by backlashes.*

*As covenants and conventions signed by the countries of the world community, Benhabib mentions the United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (adopted by the United Nations General Assembly on 9 December 1948); the Convention Relating to the Status of Refugees (approved on 28 July 1951); the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination – ICERD – (adopted by the United Nations General Assembly on 21 December 1965); the International Covenant on Civil and Political Rights – ICCPR – (adopted by the United Nations General Assembly on 16 December 1966); the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights – ICESCR – (adopted by United Nations General Assembly on 16 December 1966); the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women – CEDAW – (adopted by the United Nations General Assembly in 1979); the Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment – UNCAT – (adopted by the United Nations General Assembly on 10 December 1984).*

*Within the new constellation of human rights, particular countries are being surpassed by the world community: particular countries do not represent the first and last authority for the acknowledgement of rights. Correspondingly, individuals possess determined rights qua human beings: to have certain rights does not depend on the individuals' possession of a particular citizenship; to have rights depends on the fact that individuals belong to mankind. A new dimension of the individuals comes about: individuals are not only citizens of a country; they are, first of all, human beings, and they have to be recognised as human beings.*

*Benhabib sees a fundamental difference between the Westphalian and the post-Westphalian concept of country and rights. Within the Westphalian interpretation of rights, countries are the first and last authority for the acknowledgement of rights. Within the post-Westphalian interpretation of rights, countries depend on common values and on common principles which they have accepted: countries obligate themselves to the protection of definite rights and definite principles; this means that countries acknowledge these rights and these principles as being over the sovereignty of the countries themselves. A new dimension of countries, a new dimension of rights, and a new dimension of individuals arise at the same time.*

*An indispensable presupposition for the promotion of the integration between inhabitants of a country is, according to Benhabib, that citizenship does not depend on ethnos: to belong to a definite ethnos ought not to be the condition for possessing citizenship. If the condition for possessing a citizenship depends on belonging to a definite ethnos, all the inhabitants of a country not belonging to the definite ethnos are automatically excluded from citizenship. This kind of condition for possessing the citizenship of a country is steadily being used to bring about the exclusion of definite inhabitants and groups of inhabitants, for instance, the exclusion of all the inhabitants that have been compelled to or are compelled to migrate to a country.*

*Benhabib strongly differentiates between the concepts of ethnos and of demos as criteria for the possession of the citizenship: Whereas the concept of ethnos represents a closed concept, the concept demos represents a completely different conception as regards the conditions for membership: demos is a flexible concept, since demos can always be modified by political decisions. Benhabib is particularly firm when it comes to all the structures establishing the right to citizenship on belonging to an ethnos; she is likewise firm as to all the structures excluding certain inhabitants of a country from the right to citizenship because these inhabitants belong to a culture which is different from the culture of the majority of a country: a democratic institution may not afford to forever exclude inhabitants from acquiring citizenship; every kind of such an exclusion is, in the opinion of Benhabib, simply not compatible with a democratic order.*

*To conclude, I believe it should be noted that Benhabib endorses a kind of flexible, dynamic interpretation of the concept of culture: this means that cultures do not constitute unchangeable patterns; cultures are structures continuously changing: they are dynamic patterns. Moreover, Benhabib considers all individuals as not being prisoners of their own culture; Benhabib does not accept concepts like culture essentialism or culture reductions, as if individuals essentially belonged to only a culture and as if individuals could be reduced to only a culture: individuals possess cultures, they are not possessed by them. All individuals maintain, in the opinion of Benhabib, autonomy in relation to their own culture: individuals are more than just a culture.*

**Keywords:** *Cosmopolitan rights, right to have rights, Westphalian, post-Westphalian, sovereignty, United Nations, ethnos, demos, citizenship.*

## **1) Introduction**

This essay deals with aspects of the thought of Seyla Benhabib: Benhabib's reflections on the birth of a new dimension of the rights of individuals and on the birth of a new interpretation of the status of individuals as such will be the centre of my investigation. The new constellation of individuals and

of rights described in Benhabib's studies can be synthesised in the following points:

- All individuals, independently of their citizenship, have and ought to be accorded the right to have rights, which consists in being recognised as persons entitled to moral respect and legally protected human rights.
- Individuals transcend their citizenship and their belonging to a country.
- Individuals have a value as such, not because they are citizens of a particular country.
- The value of individuals as such finds recognition and a progressive extension in the United Nations Universal Declaration of Human Rights and in the different United Nations Covenants and United Nations Conventions.
- Dimension and extension of rights are not exhausted by rights recognised by the particular countries within countries' own sphere of power. The cosmopolitan rights, which correspond to the contents of the United Nations Universal Declaration of Human Rights, to the contents of the United Nations Covenants and to the contents of the United Nations Conventions, precede the particular rights due to individuals because they belong to a particular country.
- The value of individuals as such corresponds to the cosmopolitan rights: both dimensions go hand in hand.

The new constellation of individuals and of rights began, in Benhabib's view, with the Universal Declaration of Human Rights and with the different covenants and conventions successively adopted for the protection of human rights. I shall therefore concentrate my attention on Benhabib's concept of the right to have rights. Benhabib defines the concept of the right to have rights in the following way:

'The spread of human rights, as well as their defense and institutionalization, have become the uncontested language, though not the reality, of global politics. It is in terms of the language of human rights that I, too, wish to pose the question of universalism anew in this chapter. I will argue that there is one fundamental moral right, "the right to have rights" of every human being, that is, to be recognized by others, and to recognize others in turn, as persons entitled to moral respect and legally protected human rights in a human community. Human rights, I will maintain, articulate moral principles protecting the communicative free-

dom of individuals; while such moral principles are distinct from the legal specification of rights as justiciable claims, nevertheless, there is a necessary and not merely contingent connection between human rights as moral principles and their legal-judicial form.<sup>2</sup>

The concept of the right to have rights introduces a new juridical and a new moral dimension of individuals, it corresponds to the establishment of new rights for the individuals, it connects the new dimension of the individuals to the dimension of cosmopolitan rights, and it opens the way to the creation of the world community.

The concept of the right to have rights represents the due instrument for asserting and defending the basic rights of individuals: if individuals is accorded the right to have rights, individuals become – at least morally – inviolable. The new rights and the new measures for the protection of rights originating in the UN Covenants and UN Conventions include the prevention and punishment of genocide, the protection of refugees, political and civil rights, economic, social, and cultural rights, measures against the discrimination of women, measures for the elimination of racial discrimination, and measures against torture.

Throughout the analysis we shall see that the birth of cosmopolitan norms is connected to the birth of new moral facts. The moral universe, in the view of Benhabib, is not given once and for all. On the contrary, it is enlarged through the emergence of new rights; the moral universe has been extended and is being extended through new norms and new rights. The birth and the origin of cosmopolitan norms, which enable the protection of every individual as such, depend on a different interpretation, conception, evaluation, and vision of individuals: the new vision of the individuals is that individuals as individuals have determined rights which transcend the particular dimension of the countries to which they belong.

In Benhabib's view, a completely new vision of individuals has appeared in history: individuals have rights not only as citizens, but as individuals too. If individuals have rights only inasmuch as they are citizens of a country, this condition limits their having rights to the sphere of the countries of which they are citizens and, most of all, limits the value as such of these rights. Rights have a value only insofar as individuals belong to a

---

<sup>2</sup> See the essay *Another Universalism* contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 57–76. For the quoted passage see pp. 59–60.

country. Individuals are only citizens; rights are only rights of a particular country, having value only within the bounds of the country. Beyond country and citizenship there is nothing.

The birth of cosmopolitan rights has produced, in Benhabib's view, a completely different situation. The recognition of the existence of rights which transcend the borders of countries implies that individuals are not completely under the power of the country to which they belong as citizens. Individuals as such are not only citizens of a particular country. The dimension and the value of individuals do not end at citizenship. Furthermore, individuals do not need to be citizens of a particular country in order to have at least some of their rights recognised. Furthermore, rights are not only those which have value and recognition within particular countries. There is a dimension of individuals beyond the particular countries, and there are new rights beyond the rights conferred by particular countries.

Through the new dimension of rights, the dignity of individuals as individuals is affirmed. This is, in my opinion, the basic aspect which underlies Benhabib's work on the contemporary condition of rights; this is the aspect which can give instruments to establish forms of protection against the oppression of individuals<sup>3</sup>. Benhabib is aware that the new dimension of individuals and of rights has been emerging only in recent decades, since these new dimensions are a consequence of the 1948 Universal Declaration of Human Rights. Moreover, these dimensions are not equally respected in all countries and in all parts of the world. The new dimension of individuals is always at risk of being destroyed, and the new rights of individuals are likewise exposed to the risk of being destroyed. New rights are to be realised and defended; they are not a conquest which has been won once and for all.

---

<sup>3</sup> The main texts of Benhabib which I base my analysis on are, in order of publication date: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*; *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*; *Transformations of Citizenships: The Case of Contemporary Europe*; *Another Cosmopolitanism. With Commentaries by J. Waldron, B. Honig, W. Kymlicka*; *The legitimacy of human rights*; *Democracy, Demography, and Sovereignty*; *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Time*; *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*; *Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights*; *Transnational legal sites and democracy-building: Reconfiguring political geographies*; *Defending a cosmopolitanism without illusions. Reply to my critics*.

## 2) Summary

I would like to present a summary of the topics I shall deal with in this essay:

a) Rights and interpretation of rights have had, in Benhabib's opinion, a complete modification thanks to the Universal Declaration of Human Rights – UDHR –, which was adopted on 10 December 1948, and thanks to the different covenants and conventions designed and adopted for the protection of Human Rights.

b) As a result of the 1948 Universal Declaration of Human Rights, and as a result of the subsequent United Nations Covenants and United Nations Conventions that have been signed by countries to protect human rights, countries are no longer the first and last authority when it comes to recognising and validating the rights of individuals. By accepting the Universal Declaration, the UN Covenants and the UN Conventions, countries have subjected themselves to the authority of international organisations.

c) A new dimension of rights, i.e. the dimension of the rights of man qua man comes about through and thanks to this new constellation. A new dimension of rights belonging to mankind as such is emerging in history. There are no longer just rights belonging to people qua citizens of a particular country.

d) The new rights belong to every human being as such, not because human beings are citizens of a particular country. The position of the countries is trumped by a new moral and juridical subject, the world community<sup>4</sup>. Individuals are first of all people and only thereafter citizens of a par-

---

<sup>4</sup> As regards Benhabib's analysis of the foundation of cosmopolitan norms, I refer, for example, to the essay *The Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms* contained in *Another Cosmopolitanism*, pp. 13–44. Particularly deserving of mention, in my opinion, within the mentioned essay is the paragraph *The Rise of an International Human Rights Regime*, pp. 27–31, in which Benhabib analyses some aspects of the evolution of the concepts of crimes against humanity, genocide, and war crimes; she also investigates the emergence of new moral facts connected to the recognition of the emergence of new rights. As regards Benhabib's analysis of the evolution of norms of justice from an international to a cosmopolitan dimension, I recommend the chapter *Claiming Rights Across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 117–137.

ticular country; the dimension of mankind is not exhausted by being a citizen of a particular country.

e) The new dimension of rights (i.e. cosmopolitan rights) corresponds to a new dimension of the person (i.e. man and not only citizen) and to a new dimension of the authorities that ought to protect rights (i.e. world community over and above the particular countries).

f) There are rights transcending power and authority of the particular countries. Countries ought to respect them, provided that they want to belong to the world community.

g) The emergence of cosmopolitan rights corresponds to the recognition of the communicative freedom of every person<sup>5</sup>; the acknowledgement of the communicative freedom of individuals hinges on the fact that every

---

<sup>5</sup> Communicative freedom presupposes equality, liberty of agency, presence of rights and recognition of rights. Without these conditions, there is no ethics of discourse. The dimension of the discourse ethics is, as such, a basic point. Within the discourse ethics no individual making part of a group may be left out of attention. Everybody is a moral subject; everybody has determined rights; everybody ought to have the right to be heard in the public dimension. Within discourse ethics, there are primarily individuals, and not primarily citizens: borders between countries do not play a role. The dimension of discourse ethics is connected to the dimension of the pure individuals – i.e. considered independently of their belonging to a culture – whose value does not depend on their belonging to a country. On this subject see, for instance, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, p. 107:

‘The basic premise of discourse ethics, states that “only those norms and normative institutional arrangements are valid which can be agreed to by all concerned under special argumentation situations named discourses” [...] I call this principle a metanorm in that more specific norms that can be deemed valid will be tested or established through procedures that can meet this criterion. This metanorm in turn presupposes the principles of *universal moral respect* and *egalitarian reciprocity*.’

If there is no moral respect and no egalitarian reciprocity, there cannot be any discourse ethics. Within discourse ethics, the different individuals receive consideration not because they are citizens of a country. They receive consideration since they are rational subjects, independently of their origin, culture, traditions, and so on. Benhabib analyses in an articulate way discourse ethics in the chapter *In the Shadow of Aristotle and Hegel. Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy* of her book *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (pp. 23–67).

person possesses the right to have rights<sup>6</sup>. The right to have rights proves therefore to be the very basis of any moral consideration of the individuals.

h) An indispensable presupposition for the foundation of a just membership in a country of the inhabitants of a country is, in Benhabib's view, that the right to citizenship does not depend on one's belonging to an ethnos. The difference between demos and ethnos in relation to the criterion through which the right to citizenship is going to be decided is fundamental. If belonging to an ethnos is chosen in order to determine who may possess citizenship and who may not possess citizenship, the result will be the exclusion from the right to citizenship of many layers of inhabitants of a country. The choice in favour of belonging to the ethnos as a criterion for the acquisition of citizenship of the country proves to be a choice for exclusion: the criterium of belonging to the ethnos is a means for exclusion<sup>7</sup>.

i) Benhabib expresses her refusal of any cultural essentialism. Individuals have a culture; they are, however, not essentially only one culture. Moreover, cultures are not rigid formations; they are lived in different ways by the people having them. There is no pure culture without influence from other cultures.

j) Even though norms regarding the concession of citizenship can vary from country to country and can be adapted to the different conditions of the countries, a real democracy cannot afford, in Benhabib's opinion, that individuals or groups within the country are forever denied citizenship. The condition of permanent alienage for individuals or for groups may not be accepted in a democratic society. Membership and citizenship may not be refused forever.

### **3) About the meaning and origin of the title of my contribution "the right to have rights"**

First of all, I would like to further explain the meaning of the title of my contribution. The title is connected to some assertions which Benhabib ex-

---

<sup>6</sup> This subject is exposed in different ways by Benhabib in her works: the common point of the different expositions is that the basis of morality is the recognition of the subject as possessing the right to have rights. See, for example, *Dignity in Adversity: Human rights in Troubled Times*, p. 9.

<sup>7</sup> Benhabib interprets the concepts of ethnos and demos in many of her works: see, for example, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, pp. 206, 207, 208.



presses in the paragraph *Introduction: Cosmopolitanism without Illusions* belonging to the book *Dignity in Adversity: Human rights in Troubled Times*<sup>8</sup>:

[...] I argue that it is necessary to shift both the *justification* strategy and the *content* of human rights away from minimalist concerns toward a more robust understanding of human rights in terms of the “right to have rights.” While I owe the phrase “the right to have rights” to Hannah Arendt<sup>9</sup>, I maintain that in her work, this right is viewed principally as a *political* right and is narrowly identified with the “right to membership in a political community.” I propose that the “right to have rights” needs to be understood more broadly as the claim of each human person to be recognized and to be protected as a legal personality by the world community. This reconceptualization of the “right to have rights” in non-state-centric terms is crucial in the period since the 1948 Declaration of Human Rights, in which we have moved away from strictly international toward thicker cosmopolitanism norms of justice.

For me, cosmopolitanism involves the recognition that human beings are moral persons equally entitled to legal protection in virtue of rights that accrue to them not as nationals, or members of an ethnic group, but as human beings as such.’

Many points in this passage are relevant. In Benhabib’s view, from the 1948 Universal Declaration of Human Rights a new vision of individuals has been affirmed. Individuals are moral persons equally entitled to legal protection in virtue of rights that belong to the individuals as such, not to the individuals as members of a particular nation or as members of a particular ethnic group. Cosmopolitanism entails a new vision and dimension of individuals and, correspondingly, a new dimension of the rights acknowledged to every individual as such. It represents a complete change of perspective as regards the position of individuals and the sense of rights.

The right to have rights belongs to every human being. This entails that individuals are recognised as moral persons by the world community. There is, therefore, a dimension of the individuals which has as its own referent the world community. Individuals no longer just have their own

---

<sup>8</sup> See p. 9.

<sup>9</sup> The sense in which Benhabib uses the formula of Arendt is completely different from the way in which Arendt uses the formula. Arendt uses the formula in order to describe the situation of those who, expelled from their own countries, have lost any right. Benhabib uses the formula to express the very foundation of a cosmopolitan morality (for Benhabib’s mentioning and commenting on Arendt’s statements, see, for instance, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, pp. 50–51).

country as a referent. Not all rights belong to human beings because they are citizens of a country. Certain rights, i.e. the cosmopolitan rights affirmed in the Universal Declaration of Human Rights and in the following UN Conventions and UN Covenants belong to them as human beings.

Benhabib specifies that the right to have rights is interpreted in not-state-centric terms; it is not connected to states, to their authorities, or to the belonging of individuals to states. Correspondingly, the authority which is connected to the right to have rights is the world community. The referent of this domain of rights is the world community.

These rights belong to human beings qua human beings. Therefore, these rights do not separate human beings from other human beings, as it happens in the case of rights possessed by particular human beings because they belong to a particular group. Cosmopolitan rights unite human beings with each other since they are rights regarding human beings as such, independently of their belonging to a particular country. The interpretation of the value of individuals has changed since individuals are considered as such. New rights have correspondingly emerged since the existence of rights has been recognised which belong to human beings as such, not because they are citizens of a country<sup>10</sup>.

The following points of this passage should be underlined:

- There is a world community which originates with and through the adherence of countries to the cosmopolitan treaties. The world community is the new subject corresponding to the rights of human beings qua human beings. The new aspect, i.e. the emerging characteristic accompanying the Universal Declaration of Human Rights consists in the birth of a new authority, the world community, by which human rights should be protected.

---

<sup>10</sup> It seems that rights first are affirmed in particular dimensions; they are then progressively extended. The development of rights goes from a limited to a larger interpretation of rights. In the same way, the perspectives from which the individuals are considered as subjects of rights are gradually extended. A conception of individuals seen in a universal dimension as possessing universal, cosmopolitan rights comes only after a long evolution and development in the affirmation of human rights. Certain rights are rights of individuals living in a country; these rights have value in the country and depend on the authority of the country. These rights are national rights since the extension of their value is limited to the country. Certain rights, on the contrary, have a value which transcends limits and borders of particular countries. The spheres of the validity of rights are different from each other.

- The presence of a connection between birth and development of the rights of human beings qua human beings and birth and development of the world community ought to be considered; both aspects are interrelated and grow together.

- The right to have rights means that every person has the right to be recognised and to be protected as a legal person by the world community; individuals possess claims before the world community.

- There are rights which are rooted in man as such, not in man as a citizen of a particular country. At least some rights possess a world dimension; they are not limited by and to the national dimension. Individuals are multi-dimensional: they possess a national dimension and they possess a cosmopolitan dimension.

- There are rights which are not limited to particular countries. A dimension of rights is emerging which does not depend on the particular country. This dimension of rights is not conceived within the limits of the particular country. The referent of at least certain rights of the persons is the world community. Individuals are immediately connected to the world community.

- The particular country is no longer the first and last authority in relation to the rights of the person.

- Through the Universal Declaration of Human Rights of 1948, a passage from international to cosmopolitan norms of justice came about. According to Benhabib, the Universal Declaration of Human Rights represents the turning point of the evolution of rights as such whereby a passage from national to cosmopolitan rights has occurred.

The horizon of rights is not limited by countries, it goes beyond them. Due attention should be paid to the implications of cosmopolitanism as they are described within the quotations. Cosmopolitanism implies the acknowledgement that human beings possess certain rights not because they belong to a nation or because they belong to an ethnos; these rights accrue to human beings as such.

The dimension of cosmopolitanism lies above the particular countries and, correspondingly, the dimension of human beings qua human beings lies above their particular belonging to a particular country<sup>11</sup>. Now there is

---

<sup>11</sup> The diminution of the degree of sovereignty can also present problems. The twilight of citizenship can lead to new instruments for the protection of resident aliens, but it can also lead to a diminution of rights. In other words, the twilight of

a new dimension of rights and a new dimension of individuals: individuals and rights have changed. Individuals are considered as individuals, cosmopolitan rights as rights not circumscribed to a country are emerging in history. The moral universe is not fixed, it is dynamic, it is expanding, it is not given once for all. Individuals possess rights since they are persons; they have value since they are persons. No further dimension and condition are needed.

Benhabib's opinion that at least certain rights accrue to human beings qua human beings means a refusal of all the positivistic interpretation of rights. While positivistic interpretations of rights plead for the emergence of rights and for the validity of the same rights only within the particular countries and only within the specific legislation of the particular countries<sup>12</sup>, Benhabib expresses the strong conviction that human beings possess certain rights because they are human beings. The status of human beings precedes the authority of the particular countries. Benhabib adopts a conception of moral rights: the right to have rights implies that individuals

---

sovereignty has more than one aspect. See, for instance, Benhabib's *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. The emergence of an international human rights regime and the spread of cosmopolitan norms are positive points in the evolution of rights. At the same time, the diminution of internal power of countries can lead to a diminution of the power of the countries to protect the citizens: global capitalism brings about new forms of exploitation against which a less powerful state can do little. In this contribution I insist on the positive aspects of the contemporaneous evolution of rights: the new dimension of the individual and of individual rights, the reception of new moral facts, the extension of rights, the creation of covenants and conventions for human rights. It should not be forgotten, though, that Benhabib also insists on the negative aspects of the contemporary evolution of sovereignty: the diminution of sovereignty of the countries can lead to a diminution of the protection and of the instruments of protection possessed by the countries against forms of exploitation.

<sup>12</sup> In order to give some examples of positivistic interpretation of rights, Benhabib mentions in the essay *Another Universalism*, p. 66, contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, the opinions of Jeremy Bentham and of Alasdair MacIntyre, who decidedly refuses the existence of laws of nature and of rights preceding the concrete legislations. Against these positions Benhabib aims at the affirmation and defence of moral rights: moral rights exist before their transcription through positive legislations.

have rights before the statements of the particular legislation and constitutions. There is not a void of rights before the birth of the particular constitutions. The right to have rights exists before the concrete legislation.

Due attention should be paid to the transition from international to cosmopolitan covenants and conventions. Covenants and conventions that can be seen as cosmopolitan are those covenants and conventions referring to the rights of human beings qua human beings. These covenants and these conventions determine the beginning of a new orientation in the rights order. There is a development of rights and of the conditions of individuals in history; a development has taken place as regards individual rights and as regards the interpretation of the individual dimension.

The new cosmopolitan covenants and conventions bring about a new interpretation of individuals qua subjects possessing rights. This means that the dimension of human beings qua human beings is coming to the fore in history. The new covenants and conventions influence the rights order of the particular countries, since all the laws belonging to the rights order of the particular countries which are incompatible with the new covenants and conventions should be eliminated from the rights order of the particular countries themselves<sup>13</sup>. The dimension of rights and the dimension of the individual are mutually related. The dimension of individual qua individual transcending the belonging to a particular country is connected to cosmopolitan rights transcending the particular rights of a country.

New instruments are given in order to recognise a dimension of the persons transcending the belonging to the particular countries. The different covenants emerge from the awareness that there is a dimension of individuals which transcends the countries. Corresponding to a dimension of the individuals which transcends their belonging to a particular country is a dimension of rights and of institutions transcending the particular validity conferred by the countries. A moral dimension of individuals corresponds to a moral validity of certain rights.

---

<sup>13</sup> The two dimensions, the cosmopolitan rights and the dimension of man grow together:

- If there is no consideration of man qua man, there cannot be a view of rights detached from a particular country.
- If there is no view of right of man qua man, there cannot be a view of man qua man and not of man as citizen.

#### 4) A new moral dimension

A new moral dimension is emerging. Benhabib underlines that new rights, new authorities, new interpretations of rights, and a new interpretation of individuals are coming to the fore in history. A new universe of values, of senses, and of social relationships is coming about through the cosmopolitan norms. A new foundation for ethics is announcing itself in history. Benhabib states these ideas in her essay *Democratic Iteration: The Local, the National, the Global*, contained in the volume *Another Cosmopolitanism*.

The moral universe is not given once and for all, is not complete. The moral universe and the domain of rights can change, and it is changed by the new norms. These norms were stated and adopted by the different countries through the Universal Declaration of Human Rights and through the successive UN Covenants and UN Conventions. Benhabib says on pp. 72, 73, 74 of *Another Cosmopolitanism*:

[...] what is the ontological status of cosmopolitan norms in a postmetaphysical universe? Briefly, such norms and principles are morally constructive: they create a universe of meaning, values, and social relations that had not existed before by changing the normative constituents and evaluative principles of the world of “objective spirit”, to use Hegelian language. They found a new order – a *novus ordo saeculorum*. They are thus subject to all the paradoxes of revolutionary beginnings. Their legitimacy cannot be justified through appeal to antecedents or to consequents: it is the fact that there was no precedent for them that makes them unprecedented; equally, we can only know their consequences once they have been adopted and enacted. The act that ‘crimes against humanity’ has come to name and to interdict was itself unprecedented in human history, that is, the mass murder of a human group on account of their race through an organized state power with all the legal and technological means at its disposal. Certainly, massacres, group murders, and tribal atrocities were known and practiced throughout human history. The full mobilization of state power, with all the means of a scientific-technological civilization at its disposal, in order to extinguish a human group on account of their claimed racial characteristics, was wholly novel. Once we name ‘genocide’ as the supreme crime against humanity, we move in a new normative universe. I would even dare say that we move into a universe which now contains a new moral fact – “Thou shalt not commit genocide and perpetrate crimes against humanity.” I do not mean by this that the murder of innocent children, women, and civilians was never before considered a crime. That would be absurd. The taking of innocent life is one of the deepest taboos of many of the world’s moral and religious systems. It is precisely because we as humankind have learned from the memories of gen-

ocide, extending from the African slave trade to the Holocaust of the European Jews, that we can name it as the supreme crime. Cosmopolitan norms, of which 'crimes against humanity' is the most significant, create such new moral facts by opening novel spaces for signification, meaning, and rearticulation in human relations. [...] The spread of cosmopolitan norms, from interdiction of war crimes, crimes against humanity and genocide to the increasing regulations of cross-border movements through the Geneva Conventions and other accords, has yielded a new political condition: the local, the national and the global are all imbricated in one another.'

Local, national, and global dimensions are no more separated from each other: cosmopolitan norms are integrated into the national dimension. The new order of norms entails new moral facts. Many interesting ideas are expressed by Benhabib in this passage:

- The new norms, the cosmopolitan norms, are morally constructive. The moral universe is being extended through the new norms. The moral dimension as such is not given once and for all: the moral dimension can be extended.

- Cosmopolitan norms create a universe of values of senses and of social relationships that did not exist before these cosmopolitan norms themselves. New moral spaces are being opened.

- The universe of values and social relationships is being steadily modified.

- The problems and the difficulties connected to the new norms is that the new norms, as with every revolutionary beginning, do not have precedents they can refer to. Legitimation cannot be found, in this dimension, through the connection with antecedents or to precedents: the new norms create a new juridical space.

New moral spaces, new juridical spaces, and new political conditions have been opened through the cosmopolitan norms. New moral facts are created by cosmopolitan norms: crime against humanity is an example of the codification of a new norm and of a new moral fact created by the new cosmopolitan order<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> On the question of the codification of the crime of genocide, Raphael Lemkin's works seem to me to have exercised a relevant influence on Benhabib. Benhabib deals with Lemkin's work in her study: *International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin* contained in *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 41–56. The codification and the cov-

### 5) On the distinction between the conception of “Westphalian regime of sovereignty” and of “post-Westphalian regime of sovereignty”

In relation to the emergence of the new cosmopolitan norms and to the consequences which this introduction has for the particular countries, Benhabib speaks of the transition from the Westphalian regime of sovereignty to the post-Westphalian regime of sovereignty.

- In the Westphalian condition, countries have absolute sovereignty.
- In the post-Westphalian condition, which corresponds to the situation in which countries find themselves after the adhesion to the different

---

enant against genocide give instruments in order to interpret crimes and in order to prevent crimes. Through the analysis of Lemkin’s works we can see the evolution and the modification of the crimes of barbarism and vandalism up to the definition of genocide as such. Correspondingly, it is interesting to see that, before the juridical meditation on the crime, there was not even a name for the crime itself (see Lemkin’s remarks in the paragraph *The term “Genocide”* of his article *Genocide as a Crime under International Law*). The meditation on the specificity and particularity of the crime leads to the codification and definition of the crime itself, enlarges the sphere of justice and of rights and endows courts with new instruments. For my analysis I consulted the following works by Lemkin: *Les actes constituant un danger general (interétatique) consideres comme delites des droit des gens*; *Explications additionnelles au Rapport spécial présenté à la V-me Conférence pour l’Unification du Droit Penal à Madrid (14-20.X.1933)*; *Akte der Barbarei und des Vandalismus als delicta juris gentium*; *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress*; *Genocide – A Modern Crime, Genocide, and Genocide as a Crime under International Law*. The definition of genocide outlined in the United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948) is as follows:

‘In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

- (a) Killing members of the group;
- (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
- (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
- (d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
- (e) Forcibly transferring children of the group to another group.”

For a commentary on the Convention, see the article *Genocide: A Commentary on the Convention*, in: *The Yale Law Journal*, Vol. 58, No. 7 (Jun., 1949), pp. 1142–1160 (the definition of genocide is contained on p. 1157).



rights covenants, countries no longer possess the absolute sovereignty. They have acknowledged the existence of principles and norms which are above their own sovereignty.

Post-Westphalian politics corresponds, therefore, to the birth of the cosmopolitan norms; it corresponds to the existence of a world society. In order to expand on this subject, I am going to quote some statements of Benhabib taken from the text *The philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms*, contained in the volume *Another Cosmopolitanism*<sup>15</sup>:

‘In the classical Westphalian regime of sovereignty states are free and equal; they enjoy ultimate authority over all objects and subjects within a circumscribed territory; relations with other sovereigns are voluntary and contingent; these relations are limited in kind and scope to transitory military and economic alliances as well as cultural and religious affinities [...]. By contrast, according to conceptions of liberal international sovereignty the formal equality of states increasingly is dependent on their subscribing to common values and principles, such as the observance of human rights, the rule of law, and respect for democratic self-determination. Sovereignty no longer means ultimate and arbitrary authority over a circumscribed territory; states which treat their citizens in violation of certain norms, close their borders, prevent freedoms of market, speech, and association and the like are thought not to belong within a specific society of states or alliances [...].’

There is a fundamental difference between the Westphalian and the post-Westphalian concept of country and of right: the transition from a Westphalian to a post-Westphalian order brings about a complete change in the notion of sovereignty and in the spheres affected by the sovereignty of states. Westphalian politics is, among other things, characterised by the mutual extraneity between countries, since there is no authority over the countries themselves. In post-Westphalian politics, countries are not mutually extraneous, since they have recognised the existence of an authority and of principles above them.

Through the analysis of the contents of the United Nations Covenants and Conventions, we can observe the development of a new system of norms. Countries are no longer isolated systems when it comes to their sovereignty. The diminution of sovereignty takes place to the advantage of

---

<sup>15</sup> See pp. 23–24.

the individuals: states recognise that a system of norms protecting fundamental human rights is above them.

- Within the Westphalian condition:

- o Countries are free and equal: they are the first and ultimate authority.

They have absolute power concerning objects and subjects present in their territory.

- o There is no authority which can overcome the authority of particular states; states are the only authority over their territory. There is nothing beyond them to which individuals living in the countries can refer.

- o There are no common values and no common principles to which states have subjected themselves.

- o Relations between states are contingent, since they are limited to transitory military and economic alliances.

- o Countries represent the last authority in relation to the acknowledgement of rights.

- Within the post-Westphalian condition:

- o There are common principles and values above countries like the observance of human rights, the rule of law, and the respect for democratic self-determination.

- o These principles and values are contained in the covenants and in the conventions approved by the United Nations General Assembly and signed by the particular countries.

- o By signing covenants and conventions, countries subject themselves to the accomplishment of duties for the protection of certain rights and of certain principles. Countries recognise that these rights and these principles are over and above their own sovereignty.

- o A complete change of the concept of sovereignty takes place through the adherence to the UN Covenants and UN Conventions: sovereignty no longer implies total power over a territory or over individuals. The dimension of the world community is born through the cosmopolitan treaties and is over the dimension of the particular countries.

- o Countries which accept their duties towards human rights are considered as belonging to the world community.

- o Countries which do not accept human rights are not considered as members of the world community.

The recognition that individuals as such have rights come about through the creation of a cosmopolitan order and through the creation of a world community. Something new is emerging: a new interpretation of individu-

als as subjects who have rights as such, a new dimension of the world order, and a new dimension of the relationships between countries.

## 6) The foundation of the new dimension of rights

As anticipated at the beginning of my exposition, Benhabib considers the Universal Declaration of Human Rights as the beginning point of the new dimension of rights. I would like to quote a passage from the text *Claiming Rights across Borders* contained in the book *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, on p. 124:

'It is now widely accepted that since the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), we have entered a phase in the evolution of global civil society which is characterized by a transition from *international* to *cosmopolitan* norms of justice. This is not merely a semantic change. While norms of international law emerge through treaty obligations to which states and their representatives are signatories, cosmopolitan norms accrue to individuals considered as moral and legal persons in a worldwide civil society. Even if cosmopolitan norms also originate through treaty-like obligations, such as the UN Charter and the various human rights covenants can be considered for their member-states, their peculiarity is that they limit the sovereignty of states and their representatives and oblige them to treat their citizens and residents in accordance with certain human rights standards. States have now engaged in a process of "self-limiting" or "self-binding" their own sovereignty, as evidenced by the very large number of signatories to the various human rights covenants which have come into existence since the Universal Declaration of Human Rights of 1948.'

The referents of cosmopolitan norms are individuals and individuals' rights. The central aim of the UN Covenants and of the UN Conventions is directed to individuals and to individuals' rights. The following points of Benhabib's reflections deserve particular attention:

- Individuals are considered to be moral and legal persons in a worldwide civil society; they are not simply and not only citizens. There is something which comes before and overcomes their being subjects of a particular country.
- A worldwide civil society exists. There are not only countries: a civil society transcending the particular countries has come about.

- The starting point of the transition from international to cosmopolitan norms of justice is represented by the Universal Declaration of Human Rights of 1948<sup>16</sup>.

- International norms are, generically, treaties between states; they do not have, as their own subject, rights of individuals and protection of the rights of individuals.

- Cosmopolitan norms regard individuals in so far as they are considered moral and legal persons. Cosmopolitan norms have both individuals and individuals' rights as their own subjects. Cosmopolitan norms and, correspondingly, cosmopolitan treaties are concentrated on individual rights.

- The peculiarity of cosmopolitan treaties is that they limit the sovereignty of states in favour of individual rights: states have subjected themselves, by accepting and signing cosmopolitan treaties, to respect individual rights.

The transition from international to cosmopolitan norms of justice represents a basic aspect of Benhabib's interpretation of the contemporary state of rights. Benhabib underlines that the change from international norms to cosmopolitan norms does not amount to a simple change of words. The change from international norms to cosmopolitan norms corresponds to a complete modification regarding the conception of rights. "Cosmopolitan" may be applied, in the opinion of Benhabib, only to norms of justice regarding individuals in so far as individuals are considered as moral persons belonging to the world community. Benhabib considers as the particular characteristic of the Universal Declaration of Human Rights and of the fol-

---

<sup>16</sup> For a study analysing the process which led to the UN Declaration of Human Rights, see the study of Mark Mazower, *The Strange Triumph of Human Rights, 1933–1950*. The study is mentioned by Benhabib (see *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 258–259). Mazower points out the different influences and interests out of which the Universal Declaration of Human Rights emerged. He notes that the countries which worked on the draft of the UN Declaration of Human Rights were very careful not to have conflicting issues with the UN Declaration of Human Rights: countries made sure that the formulas of the UN Declaration could not be used against their own interests. Moreover, the rights of individuals were affirmed also in order not to recognise rights for groups. In spite of all the limitations, Mazower admits in his study that the foundation of the United Nations and the UN Declaration of Human Rights brought about a public scene of discussion on human rights which had been absent before.

lowing UN Covenants and UN Conventions their limiting power on the sovereignty of states: UN Covenants and UN Conventions are signed by countries, but their contents are directed to individuals and their own rights. A new authority comes, therefore, to the fore, the world community. The individual is not only a citizen of a state, but is a citizen of the world. In other words, individuals have a precise place in the world community and not only in their own countries.

Benhabib mentions as examples of cosmopolitan covenants and conventions, besides the Universal Declaration of Human Rights, the following covenants and conventions:

✓ The United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (adopted by the United Nations General Assembly on 9 December 1948).

✓ The Convention Relating to the Status of Refugees (approved on 28 July 1951).

✓ The International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination – ICERD – (adopted by the United Nations General Assembly on 21 December 1965).

✓ The International Covenant on Civil and Political Rights – ICCPR – (adopted by the United Nations General Assembly on 16 December 1966).

✓ The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights – ICESCR – (adopted by United Nations General Assembly on 16 December 1966).

✓ The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women – CEDAW – (adopted by the United Nations General Assembly in 1979)<sup>17</sup>.

✓ The Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment – UNCAT – (adopted by the United Nations General Assembly on 10 December 1984).

Benhabib makes an interesting observation about the status of the covenants and conventions on p. 13 of the text *Introduction: Cosmopolitanism without Illusions* contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*:

---

<sup>17</sup> Benhabib mentions the different covenants and conventions in her study *Transnational legal sites and democracy-building: Reconfiguring political geographies* (see pp. 473–474); see also Benhabib's *Claiming Rights Across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty* (pp. 124–125).

[...] it is now widely accepted that since the UDHR of 1948, the evolution of global civil society is moving from *international* to *cosmopolitan* norms of justice. The Universal Declaration's Preamble states that the "peoples" of the United Nations' Charter affirm their faith in "the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women." All persons "without distinction of any kind, such as race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status" are entitled to dignified treatment regardless of "the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs."

These public law documents have introduced crucial transformations into international law. While it may be too utopian to name them as steps toward a "world constitution," they are certainly more than mere treaties among states. They are constituent elements of a global civil society.'

There is a nascent global society, and there are documents corresponding to the beginning of this global civil society. A completely new dimension is emerging: the different covenants and conventions do not correspond, in Benhabib's view, to a world constitution, but they are something more than mere treaties which are signed between states. These covenants and conventions build a global civil society; they build a new order of society which is not limited to the particular states. Individuals as right bearers have their correspondence in a global civil society. There is a modification of the conception of the individuals, of the individual rights, and of the society: individual rights are rights which have a cosmopolitan validity, individuals assume a cosmopolitan dimension<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Benhabib exposes the question of the contrast between internationalist positions and sovereigntist positions on rights in her study *Claiming Rights Across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, contained in *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 117–137. For studies discussing the question of the relations between international law and sovereigntism from the point of view of anti-sovereigntism within the US Constitution, I deeply recommend, for instance, the following texts: J. Resnik, *Law's Migration: American Exceptionalism, Silent Dialogues, and Federalism's Multiple Ports of Entry*; J. Resnik, *Law as affiliation: "Foreign" law, democratic federalism, and the sovereigntism of the nation-state*; J. Resnik, *Ratifying Kyoto at the Local Level: Sovereigntism, Federalism, and Translocal Organizations of Government Actors (TOGAs)*; H. H. Koh, *International Law as Part of our Law*. In spite of the fact that these studies share an anti-sovereigntist point of

## 7) The concept of individuals as rights-bearing persons

How individuals are considered as being rights-bearing is profoundly modified within the new constellation of rights. Individuals possess rights not exclusively because of their citizenship, but because they are human beings: there are new rights which regard the dimension of man as such. Benhabib states the following in her essay *Another Universalism* contained in the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* on p. 75:

'In this global civil society, individuals are rights-bearing not only in virtue of their citizenship within states but in virtue of their humanity *simpliciter*. Although states remain the most powerful actors, the range of their legitimate and lawful activity is increasingly limited. We need to rethink the law of people against the background of this newly emergent and fragile global civil society, which is always being threatened by war, violence, and military intervention.'

The following points of this passage are relevant:

- Individuals have determined rights because they are human beings, not because they are citizens of a particular country.
- States remain the most powerful subjects within the rights order; the free space of the activity of the states is being progressively limited.
- A global society comes about through the new norms.
- The global society is steadily menaced by wars and violence. The global society needs protection.

Individuals possess rights not only because of their citizenship. New rights come about, and a new dimension of individuals comes about: individuals are no longer considered as being only citizens, they are primarily considered as human beings, and they possess rights as human beings. Particular countries have limited power. The legislations of the particular countries find their limits in the cosmopolitan norms. Persons deprived of citizenship, too, can find rights in the new constellation since there are rights transcending the citizenship.

Thanks to the fact that the validity of human rights supersedes the limits of the state, the oppressed can call for protection before the world community. These rights are the instruments of protection of individuals before the world community. Benhabib makes the following observations on hu-

---

view, they reconstruct the thought of sovereigntist authors and their argumentations.

man rights in the volume *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* on pp. 123–124:

‘The democratic people constitute themselves as sovereign because they uphold certain principles of human rights and because the terms of their association interpret as well as flesh out these rights. Of course, the precise interpretation of human rights and the content of citizens’ rights must be spelled out and articulated in light of the concrete historical traditions and practices of a given society. Yet these principles are not exhausted, either in their validity or in their content, through their embodiment in specific cultural and legal traditions alone. They have a context-transcending validity claim, in the name of which the excluded and the downtrodden, the marginalized and the despised, mobilize and claim political agency and membership.’

Benhabib concedes that human rights can find different interpretations depending on the traditions which particular states have; the realisation of human rights is influenced by cultural components. Nevertheless, contents and aims of human rights remain valid despite any form of influence. The fact that human rights are influenced by particular traditions of the states in which human rights are realised does not mean that human rights lose their general validity: human rights transcend particular cultures and particular traditions of the different countries. There is a determined content of human rights which is concretised in different traditions: particular traditions have an influence, but the kernel of human rights remains valid<sup>19</sup>.

The possibility that the weaker layers of a society find protection in the human rights is due to the transcending value of human rights. Benhabib’s interpretation of the status of rights and of universalism is outlined in the volume *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, p. 70:

‘Such reciprocal recognition of each other as beings who have the right to have rights involves political struggles, social movements, and learning processes within and across classes, genders, nations, ethnic groups, and religious faiths. Universalism does not consist in an essence or a human nature that we are all said to have or to possess, but rather in experiences of establishing com-

---

<sup>19</sup> Benhabib strongly refuses the idea that human rights are context-relative and do not possess a universal validity. She does not accept, in other words, that human rights are relegated to a particular validity limited and circumscribed to the particular country. The fact that human rights were born in particular countries does not mean that their validity is limited to the country in which they are born.



monality across diversity, conflict, divide, and struggle. Universalism is an aspiration, a moral goal to strive for; it is not a fact, a description of the way the world is.'

The reciprocal acknowledgement calls for a mediation between classes, genders, nations, ethnic groups, and religious faiths. This acknowledgement proves to be a steady and continuous process of communication among the different groups of a society.

Benhabib does not consider universalism as a fact: universalism does not correspond to a condition in which the world already is. Universalism does not represent a condition which has been reached. Universalism is, in Benhabib's opinion, an aspiration, a goal, an end to be reached: universalism is a process through which common principles are established over and above conflicts, divisions, and contrasts being present in the different components of a society. Rights are to be realised.

## 8) On the justification of human rights

For Benhabib the recognition that an individual has the right to have rights is the foundation of the ethical dimension. Human rights are the foundation of morality. Benhabib expresses herself in the essay *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights* of the volume *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* in the following way (see pp. 67–69):

'[...] "In order to be able to justify to you why you and I ought to act in certain ways, I must respect your capacity to agree or disagree with me on the basis of reasons the validity of which you accept or reject. But to respect your capacity to accept or reject reasons the validity of which you may accept or reject means for me to respect your capacity for communicative freedom." I am assuming that *all* human beings who are potential or actual speakers of a natural or symbolic language are capable of communicative freedom, that is, of saying "yes" or "no" to an utterance whose validity claims they comprehend and according to which they can act. Human rights are moral principles that protect the exercise of your communicative freedom and that require embodiment in legal form. [...] First and foremost, as a moral being capable of communicative freedom you have a fundamental *right to have rights*. In order to exercise communicative freedom, your capacity for embedded agency needs to be respected. You need to be recognized as a member of an organized human community in which your words and acts situate you within a social space of interaction and communication. You have a "right," that is, a moral claim to be recognized by others as "a rights-bearing person," entitled to a legally instituted schedule of

rights. Others can only constrain your freedom as a moral being through reasons that satisfy the conditions of formality, generality, and reciprocity for all.'

The basis of the reasoning of the right to have rights seems to me to function in the following way:

- The principle of morality consists in considering the person as capable of communicative freedom.
- At the basis of this consideration there is the consideration of the person as having the right to have rights.
- To consider the person as having the right to have rights is the basis for any further recognition of rights and for every moral domain.

Benhabib uses in this context the conception and the principle of discourse ethics and of communicative freedom in order to ground the existence of human rights<sup>20</sup>. Communicative freedom presupposes that the person has rights: human rights are the condition for the existence of communicative freedom. The justification of acts needs discussion. Discussion needs communicative freedom. Communicative freedom needs rights, it needs the recognition that every individual has the right to have rights. The basis of morality is the capacity and possibility of communicative freedom, of discourse: if the capacity for communicative freedom is not accorded to an individual, the individual is denied the belonging to the moral universe. Either there are equality and commonality of communicative freedom and of acknowledgement of communicative freedom, or there is no authentic moral dimension. Therefore, communicative freedom is the basis of morality. At the same time, the basis of communicative freedom is the recognition that an individual is a person who has the right to have rights<sup>21</sup>. The right to have rights proves to be the basis of morality.

---

<sup>20</sup> As regards the basic premise of the discourse ethics, Benhabib tells in *Situating the Self*, p. 37 as regards the premise "D", which constitutes the basic premise of the discourse ethics: "'D' states that only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all concerned in their capacity as participants in a practical discourse.'

The principle is essential since it shows that the approval of a norm ought to be expressed by every participant. Nobody should be excluded.

<sup>21</sup> Benhabib sees in connection with Roland Dworkin the existence of a moral basis, of a moral background, and of moral rights which are then codified in the particular legislations (see in the book *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* the essay *Another Universalism*, pp. 73–74). The right to have rights is a moral right

## 9) Models for citizenship and for membership: the concepts of ethnos and of demos

The concept of membership and of citizenship and the conditions for membership and citizenship are part of Benhabib's area of interest. In particular, Benhabib analyses the concepts of demos and of ethnos as criteria for the determination of citizenship. The concept of demos and of ethnos and their reciprocal difference are analysed by Benhabib in different texts. I am going to quote a passage from Benhabib's volume *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, on pp. 211–212; in this passage Benhabib reveals the difference between ethnos and demos:

'[...] the dual identity of a people as an *ethnos*, as a community of shared fate, memories, and moral sympathies on the one hand, and as the *demos*, as the democratically enfranchised totality of all citizens, who may or may not belong to the same *ethnos*. All liberal democracies that are modern nation-states exhibit these two dimensions. The politics of peoplehood consists in their negotiation. The people is not a self-enclosed and self-sufficient entity. [...] Peoplehood is dynamic and not a static reality.'

Ethnos and demos are characterised by the following properties:

- An ethnos is a community having shared fates, traditions, language, and memories. Hence, to be part of an ethnos is as such not immediately accessible for the inhabitants of a country independently of their culture; it depends on the particular cultural environment in which a person grows up.
- A demos is the community of all inhabitants of a country, which can and cannot belong to the ethnos. To belong to a demos is not a question of culture: to belong to the demos is not connected to having shared fates and

---

which ought to inspire positive legislation. This basic right precedes the particular legislations, and ought to be the principle of positive legislation. It is the presupposition, the condition, the basis for every moral consideration of mankind. It is a moral right which should be instantiated, realised, transformed into the particular legislation. There is therefore, for Benhabib, a moral basis which ought to be realised through the particular legislation. Although particular legislation are different from each other due to the traditions which belong to a country, a common root of moral contents nevertheless remains in spite of all the differences which can be present in the concretisations of the moral rights.

memories and is not connected to being a community of destiny. The conditions for belonging to the demos is independent of having a determined culture: they are the results of democratic discussions and democratic decisions. Furthermore, they can be changed. Hence, to be part of a culture is something completely different from being part of a demos.

It is clear that demos and ethnos do not coincide with each other: they are completely different interpretations of the concept of people and of the conditions for belonging to a people. An ethnos is a closed formation: if the concept of ethnos is used as a criterion in order to determine who is a citizen and who is not a citizen, who can have the right to be or become a citizen and who cannot have this right, the result is the exclusion of individuals or of groups from the right to citizenship.

The concept of ethnos is connected to values, ideas, religions, languages which include determined groups and exclude other groups. To determine the belonging to a country on the basis of these criteria means to exclude determined groups. Since only persons who possess determinate ideas, traditions, values, religion, and languages are part of the ethnos, all those who do not have this heritage are excluded from the ethnos.

The fundamental perspective of ethnos is based on the concept of cultural identity: there is a determined cultural identity which corresponds to the nation as such. Those who have this cultural identity are part of the nation and of the country; those who are not part of this cultural identity are not members of the country. Ethnos as such is an exclusive model for identity and, if applied to the determination of citizenship, is an exclusive model for citizenship<sup>22</sup>.

Conversely, the model of demos is not founded on the presupposition of belonging to a culture, is not based on a rigid model of culture, is always open to rethinking and to new determinations. Demos is not connected to a heritage of ideas, traditions, culture. Demos is, therefore, a flexible model for membership: the conditions for belonging to a citizenship are determined, but they are not fixed once and for all: they can be re-discussed and modified. Ethnos is a rigid model for citizenship, demos is an open model for citizenship.

---

<sup>22</sup> For instance, within countries having linguistic majorities and minorities, individuals belonging to the majority do not belong to the culture of the minority and vice versa individuals belonging to the minority do not belong to the culture of the majority.

If the belonging to the ethnos is the criterion in order to possess the right to citizenship, the exclusion of a certain group from citizenship is the unavoidable consequence: all those who apply the concept of ethnos in order to establish the right to citizenship aim to exclude some particular persons or some particular groups.

The concept of demos belongs to a different conception, since the borders of a demos can be always changed within the political discourse, within the political discussion: the concept and the borders of demos are open for discussion: its borders can always be modified. Demos as such is a flexible concept<sup>23</sup>. Benhabib's proposal as regards integration and inclusion within democracies is the following one (see *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*, pp. 3–4):

I argue that a cosmopolitan theory of justice cannot be restricted to schemes of *just distribution* on a global scale, but must also incorporate a vision of *just membership*. Such just membership entails: recognizing the moral claim of refugees and asylees to *first admittance*; a regime of *porous* borders for immigrants; an injunction against denationalization and the loss of citizenship rights; and the vindication of the right of every human being “to have rights,” that is, to be a *legal person*, entitled to certain inalienable rights, regardless of the status of their political membership. The status of alienage ought not to denude one of fundamental rights. Furthermore, just membership also entails the right to citizenship on the part of the alien who has fulfilled certain conditions. Permanent alienage is not only incompatible with a liberal-democratic understanding of human community; it is also a violation of fundamental human rights. The right to political membership must be accommodated by practices that are non-discriminatory in scope, transparent in formulation and execution, and justicia-

---

<sup>23</sup> For Benhabib's concept of inclusion I refer to the article *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of Just Membership and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, contained in the volume *Dignity in Adversity: Human rights in Troubled Times*, pp. 138–165: ‘[...] I argued that “the human right to membership” follows from the application of discourse-ethical principles to practices of citizenship and naturalization. In my formulation, this right entails that no democratic polity *ought* to stipulate conditions of naturalization such that the “other(s)” would be permanently barred from membership. Reasons that barred you from membership because of the *kind* of being you were, your ascriptive and non-elective attributes such as your race, gender, religion, ethnicity, language community, or sexuality, would not be acceptable from a discourse-ethical point of view [...]’ (p. 139).

The discourse ethics cannot accept permanent alienage. Discourse ethics is as such open for inclusion.

ble when violated by states and other state-like organs. The doctrine of state sovereignty, which has so far shielded naturalization, citizenship, and denationalization decision from scrutiny by international as well as constitutional courts, must be challenged.'

Benhabib's positions are clear: a cosmopolitan theory of justice ought to include the concept of just membership. Just membership entails:

- first admittance for the refugees,
- porous borders for immigrants (i.e. countries cannot act as isolated systems),
- instruments against denationalisation and the loss of citizenship rights,
- the vindication of the right of every human being to have rights, i.e. to be and to be considered as a legal person that possesses inalienable rights,
- the right to become a citizen of a country and, correspondingly, the refusal of the condition of permanent alienage,
- the consideration of permanent alienage as a violation of fundamental human rights.

In particular, the refusal of permanent alienage is connected to the establishment of conditions for the acquisition of citizenship: these conditions ought to be non-discriminatory and transparent; they ought to be justiciable if countries violate them. If the conditions prescribed for obtaining the citizenship are fulfilled, citizenship ought to be conceded.

Benhabib strongly criticises, at the same time, all interpretations considering individuals as being imprisoned by only an identity; she does not accept enclosing individuals in cultural deposits isolated from each other. Therefore, Benhabib opposes every kind of interpretation of the relationships between individuals and cultures which aims at the reduction of individuals to one and only one cultural formation: she calls this kind of interpretation the reductionist sociology of culture. Benhabib describes the principles of the reductionist sociology of culture in the following way in the volume *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, chapter 1, *On the Use and Abuse of Culture*, p. 4:

'(1) [...] cultures are clearly delineable wholes; (2) [...] cultures are congruent with population groups and [...] a noncontroversial description of the culture of a human group is possible; and (3) [...] even if cultures and groups do not stand in one-to-one correspondence, even if there is more than one culture within a

human group and more than one human group that may possess the same cultural traits, this poses no important problems for politics or policy.'

Benhabib individuates the following characteristics as the basic ideas of the reductionist sociology of culture:

- cultures are formations which can be clearly defined,
- cultures correspond to determined groups of population,
- the presence of an imperfect correspondence between groups and cultures, the presence of more than one culture within a human group, and the existence of more than one human group which possesses the same cultural traits is not relevant.

The strategy of the reductionist sociology of culture is to contend that, since cultures are clear wholes, cultures are delimited from each other; they can be considered as systems which are autonomous from each other. Hence, individuals can be assigned to a precise culture. Benhabib does not agree with the positions represented by the reductionist sociology of culture: individuals cannot be closed into one culture; cultures are not reciprocally isolated boxes. Her own position is expressed in the following way (see *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, p. ix):

'Philosophically, I do not believe in the purity of cultures, or even in the possibility of identifying them as meaningfully discrete wholes. I think of cultures as complex human practices of signification and representation, of organization and attribution, which are internally riven by conflicting narratives. Cultures are formed through complex dialogues with other cultures. In most cultures that have attained some degree of internal differentiation, the dialogue with the other(s) is internal rather than extrinsic to the culture itself.'

Benhabib's positions as regards the structure of cultures are the following ones:

- There is no purity of cultures, i.e. cultures influence each other.
- There is no possibility of identifying cultures as formations which are completely separated by other formations.
- Cultures are always formed with exchanges coming from other cultures. There are no autonomous cultures.

Individuals cannot be assigned to only one culture: they cannot be reduced to a precise and determined culture. Refusal of cultural essentialism and of a unique interpretation of a culture are fundamental for Benhabib. The refusal of cultural essentialism is indispensable for the refusal of reducing persons to a culture. Individuals are, or can at least be, multi-

dimensional: to be born in a culture and to have grown up in a culture does not mean that an individual is imprisoned in a culture, or that an individual represents a kind of isolated system in comparison with and in relation to all individuals of another culture. Cultures are lived in different ways by the individuals having them.

Cultures are complex systems. There are always dialogues and interchanges among cultures. Cultures are lived and experienced in different ways: therefore, those who grow up in a culture are not mere automatic replicants of a culture. The question of the purity of a culture cannot be posed because there is not a unique model of a culture.

Culture, therefore, may not be used in order to exclude individuals or groups from citizenships or from integration in the society. Moreover, Benhabib strongly refuses that a person can be considered as being the property of a group or of a culture. On the subject of culture, Benhabib presupposes that the following norms should be accomplished by a democratic society (see *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, pp. 19-20):

‘Focusing on the dilemmas of multiculturalism and women’s issues in countries with pluralist traditions, I will argue that as long as these pluralist structures do not violate three normative conditions, they can be quite compatible with a universalist deliberative democracy model. I call these the conditions of *egalitarian reciprocity*, *voluntary self-ascription*, and *freedom of exit and association* [...]:

1. *egalitarian reciprocity*. Members of cultural, religious, linguistic, and other minorities must not, in virtue of their membership status, be entitled to lesser degrees of civil, political, economic, and cultural rights than the majority.

2. *voluntary self-ascription*. In consociationalist or federative multicultural societies, an individual must not be automatically assigned to a cultural, religious, or linguistic group by virtue of his or her birth. An individual’s group membership must permit the most extensive form of self-ascription and self-identification possible. There will be many cases when such self-identifications may be contested, but the state should not simply grant the right to define and control membership to the group at the expense of the individual; it is desirable that at some point in their adult lives individuals be asked whether they accept their continuing membership in their communities of origin.

3. *freedom of exit and association*. The freedom of the individual to exit the ascriptive group must be unrestricted, although exit may be accompanied by the loss of certain kinds of formal and informal privileges. However, the wish of individuals to remain group members, even while outmarrying, must not be re-



jected; accommodations must be found for intergroup marriages and the children of such marriages.'

Benhabib pleads for a kind of flexible interpretation of concepts like culture: this means that cultures do not represent unchangeable, rigid formations. Cultures possess a dynamic condition and are continuously modified.

Furthermore, Benhabib regards these concepts as ones that do not absorb the individual: individuals maintain a certain degree of independence of their culture(s). No individual is a hostage, no individual is a prisoner of a culture: a culture belongs to an individual, the individual does not belong to a culture. Individuals always maintain autonomy, independence in relation to their cultures<sup>24</sup>. There is no rigid, unchangeable realisation of a culture: any culture is lived in different ways, has different interpretations. Moreover, any culture is influenced by other cultures: there is no isolated culture<sup>25</sup>. Hence, individuals may not be automatically assigned to a determined group because of their birth; individuals ought to possess the freedom of leaving a group to which they belong.

## 10) Conclusions

To recapitulate my analysis, I concentrated my attention on the following points made by Seyla Benhabib:

---

<sup>24</sup> As regards the question of liberalism, tolerance and compatibilities between cultures I refer, for example, to the following studies of Benhabib: *Multiculturalism, Laïcité, and the Scarf Affair in France*, contained in chapter 4, *Gendered Citizenship*, of the volume *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, pp. 94–100; *L’Affaire du Foulard (the Scarf Affair)*, contained in the chapter *Democratic Iterations. The local, the national, and the global* of the volume *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, pp. 183–198, and contained in the chapter *Democratic Iteration: The Local, the National, the Global*, of the volume *Another Cosmopolitanism*, pp. 51–61; *The Return of Political Theology: The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*.

<sup>25</sup> For problems connected to the possibility of coexistence of different groups within contemporary societies, I refer, for instance, to the study of D. L. Coleman *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma* and of D. Jacobson, *Multiculturalism, Gender, and Rights*. Both Coleman and Jacobson deal with the dangers of insertions of external elements into a system of law and with problems originating from the influence of external juridical elements in a law system.

- A new dimension of individuals and of rights comes about: individuals are recognised in their being, first of all, human beings. The new rights are the cosmopolitan rights.
- Cosmopolitan rights regard human beings qua human beings: they promote the protection of the rights of the individuals as persons and limit the power of particular countries. Cosmopolitan rights limit the particular dimension of the countries.
- There are individual rights which are valid exclusively in the particular countries and there are cosmopolitan rights. There are countries and there is the world community.
- Countries are limited in their own authority. Their sovereignty is not absolute. The world community is above the countries.
- A new authority, the world community, emerges in addition to the particular states.
- Human beings have rights as citizens of a particular state and have rights as members of the world community.
- Individuals are not only citizens of a particular country; they are members of the world community. The aspect of the rights due to the citizenship does not exhaust the rights of individuals. The fact that they have cosmopolitan rights is connected to their being considered as individuals, independently of their being citizens and of their belonging to a country.
- A new authority, the world community, emerges besides the particular states.
- The new dimension of persons as rights bearers qua human being corresponds to the new dimension of the cosmopolitan rights: There are rights belonging to men as such.
- The new dimension of rights is connected to the new world institutions, to the new covenants and conventions and to the new dimension of individuals.
- A new dimension of reality comes about: the awareness that individuals have a dimension of dignity transcending their belonging to a country, the consideration of individuals as possessing rights due to their being persons is connected to rights which hold for them since they are persons.

#### BIBLIOGRAPHY

- ARENDDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.
- BENHABIB, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, 1992.

- BENHABIB, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, New Jersey, 2002.
- BENHABIB, S., *Transformations of Citizenships: The Case of Contemporary Europe*, in: *Government and Opposition*, April 2003, pp. 439–465.
- BENHABIB, S., *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, UK, 2004.
- BENHABIB, S., *Another Cosmopolitanism. With Commentaries by J. Waldron, B. Honig, W. Kymlicka*, edited and introduced by R. Post, Oxford, 2006.
- BENHABIB, S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Time*, in: *Citizenship Studies*, 11:1, pp. 19–36, May 2007.
- BENHABIB, S., *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 81, No. 2 (Nov., 2007), pp. 7–32.
- BENHABIB, S., *Democracy, Demography, and Sovereignty*, in: *Law & Ethics of Human Rights*, Volume 2, Issue 1, 2008, pp. 1–32.
- BENHABIB, S., *The legitimacy of human rights*, in: *Daedalus*; Summer 2008; 137, 3, pp. 94–104.
- BENHABIB, S., *The return of political Theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey*, in: *Philosophy & Social Criticism*, vol 36 nos 3–4, pp. 451–471, 2010, and in: *Dignity in Adversity: Human rights in Troubled Times*, Cambridge, UK – Malden, MA, USA, 2011, pp. 166–183.
- BENHABIB, S., *International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin*, in: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 41–56.
- BENHABIB, S., *Another Universalism*, in: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 57–76.
- BENHABIB, S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 94–116.
- BENHABIB, S., *Claiming Rights Across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, pp. 117–137.
- BENHABIB, S., *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, UK – Malden, MA, USA, 2011.
- BENHABIB, S., *Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights*, in: *Constellations*, Volume 20, No 1, 2013, pp. 38–50.
- BENHABIB, S., *Transnational legal sites and democracy-building: Reconfiguring political geographies*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 39(4–5), 471–486, 2013.

- BENHABIB, S., Defending a cosmopolitanism without illusions. Reply to my critics, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17:6, pp. 697–715, 2014.
- BENHABIB, S., – Resnik, J. (eds.), *Migrations and Mobilities: Citizenship, Borders, and Gender*. Edited by Seyla Benhabib and Judith Resnik, New York and London, 2009.
- COLEMAN, D. L., Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma, in: *Columbia Law Review*, Vol. 96, No. 5 (Jun., 1996), pp. 1093–1167.
- DWORKIN, R., Taking Rights Seriously, in: *Taking Rights Seriously*, pp. 184–205.
- DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts, 1977, 1978.
- HABERMAS, J., Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1991, pp. 53–125.
- JACOBSON, D., Multiculturalism, Gender, and Rights, in: *Migrations and Mobilities: Citizenship, Borders, and Gender*. Edited by Seyla Benhabib and Judith Resnik, New York and London, 2009, pp. 304–330.
- KOH, H. H., International Law as Part of our Law, in: *The American Journal of International Law*, Vol. 98:43, pp. 43–57, 2004.
- LEMKIN, R., Les actes constituant un danger general (interétatique) consideres comme delites des droit des gens. Explications additionelles au Rapport spécial présenté à la V-me Conférence pour l'Unification du Droit Penal à Madrid (14-20.X.1933). This report was published by Paris law publisher A. Pedone (13, Rue Soufflot) as part of the *Librarie de la court d'appel et de l'ordre des avocats*.
- LEMKIN, R., Akte der Barbarei und des Vandalismus als *delicta juris gentium*, in: *Anwaltsblatt Internationales*, Vienna, Vol. 19, No. 6, (Nov. 1933), pp. 117–119.
- LEMKIN, R., *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
- LEMKIN, R., Genocide – A Modern Crime, in: *FREE WORLD* (New York), Vol. 9, No. 4, (April 1945), pp. 39–43.
- LEMKIN, R., Genocide, in: *American Scholar*, Volume 15, no. 2 (April 1946), pp. 227–230.
- LEMKIN, R., Genocide as a Crime under International Law, in: *American Journal of International Law*, Volume 41, No. 1, 1947, pp. 145–151.
- MAZOWER, M., The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1950, in: *The Historical Journal*, 47, 2 (2004), pp. 379–398.
- RESNIK, J., Law's Migration: American Exceptionalism, Silent Dialogues, and Federalism's Multiple Ports of Entry, in: *Yale Law Journal*, 2005–2006, pp. 1564–1671.
- RESNIK, J., Law as affiliation: "Foreign" law, democratic federalism, and the sovereignty of the nation-state, in: *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 6, Issue 1, pp. 33–66, 2008.

RESNIK, J., Ratifying Kyoto at the Local Level: Sovereignism, Federalism, and Translocal Organizations of Government Actors (TOGAs), in: *Arizona Law Review*, Vol. 50, pp. 709–786, 2008.

The Yale Law Journal, Genocide: A Commentary on the Convention, in: *The Yale Law Journal*, Vol. 58, No. 7 (Jun., 1949), pp. 1142–1160.

# WHY LABOUR AND WHAT KIND OF LABOUR? FROM MODERN TO SOME PRESENT PHILOSOPHICAL RE- MARKS<sup>1</sup>

Ana BAZAC<sup>2</sup>

**Abstract:** *In the beginning, the traditional model of labour is related to the traditional aim and ideal of a good life. The reason is to emphasise that philosophy has to solve the problem of the possibility to generalise the model of a creative and pleasant life. Therefore the goal of the paper is twofold. The first is to question the necessity of labour from the standpoint of the rebel thinking transfigured into the literature of laziness as an alternative to the ancient tradition of hard working. The other is to mention some present philosophical theories about cognitive labour. By asserting the fundamental changes in the regime of work opened up by the new industrial revolution which began more than thirty years ago, a mere conclusion would be that the present philosophy still has a big duty toward this crucial and obviously open problem.*

**Keywords:** *labour, laziness, modern industrial revolutions, cognitive labour, creativity, entertainment, human self-development.*

The constitution of modernity brought forth the refuse of labour as toilers' response to the constraints of the new system made by both the first industrial revolution in course of taking shape and the capitalist relations. The tendency of labour to become autonomous towards the domination was quite old in the human history, as an inherent ground of the dialectic of self-consciousness – as Hegel suggested in his famous chapter “Master and slave” from *Phenomenology of spirit* (1807). In this respect, during the entire pre-modern times, the conscience of humanness was transfigured into the ideal model of man as the free and intellectual person capable to occupy himself with politics – and rejecting even the intellectual work of sculptors for example, as in ancient Greece<sup>3</sup> – or as the free medieval chevaliers or troubadours. The acquisition of self-consciousness was conceived of exclu-

---

<sup>1</sup> Revised form from *Philosophical relevance of the contemporary challenges*, collective volume in very few copies, Bucureşti, Printech, 2008, pp. 125-139.

<sup>2</sup> Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Committee for History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

<sup>3</sup> See Ana Bazac, “Aristotle and the labour force. Aristotle’s tradition in the present-day industrial revolution ideology”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2004, pp. 87-106.

sively as the result of the relationships with the other “I” of the same condition. The shock of the clash with other types of human beings<sup>4</sup>, in extraordinary situations or in the every day use of the labour of servants and distant labourers *did not introduce the problem of labour in the philosophical discourse*. Even though the theologians tried to answer the obvious contradiction between the axiom given in the Holy Bible that men have to earn their living by hard working<sup>5</sup> and, on the other hand, the fact that some did not follow this direction (on the contrary, the *model* of their life being that of spending their time by enjoying themselves, and this model itself constituted the dominant *ideal* of the time), *labour* – in relation with the living time of the human being – *was not a philosophical problem*.

The birth of modernity began to change things. Le Goff demonstrated that the new requirements of the market in formation have generated new interpretations of the Church about the respectable character of labour<sup>6</sup>. And the well-known *Protestant ethic* of Weber (1904) showed that the discipline of labour in the developing capitalism had a strong impulsion from the Calvinist ethos which considered labour (including the hard one) as vocation. *But labour became a philosophical problem<sup>7</sup> only nearby the social prob-*

---

<sup>4</sup> Let us remember the phrase of Walter Benjamin, *On the Concept of History*, 1940, VII, [https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept\\_History\\_Benjamin.pdf](https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept_History_Benjamin.pdf) (new access 31-VII-2022): “there is no document of civilisation which is not at the same time a document of barbarism”.

<sup>5</sup> *The Holy Bible*, King James Version, 2000, The First Book of Moses, called Genesis, 3, 19: “In the sweat of the face shalt thou eat bread”.

<sup>6</sup> Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1978. See the chapter Time and work.

<sup>7</sup> What does it mean that a certain phenomenon becomes a philosophical problem? A *philosophical problem* means: the decomposition of the characteristics of a certain phenomenon (in our case, labour) in connection with the social and historical context, so with other phenomena from the same domain but also from other domains, the grasping of the contradictions of the real process, the analysis of its representations, thus the de-construction of the given concepts, theories and *Weltanschauungen* concerning the phenomenon, by outlining a coherent image about the relationships between the real processes and the theoretical constructs, thus the emphasis on its significances in a historical context. Therefore, the philosophical problem implies – if it is serious, i.e. consistent with the requirements of rationalism, so of the rationalist development of scientific thinking – the critical approach to presuppositions and theses related to the subject.

*lem*. For this reason, labour had to be understood in its concrete manifestations, namely in economy and the concrete functioning of society.

The present paper is not dedicated to this history of the understanding of labour. However, we have to mention Marx's theory because it constituted for the first time a consistent philosophical theory of labour. In this theory:

1. The notion of labour, as all social concepts, is *social* and *historical*;
2. Consequently, it cannot be conceived of in an abstract manner, but as a historical social relation;
3. The living time of the historical human beings is the result of the system of *time of labour* and *spare (free) time*, and thus the result of the social division of *labour time* and *leisure time* between different social classes and strata;
4. Labour and the time to work have been connected to the level of the productive forces/means of production, (i.e. the lower the level of technology is, the harder the labour of the classes that do it and the longer their time to work);
5. The control of labour is the main condition of the capital;
6. The time of labour and the intensiveness of labour are the sources of productivity, so of the profit of capital, irrespective of how many intermediary links compose the process of self-multiplication of value;
7. Estrangement is just the manifestation and result of the modern dominated labour<sup>8</sup>; alienation means that labour is hated because it is compelled, au fond leading to non-humanity; it is not felt as a manner of human realisation, and the spare time is only time to rest and consume; in fact, *if labour is not the means of human realisation, nor is spare time*;
8. The regime of labour is not only the consequence of the objective process of the development of productive forces and of the logic of capital(ism), but also of the *social pressure (class struggle)*, i.e. of the manifesta-

---

<sup>8</sup> Karl Marx, *Economic & Philosophical Manuscripts of 1844*, Third Manuscript, Human Requirements and Division of Labour Under the Rule of Private Property, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/needs.htm>: "Estrangement is manifested not only in the fact that *my* means of life belong to *someone else*, that which I desire is the inaccessible possession of *another*, but also in the fact that everything is itself something different from itself – that my activity is *something else* and that, finally (and this applies also to the capitalist), all is under (the sway) of *inhuman power*" .



tion of demands of the class who works/produces goods and surplus value.

We observe two lines of reasoning:

a. one is the objective determinism of the situation of labour and of the time of labour – the technical determinism, i.e. the relations between man and nature;

b. the other is the *subjective* determinism. In this respect, history is the result of the pressures between classes with antagonist interests and views.

But what do these two directions of analysis mean? First of all, these directions are by no means contradictory to each other, but obviously they describe the contradictory tendencies from the real world. In this complex way, on the one hand, exploitation<sup>9</sup> is inevitable until technology and, generally, the means of production do not allow the liberation from labour – i.e. the cancellation (as non-necessary, so absurd) of the hard and long and exhausting work: not only as physical labour, but as forced labour by the fact that it is caused, in essence, not by the need to act and the pleasure to create, but by the need to earn a living. On the other hand, exploitation is not a uniform process, and it generates opposition and control of this one. But, as we know, Marx was understood in unilateral ways, either as if the liberation of labour would be possible any time in the modern era<sup>10</sup>, or if there would never be any possibility to do this<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Marx explained the transition from the formal subordination of labour under capital to its real submission, *The Process of Production of Capital, Draft Chapter 6 of Capital* (1864), <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/index.htm>.

<sup>10</sup> Or Lenin insisted enough that if the objective conditions do not exist – while the international context also demonstrated that there were not subjective conditions capable of the liberation from labour by the revolution – the consequence is only the *state capitalism* (in a specific form, of a socialist type legitimising values and slogans etc.) For this reason, “socialism” was “de-formed” from the beginning, and not as Trotsky said, only from the rise of Stalin.

See Ana Bazac, “Capitalismul de stat ‘socialist’” (The “socialist” state capitalism), *Lumea nouă*, 2, 1999, pp. 30-47; “O discuție despre stalinism plecând de la cartea lui Ted Grant și scrisoarea lui Rafael Fernandez” (A discussion about Stalinism starting from Ted Grant’s book and the letter of Rafael Fernandez), *Lumea nouă*, 3-4, 1999, pp. 98-105; “Octombrie, capitalismul birocratic, stalinismul și stânga (I)” (October, the bureaucratic capitalism, Stalinism and the left), *Lumea nouă*, 6, 2000, pp. 41-45; “The historical crisis of the left”, in *Balkan Socialist Center “Christian Rakov-*

Anyway, what is important is that after Marx, labour began to be taken into consideration within philosophy. *Estrangement, the time of the human being, ethos*, could not be understood without this concept.

The spring of the first industrial revolution, to which Marx was contemporaneous, was an occasion for him to *deconstruct the images about labour and to decompose the process itself*. The rigorous work of Marx describing the greed for surplus labour and the struggle for a normal working day was at the same time full of compassion and revolt<sup>12</sup>. In a non explicit manner, conscience was broken in front of the tension between the knowledge of the inherent constraint of the labour force in this industrial revolution and, on the other hand, the real situation of the working class. Marx demonstrated that in spite of the advancement of the Western civilisation, only parts of the working class benefited, temporarily, from the growth of wages generated by the technical development. Thus F.A. Hayek's position – in *Capitalism and historians* (1954), where he stated that the first industrial revolution had generated a general improvement of the living standard of the working people – is easy to combat, without speaking about the status of the population from peripheral countries and colonies. Ultimately, if the neo-liberal Hajek believed, during the stage of the post-war *social state*, that the capital-

---

*sky*", vol. 2nd Conference, Athens, March 15-19, 2001, pp. 37-48; "Nehány gondolat az álamoszocializmus-vitához (A few ideas concerning the state socialism debate)", *Eszmélet*, nr. 62, iunie 2004, pp. 27-46. Also, in my books: *Anarhismul și mișcarea politică modernă (Anarchism and the modern political movement)*, București, Editura Universitară, 2002, 340 p. (pp. 190-191, 197-204, 209-210, 233-244) and *Geopolitică (I) Imperiul și războiul (Geopolitics. Empire and war)*, București, Cartea Universitară, 2003, 211 p. (pp. 45, 48-58).

The importance of the historical context was underlined by Alex Callinicos in order to show that "Stalinism represented a break with Leninism rather than its completion" and was "a contingent outcome of the circumstances...". That means that the complexity of history allows "the necessity of political intervention", as was also a key theme of Lenin's political thought, Alex Callinicos, "Leninism in the Twenty-First Century? Lenin, Weber and the Politics of Responsibility", in Sebastian Bugren, Stathis Kouvelakis and Slavoj Žižek editors, *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, Durham and London, Duke University Press, 2007, pp. 34, 25.

<sup>11</sup> And capitalism – in its "democratic" form – would be "the end of history".

<sup>12</sup> Karl Marx, *Capital*, volume one (1867), chapter 10, the working day, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch10.htm>.

ist development would have infirmed Marx's theory, it is more difficult for his colleagues today to support the ideology of capitalist development.

Labour was a main preoccupation not only for Marx. The economists of the establishment suggested a philosophy of labour which was situated in the pattern of the traditional view. Its main reason was to control labour more efficiently and with fewer troubles.

The first tenet of this philosophy (as well as of Marx's) is: *labour was necessary*. But labour was not pleasant for the majority of people (certainly because of the low level of technology). As a result, it was *forced*, in modern times not mainly through political domination, but through economic compulsion. The profound wish of the ordinary working people was to free themselves from labour and only the rebel philosophy, opposed to the mainstream, considered this wish. For Marx, liberation was to be realised with the development of productive forces beyond the limit of the automatic factory<sup>13</sup>, but it did not mean the abolishment of work, but only of the forced work. Labour was to mean discipline and a strong rational position towards its elements – including nature – so self-control, self-management in order to attain better results from the human activity. But labour was to become more and more pleasant, for its intellectual and creative content was to develop with the development of the means of production. Nevertheless, it was to be labour, distinct from game or enjoyment, so with specific requirements of problem solving, but at the same time full of feelings of pleasure.

This conception was also common to H.G. Wells (from the Fabian Society) in his famous book *The Time Machine* (1895): if there weren't a real liberation from labour, the future of humankind was to be gloomy, with the persistent class structure in which the human race will even be divided into two branches, the leisure class formed by quite unintelligent and low effi-

---

<sup>13</sup> See Karl Marx, *Capital* Volume One (1867), Chapter Fifteen: Machinery and Modern Industry, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch15.htm>.

This aspect was grasped by some contemporaneous thinkers who insisted on the original and creative theory of Marx, confirmed by the development of the present industrial revolution. The entire logic of this development emphasises the rationality of class struggle. See the contribution of John Stachel, *Marx's concepts of universal and collective labor and their Implications for a contemporary labor strategy*, at Congrès Marx International V, section Économie, October 2007.

ciency people, and the working people toiling underground and keeping the conditions of the airy Eloi.

But what would happen until the liberation *from* labour? It is not the place to discuss the problem of the social and political opposition, the problem of the political organisation of the labour class. I would like to mention only that the compassion towards workers and the revolt against their *trajectory of life* have manifested at the theoretical level:

A. through the refuse of labour as such and

B. through a transposition into the language of intellectualism: considering that the only significant labour for the human being would be the intellectual labour. Only this one would be the realisation of the human.

Intellectualism (B.) supposes that the knowledge resulting from physical labour and its consequences would be irrelevant to philosophy. The problem of the hard working people, and of the modern constrained labour, was so hard to research that a solution seemed to be simply its new exclusion from the philosophical thinking. For this reason, this perspective was named intellectualism: as we know, it reflects the social division of labour and the existential distance of intellectuals from physical labour.

A more rebel and naïve variant was aestheticism, where art was of central importance in life and its appreciation. But the model existent in famous quotations of Oscar Wilde – “Art is the most intense mode of individualism that the world has known” and “the poets, the philosophers, the men of science, the men of culture – in a word, the real men, the men who have realised themselves, and in whom all Humanity gains a partial realisation”<sup>14</sup> – reflected too the *historical separation between the physical and intellectual labour* and thus the creativity “concentrated” in the latter. And what would Nietzsche’s theory mean about the strong individual – to whom he opposed the weak one, sustained and formed just by the ideology of domination and hypocritical compassion – than the image in mirror about a society based on the domination over the labour force, domination which generates human non-realisation (i.e. perversion of human morals) at the level of both the superficial masters and the submitted and reactive slaves (*On the Genealogy of Morality*, 1887)?

---

<sup>14</sup> Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, 1891, <http://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/index.htm>.

A. The refuse of labour reflected the deep compassion<sup>15</sup> towards the destiny of labourers as well as the revolt against the regime of work. The literature of laziness reflected this compassion. Au fond, why is there so much suffering in the world, by disturbing even the melancholic and well-intentioned artists? This is because labour is the “normal” regime of the many. And this happens because this regime tends to be generalised in the form of everyone’s duty to do something included in the conformist discipline of the domination. In the spirit of *épater le bourgeois*, Robert Louis Stevenson (“An Apology for Idlers” and “Ordered South”, in *Virginibus Puerisque and other Papers*, 1881) insisted that “idleness does not consist in doing nothing, but in doing a great deal not recognized in the dogmatic formularies of the ruling class”. There is a significant tradition of the ironical laziness literature<sup>16</sup>. See Lessing, John Keats, Coleridge, Jerome K. Jerome, Samuel Johnson, Herman Melville, Jean Cocteau, John Keats, Henry Miller, George Orwell, Mark Twain, Oscar Wilde, William Wordsworth, Hemingway, Huysmans, G K Chesterton, and others.

This line is continuing today,<sup>17</sup> but it is connected, more or less strongly, with the literature of revolt against the regime of labour, so against the relations of domination-submission.

Following the ideas of the first utopians, the criticism of the modern regime of labour manifested as criticism of the modern system itself, developed just with the first industrial revolution. Thus Paul Lafargue wrote *Le droit à la paresse* (1883)<sup>18</sup>, where he opposed “the furious passion of work, pushed even to the exhaustion of the vital force of individual”, just because this passion was induced to the labour class, and just because this class was obliged to work in order to earn their living. In the same line, later Bob Black (a pseudonym) showed in *The Abolition of Work* (1985)<sup>19</sup> that a life of

---

<sup>15</sup> Sometimes compassion remained at the level of philanthropy, and generated different institutions. In this respect, philosophy is constitutive of policies.

<sup>16</sup> See Tom Hodgkinson and Matthew De Abaitua (eds.), *The Idler’s Companion: An Anthology of Lazy Literature*, London, 4<sup>th</sup> Estate, 1996.

<sup>17</sup> See Tom Hodgkinson, *How to be idle* (2004), New York, HarperCollins Publishers, 2005. And the journal *The Idler*, <http://www.idler.co.uk>.

<sup>18</sup> Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy*, 1883, <http://www.marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/index.htm>.

<sup>19</sup> Bob Black, *The Abolition of Work*, 1985; see [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Abolition\\_of\\_Work](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Abolition_of_Work)

play would be the real human one and it is “totally incompatible with existing reality,” for “play is always voluntary”.

Nietzsche showed that the destruction of the Pharisaic morals and of the Pharisaic use of science – and this destruction supposes the serene assuming of contradictions – is necessary precisely because people *must understand life in a poetical manner*. Or things were quite opposite to this: even in Western Europe, full of self-pride grounded on banal knowledge<sup>20</sup>, “almost all people are similar due to the fact that they look for work so as to earn a monthly wage. Work is a means for everyone and not a purpose in itself”<sup>21</sup>. But “the good does not mean to transform someone into the function of a more powerful cell”<sup>22</sup>. Only the artists and those who occupied themselves with contemplation considered labour as a pleasure<sup>23</sup>. Creation (*poiesis*), namely the understanding of life in a poetical (artistic) manner, meant no more living in the constraint of the urgent needs, or, differently said, living and experiencing creation as an urgent need.

And the above-cited Oscar Wilde, even though he counter-posed socialism – which “would relieve us from that sordid necessity of living for others” (as the liberation of labour could have occurred anytime) –, to capitalism (where is “a very large number of people...under an industrial barrack system”<sup>24</sup>), insisted that the freedom of labour<sup>25</sup>, i.e. the abolishment of pri-

---

<http://www.primitivism.com/abolition.htm>; KRISIS, Beiträge zur kritik der Waren-gesellschaft, <http://www.krisis.org/>; here, <https://www.krisis.org/1985/the-abolition-of-work/>; or <https://inspiracy.com/black/abolition/part1.html>.

<sup>20</sup> Fr. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients des études historiques* in Nietzsche, *Considérations inactuelles*. David Strauss. *De l'utilité et des inconvénients des études historiques* (1873-1876), Paris, Société de Mercure de France, 1907, § 9, p. 223.

<sup>21</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, § 42.

<sup>22</sup> *Ibidem*, § 118.

<sup>23</sup> *The Gay Science*, § 118.

<sup>24</sup> Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, <http://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/index.htm>, emphasised that capitalism during the development of the first industrial revolution was in the same manner a “barrack system” of development as the later Stalinism, which he prefigured by showing: “if the Socialism is Authoritarian; if there are Governments armed with economic power as they are now with political power; if, in a word, we are to have Industrial Tyrannies, then the last state of man will be worse than the first.”

vate property, was to liberate the creative potential of all. Just this would be “individualism”: to “freely develop what is wonderful, and fascinating, and delightful in him”, just in order not to miss anymore “the true pleasure and joy of living”. To those who argued that all these are mere dreams, Oscar Wilde replied: “progress is the realisation of utopias”.

Nowadays, we meet such works as *Terror of Labour*<sup>26</sup>, where, after discussing the constrained character of work, the author pointed out that “the terrorism of labour” is the “strategy of crisis management”. And *Manifesto Against Labour*<sup>27</sup>, where it is stated that labour cannot be re-defined, but only cancelled by a struggle which is “anti-politics”, meaning criticism of the political relations which are the frame of the submission state of labour. Even the festive work – as spectacles, carnivals, shows, festivals – is made in order to fortify the entertainment economy (to win customers)<sup>28</sup> and, even if there are always elements of resistance to the goals of the logic of status quo, it is part and parcel of what Guy Debord called *Society of the Spectacle*.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Nevertheless Wilde was conscious of the fact that this liberation would not be possible without the development of technique: “all unintellectual labour, all monotonous, dull labour, all labour that deals with dreadful things, and involves unpleasant conditions, must be done by machinery”, and explained at which level the social property of technology will lead to individualism (but for the word individualism remember Marx’s *Economic-philosophical manuscripts of 1844*) that will not be selfish and affected and through which “the public” will be “artistic”.

<sup>26</sup> Norbert Trenkle, *Terror of Labour*, 1998, <http://www.krisis.org/1998/terror-of-labour>.

<sup>27</sup> In English, *Manifesto Against Labour*, 1999, <https://theanarchistlibrary.org/library/krisis-group-manifesto-against-labour> (new address); But see also the French site <http://www.mondialisme.org/spip.php?rubrique39>, where laziness is seen as opposition to the neo-liberal policies initiated under the presidency of Sarkozy (cancellation of the measures taken in 2000 – 35 hours work per week –, the slogan of supplementary work to make a better living). See here the organisation *Résistance au travail aliéné*.

<sup>28</sup> Michael J. Wolf, *The Entertainment Economy: How Mega-Media Forces Are Transforming Our Lives*, Three Rivers Press, 2003. But also, the item Festive Work.

<sup>29</sup> Guy Debord, *Society of the Spectacle* (1967), <http://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm>;

The labelling of “anarchism” or “communism”, of this type of literature, is not relevant, nor the idea that this literature reflects mere lazy writers who live with the products of so many people who really work. This type of literature is not the one of evasion, but of indirect and direct social criticism. Labour has to be freed, and this means that human beings have to be freed. But is it possible?

From a technical standpoint, the present industrial revolution, based on IT, microelectronics, biology, nanotechnology, allows such high productivity that a very big spare time – bigger than labour time – is really possible. Today, this productivity supports the huge bureaucracy, and war and warfare activities. Thus, it would be possible to feed the whole world<sup>30</sup> decently and to organise work in such a manner so as to no longer be forced, but pleasant, creative and intimately linked to a pleasant and creative time to live (“spare time”).

In this way it is possible that philosophy to put the problem of *what kind of labour* as a real and urgent analysis of the day. This was just the preoccupation of those who questioned the *cognitive capitalism*. The changes have occurred over the last decades, and in an accelerated manner have configured the new type of labour as an essential element of this revolution and, at the same time, of capitalism. It is both an element of increase and decrease of social stability.

Starting from the concept of *general intellect* coined by Marx in his *Grundrisse*, some philosophers considered that “the objective of our time (is) the abolition, the elimination, the refusal, of waged labour as such” and they “posed the existence of waged labour as the great barbarity of our time”<sup>31</sup>.

But let us remember briefly Marx’s theory of labour. “The higher productivity of labour is expressed in the fact that capital has to buy a

---

But also, Internationale Situationniste, *Sur l’emploi du temps libre*, 1960, <https://www.larevuedesressources.org/sur-l-emploi-du-temps-libre.039.html>, and Guy Debord, *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*, 1961, <https://inventin.lautre.net/livres/Debord-Perspectives-de-modifications.pdf>. Also Ana Bazac, Fifty years from Guy Debord’s *La société du spectacle/The society of the spectacle*, 28th August 2017, <http://egophobia.ro/?p=11893>.

<sup>30</sup> See Jean Ziegler, *L’Empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.

<sup>31</sup> Paolo Virno, interviewed in the Spanish *Archipelago*, number 54, <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>.



smaller amount of necessary labour in order to create the same value and a greater quantity of use values, or that less necessary labour creates the same exchange value, realizes more material and a greater mass of use values." "This means at the same time that a smaller quantity of labour sets a larger quantity of capital in motion." What kind of labour could do this? In capitalism, "the accumulation of knowledge and of skill, of the general productive forces of the social brain, is thus absorbed into capital, as opposed to labour, and hence appears as an attribute of capital, and more specifically of *fixed capital*<sup>32</sup>, in so far as it enters into the production process as a means of production proper". This is just because "the productive force of society is measured in *fixed capital*, exists there in its objective form". Fixed capital is what imposes the rules and values of capital. For this one, the knowledge included in the process of production is the means of its own power and thus accentuates the opposition between labour and capital: "In machinery, knowledge appears as alien, external to him; and living labour [as] subsumed under self-activating objectified labour". The logic of profit pushes capitalists to spend money to develop the fixed capital – machinery constructed more and more as "automaton", more productive, as well as more at hand raw materials and energy – just to reduce their need for living labour<sup>33</sup>.

But the more knowledge becomes a productive force<sup>34</sup> – i.e. utilised just for the development of fixed capital – the more productivity appears and

---

<sup>32</sup> Fixed capital = means of production (means of labour + raw materials and energy, i. e. the technique through which raw materials and energy become elements of the means of production; means of labour being equivalent just with tools, machines, technique.) Fixed capital is objectified labour, whilst the living labour is circulating/variable capital.

<sup>33</sup> "Machinery inserts itself to replace labour only where there is an overflow of labour powers... Machinery enters only where labour capacity is on hand in masses", Marx, *Grundrisse*, 1856-1858, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm>.

<sup>34</sup> "Science too is among these productive forces", "laws, arising directly out of science, which enables the machine to perform the same labour as that previously performed by the worker", "all the sciences have been pressed into the service of capital",. "Invention then becomes a business, and the application of science to direct production itself becomes a prospect which determines and solicits it".

becomes the result of the social combination of labour. Paradoxically, “fixed capital is productive, rather, only in these common labours which subordinate the forces of nature to themselves”. The higher the productivity of fixed capital is, the more “the creation of real wealth comes to depend less on labour time and on the amount of labour employed than on the power of the agencies set in motion during labour time, whose ‘powerful effectiveness’ is itself in turn out of all proportion to the direct labour time spent on their production, but depends rather on the general state of science and on the progress of technology, or the application of this science to production”.

With the development of technology, wealth – as a result of human effort– appears to be more and more “neither the direct human labour he himself performs, nor the time during which he works, but rather the appropriation of his own *general* productive power, his understanding of nature and his mastery over it by virtue of his presence as a social body”. In fact, society is based on “the development of the social individual which appears as the great foundation-stone of production and of wealth”.

But with this transformation, “as soon as labour in the *direct* form has ceased to be the great well-spring of wealth, *labour time* ceases and must cease to be its measure, and hence exchange value [must cease to be the measure] of use value”<sup>35</sup>. Rather “the free development of individualities, and hence not the reduction of necessary labour time so as to posit surplus labour, but rather the general reduction of the necessary labour of society to a minimum, which then corresponds to the artistic, scientific etc. development of the individuals in the time set free, and with the means created, for all of them”.

For Marx, the huge contradiction consists in the fact that capital, which “calls to life all the powers of science and of nature, as of social combina-

---

Marx, *Grundrisse*, NOTEBOOK VII, End of February, March. End of May - Beginning of June 1858, *ibidem*.

<sup>35</sup> In this respect, a process that leads to the growth of human creativity which, in its turn, becomes the basis of wealth (instead of the former labour time, and consequently of the law of value), is the free access to the transmission of knowledge, so the free communication. See Ana Bazac, “Comunicarea gratuită: o provocare reală”, (The Free Communication: A Real Challenge), in *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare* (coord. Adela Rogojinaru), București, Tritonic, 2006, pp. 50-79.

tion and of social intercourse, in order to make the creation of wealth independent (relatively) of the labour time employed on it”, wants at the same time “to use labour time as the measuring rod for the giant social forces thereby created, and to confine them within the limits required to maintain the already created value as value”.

Therefore the inner logic of capital, consisting in the development of fixed capital (which indicates the degree of development of wealth, of capital), leads to the growth of the quality of circulating capital, thus of general knowledge without which it would no more be possible to develop the capitalist economy. From this standpoint, the inner logic of capital – the rush to profit – requires that the waging and exchanges on the basis of the law of value/the labour time continue, whilst, at the same time, profit is more and more dependent on the general creativity of people, thus on new “measurements” of labour and issues which are opposed to the law of value/ or of the labour time.

By revealing this contradiction, Marx’s theoretical construction emphasises to what extent labour is not a simply economic concept, but a fundamental philosophical one, just because the *human being* and *time, society* and *individual* – their evolution and their values (the phenomenology of the human spirit) – cannot be explained without it. In this way, Marx constructs and provides a theory of the *objective* ground of the *possibility* of transition from capitalism to a very progressive non-capitalist society (to communism): “the development of fixed capital indicates to what degree general social knowledge has become a *direct force of production*, and to what degree, hence, the conditions of the process of social life itself have come under the control of the *general intellect* and been transformed in accordance with it”. General intellect is just the result of “the development of the creative abilities of people situated in all the parts of production, so of economy, so of society”.

The new type of labour – and, in this way, the new types of values and social relations – is not firstly the result of the capitalist answers to the “natural” changes of technology (so of desirable capitalist adaptations), but the consequence of the constraints put on capitalism by its inner contradictory logic. “Capital itself generates the elements of its own destruction: it becomes evident that the growth of the forces of production can no longer be bound up with the appropriation of alien labour, but that the mass of workers must themselves appropriate their own surplus labour”. Only on this new ground of social relations, the “necessary labour time will be

measured by the needs of the social individual, and... the development of the power of social production will grow so rapidly that, even though production is now calculated for the wealth of all, *disposable time* will grow for all". "The measure of wealth is then not any longer, in any way, labour time, but rather disposable time".

Therefore, knowledge transposed into technology, and, generally, into the means of production (fixed capital), liberates the direct labour, which no longer appears as the basis of production<sup>36</sup>. Rather this one appears as the result of the combination of social activities, including those *before, behind* and *after* production as such (including the development of the cultural and innovative abilities of the labour force – the variable capital). The development of the creative forces of people as a whole becomes the most important condition to continue and develop production and thus profit. But the above-mentioned contradiction compels the capitalist economy to save labour time and, at the same time, to depend on labour and labour time (because its result is the profit. For this reason, and as already Marx observed, people work longer even if technology could save their time). But "the saving of labour time [is] equal to an increase of free time, i.e. time for the full development of the individual, which in turn reacts back upon the productive power of labour as itself the greatest productive power", the new "fixed capital being man himself"<sup>37</sup>. The notion of *general intellect* or, as it was developed nowadays<sup>38</sup>, *mass intellect/intellect of the masses* derives from this process, and thus it is obvious that Marx himself does not consider in a mechanical way the character of general intellect as fixed capital, rather he suggests that during capitalism even the intellect of the masses is integrated into the functioning of capital, as if it would be a simple fixed one<sup>39</sup>. But, despite the entire pressure to integrate the intellect of the mass-

---

<sup>36</sup> Almost everything has the form of automats.

<sup>37</sup> All the above-mentioned references are quoted from Marx, *Grundrisse*, 1856-1858, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm>

<sup>38</sup> Paolo Virno, *Grammaire de la multitude* (2001), Paris, Éclat, 2002, p. 24. See an electronic form at: <http://www.lyber-eclat.net/lyber/virno4/grammaire06.html>.

<sup>39</sup> We have to note Virno's criticism of Marx's understanding of general intellect as fixed capital. He insisted that now, in post-Fordism, general intellect reveals itself as more than fixed capital, as a linguistic interaction of the living labour. For this aspect, but also for a complex discussion related to different theories concerning the political forces of the transformation of capitalism – and concluding that to

es, the inner capitalist logic of technology and labour works against this integration: or toward the transformation of capitalism itself.

This theory of Marx is taken into consideration only by writers who adopt the dialectical method, so who do *not* explain society as a sum of individuals, *nor* society and individuals taken separately, *nor* individuals as a mix of the “eternal human nature” and chance, *nor* history without the social (spatial), *nor* culture without social and economic ground, *nor* the economic and social ground without cultural values, *nor* the human and social development in a pre-figured frame of concepts. Generally, those who do this ignore the political economics and try to impose a philosophy of economics built on the basis of the politics of Robinson.

But in the last decades – corresponding to the rise of trans-national capitalism and the present industrial revolution, and named “late capitalism” (Habermas), “post-modern capitalism”, “cognitive capitalism”<sup>40</sup> – the new phenomena of intercourses between the new types of labour and time, politics, culture, social structure and institutions have been so strong that philosophers had to question this dry and “untraditional” problem.

It is not the place to dissect it, or to run over the different theories that introduced labour into philosophy (let it be “only” the philosophy of economics)<sup>41</sup>. What is important here is to draw attention to two opposite points of view.

---

deduce a politics from ontology (i.e. from the objective changes in the regime of labour) is an impossible bet, see Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoub, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, 2007, pp. 208, 253.

<sup>40</sup> “As cognitive capitalism we name a mode of accumulation in which the object of accumulation is mainly constituted by knowledge that becomes the main source of value as well as the main place of the self-multiplication...the mode of production (of material goods, services, signs and symbols) the cognitive capitalism...is based on the labour of cooperation of brains reunited in net with the help of the computers. The very quick development of the organisation under the form of project administration, of control of little units articulated in net and led by secondary (tertiary, etc.) level contracts, of partnership or relations at local scale is the translation of this transformation”, Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Multitudes/Idées, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 86, 87.

<sup>41</sup> See for example, David Rousset, *La société éclatée*, Paris, B. Grasset, 1973.

*The first* insists on the fact that the obvious and strong tendency of the present capitalism is the development of labour linked to high technology – the *info-rich* of Toffler – and thus the characteristics of the present state of the system, in a transition marked by its crisis or its capacity of adaptation<sup>42</sup>, would be deduced rather from the immaterial, “invisible” labour<sup>43</sup>: but this is incongruent with the waged labour, i.e. with the measurement of labour in quantities, in time units, thus by the law of value.

The *second* is that this tendency of capitalism to become cognitive, even though leading to and being a huge and quick transformation of labour and society, *coexists* with types of labour specific to the first industrial revolution as well as to non-industrial epochs and performed by a certain majority of the world population. (This means that the profit is obtained not only from immaterial labour – even if this is the most important source – but

---

But this perspective has already been outlined by *Civilisation at turning-point* (ed.. Radovan Richta, Czechoslovakia) (1967); Alvin and Heidi Toffler, *The Third Wave*, Bantam Books, 1980; Kevin Robins and Franck Webster, *Cybernetic Capitalism: Information, Technology and Every Day Life*, in Vincent Mosko and Janet Wasko (eds.), *The Political Economy of Information*, Madison, The Univ. of Wisconsin Press, 1988;

Alvin and Heidi Toffler, *Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21<sup>st</sup> Century*, Bantam Books, 1990; J. Womack, D. Jones, D. Roos, *The machine that changed the world*, New York and Don Mills (Ont.), Macmillan, 1990; Robert Reich, *The Work of Nations*, New York, Alfred Knopf, 1991; E. Sternberg, *Transformations: the Eight New Ages of Capitalism*, Mimeo, Department of planning and design, State Univ. of New York, Buffalo, 1993; Jeremy Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York, G.P. Putnam’s Sons, 1995; Samir Amin (ed.), *Post-Fordism: A Reader*, Oxford, Blackwell 1994; T. Kochan, R. Lansbury, J.P. MacDuffie, *After lean production: Evolving employment practices in the world auto industry*, Ithaca and London, ILR Press, 1997; *The McDonaldization thesis: Explorations and extensions*, London, Sage, 1998; Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture* (I -*The Rise of the Network Society*, II -*The Power of Identity*, III -*The End of Millenium*), Cambridge, Mass., Blackwell Publishers, 1996-1998.

<sup>42</sup> Certainly there are different writers who support these opposite opinions.

<sup>43</sup> According to Maurizio Lazzarato, *Immaterial Labour*, in Paolo Virno and Michael Hardy, eds. *Radical Thought In Italy: A Potential Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, pp. 133-147 (133), “immaterial labour is the labour which produces the informational and cultural content of the commodity.” “Its cooperation and its subjectivity guaranteed management, innovation, productivity of the post-Taylorist system.”

also from the labour of millions who work in somehow the first industrial revolution type of factories (sweat shops) from China, India and Brazil<sup>44</sup>. From this standpoint, some insist that the source of the transformation of the present capitalism would be the labour force employed in these factories.

My aim here is not to describe the answers to this hypothesis. However, I have to observe some essential aspects.

*One* is related to the symbolic labour. *a.* Not all types of work in the service sector of services contain the most significant part of high intellectual skills and creativity: there are those from the laundries, McDonalds, real estate brokers etc. Or *b.:* There are many jobs in IT which are monotonous, repetitive, with or without high IT skills. As well as *c.:* The intermittent and precarious character of many types of work belonging to the “intellectual capital”, and the phenomenon of *working poor* – the poor who work, thus are not unemployed – meaning rather *vulnerability to poverty*<sup>45</sup>. (Let alone that in more than 80 countries, the income per person is smaller than it was 10 years ago, and that the difference between the rich and the poor countries has accentuated – in 1960 it was 30 to 1, in 1990 it was 60 to 1, in 2003 it was 80 to 1<sup>46</sup>, while the internal inequality visible in education<sup>47</sup> is visible at the level of malnutrition worldwide<sup>48</sup> but even in developed countries together with job insecurity, suicide and drug abuse<sup>49</sup>, showing both the al-

---

<sup>44</sup> “Industrial hinterlands delocalised in the South”, Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, p. 165.

<sup>45</sup> In the winter of 2006-2007, one half of the French affirmed that it could be possible to lose their homes, according to Yann Moulier Boutang, *ibidem*. And it was a period of economic boom, not as at present.

<sup>46</sup> According to Peter Lemprecht, « Idéologie pan-économique et bien commun », in (sous la dir. de Olivier Delas et Christian Deblock), *Le bien commun comme réponse à la mondialisation*, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 3.

<sup>47</sup> Pierre Bourdieu, Patrick Champagne, « Les exclus de l'intérieur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 91-92, mars 1992, Politiques, pp. 71-75.

<sup>48</sup> Dr Francesco Branca, *Malnutrition: It's about more than hunger*, 16 October 2017, <http://www.who.int/mediacentre/commentaries/malnutrition/en/>.

<sup>49</sup> See Anne Case and Angus Deaton, “Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century”, *PNAS*, No 49, Vol. 112, 2015, pp. 1578-1583.

ready known opposition of 1% and the rest of 99%<sup>50</sup> and the 20% of the upper middle class and the rest of society<sup>51</sup>, and the rising of all types of inequality from 1980 onwards<sup>52</sup>, including racist discrimination in developed countries<sup>53</sup>. And the soar of *gig economy*, where a huge number of workforce is “self-employed”, as a perverse way of accentuating the dependence of labor on capital<sup>54</sup>. This means that the system generates *useful* people and *useless* people (for capital). This last aspect emerges on the grounds of rarity<sup>55</sup>).

Another aspect is that the means of control over the “cognitariat”<sup>56</sup> are at the same time brutal and sophisticated, persistent, traditional and utilising the newest technologies, as they were during the transition to modernity represented by the first industrial revolution: i.e. the sense of control corresponds to the level of society; only the tools – including knowledge – are different.

Another one is that the coexistence of the new IT revolution and the former one, as well as the pre-modern mode of production, and their types of

---

<sup>50</sup> *Una economía al servicio del 1%*, OXFAM, 18 de enero de 2016.

<sup>51</sup> Richard V. Reeves, *How the American Upper Middle Class Is Leaving Everyone Else in the Dust, Why That Is a Problem, and What to Do About It*, Washington, DC, Brookings Institution Press, 2017.

See also Anne E. Nigra et al., “Inequalities in Public Water Arsenic Concentrations in Counties and Community Water Systems across the United States, 2006–2011”, *Environmental Health Perspectives*, Vol. 129, No 12, 2020.

<sup>52</sup> Lucas Chancel, Facundo Alvaredo, Thomas Piketty, Emmanuel Saez et Gabriel Zucman coord., *Rapport sur les inégalités mondiales 2018*, Paris, Seuil, 2018.

<sup>53</sup> See Daniel Trilling, ‘I’m not racist, but ...’, *London Review of Books*, Vol. 41, No 8, 18 April 2019, critically reviewing three academic legitimating of racism.

<sup>54</sup> James Manyika et al., *Independent work: Choice, necessity, and the gig economy*, October 2016, <http://www.mckinsey.com/global-themes/employment-and-growth/independent-work-choice-necessity-and-the-gig-economy>.

<sup>55</sup> “The individual is built in its humanity by the other individuals at the same time as surplus and as rare”, Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 212.

<sup>56</sup> This word was used by Franco Berardi, *The Factory of Unhappiness*, 2001, excerpt from Franco „Bifo” Berardi, *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*, translated by Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia, Semiotext(e), Cambridge 2009, pp. 90-98, <https://konfrontacje.pl/en/kontekst/the-factory-of-unhappiness/>.



labour and labour relations, does not annul the fact that the new phenomena constitute the main trend of the present society. Thus philosophical inquiry and scientific research can no more be focused on separately taken aspects of labour, thus ignoring the persistence of the old types of labour, or the newest ones, or the coexistence itself.

*Another* aspect is given by the obstacles put by capital in front of the objective changes within the economic relations, in other words a problem of rhythms and intervals of transformation.

*Another* one is the huge contradiction between the hopes of millions of high skilled young people to face another type of labour, freer and more creative and accessing free information all over the world, and, on the other hand, the obstacles against free information and the tendency of capital to *integrate* them into the wage system, thus reducing the high skilled labour in the logic of capitalist evaluation. In this respect, even education is put under pressure: from a viewpoint, it has to develop high skills, inherently through the expectations related to it, as the universalisation of the free high education; from another, it is forced by the political and economical framework to continue the differentiated instruction to perpetuate the cheap and weak skilled labour.

A first conclusion of this short survey is that Heidegger, for example, could not take into account the social as such, including labour – with its concrete evolution and interactions, not only for his assumption of traditional ideological suppositions, but also because during his life the first industrial revolution and the wage relations, the submission of labour and the traditional hierarchical (physical-intellectual) division of labour seemed to be eternal. At present, it is no longer the case, and the neglecting of labour by philosophy is only a proof of a conservative ideology it shares.

Another conclusion is that, by assuming the problem of labour, philosophy assumes also the problem of social transformation, critically analysing the themes of balance and conflict: of both revolution and the suppositions of the eternity of social domination.

So, why labour? How could labour be considered as a framework for the human behaviour and model if, on the one hand, the model of a successful life is no more based on labour, but on money, irrespective of its prove-

nance? And what kind of labour<sup>57</sup>, if, on the other hand, the newest representation of labour being related to the immaterial type of work, only art – including its most non-conformist versions – seems to be freed from the discipline of hard learning and experiencing, quite opposite to its situation centuries ago? What kind of labour, if some experience/ perceive labour as a pleasant activity, whilst – nevertheless in the same world – others feel it as a trap, as centuries ago? What kind of labour, if it belongs to a cage which perpetuates the alienation of the working people, even if the lack of employments seems to make work rather a privilege?

All of these constitute a process under way. Therefore, the re-inclusion of labour into philosophy raises new problems concerning social continuity and change: if capital is what authorises mobility, if it requires flexibility in order to restructure, upon a dynamic basis, new apparatuses for its proper reproduction, how could the forces which oppose these tendencies be named? Where are the guiding marks?

#### BIBLIOGRAPHY

- AMIN, Samir (ed.), *Post-Fordism: A Reader*, Oxford, Blackwell 1994.
- BAZAC, Ana, "Aristotle and the labour force. Aristotle's tradition in the present-day industrial revolution ideology", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2004, pp. 87-106.
- BAZAC, Ana, "Comunicarea gratuită: o provocare reală", (The Free Communication: A Real Challenge), in *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare* (coord. Adela Rogojinaru), București, Tritonic, 2006, pp. 50-79.
- BENJAMIN, Walter, *On the Concept of History*, 1940, VII, [https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept\\_History\\_Benjamin.pdf](https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept_History_Benjamin.pdf) (new access 31-VII-2022).
- BERARDI, Franco, *The Factory of Unhappiness*, 2001, excerpt from Franco „Bifo” Berardi, *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*, translated by Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia, Semiotext(e), Cambridge 2009, pp. 90-98, <https://konfrontacje.pl/en/kontekst/the-factory-of-unhappiness/>.
- BLACK, Bob, *The Abolition of Work*, 1985, <https://www.krisis.org/1985/the-abolition-of-work/>.

---

<sup>57</sup> See the volume 7, number 1, February 2007 issue of *Ephemera*, questioning the Immaterial and affective labour. And Giuseppe Cocco and Barbara Szaniecki (Eds.), *Creative Capitalism, Multitudinous Creativity, Radicalities and Alterities*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015.

- BOURDIEU, Pierre, Champagne, Patrick « Les exclus de l'intérieur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 91-92, mars 1992, Politiques, pp. 71-75.
- BRANCA, Francesco, Dr., *Malnutrition: It's about more than hunger*, 16 October 2017, <http://www.who.int/mediacentre/commentaries/malnutrition/en/>.
- CALLINICOS, Alex, "Leninism in the Twenty-First Century? Lenin, Weber and the Politics of Responsibility", in Sebastian Bugren, Stathis Kouvelakis and Slavoj Žižek editors, *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*, Durham and London, Duke University Press, 2007.
- CASE, Anne and Deaton, Angus, "Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century", *PNAS*, No 49, Vol. 112, 2015, pp. 1578-1583.
- CASTELLS, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture* (I -*The Rise of the Network Society*, II -*The Power of Identity*, III -*The End of Millenium*), Cambridge, Mass., Blackwell Publishers, 1996-1998.
- CHANCEL, Lucas, Facundo Alvaredo, Thomas Piketty, Emmanuel Saez et Gabriel Zucman coord., *Rapport sur les inégalités mondiales 2018*, Paris, Seuil, 2018.
- COCCO, Giuseppe and Szaniecki, Barbara (Eds.), *Creative Capitalism, Multitudinous Creativity, Radicalities and Alterities*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015.
- DARDOT, Pierre, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoub, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, 2007.
- DEBORD, Guy, *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*, 1961, <https://inventin.lautre.net/livres/Debord-Perspectives-de-modifications.pdf>.
- DEBORD, Guy, *Society of the Spectacle* (1967), <http://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm>.
- HODGKINSON, Tom, and De Abaitua, Matthew (eds.), *The Idler's Companion: An Anthology of Lazy Literature*, London, 4<sup>th</sup> Estate, 1996.
- HODGKINSON, Tom, *How to be idle* (2004), New York, HarperCollins Publishers, 2005.
- The Holy Bible*, King Jam
- LAFARGUE, Paul *The Right to Be Lazy*, 1883, <http://www.marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/index.htm>.
- KOCHAN, T., Lansbury, R., MacDuffie, J.P., *After lean production: Evolving employment practices in the world auto industry*, Ithaca and London es Version, 2000, The First Book of Moses, called Genesis, 3: 19., ILR Press, 1997.
- LAZZARATO, Maurizio, *Immaterial Labour*, in Paolo Virno and Michael Hardy, eds. *Radical Thought In Italy: A Potential Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Le GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1978.

- LEMPRECHT, Peter, « Idéologie pan-économique et bien commun », in (sous la dir. de Olivier Delas et Christian Deblock), *Le bien commun comme réponse à la mondialisation*, Bruxelles, Bruylant, 2003.
- Manifesto Against Labour*, 1999, <https://theanarchistlibrary.org/library/krisis-group-manifesto-against-labour>.
- MARX, Karl, *Economic & Philosophical Manuscripts of 1844*, <http://www.marxists.org>.
- MARX, Karl, *Grundrisse*, 1856-1858, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm>.
- MARX, Karl *The Process of Production of Capital, Draft Chapter 6 of Capital* (1864), <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/index.htm>.
- MARX, Karl *Capital*, volume one (1867).
- MANYIKA, James et al., *Independent work: Choice, necessity, and the gig economy*, October 2016, <http://www.mckinsey.com/global-themes/employment-and-growth/independent-work-choice-necessity-and-the-gig-economy>.
- MOULIER BOUTANG, Yann, *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Multitudes/Idées, Éditions Amsterdam, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *De l'utilité et des inconvénients des études historiques in Nietzsche, Considérations inactuelles. David Strauss. De l'utilité et des inconvénients des études historiques* (1873-1876), Paris, Société de Mercure de France, 1907.
- NIGRA, Anne E. et al., "Inequalities in Public Water Arsenic Concentrations in Counties and Community Water Systems across the United States, 2006–2011", *Environmental Health Perspectives*, Vol. 129, No 12, 2020.
- REEVES, Richard V., *How the American Upper Middle Class Is Leaving Everyone Else in the Dust, Why That Is a Problem, and What to Do About It*, Washington, DC, Brookings Institution Press, 2017.
- REICH, Robert *The Work of Nations*, New York, Alfred Knopf, 1991.
- RIFKIN, Jeremy, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1995.
- ROBINS, Kevin and Webster, Franck, "Cybernetic Capitalism: Information, Technology and Every Day Life", in Vincent Mosko and Janet Wasko (eds.), *The Political Economy of Information*, Madison, The Univ. of Wisconsin Press, 1988.
- ROUSSET, David, *La société éclatée*, Paris, B. Grasset, 1973.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960.
- STACHEL, John *Marx's concepts of universal and collective labor and their Implications for a contemporary labor strategy*, at Congrès Marx International V, section Économie, October 2007.
- STERNBERG, E., *Transformations: the Eight New Ages of Capitalism*, Mimeo, Department of planning and design, State Univ. of New York, Buffalo, 1993.
- The McDonaldization thesis: Explorations and extensions*, London, Sage, 1998.
- TOFFLER, Alvin and Heidi, *The Third Wave*, Bantam Books, 1980.

- TOFFLER, Alvin and Heidi, *Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21<sup>st</sup> Century*, Bantam Books, 1990.
- TRENKLE, Norbert, *Terror of Labour*, 1998, <http://www.krisis.org/1998/terror-of-labour>.
- TRILLING, Daniel, 'I'm not racist, but ...', *London Review of Books*, Vol. 41, No 8, 18 April 2019.
- Una economía al servicio del 1%*, OXFAM, 18 de enero de 2016.
- VIRNO, Paolo, *Grammaire de la multitude* (2001), Paris, Éclat, 2002. See an electronic form at:  
<http://www.lyber-eclat.net/lyber/virno4/grammaire06.html>.
- VIRNO, Paolo, interviewed in the Spanish *Archipelago*, number 54, <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>.
- WILDE, Oscar *The Soul of Man under Socialism*, 1891, <http://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/index.htm>.
- WOLF, Michael J. *The Entertainment Economy: How Mega-Media Forces Are Transforming Our Lives*, Three Rivers Press, 2003.
- WOMACK, J. D., Roos, Jones, D., *The machine that changed the world*, New York and Don Mills (Ont.), Macmillan, 1990.
- ZIEGLER, Jean, *L'Empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.

# DESPRE DUBLA DIMENSIUNE, TEORETICĂ ȘI PRACTICĂ, A FILOSOFIEI

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** *Although philosophy has been seen for a long time as a privileged field of the spirit, today it is considered useful only for the formation of the humanist general culture, which, given that society is mainly oriented towards the practical side, is no longer a priority. However, beyond the speculative dimension, philosophy also has a practical, applied side, derived from the first, which society is not aware of. Starting from these general premises, the article highlights some of the current functions of philosophy, able to configure its specific mission in contemporary society, without which this cannot find its balance. Finally, the author launches to the philosophical community and to all decision-makers in Romania a series of concrete proposals, the implementation of which would transform the philosophical education in our country into one of the most powerful tools for consolidating democracy and development economic and social.*

**Keywords:** *philosophy, knowledge, critical thinking, value projection, social responsibility, professional ethics, social ideal, democracy, economic and social development.*

## *Considerații introductive*

Născută din nevoia omului de reflecție asupra lui însuși atât ca individ, cât și ca specie, având drept scop ca el să își înțeleagă rosturile profunde în cadrul acestei lumi, filosofia a însoțit, în diversele ei forme, toate etapele istoriei omenirii din antichitate și până în zilele noastre. Cel mai adesea, filosofii, în calitate de „iubitori de înțelepciune”, au fost recunoscuți drept personaje remarcabile, ale căror gândire și mod de viață reprezentau un exemplu pentru semenii lor. Exercițiul filosofic se bucura de mult respect, iar rezultatele lui erau socotite cel puțin încercări meritorii de cunoaștere a adevărilor ultime despre lume și despre viață, dacă nu o firească revelație a lor.

Filosofiei – științei universale – trebuie să-i revină astfel sarcina de a ajuta omenirii în (...) dobândirea unei profunde conștiințe de sine, a sensului veritabil și exact al propriei ei vieți. (...) Ca filosofie, în sensul expres al unei științe universale a princi-

---

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

piilor, teoria trebuia să arate, prin îmbinarea sensurilor ei raționale ultime, că nu este nicicum posibilă o dezvoltare cu adevărat umană a omenirii numai în modalitatea unui agregat pur și simplu organic, pasiv; mai mult, ea trebuia să arate că aceasta (omenirea) este posibilă numai printr-o libertate autonomă și în primul rând printr-o știință cu adevărat autonomă, în cel mai înalt grad însă pornind de la o filosofie universală care ea însăși, în disciplinele ei principale, a dat sistemul ei absolut de legi, însuși principiul universal pentru toate legile veritabile posibile.<sup>2</sup>

Chiar dacă, începând cu epoca modernă, dezvoltarea impetuoasă a științei a pus sub semnul întrebării capacitatea cognitivă a filosofiei, niciodată nu i-au fost negate acesteia forța creatoare de valori, proiectarea de idealuri, și, legat de ele, valențele formatoare, puternicele sale virtuți educative. De aceea, atât în epoca modernă, cât și, până nu demult, în cea contemporană, filosofia a reprezentat un element de bază al învățământului teoretic, acela chemat să-i asigure societății contingentul ei cel mai înalt de oameni educați, pregătiți să devină lideri în toate domeniile. Pentru toți aceștia, indiferent de profesia în care urmau să activeze, rolul filosofiei era acela de a le conferi amplitudine și, totodată, profunzime în gândire, ambele absolut necesare pentru a obține performanțe notabile în orice ar întreprinde.

Pretutindeni, spiritul filosofic se caracterizează atât prin introspecție universală și prin forța reformatoare, care, avându-și originea în aceasta, este capabilă să modeleze personalitatea, cât și printr-o puternică tendință – inerentă unei minți filosofice – spre fundamentare și corelație.<sup>3</sup>

În ultimele decenii însă, această stare de lucruri s-a schimbat radical, astfel încât, astăzi, filosofia nu se mai bucură de o atât de mare apreciere. Desigur, în continuare, pentru oricine este neîndoielnic faptul că filosofia face parte din marea cultură, numai că societatea nu mai este dispusă să-i atribue „marii culturi”, de mare anvergură teoretică, un loc privilegiat. Ca urmare, nu-i mai acordă nici filosofiei decât un interes limitat, plasând-o în rândul disciplinelor strict teoretice, considerând-o oarecum închisă între granițele proprii, cu obiective de performanță științifică care îi mobilizează

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, „Idea de cultură filosofică”, în: Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia (și alte scrieri)*, traducere, note, postfață și bibliografie de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Grinta, 2009, pp. 55-56.

<sup>3</sup> Wilhelm Dilthey, *Esența filosofiei*, traducere, studiu introductiv și note de Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2002, p. 137.

numai pe specialiști, iar, în rest, capabilă să contribuie doar la formarea culturii generale a tinerilor. Or, în condițiile în care această societate este orientată cu precădere spre latura pragmatică, de utilitate imediată, pe care o apreciază ca fiind cu mult mai eficientă în crearea bogăției sociale și în creșterea nivelului de trai al cetățenilor, formarea culturii generale umaniste nu mai este socotită o prioritate.

Nerentabilitatea filosofiei în această societate industrială – nerentabilitatea sa imediată – pe care ar împărtași-o cu toate „științele umaniste” [les « *humanités* »] și în special cu istoria, a justificat deja de ani de zile o orientare activă, chiar violentă și frenetică [*voire violente et forcenée*] a elevilor selectați drept „cei mai buni” în licee către disciplinele științifice. Deși această politică „tehn-scientistă” răspunde unei cereri din partea pieței capitaliste și uneori chiar unei cereri formulate în mod expres de către reprezentanții patronatului (...), se poate crede în mod rezonabil că ea ar fi menținută, în esență [*pour l'essentiel*], de o gestionare așa-zis de „stânga” a aceleiași societăți tehnindustriale, cel puțin dacă ținem cont de starea reală a filosofiei și a filosofiei educației în cadrul partidelor tradiționale de stânga. Nimic din programele lor nu anunță altceva decât reforme secundare în acest sens. Ideea fundamentală a educației rămâne aceeași.<sup>4</sup>

Totuși, dincolo de dimensiunea ei speculativă, care în continuare constituie una dintre caracteristicile sale definitorii, filosofia are și o puternică latură practică, aplicativă, derivată din cea dintâi, dar pe care societatea nu o conștientizează și nu o exploatează îndeajuns. Pornind de la aceste premise generale, lucrarea de față își propune să evidențieze câteva din funcțiile actuale ale filosofiei, capabile să îi configureze misiunea specifică pe care ea este chemată să și-o asume în procesul edificării societății contemporane, și în lipsa căreia aceasta nu-și poate găsi echilibrul.

### *Funcția cognitivă*

Această funcție ilustrează în principal latura teoretică a filosofiei, care își îndreaptă atenția cercetătoare asupra tuturor aspectelor realității, de la cele mai simple, chiar banale, până la cele mai complexe. Trebuie să subliniem însă faptul că tipul de cunoaștere filosofică este diferit de acela al științei, astfel încât nu putem folosi aceleași criterii în evaluarea demersurilor lor cognitive și a rezultatelor acestora. De altfel, tocmai această situație consti-

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, pp. 169-170.



tuie premisa ca ele să nu intre într-o competiție exclusivă, ci să realizeze activități complementare, așa încât să se sprijine reciproc în tot ceea ce întreprind.

Starea de adversitate între filosofie și știință nu poate fi explicată decât din ignorarea trecutului și neînțelegerea intereselor. Nu este naturală nici lupta de distrugere, nici măcar lupta de subjugare. (...) Tot așa de puțin justificată ca și lupta, este ignorarea reciprocă, și ea de altfel tot o specie de luptă. Atitudinea normală a ambelor discipline intelectuale este aceea de sprijin și împrumuturi reciproce. Fiindcă nu se mai poate restabili vechea unitate, ea trebuiește înlocuită cu o coordonare. Filosofia, oricât ar năzui de sus și oricât ar avea sentimentul înălțimilor sale, trebuiește să se alimenteze cu fapte științifice. (...) De asemeni științele pozitive, oricât ar fi de geloase de independența lor, nu trebuie să piardă contactul cu spiritul și directivele filosofice, altfel vor avea soarta crengii tăiate, lemn ce nu mai poate înverzi.<sup>5</sup>

Astfel, prin forțe proprii sau folosindu-se de datele științei, asupra cărora aplică metode, principii și ipoteze de lucru specifice, filosofia este capabilă să descopere zone sau structuri de realitate ascunse și niveluri de existență nebănuite. Analizele sale conceptuale pot scoate la iveală relații de profunzime, fie ele dinamice sau stabile, dintre diversele lucruri, domenii sau configurații ale lumii, care le scapă altor forme de cercetare. În special sfera existenței umane, datorită diversității și complexității ei, se pretează unor astfel de dezvăluiri realizate prin intermediul reflecției sistematice, mai mult sau mai puțin riguroase, dar întotdeauna atentă la coerența argumentativă.

Începând cu secolul al XVII-lea, filosofia a produs rezultatele cele mai bune și mai puțin contestate atunci când a investigat, printr-un suprem efort de autoexaminare, procesele simțurilor și ale minții. În această privință, cea mai mare parte a filosofiei moderne este, într-adevăr, teorie a cunoașterii și psihologie, iar în cele câteva cazuri când posibilitățile metodei de introspecție carteziene au fost pe de-a-ntregul exploatate de oameni precum Pascal, Kierkegaard și Nietzsche, suntem ispitiți să spunem că filosofii au făcut experiențe cu propriul lor eu într-un chip tot atât de

---

<sup>5</sup> Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ediția a II-a, București, Editura Casei Școlilor, 1929, pp. 114-115.

radical și poate chiar mai îndrăzneț decât cel în care oamenii de știință au făcut experiențe cu natura.<sup>6</sup>

Păstrând o abordare preponderent calitativă, filosofia realizează sinteze interpretative care surprind specificul sau „esența” obiectelor ei de studiu, ceea ce contribuie la îmbunătățirea cunoașterii lor. Unul dintre aceste obiecte îl reprezintă, în mod firesc, știința însăși, pe care filosofia o cercetează din multiple perspective și în detaliu, analizându-i principiile de funcționare, metodele de investigație, urmărind să-i găsească temeiurile cognitive și să-i ofere, astfel, o mai bună înțelegere (cunoaștere) de sine. Lucrul acesta amplifică procesul de cunoaștere pe care știința îl realizează asupra obiectelor ei specifice. În plus, filosofia îi poate oferi științei concepte, ipoteze, sugestii, direcții de cercetare care îi măresc performanțele, îi pot deschide noi drumuri sau îi pot scurta în mod semnificativ căutările într-o problemă sau alta. De altfel, meditănd asupra specificului științei, filosofia poate înțelege mai bine relațiile sale cu aceasta și, deci, propriul său specific. De aceea Karl Jaspers consideră că

Marea sarcină a filosofiei astăzi, sarcină deloc îndeplinită, este de a clarifica raportul dintre filosofie și știință, ceea ce înseamnă a clarifica în general raportul dintre diferitele moduri de gândire și cunoaștere. Această sarcină este, în realizarea ei temeinică și prudentă, o treabă a specialiștilor, dar în sensul rezolvării ei simple, treaba tuturor. Această rezolvare va duce la eliberarea de superstiția științifică, iar odată cu aceasta și la fundamentarea sensului și granițelor științei moderne mărețe și inevitabile, precum și la autoconvingere în privința posibilităților filosofării autentice.<sup>7</sup>

Observăm deci că preocupările filosofiei față de știință conduc la rezultate benefice asupra întregii cunoașteri și, în ultimă instanță, chiar asupra filosofiei însăși.

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chinde, Cluj, Editura Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință, 2007, p. 241.

<sup>7</sup> Karl Jaspers, „Sarcina filosofiei în prezent”, traducere de Alexandru Valentin, în: Mircea Flonta (editor), *Filosoful - Rege? Filosofie, morală și viață publică*, București, Humanitas, 1992, p. 86.

### *Funcția educativă și de dezvoltare a gândirii critice*

În calitate de domeniu al culturii care vehiculează idei, principii, concepții cu un caracter general despre lume și viață, filosofia modelează puternic mințile și sufletele celor care intră în contact cu ea. Familiarizarea cu diversele teme de meditație filosofică și cu felul în care au fost ele abordate de către gânditori, reprezintă una din cele mai importante căi prin care tinerii dobândesc instrumente de analiză și înțelegere corectă a lor înșiși (deopotrivă ca indivizi ai unei specii și ca persoane unice), dar și a realității sociale în care sunt integrați. Conceptele de om, condiție umană, fericire, demnitate, responsabilitate, libertate, etc., formează un sistem ideatic ce se constituie ca un permanent fundal de referință pentru aprecierea lumii în care ei trăiesc și pe care au menirea să o determine să funcționeze pe mai departe și din ce în ce mai bine.

Sarcina filosofiei, adesea grea și chinuitoare, este să descâlcească și să scoată la lumină categoriile și modelele ascunse în ai căror termeni gândesc oamenii (cu alte cuvinte, felul în care folosesc cuvintele, imaginile și alte simboluri), pentru a dezvălui ceea ce este obscur sau contradictoriu în ele și a discerne conflictele dintre ele care împiedică făurirea unor moduri mai adecvate de organizare și descriere și explicare a experienței (...) Dacă apare obiecția că toate acestea par foarte abstracte și departe de experiența de zi cu zi, ceva prea puțin legat de interesele esențiale ale oamenilor obișnuiți, fericirea și nefericirea și soarta finală, răspundem că această acuzație este falsă. (...) Cine știe cât de multă suferință a fost produsă de folosirea nepăsătoare a modelului organic în politică, sau compararea statului cu o operă de artă și reprezentarea unui dictator ca modelator inspirat al vieților omenești de către teoreticienii totalitariști din vremea noastră?<sup>8</sup>

În plus, studiul filosofiei reprezintă o modalitate superioară, extrem de eficientă prin care tinerii își dezvoltă spiritul critic, analitic și argumentativ, pe care îl canalizează într-o direcție profund constructivă. Educați să nu considere nimic din ceea ce îi înconjoară ca fiind de la sine înțeles, ci să își pună mereu întrebări asupra oricărui aspect al existenței, să compare stările de fapt între ele, dar și din perspectiva unor modele ideale, tinerii dobândesc obiectivitate și competență în aprecierea lucrurilor, în evidențierea insuficiențelor acestora și în elaborarea de soluții pentru ameliorarea lor. Astfel,

---

<sup>8</sup> Isaiah Berlin, *Puterea ideilor*, traducere de Dana Ligia Ilin, București, Humanitas, 2012, pp. 61-62.

...funcția esențială a filosofiei în școală constă mai puțin în a te învăța să raționezi [*dans un apprentissage du raisonnement*], cât într-o critică a cunoștințelor și a sistemelor de valori. Ea nu se exercită asupra unei materii formale, în care se poate face abstracție de conținuturi. Forța pedagogică a filosofiei rezidă atât în structurile critice pe care te învață să le utilizezi, cât și în corpus-urile de cunoștințe asupra cărora se concentrează. Această învățare [*apprentissage*] – care este mai presus de toate cea a capacității de a critica o cultură, propria cultură – face din filosofie un instrument puternic de formare și transformare a personalității. (...) Filosofia își găsește puterea cognitivă și culturală în deconstrucția critică pe care ne învață să o operăm asupra fiecăruia dintre sistemele noastre de credințe și valori și, chiar prin aceasta [*par là même*], în modul în care ne învață să nu ne oprim niciodată [*à ne jamais en rester*] la achiziții epistemice sau etice.<sup>9</sup>

Fără să poată suplini pregătirea specifică fiecărei profesii în parte, și fără să se erijeze într-o instanță de control universală și infailibilă, filosofia oferă specialiștilor oricărui demeniu teoretic sau practic un model de atitudine care exprimă luciditate, circumspecție, conștiința relativității, dar și aprecieri comparative din perspectiva diverselor niveluri ale ierarhiei valorilor. Același model este valabil și în raportarea la viața proprie și la aceea a colectivității, astfel încât filosofia nu poate lipsi din procesul de formare a nici unui om care se dorește la înălțimea exigențelor societății contemporane, iar societatea însăși nu își poate permite să marginalizeze studiile filosofice, calificându-le drept simplă „cultură generală”, de care ea nu ar mai avea o prea mare nevoie.

### ***Funcția axiologică : de valorizare, proiecție valorică și creație de valori***

Meditând asupra omului și a lumii din perspectiva valorilor universale, oferind modele de gândire și de comportament pe care le argumentează rațional, dar făcând apel și la dimensiunea emoțională, subiectivă a ființei noastre, filosofia se înscrie în procesul complex de formare a atitudinilor umane valorizatoare în raport cu întreaga realitate. Mai mult decât atât: se manifestă ea însăși în calitate de factor activ în jocul creator al acestor va-

---

<sup>9</sup> Moufida Goucha (directeur), *La philosophie, une école de la liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe : État des lieux et regards pour l'avenir*, Paris, Éditions UNESCO, 2007, p. 93.

lori, care configurează un profil ideal al umanității, plasat ca un deziderat spre care fiecare dintre noi ar trebui să tindem pentru a ne realiza plener.

Filosofia reprezintă una dintre puținele posibilități creatoare, uneori chiar necesități creatoare de sine stătătoare, ale *Dasein*-ului uman-istoric. (...) Vorbind în linii mari, filosofia vizează întotdeauna temeiurile prime și ultime ale ființării și anume în așa fel încât omul însuși își află acum, într-un chip hotărât, o interpretare și o fixare a țelurilor sale privitoare la ființa lui de om.<sup>10</sup>

Reflecția filosofică a fiecărei epoci regândește valorile din perspectiva specificului acesteia, a configurației sale distincte, a structurilor multiple și concrete care o individualizează în raport cu oricare alta. Ea dă glas sensibilității oamenilor, mentalităților lor, nevoilor lor de autoafirmare, eforturilor lor de a cunoaște lumea și de a o transforma, precum și năzuințelor de a se înțelege pe ei înșiși și de a se insera cât mai temeinic în cadrele lor existențiale. Numai că acest lucru nu face din ea un simplu ecou, o oglindire pasivă a tendințelor majore ale unei existențe sociale determinate, dimpotrivă: filosofia se constituie ca un filtru al lor, căci pentru a le exprima ea le decantează prin grila extrem de riguroasă a valorilor universale, cele care au trecut deja testul raționalității și cel al timpului, ceea ce face ca „exprimarea” să fie, totodată, „valorizare”.

În fapt, filosofia realizează o dublă analiză: atât a vieții din perspectiva valorilor, cât și a valorilor din perspectiva experienței sociale și individuale, trăgând concluzii care să îngemăneze ambele perspective. Rezultatele sunt, de regulă, atât o reconfigurare a sistemului de valori, trasarea unor noi relații între acestea și propunerea de noi ierarhii, cât și crearea de proiecții distincte ale valorilor în planul vieții reale, adică noi forme de „realizare” sau de „materializare” a valorilor, ceea ce echivalează cu o adevărată instituire valorică.

### ***Funcția de creare/formulare a idealului social și de întărire a coeziunii sociale***

Îmbinând vocația spre universalitate cu analiza atentă a tuturor aspectelor vieții concrete, individuale și de grup, specifice epocii și spațiului în care își exercită gândirea, filosofia are șansa de a crea modele ideale de anvergură,

---

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Humanitas, 1999, pp. 20-21.

care vizează realizarea colectivă la un nivel superior, capabile să mobilizeze toate forțele sociale pentru înfăptuirea lor. De exemplu, în cazul lumii contemporane, configurată, de regulă, sub forma unor state naționale, în cadrul cărora populația are o conștiință națională bazată pe origini, tradiții și o istorie comune, unul dintre rolurile filosofiei este acela de a radiografia starea lor prezentă în contextul tuturor raporturilor de forțe interne și externe și, ținând deopotrivă cont de trecut, de a propune traiectoria lor viitoare. De asemenea, tot filosofia este chemată să pună pe larg în discuție maniera în care trebuie respectate și armonizate două nevoi la fel de legitime: cea de păstrare a identității naționale a fiecărui popor și cea de consolidare a democrației, în contextul creării și dezvoltării Uniunii Europene, o construcție politică și economică a cărei structură dispune de numeroase organisme supranaționale de decizie.

Ambivalența relației dintre democrație și națiune face în așa fel încât „construcția Europei” poate apărea în lumini foarte diferite. Cei care sunt în primul rând sensibili la legătura strânsă dintre democrație și națiune vor privi „construcția Europei” cu multă neîncredere și teamă: vor avea tendința să vadă în instituțiile europene o mașină oligarhică străină de viața popoarelor europene, privându-le tot mai mult de *self-government*. Cei care sunt sensibili mai ales la forma antidemocratică și belicoasă pe care a luat-o naționalismul națiunilor europene în secolul XX vor avea tendința de a vedea în faptul național, în special în suveranitatea națională, ultimul obstacol, pe punctul de a fi depășit, în calea înfloririi definitive a democrației europene. Cred că aceștia sunt, în linii mari, termenii dezbaterii.<sup>11</sup>

Punându-și în acțiune puterea de pătrundere și capacitatea de sinteză, filosofia poate să detecteze tendințele reale, profunde de împlinire existențială care se manifestă în diverse zone ale structurilor sociale. În plus, ea este capabilă să le analizeze, să le clarifice și, prin interpretarea lor, să le confere un sens superior și o anumită orientare. În felul acesta, filosofia contribuie în mod decisiv la crearea unui ideal social comun, care este menit să-i impune societății o evoluție clară și distinctă.

Precizarea idealului social este esențială pentru întărirea coeziunii sociale, căci fără un ideal unic bine conturat societatea nu are suficientă unitate, iar numeroasele forțe din cadrul acesteia acționează în mare măsură la întâmplare, sub influența unor scopuri variate, imediate și limitate,

---

<sup>11</sup> Pierre Manent, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, București, Humanitas, 2003, pp. 99-100.

care de multe ori sunt divergente, expresie a unor interese particulare contradictorii. Or, dincolo de diferențele în proiectarea avantajelor proprii diverșilor actori sociali, care sunt normale și benefice până la un punct, deoarece generează competiția, aceștia trebuie să aibă mereu în vedere cel mai înalt scop comun, din perspectiva căruia interesele diferite să poată fi valorizate, ierarhizate și, pe cât posibil, armonizate.

### *Funcția de promovare a solidarității și responsabilității sociale*

Fondatoare a unui ideal umanist, care urmărește realizarea plenară a persoanei umane în toate contextele existenței sale, filosofia contribuie în mod decisiv la înlăturarea egoismului exacerb, a atitudinii de dispreț sau de indiferență față de semenii, jucând rolul de instrument privilegiat pentru promovarea pe scară largă a spiritului de deschidere față de celălalt, a respectului față de năzuințele legitime ale tuturor categoriilor și grupurilor sociale, dar și ale fiecărui individ în parte. Pe această cale, filosofia dezvoltă, pe scară largă, solidaritatea socială, care reprezintă o forță uriașă în realizarea scopurilor colective, expresie a intereselor celor mai importante și mai generale ale oamenilor integrați într-un sistem socio-istoric determinat, și, în ultimă instanță, ale întregii umanități.

Mintea care s-a deprins cu libertatea și imparțialitatea contemplației filosofice va păstra ceva din această libertate și imparțialitate în lumea acțiunii și a emoției. Ea își va privi scopurile și dorințele ca părți ale întregului, cu acea lipsă de încrâncenare care rezultă din înțelegerea lor ca fragmente infinitezimale dintr-o lume în care restul nu este afectat de faptele unui singur om. Imparțialitatea, care în contemplație este dorința autentică de adevăr, este una și aceeași calitate a minții care în acțiune, în justiție și în emoție este acea dragoste universală care poate fi dăruită tuturor și nu numai acelor care sunt apreciați ca utili sau admirabili. Astfel, contemplația diversifică nu numai obiectele gândurilor noastre ci și obiectele acțiunilor și sentimentelor noastre: ea ne face cetățeni ai universului și nu doar ai unui oraș fortificat aflat în război cu restul lumii.<sup>12</sup>

În același context, filosofia consolidează în mintea fiecăruia dintre noi sentimentul de responsabilitate în desfășurarea întregii noastre activități, convingerea că nivelul prezent de dezvoltare a societății, precum și destinul ei

---

<sup>12</sup> Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, traducere de Mihai Ganea, prefață de Mircea Flonta, Ediția a 3-a, București, Editura BIC ALL, 2004, pp. 142-143.

în viitor depind în mod direct de calitatea propriei noastre munci, de seriozitatea angajamentului în rezolvarea sarcinilor concrete care ne revin în ansamblul social general. În felul acesta, responsabilitatea ca valoare este promovată în prim-planul sistemului de valori care acționează din interiorul complexului social, căpătând statut de principiu care guvernează întreaga viață socială.

Educația în spiritul responsabilității îl determină pe fiecare om, indiferent de locul pe care îl ocupă în desfășurarea proceselor socio-economice sau culturale, dar cu atât mai mult pe cel aflat într-o funcție de decizie, să acționeze având conștiința clară a efectelor imediate, dar și pe termen mediu și lung ale posibilităților lui acțiuni asupra diverselor sfere ale existenței sociale, evitând astfel pe cele care ar avea consecințe indezirabile și alegând doar pe cele cu efecte pozitive. A fi cu adevărat responsabil pentru tot ceea ce întreprinzi reprezintă soluția cea mai eficientă pentru implementarea bunelor practici în toate domeniile de activitate și pentru asigurarea unui ritm susținut al dezvoltării sociale.

### *Funcția de orientare și consolidare a eticii profesionale*

Responsabilitatea socială, ca principiu care acționează la nivel general, implică o atitudine etică superioară a persoanelor în cadrul fiecărei profesii și al fiecărui loc de muncă. Căci de vreme ce se realizează de către oameni, care intră în relații complexe unii cu alții fie în mod direct, fie în mod indirect, orice activitate profesională are o dimensiune etică. Or, etica reprezintă, de drept, un domeniu de exercițiu al filosofiei. În consecință, filosofia este chemată să analizeze această dimensiune etică a fiecărei profesii, evidențiind modelul (eventual, modelele) ei rațional, ideal, dar și maniera în care realitatea concretă se conformează sau nu acestuia. În toate cazurile, filosofia trasează direcțiile pe care relațiile etice profesionale trebuie să le urmeze pentru a funcționa în mod corect și principial, adică ținând cont de valorile morale esențiale. Asta nu înseamnă în niciun caz că filosoful se transformă într-o persoană care prescrie norme de conduită și rețete infailibile de organizare.

Eu nu înțeleg etica profesională doar într-o formă redusă, ca o chestiune de coduri de etică și de aplicare a acestora în domeniile (...) vieții profesionale. Am stabilit forma eticii profesionale ca etică a muncii [*work ethics*] și etică a relațiilor [*relationship ethics*]. Pe de o parte, este vorba despre o înțelegere mai largă a eticii muncii, a valorilor acesteia, a abordării muncii, a calității muncii, a satisfacției în muncă, a



calității vieții în contextul muncii [*quality of work life*]. În legătură cu aceasta, pe de altă parte, etica relațiilor privește problemele de comunicare, încredere, dreptate, responsabilitate, angajament, loialitate etc. în rândul [*among*] tuturor părților interesate.<sup>13</sup>

Rolul filosofiei este acela de a utiliza întregul ei bagaj de concepte și teorii, elaborat de-a lungul istoriei sale, pentru a întreprinde cercetări aplicate în diverse sfere profesionale concrete, cu scopul de a evidenția aspectele pozitive, dar și pe cele disfuncționale din cadrul multiplelor relații cu tentă etică configurate la fiecare nivel al lor de organizare. Aceste cercetări nu se limitează însă la simpla radiografiere a unor stări de fapt, ci propun posibile soluții pentru ameliorarea aspectelor negative. Iar în măsura în care soluțiile propuse sunt implementate de către factorii de decizie, sau, cel puțin, folosite ca punct de plecare în rezolvarea stărilor de lucruri indezirabile, atunci asistăm la o îmbunătățire efectivă a eticii profesionale concrete, în domeniul, instituția, întreprinderea, firma, etc. respective.

Or, nu mai este un secret pentru nimeni faptul că o mare parte din eficiența unei activități, fie că este ea direct productivă sau nu, se datorează calității relațiilor profesionale dintre toate persoanele angrenate în desfășurarea acesteia. De aici rezultă că filosofia, prin latura ei aplicativă, joacă un rol de instrument de creștere a productivității muncii sociale.

### ***Funcția de elaborare a instrumentelor teoretice de analiză și a unor posibile soluții pentru dilemele etice din viața individului și a societății***

De fapt, această latură aplicativă a filosofiei este cu mult mai largă decât aceea oferită de sfera eticii profesionale, deoarece relațiile etice dintre oameni sunt peste tot prezente în jurul nostru, structurând din profunzime toate aspectele vieții individuale și sociale.

Înțelegând complexitatea acestor relații, care pot genera în orice moment numeroase probleme, afectând calitatea actelor decizionale precum și comportamentul oamenilor la nivel personal și instituțional, filosofia acordă astăzi o atenție cu totul specială analizei lor. În acest sens, ea și-a afirmat cu putere în ultima jumătate de secol latura ei practică prin crearea unei noi discipline, și anume etica aplicată, care, folosind instrumentarul argumen-

---

<sup>13</sup> Vasil Gluchman, „Introduction”, in Vasil Gluchman (editor), *Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges*, Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. xxiii.

tării logice și făcând apel la principii și valori etice generale, pune în discuție diverse dileme etice care pot apărea în viața de fiecare zi a individului sau a colectivității.

Chestiuni precum relațiile interpersonale sau cele intime, prostituția, avortul, eutanasia, protecția mediului înconjurător sau drepturile animalelor, dar și cele legate de sărăcie, egalitate și discriminare, sistemul de pedepse, problema războiului și a păcii și, în general, etica relațiilor internaționale, sunt abordate de către etica aplicată într-o manieră profesionistă, din perspectiva aparatului conceptual propriu filosofiei. Scopul analizelor ei teoretice este acela de a propune soluții posibile pentru astfel de probleme, sau măcar de a oferi tuturor celor afectați în mod direct ori preocupați, într-o formă sau alta, de ele, o perspectivă complexă și profundă asupra lor, care să îi ajute să ia cele mai potrivite decizii în vederea rezolvării acestora.

Filosofia înseamnă gândire referitoare la ceea ce ne cer lucrurile cunoscute [*the known*] – la ce atitudine de răspuns ne impun ele [*it exacts*]. Este o idee a ceea ce este posibil, nu o înregistrare a faptului realizat. Prin urmare, ea este ipotetică, ca orice gândire. Ea expune o asumare [*an assignment*] a ceva de făcut – ceva de încercat. Valoarea sa nu constă în a oferi soluții (care pot fi realizate doar în acțiune), ci în definirea dificultăților și sugerarea metodelor de rezolvare [*for dealing*] a acestora. Filosofia ar putea fi descrisă cu aproximație drept gândire care a devenit conștientă de ea însăși – care și-a generalizat locul, funcția și valoarea în experiență.<sup>14</sup>

În felul acesta, filosofia ne apare drept unul dintre cele mai importante instrumente de care dispune societatea contemporană pentru a detecta, analiza și rezolva numeroase dileme etice, care o afectează în mod constant, producându-i importante disfuncționalități.

### ***Funcția de consolidare a democrației sociale***

Datorită diversității și a complexității sarcinilor pe care le îndeplinește atât pe plan teoretic, cât și în sfera practică, filosofia joacă un rol deosebit de important în consolidarea democrației sociale. Căci o democrație autentică nu se poate realiza decât cu cetățeni educați în conformitate cu cele mai înalte valori ale umanității, care au o conștiință etică superioară, dar și un spirit critic dezvoltat. Doar aceștia se pot implica în mod competent și res-

---

<sup>14</sup> John Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Duke Classics, 2012, p. 318.

ponsabil în tot ceea ce presupune construcția democratică și, de asemenea, pot manifesta o atitudine corectă și fermă ori de câte ori democrația este în pericol. Și, de altfel, aceasta este mereu în pericol, dacă puterea politică nu este controlată, în mod autentic, de către cetățeni.

Slăbiciunea [*le faible*] democrațiilor este că (...) cetățeanul nu a înțeles încă pe deplin această idee că orice putere [*tout pouvoir*] este rea dacă nu este supravegheată, dar că orice putere este bună atâta timp cât simte o rezistență pașnică, lucidă [*clairvoyante*] și îndârjită [*obstinée*]. Libertatea nu este o instituție [*n'est pas d'institution*]; ea trebuie reinstaurată [*refaire*] în fiecare zi.<sup>15</sup>

Prin urmare, cu cetățeni care nu se ridică, din punct de vedere moral și educațional, la anumite standarde, nu se poate construi o societate cu adevărat democratică. Asta înseamnă că mecanismele democratice sunt insuficiente pentru buna funcționare a unei democrații, căci, dacă nu sunt susținute de cetățeni de calitate, ele nu sunt decât simple forme goale, lipsite de conținut. Mai mult decât atât: acestea pot deveni mijloace extrem de periculoase în mâinile celor care dețin pârghiile puterii, căci guvernării pot întotdeauna cu ușurință să manipuleze o populație ignorantă și/sau cu o slabă conștiință civică, făcând în așa fel încât, pe nesimțite, democrația să degenereze și, uneori, chiar să se transforme în opusul său. Drept dovadă stă faptul că există astăzi state care păstrează numai o aparență de democrație dar care, în realitate, sunt autoritare<sup>16</sup> sau chiar totalitare.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Alain (Émile Chartier), *Le citoyen contre les pouvoirs*, édition électronique réalisée le 22 décembre 2002 à Chicoutimi, Québec, par Jean-Marie Tremblay, pp. 118-119, à partir du livre d'Alain (Émile Chartier), *Le citoyen contre les pouvoirs*. Paris-Genève : Collection Ressources, Slatkine Reprints, 1979. Réimpression de l'édition de 1926.

<sup>16</sup> Avem, în acest sens, exemplul Ungariei, al cărei premier, Viktor Orbán, își ocupă funcția în mod neîntrerupt din anul 2010 până astăzi. În toată această perioadă, treptat, dar cu perseverență, el și-a subordonat aproape în totalitate presa, nimicind-o pe cea independentă, a promovat legi de reducere a drepturilor omului, și-a sporit propriile puteri de decizie, a dezvoltat sistemul clientelar guvernamental și de partid, dezvoltând corupția la un nivel fără precedent, dar și-a asigurat sprijinul larg al cetățenilor datorită manipulării lor printr-o politică populistă, demagogică, dar și printr-o masivă și permanentă propagandă oficială. Din păcate, politica Uniunii Europene, din care face parte și Ungaria, de contracarare a tuturor acestor aspecte care subminează democrația atât a Ungariei cât și a Uniunii Europene, a fost extrem de timidă și, drept urmare, total ineficientă.

Contribuind în mod hotărâtor la formarea intelectuală și morală a cetățenilor, prin insuflarea către aceștia a propriei atitudini raționale, critice, circumspecte și de respect pentru toate valorile autentice, filosofia joacă ea însăși un rol politic esențial în cadrul societății.

Sarcina filosofiei nu este de a spune ce trebuie să se facă în politică. Sarcina ei este de a se situa într-o exterioritate permanentă și obstinată față de politică, și tocmai prin asta e ea reală, tocmai așa își capătă ea realitatea. În al doilea rând, sarcina filosofiei nu este de a separa adevărul de fals în domeniul științei. Ea trebuie să-și exercite permanent critica față de tot ce e amăgire, înșelătorie și iluzie, și tocmai în felul acesta joacă ea jocul dialectic al propriului ei adevăr. În sfârșit, sarcina filosofiei nu este să dezalieneze subiectul. Ceea ce trebuie ea să facă este să definească formele în care raportul cu sine poate, eventual, să se transforme. Filosofia ca o asceză, filosofia ca o critică, filosofia ca o exterioritate obstinată, acesta este, cred eu, modul de a fi al filosofiei moderne.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Un stat care nu se află în Uniunea Europeană, dar care a avut relații cu aceasta pe scară foarte largă până foarte de curând, este Federația Rusă, care la începutul anului putea fi calificată drept stat autoritar. Astăzi, în condițiile în care aceasta a declanșat, la 24 februarie 2022, războiului împotriva Ucrainei (război pe care agresoarea are ipocrizia să îl numească doar „operațiune specială”), și a noilor ei legi interne, prin care simpla rostire de către cetățeni a cuvântului „război” este de natură să le atragă privirea de libertate până la 15 ani, Federația Rusă este pe cale să devină un autentic stat totalitar, iar acest lucru a fost pregătit, pas cu pas, temeinic, în întreaga perioadă de după 1999, de când la conducerea ei se află același om, Vladimir Putin, de patru ori în calitate de președinte și de două ori în calitate de prim-ministru. Este încă o dovadă a faptului că menținerea la vârful puterii executive a aceleiași persoane mai mult de un deceniu reprezintă un mare pericol pentru orice democrație. De altfel, și în acest caz, politica Uniunii Europene și cea a ONU, de toleranță față de repetatele derapaje antidemocratice ale Federației Ruse pe plan intern, dar mai ales față de agresiunile ei asupra Georgiei în 2008 și asupra aceleiași Ucraine în 2014, s-au dovedit un factor de încurajare pentru Federația Rusă să persevereze în politica sa antidemocratică și anexionistă, până în punctul în care a reușit, datorită mărimii sale ca stat și a forței armate de care dispune, să destabilizeze ordinea economică și politică mondială, și să rupă echilibrul relativ al păcii internaționale.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți: cursuri ținute la Collège de France (1982-1983)*, traducere de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2013, p. 350.

Evident că această încercare a lui Michel Foucault de a sintetiza specificul și funcțiile filosofiei, deși extrem de sugestivă, nu poate fi decât una printre multele alte posibile, date fiind complexitatea acestui domeniu al spiritului și varietatea raporturilor pe care el le poate genera în interiorul spațiului social.

### *Concluzie*

La drept vorbind, aceste câteva funcții ale filosofiei<sup>19</sup>, pe care le-am prezentat pe scurt, nu sunt toate specifice societății actuale. Unele dintre ele, cum este aceea de cunoaștere sau cea axiologică, exprimă sarcinile ei perene, pe care și le-a exercitat neîncetat de-a lungul întregii sale istorii. Celelalte însă, legate strâns de acestea, reprezintă, într-adevăr, responsabilități pe care nivelul de dezvoltare și tipul de organizare ale societății contemporane îi permit să și le asume, conturând forma concretă de implicare a ei în epoca noastră. Totuși, niciuna dintre aceste atribuții nu se poate realiza în mod automat, de la sine, ele nefiind decât niște valențe pe care filosofia și le poate dezvolta în mod plener doar în condițiile în care i se oferă suficiente mijloace instituționale de afirmare. Altfel, ele se manifestă numai în mod sporadic, lipsit de anvergură, urmând căi lungi, sinuoase și greoaie pentru a răzbate la nivelul conștiinței publice, neavând șanse reale de a contribui într-un mod decisiv la dezvoltarea societății.

Prin urmare, atâta vreme cât societatea însăși nu este conștientă de serviciile pe care i le poate face filosofia și de ceea ce ea este îndreptățită să ceară de la filosofi, nu va ști să creeze acele locuri de muncă diverse din care ei să acționeze în mod concret, extrem de aplicat, pentru ameliorarea întregii vieți sociale. Trăim astăzi în mod acut această perplexitate a societății față de filosofi și, în paralel, sentimentul de dezamăgire a practicienilor filosofiei, cărora nu li se re/cunoaște rolul pe care l-ar putea juca în buna funcționare a societății. Între timp, calamități de tot felul se abat asupra acestei lumi din ce în ce mai globalizată, dar care nu știe deloc să-și gestioneze problemele, ci dimpotrivă, să le exporte dintr-un loc în altul și să le amplifice în mod necontrolat, punând în pericol existența însăși a omenirii.

Rememorând trista experiență a istoriei umanității din ultimul secol și privind la prezentul atât de zbuciumat, lipsit de țeluri precise și de repere

---

<sup>19</sup> Desigur, aceste funcții sunt mai multe. Amintesc aici doar rolul pe care filosofia îl poate juca în rezolvarea conflictelor de orice fel apărute în cadrul societății.

valorice, nu se poate să nu-i dăm dreptate lui Platon și să nu afirmăm, adaptându-i spusa<sup>20</sup>, că, atâta vreme cât decidenții, dar și cetățenii simpli ai acestei lumi nu vor fi educați în spiritul filosofiei, nu vom avea o organizație socială care să se ridice la nivelul pe care îl cer în mod imperios raționalitatea și demnitatea ființei noastre umane.

## Anexă

### Propuneri pentru îmbunătățirea statutului Filosofiei în universități, învățământul preuniversitar și în societate<sup>21</sup>

#### Linii de strategie

1. Desfășurarea de activități de promovare a Filosofiei în societate, în vederea conștientizării instituțiilor statului, a mediului privat și a publicului larg privind importanța Filosofiei pentru buna funcționare a oricărei societăți democratice.
2. Justificarea teoretică a necesității pentru societate și, în mod direct, pentru pregătirea profesională a studenților, ca Filosofia să fie studiată în cadrul tuturor programelor de studii universitare de licență.
3. Conceperea de măsuri pentru reorganizarea învățământului universitar în sensul introducerii Filosofiei la toate programele de studii de licență.
4. Conceperea de măsuri pentru reorganizarea învățământului filosofic preuniversitar.

---

<sup>20</sup> „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filozofa autentic și adecvat, și dacă acestea două – puterea politică și filosofia – n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite /să procedeze astfel/, nu va încăpea conținerea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți și neamul omenesc, și nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui.” (Platon, *Republica* 473d-e, traducere Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, Vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 266.)

<sup>21</sup> Toate propunerile care urmează au fost avansate și dezbătute de către membrii Catedrei de Filosofie din cadrul Facultății de Științe Sociale a Universității din Craiova, fiind rezultatul unei gândiri colective. Ele se adresează atât comunității filosofice, cât și factorilor de decizie din țara noastră.

5. Acordarea unei atenții deosebite în acest sens Filosofiei pentru copii, care, deși este o disciplină opțională în învățământul primar, ea nu a se predă deloc în școală.
6. Realizarea de lobby pe lângă factorii de decizie pentru adoptarea acestor măsuri.
7. Identificarea problemelor punctuale din cadrul vieții sociale la care Filosofia poate oferi sprijin teoretic în vederea soluționării lor.

### Măsuri concrete

1. Predarea disciplinei „etică și integritate academică” doar de către filosofi.
2. Predarea tuturor disciplinelor de etică profesională din universități doar de către filosofi.
3. Introducerea disciplinei „Etica cercetării științifice” la toate programele de studii de doctorat și la masteratele științifice, precum și predarea ei doar de către filosofi.
4. Introducerea dublelor specializări (ex. Filosofie-Istorie) ca programe de licență.
5. Introducerea unor discipline filosofice în listele ARACIS la toate programele de studii universitare de licență.
6. Stabilirea unui coeficient minim pentru disciplinele filosofice din totalul disciplinelor unui program de studii.
7. Mărirea coeficientului de finanțare alocat de către Minister pentru disciplinele socio-umane din universități.<sup>22 23</sup>

---

<sup>22</sup> Universitățile sunt tentate să înlăture programele de studii care au coeficientul de finanțare 1, socotindu-le „nerentabile” dacă ele au un număr mai mic de 40 de studenți înscriși la buget. Or, programele de studii de Filosofie nu pot școlariza la ora actuală numărul respectiv de studenți în universitățile românești (cu o singură excepție, cea a Universității din București), iar lucrul acesta se întâmplă doar pentru că societatea nu folosește și nu recompensează în mod corect absolvenții filosofi, ceea ce face ca Filosofia să nu fie atractivă pentru candidați.

<sup>23</sup> Consider că este absolut necesară o dezbatere (urmată de măsuri decizionale) pe scară largă în România despre problema „rentabilității” unui program de studiu, a unei universități și, în general, a învățământului într-o societate. Din păcate, administrațiile universităților au tendința să înțeleagă eficiența și rentabilitatea instituții-

8. Crearea în fiecare universitate a unui Departament de Filosofie care să asigure cursuri de filosofie generală, etică, gândire critică, deontologie profesională, logică, teoria argumentării, metodologia cercetării științifice, ș.a. Acest departament ar putea să funcționeze prin intermediul unor module de pregătire (nivel 1, nivel 2, etc.) asemenea unor programe de studii care să aibă ca scop, printre altele, certificarea unor competențe obligatorii pentru o gamă largă de profesii (cercetător, expert, secretar, referent de specialitate, consultat în etică, mediator, mentor, purtător de cuvânt, etc.) și, mai ales, pentru Funcții publice clasele 1 și 2 (care necesită studii superioare).
9. În universitățile în care există o Facultate de Filosofie sau programe de studii de Filosofie, funcțiile acestui departament să fie asigurate de către Facultate sau de către colectivul de Filosofie, pe lângă desfășurarea învățământului filosofic specific.
10. Reintroducerea Filosofiei ca disciplină de studiu la liceele tehnice și tehnologice.
11. Realizarea unor manuale de filosofie mai flexibile și mai accesibile elevilor.

---

lor pe care le conduc după modelul unei întreprinderi economice. Trebuie să recunoaștem, totuși, că nu este doar vina lor, că atitudinea aceasta este un răspuns la presiunea factorului politic. Astfel, la toate nivelurile, politicienii, indiferent de discurs, în realitate desconsideră total învățământul și educația. Cea mai edificatoare dovadă în acest sens este faptul că, deși în Legea educației naționale, adoptată încă din 2011, se stipulează clar că învățământului trebuie să i se aloce 6% din P.I.B., el nu a primit niciodată mai mult de 4,1%, iar, de regulă, a obținut sub 3%. Este evident că această situație evidențiază o gravă abatere de la regulile democrației, căci este vorba despre încălcarea unei legi. Dar noi am ajuns să ne obișnuim în România cu încălcarea „în formă continuată” a unor astfel de legi, săvârșită de către guvernanți, care, de altfel, nu sunt sancționați în niciun fel pentru asta. Scuza invariabilă invocată de politicieni este că nu au bani și că ar trebui mai întâi să dezvoltăm sectorul economic, singurul care produce, pentru ca abia apoi să-i acordăm „ce se mai poate” și învățământului, acest sector total „neproductiv”, care, în general, nu face decât „gaură” în buget. Trebuie însă ca politicienii să înțeleagă faptul, deja demonstrat de către specialiști prin analiza celor mai performante economii mondiale, că cel mai puternic motor al acestora nu este altul decât însuși învățământul, așa încât noi nu vom avea niciodată o economie competitivă dacă învățământul (inclusiv cercetarea) va rămâne eterna „cenușereasă” a bugetului.



12. Introducerea Filosofiei la examenul de bacalaureat ca probă obligatorie, în calitate de disciplină care probează competențele de gândire critică ale elevilor.
13. Introducerea în COR a meseriilor de etician, estetician-filosof, logician, consilier filosofic.
14. Implementarea unei legislații pe baza căreia să fie create cabinete de consiliere filosofică, de stat și/sau particulare, după modelul cabinetelor de psihologie.

Observație generală: Toate măsurile trebuie să aibă un statut imperativ, nu benevol și opțional, altfel ele nu vor putea fi implementate.

### BIBLIOGRAFIE

- ALAIN (Émile Chartier), *Le citoyen contre les pouvoirs*, édition électronique réalisée le 22 décembre 2002 à Chicoutimi, Québec, par Jean-Marie TREMBLAY, à partir du livre d'Alain (Émile Chartier), *Le citoyen contre les pouvoirs*. Paris-Genève : Collection Ressources, Slatkine Reprints, 1979. Réimpression de l'édition de 1926.
- ARENDT, Hannah, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chinde, Cluj, Editura Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință, 2007.
- BERLIN, Isaiah, *Puterea ideilor*, traducere de Dana Ligia Ilin, București, Humanitas, 2012.
- DERRIDA, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- DEWEY, John, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Duke Classics, 2012.
- DILTHEY, Wilhelm, *Esența filosofiei*, traducere, studiu introductiv și note de Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2002.
- FOCAULT, Michel, *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți: cursuri ținute la Collège de France (1982-1983)*, traducere de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2013.
- GLUCHMAN, Vasil, „Introduction” to Vasil Gluchman (editor), *Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges*, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- GOUCHA, Moufida (directeur), *La philosophie, une école de la liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe : État des lieux et regards pour l'avenir*, Paris, Éditions UNESCO, 2007.

- HEIDEGGER, Martin, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Humanitas, 1999.
- HUSSERL, Edmund, „Idea de cultură filosofică”, în: Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia (și alte scrieri)*, traducere, note, postfață și bibliografie de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Grinta, 2009.
- JASPERS, Karl, „Sarcina filosofiei în prezent”, traducere de Alexandru Valentin, în: Mircea Flonta (editor), *Filosoful - Rege? Filosofie, morală și viață publică*, București, Humanitas, 1992.
- MANENT, Pierre, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, București, Humanitas, 2003.
- PETROVICI, Ion, *Introducere în metafizică*, Ediția a II-a, București, Editura Casei Școalelor, 1929.
- PLATON, *Republica*, traducere Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, Vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- RUSSELL, Bertrand, *Problemele filosofiei*, traducere de Mihai Ganea, prefață de Mircea Flonta, Ediția a 3-a, București, Editura BIC ALL, 2004.

# CONEXIUNEA MINTE, CREIER, CORP ÎN DOMENIUL EDUCAȚIEI

Eugenia BOGATU<sup>1</sup>

**Abstract:** *Our human development is due to several factors, such as the correlation between mind, brain, body. This correlation allows us to have a complex, integrative view of a series of phenomena occurring in our body and mind. To have a permanent state of well-being, it is necessary that between the mind, brain, body, and the immediate context in which we live and act to have a natural connection. When there is a discrepancy between the elements of this correlation, it goes without saying that a cognitive discrepancy is occurring. Effective communication from this point of view aims to direct the flow of energy and information towards a complex integration of the entire human development system. Our well-being owes much to this integration. The mind-brain-body connection most directly shapes our well-being. Knowledge of the human brain is necessary for effective communication in this field. Objectively speaking, until now everything related to the knowledge of the human brain has not been considered, most of the time in education. Somehow only external factors related to effective communication in education were considered.*

**Keywords:** *human development, mind, brain, body, education.*

## 1. Corelația minte, creier, corp

Dezvoltarea umană se datorează unui șir de factori, între care, extrem de important este corelația dintre minte, creier, corp. Această corelare ne ajută să avem o viziune complexă, integratoare asupra unui șir de fenomene care au loc în corpul și mintea noastră. Capacitatea de a observa propria minte are un rol major în acest caz. Pentru a avea o permanentă stare de bine este necesar ca între minte, creier, corp și contextul nemijlocit în care trăim, comunicăm și acționăm să existe o fuziune firească, o rezonanță<sup>2</sup>. Atunci când între elementele acestei corelări este prezentă o neconcordanță este de la sine înțeles că se întâmplă o discrepantă cognitivă. Comunicarea eficientă din acest punct de vedere vizează existența unei direcționări a fluxului de

---

<sup>1</sup> State University of Moldova; University of Bucharest.

<sup>2</sup> Vezi Schleiermacher, *Hermeutica*, trad. Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 2001, pp.129-130.

energie și informație către o integrare complexă a întregului sistem de dezvoltare umană. Starea noastră de bine datorează mult acestei integrări. Obiectiv vorbind, până în prezent nu a fost luată în considerare, cel puțin în spațiul româno-moldovenesc, corelația și rolul ei pentru educație. Au fost luați în considerare doar factorii externi care țin de comunicarea eficientă în educație, și mai puțin o abordare din interior – ceea ce ne propunem să facem în textul de față.

Din acest punct de vedere este necesar ca știința creierului să fie introdusă în practicile educaționale curente, din Moldova și România. Lucrul acesta ar fi mai mult decât binevenit, pentru că informația corectă și obiectivă despre cum funcționează creierul uman ar face ca orice practică educațională să fie cât mai corectă și conectată cu adevărat la tot ceea ce ține de perspectiva dezvoltării ființei umane în evoluția ei firească. Este necesar să avem grijă de ceea ce numim igiena cerebrală, care este dependentă direct de arhitectura creierului uman. La rândul lui creierul modelează și este modelat de minte. Starea de bine este influențată în modul cel mai direct de funcționarea creierului uman. Analizând creierul ca un sistem integrat putem înțelege la justa valoare orice fenomen care se întâmplă în dinamica funcționării lui, inclusiv orice stare a minții umane care este generată de funcțiile creierului. Relația noastră cu propria minte, cu propriul sine și nu în ultimul rând cu ceilalți oameni se datorează faptului cum ne putem observa propria minte și gestiona adecvat emoțiile care se declanșează ca efect al interacțiunii creierului uman cu factorii din exterior. Perspectiva de abordare care vine din domeniul filosofiei minții este mai mult decât binevenită în acest cadru de abordare a problematicii metafizice a minții umane, cât și pragmatice, în care o contribuție aparte o au informațiile veridice despre creierul uman. Tot ceea ce ține de aspectul metafizic al ființei umane – sentimente, speranțe și visuri, frici și povești, după al căror scenariu oamenii își trăiesc viața, sunt la fel de importante ca orice alt aspect fiziologic al corpului. Numai că, de cele mai multe ori, aspectele metafizice și etice sunt neglijate, respectiv nu sunt luate în considerare în practicile educaționale. Acest fapt denotă precaritatea contextului educațional, respectiv a practicilor educaționale în spațiul post-sovietic, unde tot ce a ținut de știința creierului uman nu a fost permis de cercetat, nemaivorbind de luat în considerare.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vezi Daniel J. Siegel, *Mindsight. Noua știință a transformării personale*, trad. Mugur Butuza, București, Herald, 2021, cap. 10.

Întotdeauna când vorbim de o natură obiectivă a creierului uman, trebuie să avem în vedere că există și o natură subiectivă a minții umane. Putem considera mintea umană ca un proces relațional și integrat, care reglează într-un mod firesc fluxurile de energie și informație.<sup>4</sup> Această reglare este una necesară, fără de care nu ne putem imagina buna funcționare a tuturor aspectelor care vizează atât latura obiectivă, cât și cea subiectivă a minții umane. Aspectul relațional este unul foarte important pentru că asigură continuitatea la nivelul întregului sistem de funcționare a ființei umane. Orice acțiune umană vizează un efort pe care trebuie să-l facă ființa umană, implicit din partea gândirii. Deci, gândurile reprezintă o energie, presupun un efort, o dialectică a procesului de gândire. Este foarte greu de reprezentat ființa umană în afara gândirii. Gândirea unui gând este mai mult decât esențială și foarte importantă din acest punct de vedere. Folosim energia neuronală când gândim, vorbim, ascultăm sau când facem orice gen de acțiune. Fără această energie neuronală este imposibil să reușim să facem ceva. De calitatea acestei energii neuronale este responsabilă întreaga activitate umană. Este mai mult decât important ca să ne educăm mintea în așa fel, încât să gândim pozitiv, constructiv și în beneficiul nostru, nu în detrimentul nostru. Funcția de reglare a minții creează noi tipare ale fluxului de energie și informație, pe care, apoi continuăm să le observăm și să le modificăm pe parcursul întregii vieți. Acest proces este esența experienței subiective a vieții umane.<sup>5</sup> Subiectivitatea ființei umane este dată de acest univers al stărilor mentale care sunt generate de fluxul gândurilor, care la rândul lor sunt un rezultat al funcțiilor creierului uman.<sup>6</sup>

Experiența subiectivă a vieții umane este esențială pentru împlinirea noastră ca individualități subiective care au o personalitate bine conturată. Acest lucru favorizează crearea individualităților care poartă marca a ceea ce este singular, unic și irepetabil în această lume din perspectiva felului de a fi la nivelul vieții subiective, adică a reprezentărilor despre lume, a acțiunilor subiective. Mintea are capacitatea de a elabora fluxul de informație și energie, iar apoi își modelează trăsăturile, tiparele comportamentale și direcția de acțiune. Fiecare ființă umană are o minte unică, alcătuită din gân-

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>5</sup> Despre experiența subiectivă și caracterul misterios al conștiinței, vezi Thomas Nagel, *Cum e să fii liliac?*, în *Veșnice întrebări*, trad. Germina Chiroiu, București, All, 1996.

<sup>6</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., p. 91.

duri și sentimente, percepții, amintiri, atitudini, viziuni, reprezentări despre propriul sine, cât și despre ceilalți. Această unicitate a minții umane face posibilă crearea de noi perspective de acțiune în contextul în care trăiește ființa umană. Amintirile, creația, cărțile sau ideile pe care le lăsăm în urma noastră se datorează acestei unicități la nivel de individualitate umană. Tiparele după care acționăm în lume favorizează și modelează propria noastră conduită, cât și transmiterea altor minți a unor informații despre noi ca ființe umane. Minte se află în proces relațional de acțiune în care energia și informația despre noi se transmite altor minți în acest circuit semiotic din lume.<sup>7</sup> Astfel, ajungem să schimbăm tot felul de semnale unii cu alții, simboluri în formă verbală și nonverbală, în formă vizuală, cât și postura, gestică, tonalitatea vocii, totul este transmis și interpretat de ceilalți pentru a fi supus procesului de înțelegere în această realitate obiectivă, dar și subiectivă în mare parte.<sup>8</sup> Așa cum vedem la Mead, gestul nu este o simplă expresie a unei emoții, cum susținea Darwin, ci trebuie să fie văzut în context social.<sup>9</sup> Atunci când înțelesul unui gest este la fel atât pentru noi cât și pentru ceilalți, se ajunge la gestul semnificativ, adică la simbolul semnificativ.<sup>10</sup>

Relațiile pe care le construim cu ceilalți reprezintă modul în care împărțim fluxul de energie și informație, tocmai această împărțire modelează parțial sau total felul în care este reglat fluxul de informație și energie în univers din perspectiva relațiilor umane. Calitatea relațiilor cu ceilalți reprezintă un indiciu al calității propriului univers mental, al înțelegerii și raportării adecvate la propriul sine. Această raportare ar trebui să fie firească și autentică din toate punctele de vedere. Deseori, presiunile care survin din partea societății, implicit a comportamentului celorlalți ne influențează propria lume interioară, respectiv propria dinamică a universului interior. Această dinamică ar trebui să fie una pozitivă și constructivă, chiar dacă intervin un șir de impedimente care împiedică o bună funcționare a acestui univers interior uman. Este foarte important de stabilit că mințile noastre

---

<sup>7</sup> Despre relația pragmatism, comunicare și semiotică, vezi detalii în Eugenia Bogatu, *Perspective pragmatiste în comunicare. Interpretări semiotice*, București, Editura Universității București (în curs de pregătire).

<sup>8</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., p. 93.

<sup>9</sup> George Herbert Mead, *Mind, Self, Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934, p. XIII.

<sup>10</sup> *Ibidem*, cap. 3.

sunt create în relații, incluzând aici și relația cu noi înșine. Semnificația faptului de a fi uman se datorează în mare măsură aspectului care determină calității minții umane de a fi receptivă la nevoile propriului sine, în egală măsură și la nevoile celorlalți. Putem vorbi în contextul relațiilor interpersonale și de o „neurobiologie interpersonală”.<sup>11</sup> Atunci când vorbim de lumea noastră interioară ne referim la o realitate care nu poate fi cuantificabilă în termeni absoluți. Realitatea subiectivă a ființei umane ține de semnificații, ori ne întrebăm în acest sens cum am putea măsura semnificația? Cum am putea atribui o valoare numerică unui sentiment sau unei intenții? În același registru al abordării ne întrebăm cum am putea cuantifica sentimentul conectării cu celălalt, sentimentul de ne simți bine atunci când ne raportăm la universul subiectiv al celuilalt? Ajungem la concluzia că în cazul aprecierii lumii interioare umane nu putem vorbi de o măsură cuantificabilă în factori numerici, adică cantitativi, ci mai degrabă în factori calitativi.<sup>12</sup>

În general știința modernă se întemeiază pe matematică și măsurare, pe statistici și pe analize numerice care pot fi verificate de către observatori obiectivi.<sup>13</sup> Minte este mai cuprinzătoare decât creierul, se bucură de relațiile pe care le construiește cu lumea înconjurătoare, respectiv cu ceilalți oameni.<sup>14</sup> Este foarte important ca să ne putem dezvolta capacitatea de a observa mintea umană, respectiv să ne putem modela fluxul de energie și informație care vine atât din dinamica propriilor gânduri, cât și din exterior. Înțelegând mintea, creierul și relațiile ca fiind cele 3 dimensiuni aceleiași realități, putem vedea experiența noastră umană cu alți ochi.<sup>15</sup> Stările interioare ale celorlalți ne afectează direct propria stare mentală. În dezvoltarea noastră am fost influențați de mai multe tipare comportamentale ale celorlalți. Aflându-ne într-un context cu mai mulți oameni, pentru un timp mai mare, ajungem să până la urmă să fim foarte mult influențați de ceilalți. Celălalt reprezintă pentru noi un gen de „oglinză”, astfel că noi ne cunoaștem mai întâi așa cum suntem oglindiți de cealaltă persoană. Putem afirma că relațiile sunt țesute în realitatea noastră interioară. Ajungem să ne cu-

<sup>11</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., p. 94.

<sup>12</sup> *Ibidem*, cap. 3.

<sup>13</sup> Despre apariția științei moderne, vezi Dana Jalobeanu, *Inventarea modernității*, Cluj-Napoca, Napoca Star, 2006, cap. 10; Adrian Niță, *Epoca spiritului*, Iași, Institutul European, 2020, cap. 2.

<sup>14</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 3.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 33 sqq.

noaștem propria minte prin interacțiunile cu ceilalți. Starea noastră de bine, spre care tindem în permanență, reprezintă un sistem alcătuit din minte, creier și relații. În momentul când mintea noastră se îndepărtează de integrare, de armonie, ajungem să trăim în mod haotic. Astfel, fiecare ființă umană tinde spre stabilitate, adaptabilitate, flexibilitate. Aceste trei caracteristici sunt foarte importante pentru reușita noastră în crearea unor relații eficiente cu ceilalți și nu în ultimul rând cu propriul sine. Felul în care dăm sens vieților noastre și ne eliberăm de experiențele negative din trecut, reprezintă un factor de predicție important al sănătății relaționale. Până la urmă calitatea vieții noastre umane depinde de calitatea și capacitatea noastră de creare a unor relații eficiente cu ceilalți.<sup>16</sup> Flexibilitatea, adaptabilitatea, coerența, stabilitatea sunt termeni de referință care trebuie să ghideze ființa umană în universul creării relațiilor interpersonale.<sup>17</sup>

Mintea umană are capacitatea și puterea uimitoare de a modifica realitățile subiective. În acest sens este necesar să observăm permanent și constant mintea în acțiune. Sincronizarea interioară cu sine și cu ceilalți este un beneficiu pentru ființa umană, la modul ideal fiecare om trebuie să tindă spre această sincronizare. În absența ei se ajunge la disonanță cognitivă, afectivă, socială cu propriul sine, dar și cu ceilalți. Sincronizarea cu sine oferă în permanență temelia rezilienței și a flexibilității. Din acest punct de vedere este nevoie constantă ca orice realitate umană să se raporteze la această sincronizare. Caracterul uman, voința, judecata reprezintă caracteristici fundamentale ale acestei sincronii. O educație care ar îmbunătăți această facultate ar fi o educație de calitate. A educa propria minte ar trebui să fie motivația de bază și tendința oamenilor care conștientizează valoarea acestui tip de educație. Calitatea vieții umane, implicit nivelul de educație al unei societăți depinde de tipul de educație intelectuală, întreaga societate fiind în pierdere în cazul în care educația intelectuală este neglijată.

Un factor important în educarea minții umane este de a accepta lucrurile așa cum sunt și de a avea puterea de a le lăsa să fie până când mintea se va stabili din nou și va putea să observe just și corect tot ce se întâmplă în interiorul ei. Probabil cele mai multe aspecte negative legate de o igienă a minții umane este legată de faptul că nu avem suficientă flexibilitate ca să putem accepta lucrurile așa cum sunt, câtă vreme omul este o ființă socială,

---

<sup>16</sup> Vezi Alina Duduciuc, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială. Studiul interacțiunilor umane*, București, Editura Comunicare, 2013.

<sup>17</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 3.



ce trăiește permanent într-un colectiv<sup>18</sup>. Dacă oamenii și-ar dezvolta această abilitate vor avea doar de câștigat, atât la nivel individual și colectiv. Valoarea ideilor pe care le generează mintea umană depinde în mare măsură de faptul cum funcționează mintea umană, de calitatea relațiilor interpersonale. Idei, acțiuni, relații, atitudini, reprezentări, decizii, toate se formează în dependență de faptul cum acționează mintea umană, la nivel de procese și conexiuni neuronale, cât și în dependență de informația care vine din exterior și influențează tot ce ține de dinamica minții umane. Circuitele de rezonanță care țin de creier sunt foarte importante, pentru că în dependență de ele se resimt și stările umane mentale, calitatea lor, implicit starea lor de bine. Deci, putem vorbi în acest sens de o complexitate a realității minții umane. Viziunea care trebuie luată în considerație aici ar fi cea care ține de paradigma holistă, integratoare – o paradigmă care înțelege la justa valoare și obiectiv vorbind cum funcționează mintea umană.<sup>19</sup>

## 2. Creierul ca organ social

Din alt punct de vedere, mintea trebuie observată în acțiune, având în vedere că mintea este o parte a istoriei biologice naturale, după Searle, astfel că fenomenele și procesele mentale sunt procese biologice exact la fel cum sunt fotosinteza sau digestia.<sup>20</sup> Aici intervine și puterea de a schimba și influența orice proces sau stare a minții. Este nevoie mai mult decât oricând de a se modifica stările negative condiționate de minte. Tocmai în aceasta și rezidă puterea umană de a observa, respectiv a influența propria minte. Extinderea sinelui este mai mult decât fundamentală și imperioasă în acest circuit al propriei minți către ceilalți și invers. De multe ori detașarea dintre cele două părți – minte și corp - conduce la o disociere a individualității umane. Această reconectare este mai mult decât necesară și utilă. Contactul cu sinele nostru central trebuie să reprezinte aspectul fundamental care ar trebui să prefigureze acțiunile fiecărei ființe umane.<sup>21</sup> A observa propria minte este un lucru foarte important, în egală măsură este foarte important

<sup>18</sup> Alina Duduciuc, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială*, ed. cit., cap. 2.

<sup>19</sup> *Ibidem*, cap. 8.

<sup>20</sup> John Searle, *Mintea. Scurtă introducere în filosofia minții*, trad. Iustina Cojocaru, cuvânt înainte Adrian Niță, București, Herald, 2013, cap. 4, în special pp. 128 sqq.

<sup>21</sup> George Herbert Mead, *Mind, Self, Society*, ed. cit., pp. 117-125.

să observăm și mințile celorlalți. Când observăm mintea altei persoane, noi contribuim la respectiva relație prin intermediul curiozității, deschiderii, acceptării. Toate aceste calități contribuie la dezvoltarea atașamentului uman. Acest tip de atașament reprezintă și sentimentul de a fi simțit pe care-l descoperim în relația cu noi înșine. Dacă avem o relație pozitivă cu cineva, ne este deschisă calea de a ne crea o relație pozitivă cu noi înșine. În acest caz putem lumina noi înșine lumea noastră interioară cu ajutorul observării minții și ne putem vedea viețile ca pe niște povești coerente cu sens. Asumarea responsabilității pentru propria minte poate conduce la eliberarea sinelui și la acumularea abilității de a oferi atenție, grijă, timp de calitate oamenilor care ne înconjoară. Este un lucru foarte important și util acest fapt care trebuie luat în considerație și dezvoltat la justa valoare. Să îți asumi responsabilitatea propriilor decizii reprezintă un dovadă a maturității psihologice, demonstrează un nivel înalt de inteligență și capacitate de adaptare la orice context în care ajunge ființa umană pe parcursul vieții, atât din perspectivă individuală, cât și la nivel social, având în vedere că sinele are atât perspectivă individuală cât și perspectivă multiplă. Individualul și multiplul se conjugă eficient într-o eficientizare a sinelui. Este nevoie de un efort constant ca să funcționeze ca un tot integrat această dualitate individual-multiplu. De multe ori oamenii ajung în situația de problematizare creată de contradicția majoră care poate apărea la nivelul sinelui individual raportat la cel multiplu.<sup>22</sup> Fiecare om, pe parcursul vieții sale se străduiește să facă tot ce-i stă în putere pentru a-și realiza proiectul propriei vieți, dar convingerea că este deficient, care de multe ori intră în clandestin, ascunzându-se de conștiința corticală, îl poate sabota, dacă rămâne inconștientă.<sup>23</sup> Deși asemenea oameni se străduiesc să dovedească că sunt buni, valoroși și cu adevărat pot ajunge la rezultate remarcabile, totuși, sentimentele vechi, dobândite pe parcursul dezvoltării, probabil vor ieși la suprafață la cel mai mic eșec și, astfel, oamenii pot deveni extrem de reactivi pentru a-i ține la distanță pe ceilalți.

Dezvoltarea sănătoasă nu înseamnă să crezi un singur „sine” ca pe o entitate omogenizată și uniformă. Mai curând, dezvoltarea sănătoasă presupune recunoașterea, acceptarea și integrarea diverselor stări din noi: a

---

<sup>22</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, pp. 280 sqq.

<sup>23</sup> Freud, *Psihopatologia vieții cotidiene*, trad. Herta Spuhn, Daniela Ștefănescu, București, Trei, 2010; Vasile Dem Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, 2 vol, București, Trei, 1998-2001.

descoperi cum stări disparate pot fi conectate și pot colabora ca un tot unitar alcătuit din mai multe părți. Integrarea ține întotdeauna de starea de bine.<sup>24</sup> Stările mentale sunt părți de sine pe care le avem fiecare dintre noi. O stare putem spune că este compusă dintr-un șir de tipare neuronale care cuprind anumite comportamente, o tonalitate afectivă și acces la anumite amintiri. O stare mentală bună face creierul să lucreze mai eficient, reunind împreună funcții relevante ale creierului uman. Sunt și situații când oamenii dezvoltă comportamente reactive, adică de închidere, ceea ce înseamnă că comportamentul nostru este determinat în bună măsură de ceea ce am experimentat, trăit anterior și deseori este automat și motivat de supraviețuire. Aceste calități ale receptivității sau reactivității pot apărea în orice stare. Toate activitățile dacă sunt repetate adună la un loc sentimente, abilități, amintiri, comportamente și opinii, unindu-le într-un tot coeziv. Unele dintre aceste stări sunt accesate suficient de frecvente pentru a ajuta la definirea individului; aceste așa-numite stări de bine se combină pentru a ne crea personalitatea. Acestea constituie sinele multiplu, pe care o numim – eu însămi/eu însumi. Multe stări de sine sunt organizate în jurul pulsioniilor noastre biologice elementare, numite uneori pulsioni motivaționale, care își au originea în circuitele noastre subcorticale și sunt modelate de cortexul prefrontal reglator. De cele mai multe ori conștiința noastră crede ceea ce percepe. Nu există observare a minții, iar percepțiile, reacțiile emoționale, opiniile și răspunsurile comportamentale, dependente de stări, sunt resimțite ca fiind justificate, ca fiind însăși realitatea absolută și nu sunt distinse ca simple activități ale minții.<sup>25</sup>

Cum putem ști cine suntem cu adevărat, ce e bine pentru noi, ce e adevărat? Dacă avem atât de multe stări ale minții, care dintre ele ne definesc și pe care ar trebui să le alegem ca să fim noi înșine? Integrarea stărilor într-un tot unitar reprezintă un firesc al dinamicii minții umane. De calitatea acestei integrări este responsabilă orice tip de activitate care survine în tot ceea ce face ființa umană. Perspectiva teoretică și aplicativă a dinamicii stărilor minții umane este mai mult decât importantă și hotărâtoare în întreg procesul de activitate a realităților care țin de funcționarea minții umane. Eficiența comunicării la nivelul conștiinței depinde de faptul dacă ființa umană este capabilă de deschidere și receptivitate în raport cu celelalte conștiințe din această lume. Dialogul minților umane este unul necesar,

<sup>24</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., p. 288.

<sup>25</sup> *Ibidem*, cap. 10.

firesc și ca întotdeauna important pentru o bună funcționare a relațiilor interpersonale. Echilibrul și diversitatea activităților trebuie să fie luate în considerație întotdeauna. Aceste condiții trebuie luate în considerație când ne referim la funcționarea creierului, dar și la un echilibru al stărilor mentale. În caz contrar ne întâlnim cu ceea ce numim disonanța cognitivă.<sup>26</sup>

Nevoia de explorare și nevoia de afiliere socială determină ființa umană să se raporteze în permanență la un sistem social în care să caute afirmare, comunicare și împlinirea sa din toate punctele de vedere. În fiecare om există un fel de loc solid în el, de unde nu trebuie decât să vadă, să observe și să colecționeze toate experiențele. Există un sine central în ființarea umană? Unul care s-ar afla dincolo de straturile de adaptare și de personalitate? Sunt un șir de multiple stări de sine, fiecare dintre ele având propria misiune de împlinire a pulsionilor noastre motivaționale: pentru conectare, pentru creativitate, pentru confort. Aceste stări se întâlnesc în câmpul rolurilor noastre sociale. Comunicarea umană în sistemul social este determinată de aceste stări de sine care generează și multiplele roluri sociale pe care le are ființa umană. Sinele fundamental, care este unul și temeinic, ține de receptivitate. Astfel, ipseitatea reprezintă calitatea noastră de a fi astfel, ființa ce stă la temelia activității fiecăreia dintre stările noastre de sine. Sinele nostru receptiv este responsabil și în dependență de gradul de sensibilitate pe care îl avem în diferitele contexte sociale în care ne aflăm. Interacțiunea cu alte persoane, respectiv cu alte individualități determină o latură esențială în funcționarea propriului sine fundamental, descoperă noi laturi, aspecte care caracterizează o perspectivă care nu trebuie de neglijat și anume latura flexibilității și adaptării în diferite circumstanțe sociale. Această capacitate umană este mai mult decât esențială și necesară, în caz contrar ființa umană ar fi imposibil să se adapteze la situațiile stresante, pe care le generează viața în permanență. Întreaga narațiune a vieții umane la nivel individual, cât și social, implică memoria umană, reacțiile emoționale, obișnuințele care țin de natura umană sunt determinate de acest aspect al acomodării la nivelul socialului în diferite circumstanțe pe care ni le oferă viața. Fluxul influențelor ne determină activitățile cotidiene atât la nivel individual, cât și social. Nu este posibilă nicio acțiune în afară de aceste aspecte determinante ale influențelor care ne afectează într-un mod sau altul. Stările noastre mentale cel mai mult sunt activate în viața noastră cotidiană. Pute afirma că în mediul nemijlocit al cotidianității se proiectează cel mai mult șirul

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

de circumstanțe pe care le generează în mod constant viața socială. Observarea minții umane reprezintă un factor mai mult decât important în multiplele aspecte pe care le generează viața în toate situațiile cu multiplele ei necunoscute. Este foarte important să ne dezvoltăm spațialitatea minții receptive, în care să ajungem să ne vedem activitățile mentale, inclusiv stările minții, doar ca pe niște activități ale minții, nu ca pe totalitatea a ceea ce suntem. Rămânând în axul minții, putem împlini un simț al sinelui nostru receptiv, deschizându-ne către o lume de noi posibilități și creând condițiile de bază pentru integrarea stărilor.<sup>27</sup>

Este foarte important să ne dezvoltăm capacitatea de a putea să experimentăm propria vulnerabilitate pentru a rămâne în prezent și a acționa în prefigurarea unor situații ale viitorului. Trăsăturile de bază în prefigurarea unor calități și reprezentări ale acțiunilor noastre prezente și viitoare este un moment esențial în devenirea noastră umană. Toate acțiunile noastre sunt determinate de stările pe care le trăim. La rândul lor stările sunt determinate de creier. Creierul este un organ social, iar relațiile noastre unii cu alții nu reprezintă un lux, ci un factor esențial pentru supraviețuirea noastră. Sursa stării noastre de bine se află în modul cum ajungem să interacționăm unii cu alții în acest cadru al activităților noastre, implicit și a celor cotidiene. Este o condiție pentru supraviețuirea tuturor ca să găsească resorturi comune pentru adaptarea la noile situații, cât și găsirea unui consens reciproc într-o binele comun. Tendința către un bine comun ne face să credem că trăim cu adevărat în una dintre cele mai bune lumi posibile.<sup>28</sup> Cunoașterea reciprocă, comunicarea eficientă capacitatea de adaptare reciprocă la nevoile celuilalt reprezintă condiții mai mult decât necesare în cadrul social. În interacțiunea permanentă cu ceilalți ajunge să colecționăm un șir de comportamente. Nu toate sunt pozitive și constructive; unele dintre ele s-ar putea să fie enervante, dureroase, nepotrivite. Este foarte important ca în comunicarea cu celălalt să arătăm respect, pentru mintea celuilalt și interes față de experiențele interne ale celuilalt. Lipsă de înțelegere și de empatie îi împiedică pe oameni să găsească un numitor comun pentru solu-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, cap. 9.

<sup>28</sup> Leibniz, *Eseuri de teodicee*, trad. Diana Morărașu, Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1997, pp. 304-308; Leibniz, *Monadologie* 55, in Leibniz, *Metafizica*, coord. Adrian Niță, traducere de Rucsandra Dascălu, Dana Dinu, Magdalena Indrieș, Adrian Niță, Delia Șerbescu, Elena Emilia Ștefan, Studiu introductiv și Note de Adrian Niță, Editura Univers Enciclopedic, București, 2015, p. 499.

ționarea dificultăților care apar într-un cadru contextual. Este foarte important să te simți în siguranță în compania celuilalt. Este o condiție mai mult decât foarte importantă. Pentru a se reuși din acest punct de vedere este necesar ca să existe receptivitate și reactivitate. În absența lor ar fi imposibil să se ajungă la un consens în comunicare. Noi suntem în permanență atrași de fluxul de energie și informație, cum este acesta reglat de minte, cum este modelat de creier și cum este împărtășit în relația noastră. Starea de bine și integrarea tuturor stărilor într-un tot integru este o condiție prestabilită.<sup>29</sup>

Mintea este cea care reglează energia și informația care vine atât din interior cât și din exterior. Este foarte important să se acorde atenția necesară comunicării cu celălalt din perspectiva experiențelor pe care le-a parcurs celălalt și care i-au definitivat modul de a fi, de a acționa, de a se comporta, de a se raporta la experiențele celorlalți. Aceste mecanisme de raportare și reprezentare sunt mai mult decât hotărâtoare și determinante în contextul comunicării reciproce. Trăim o experiență imediată și simțită a diferenței dintre starea receptivă și cea reactivă pentru că atunci când sistemul nervos este reactiv, acesta este răspunsul de luptă sau fugă, din care nu este posibil să te conectezi cu altă persoană. Când suntem complet concentrați asupra autoapărării, indiferent ce facem, nu ne putem deschide suficient pentru a auzi limpede cuvintele pe care ni le spun ceilalți. Astfel, starea noastră mentală poate interpreta spusele celorlalți drept a fi declarații de conflict, distorsionând ceea ce auzim, pentru a se potrivi cu propriile noastre reprezentări. Când suntem receptivi se activează o altă ramură a sistemului cerebral, devenim mai deschiși la ceea ce anume vrea să exprime cealaltă persoană. O stare receptivă inițiază sistemul de implicare socială, care ne conectează cu ceilalți. În esență receptivitatea este modul în care experimentăm faptul că suntem în siguranță și văzuți, iar reactivitatea este reflexul nostru de supraviețuire datorită căruia luptăm, fugim sau încremenim. La modul ideal este foarte important din acest punct de vedere de a ne dezvolta capacitatea de a fi receptivi în marea măsură a cazurilor. Acest lucru ar fi în avantajul tuturor. Ar fi beneficiul pentru toți cei care sunt implicați în dialog, nu în ultimul rând în procesul de negociere. În relațiile interpersonale este foarte important procesul de negociere. În afara lui este greu sau chiar imposibil să se ajungă la înțelegere și empatie reciprocă. În comportamentele reactive este nevoie să ne dezvățăm de vechile tipare și să învățăm altele noi, astfel încât să ajungem să ne percepem mintea noastră ca un

---

<sup>29</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 9.

tot care funcționează armonios cu tot corpul nostru. Sensul pe care oamenii îl acordă trecutului este important în măsura faptului încât prin intermediul lui se eliberează prezentul. Este nevoie să fie respectată lumea interioară a celuilalt pentru a putea la rândul nostru să ne conectăm eficient cu celălalt. Este o muncă continuă, la care trebuie să ne raportăm cu maximă responsabilitate și seriozitate temeinică. Autenticitatea raportării în acest cadru al relațiilor interpersonale este mai mult decât important să fie luată în considerație. Neluarea în considerație a firescului într-o comunicare eficientă duce la deznodăminte negative pentru toți cei implicați în procesul de comunicare umană. Voința individuală trebuie să facă coeziune cu voința de grup, deoarece numai astfel lucrurile se vor armoniza firesc și pragmatic.<sup>30</sup>

### 3. Despre decizia schimbării

Apropierea și conectarea în relațiile interpersonale sunt foarte importante, obiectiv vorbind, în afara lor este imposibil ca să existe o comunicare eficientă. Circuitele creierului au nevoie constantă de o bună funcționare a acestor două calități numite apropiere și conectare. Se știe că emisfera dreaptă este responsabilă de relații și emoții, emisfera stângă este concentrată pe modul de viață logic, liniar, lingvistic și literal. În acest sens, se construiesc și se deconstruiesc tiparele noastre comportamentale. Este bine ca să fie exersate în permanență ambele emisfere pentru o funcționare armonioasă a sinelui multiplu. În cazul în care este încurajată prin educație doar o singură emisferă există riscul ca oamenii să manifeste comportamente radicale, fie prea emotive în anumite cazuri, fie prea rigizi în alte situații. Este binevenit ca să existe o flexibilitate din acest punct de vedere, când emoția este în tandem reușit cu rațiunea. Creierul este deschis la schimbare de-a lungul întregii vieți. Din cauză că este receptiv la concentrarea atenției și la experiențele pe care le creăm în mod intenționat, sunt speranțe mari ca aceste conexiuni neuronale nerealizate să poată fi stimulate să se dezvolte. Posibilitățile nelimitate ale creierului uman care vizează deschiderea către schimbare pe tot parcursul vieții umane reprezintă un avantaj foarte mare pentru ființa umană pentru că îi oferă posibilități nelimitate pentru dezvoltare continuă pe tot parcursul vieții umane. Educația din acest punct de vedere deja îndeamnă către o educație permanentă pe tot parcursul vieții umane. Acest

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*

fapt se datorează particularităților creierului uman de a învăța, de a fi deschis către schimbare și de a se adapta la noile contexte pe care le poate genera viața. Astfel, perspectiva filosofiei minții trebuie luată în considerație de către filosofia educației, științele educației și psihologie. Numai astfel procesul de educație va avea de câștigat în urma acestei abordări holiste. Experiența de viață a oamenilor în ceea ce privește atașamentul îi face pe unii oameni să fie prea repede dispuși să se conformeze la așteptările altora, în timp ce pe alții, să blocheze orice fel de reacție de la cei apropiați. Acești factori pot modifica motivația schimbării.<sup>31</sup>

Intențiile și sentimentele celorlalți creează în noi atât rezonanța emoțională, cât și imitația comportamentală. Ne reflectăm automat și spontan, fără efort conștient sau intenție. Din acest considerent este necesar să conștientizăm faptul că rezonanța, reflecția și imitația au un rol foarte important în relațiile interpersonale; oamenii trebuie să fie conștienți că prezența celorlalți în același context comun, comunicarea frecventă cu ei le influențează atitudinile, comportamentele, reprezentările, alegerile și nu în ultimul rând acțiunile. În timp, s-a demonstrat, creierul indivizilor cu un istoric de atașament ambivalent este mult mai sensibil la o reacție de răspuns negativă. Este necesar să observăm stările mentale pentru a vedea care sunt reacțiile noastre la toți factorii care vin din exterior și care ne solicită întotdeauna să avem reacții de răspuns. Să observi, să poți gestiona la timp reacțiile minții este un lucru important și prețios în relațiile interpersonale.<sup>32</sup>

În procesul de comunicare este necesar să ne diferențiem corect, dar în egală măsură și să ne conectăm sincron cu cei cu care interacționăm. Conectarea nu presupune să ne pierdem propria identitate și să nu ne respectăm propriile limite și standarde care ne asigură demnitatea și verticalitatea noastră. Conectarea sincronă presupune adaptare, dar și păstrarea propriei unicități și autenticități. Putem vorbi în acest context și de o uniune a minților în care oamenii creează un simț comun al devenirii, când fiecare în parte este autentic, dar și își modifică starea de conștiință în dependență de cei cu care interacționează în procesul de comunicare. În procesul de comunicare oamenii accesează constant și în mod deliberat senzații, imagini, sentimente și gânduri. Toate acestea sunt necesare pentru crearea unei comunicări vii și dinamice. În cazul în care se comunică în afara acestor com-

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, cap. 11.

<sup>32</sup> Alina Duduciuc, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială*, ed. cit., cap. 5.



ponente se ajunge în registrul unei comunicări sărace în conținut și mai mult artificială decât naturală. De multe ori oamenii singuri își blochează gândurile pozitive, imaginile, senzațiile de orice natură și numai printr-un exercițiu voit al unei introspecții se ajunge la eliberarea acestora dintr-un blocaj anumit. În comunicare, respectiv adaptarea la registrul celuilalt se ajunge de la unul la multiplu. Eu trece în noi. Deci, singularul devine multiplu; sinele individual trece în sinele multiplu sau, din alt punct de vedere, are loc interiorizarea exteriorului sau exteriorizarea interiorului.<sup>33</sup> În comunicare se ajunge la a da un sens experiențelor individuale și la înțelegerea lor cum au fost modelate prin trecerea lor în dinamicul proces istoric. Numai împreună oamenii se pot ajuta pe ei înșiși să descopere lumea lui „noi”. Simțirea și respectarea minții celuilalt: cu deschiderea, curiozitatea și acceptarea care creează afecțiune, fiecare poate să-l abordeze pe celălalt atât ca entitate singulară, cât și ca entitate care face parte din multiplu.<sup>34</sup>

Este necesar să simțim că armonizăm cu ceea ce simt ceilalți, nu doar să reacționăm la ceea ce fac. Deci, esențial în observarea minții umane este să privim înăuntrul nostru pentru a ne cunoaște propria lume interioară înainte de a putea cartografia clar starea interioară și mintea celuilalt. Pe măsură ce ni se dezvoltă abilitatea de a ne cunoaște pe noi înșine, devenim receptivi la a ne cunoaște unii pe alții. Prin cunoaștere, conștientizare și empatie, deschidere și susținere, diferențiere și conectare, se creează armonie în comunicarea de rezonanță ale creierelor noastre sociale. Continuitatea și coerența se corelează reciproc în procesul de comunicare. Narațiunea dintre cele trei ipostaze ale timpului – trecut, prezent și viitor, se creează prin continuitate și coerență. Pe lângă faptul că-i permitem minții să creeze conexiunea dintre ceea ce este constant și cert, creierul mai este și un procesor de informații care ne oferă instrumentele necesare ca să vedem realitatea mai clar. Faptul că putem vedea lumea, aprecia, emite judecăți de valoare, implicite și critice se datorează capacităților creierului uman. Aceste capacități țin de operațiile gândirii. Deci, este foarte important să ne educăm mintea pentru că și operațiile pe care le emite gândirea noastră vor fi de calitate. Simțurile noastre ne permit să percepem mintea și să creăm și reprezentări ale timpului, nu doar să ne reprezentăm trecerea lui.

---

<sup>33</sup> Vezi Adriana Neacșu, „Le sujet de l’histoire dans la *Critique de la raison dialectique de Sartre*”, în *Analele Universității din Craiova. Seria filosofie*, nr. 44, 2/2019, p. 67.

<sup>34</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 11.

Capacitatea minții noastre de a percepe tipare ne învață că schimbarea și efemeritatea sunt legi ale vieții. În același timp, suntem conștienți de puterea noastră de a influența lucrurile și persoanele din jurul nostru, astfel încât să încercăm să prezicem și să controlăm, să ne facem cu alte cuvinte lumea din jurul nostru mai sigură și mai certă. Minteă umană are o posibilitate uimitoare de a planifica, a imagina, a reflecta și nu în ultimul rând de a se reinventa continuu. Întotdeauna trebuie să rămânem deschiși și față de înțelepciunea întregului nostru sine, să ascultăm intuiția, care este și ea un rezultat al experiențelor acumulate de ființa umană pe parcursul vieții.<sup>35</sup> Mințile umane percep continuități chiar dacă ele nu există întotdeauna. Creierul uman are capacitatea de a face ca lumea să pară solidă și stabilă sau fluidă și instabilă. În egală măsură, creierul poate să gândească atât despre continuitate și predictibilitate, cât și despre efemeritate și incertitudine. Esența integrării umane în multe privințe este dată de capacitatea creierului uman de a găsi soluții la probleme care par la prima vedere imposibil de rezolvat. Putem afirma că arhitectonica creierului uman este una dintre cele mai complexe, în egală măsură putem considera creierul drept a fi cea complicată „mașină” care ar putea exista vreodata. Minteă umană este pusă permanent la muncă. Acest lucru se întâmplă din mai multe motive, dar nu în ultimul rând și din considerentul că oamenii sunt cuprinși de anxietate, depresie, iar munca în acest sens îi ajută să depășească mai ușor aceste probleme de natură metafizică. În general oamenii consumă foarte multă energie pentru a înfrunta realitatea. Strategiile noastre de eschivare pot lua forme diferite, sunt cazuri când unii oameni foarte mult muncesc, alții au alte obsesii. De cele mai multe ori, suntem absorbiți de realitatea de zi cu zi pentru îndeplinirea unor nevoi esențiale. Oamenii caută alinare în lumea fizică, lăsându-se absorbiți de consumul de bunuri materiale sau devenind dependenți de activitățile ce generează mari cantități de adrenalină. Totuși acestea sunt evadări temporare. Acest lucru denotă că nici cotidianitatea nu îi salvează pe oameni de cele mai multe ori. Când ajung să-și întrerupă comportamentele compulsive, oamenii sunt copleșiți de anxietate, agresivitate sau se simt pierduți în sentimentul unui gol interior.<sup>36</sup> Greșeala cea mare pe care o fac oamenii în cauză este că se lipsesc de

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, cap. 2.

<sup>36</sup> Alina Duduciuc, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială*, ed. cit., cap. 7.

integrare și ajung să se simtă în derivă, extrema fiind haosul și rigiditatea ca formă de manifestare a comportamentelor lor.<sup>37</sup>

Cunoașterea înseamnă și capacitate de adaptare, supraviețuire. Acest aspect este unul pragmatic care asigură includerea într-un context și asumarea unor roluri, implicit sociale. De cele mai dese ori societatea în care trăim este una dominantă, caracterizată de tendința către eficiență, în egală măsură ne oferă zilnic foarte multă informație care ne poate scoate din contextul psihologic al siguranței. Tendința aceasta este una universal valabilă pentru societatea contemporană. Este foarte important ca oamenii să se poată concentra asupra propriilor minți pentru a putea schimba stările pe care le trăiesc, de la angoasă existențială până la depresie. Ajută foarte mult în acest cadru reflecția asupra lumii interioare pentru eliberarea de anxietate și obsesii. Ne întrebăm în ce măsură ar fi adevărat dacă sunt șanse în lupta cu sinele propriu. În cazul dat ar fi valabil – de la a te cunoaște pe tine însuși, la a lupta cu tine însuși. Lupta în cazul dat are semnificația de eliberare, de încercare de a controla stările pozitive, respectiv a le înlocui pe cele negative. Când percepem controlul ca pe o stare mentală alternativă care are nevoie să fie acceptată, nu respinsă, nici inhibată, există șanse să înceapă progresul. Strategia de succes în cazul dat este oferită de respect și colaborare. În afara lor nu este posibilă integrarea și împlinirea sinelui la nivel individual și multiplu.

Observarea minții ne oferă sentimentul că reușim să fim în siguranță, să avem impresia de control sau de certitudine într-o lume incertă. Atitudinea pozitivă a colaborării este esențială pentru această activitate, în caz contrar întreaga strategie va eșua. Acest motiv este esențial și important pentru observarea minții pentru că învățăm să fim curioși, deschiși și să acceptăm orice apare în mințile noastre. Este important să conștientizăm că nu există absolut nimic greșit în impulsul nostru înnăscut de a încerca în permanență să înțelegem lumea din jurul nostru, cu toate caracteristicile ei pozitive și negative. Acceptarea incertitudinii reprezintă în cazul dat faptul că percepem acest sistem de referință, lumea în care trăim, ca pe unul deschis. Acest lucru ne oferă posibilitatea să fim și alertați, îngrijorați, anxioși, reactivi, dar și pozitivi, empatici, deschiși către colaborare. Experiența ne învață care sunt limitele controlului nostru. Oricât de mult nu am încerca să controlăm totul, este imposibil până la urmă să realizăm acest fapt pentru că viața este imprevizibilă. Încercarea de a controla totul reprezintă un efort de a evita

---

<sup>37</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 12.

realitatea incertitudinii. Seninătatea, curajul și înțelepciunea sunt trăsăturile conștiente care asigură un cadru important din punct de vedere metafizic pentru depășirea situațiilor cu tentă negativă, permițându-ne să ajungem la un comportament prosocial.<sup>38</sup> Pulsivitatea minții către certitudine și permanență este o tendință obiectivă de încercarea permanentă de a vedea un loc și un rost al nostru în ordinea lucrurilor din univers. Spațialitatea, temporalitatea și datul axiologic sunt condițiile de bază de a ne regăsi în permanență în această lume.<sup>39</sup>

### BIBLIOGRAFIE

- DEWEY, J., *Școala și copilul*, trad. G. Marinescu, București, Editura Librăriei Steinberg FIU, 1923.
- DEWEY, John, *Fundamente pentru o știință a educației*, trad. Viorel Nicolescu, București, Editura Didactică și Pedagogică R.A., 1992.
- DEWEY, John, *Trei scrieri despre educație*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1977.
- DEWEY, John, *O introducere în filosofia educației*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972.
- DEWEY, John, *Pedagogie socială*, trad. C.V. Buțureanu, Iași, Tribuna, 1919.
- DUDUCIUC, Alina, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială. Studiul interacțiunilor umane*, București, Editura Comunicare, 2013.
- FREUD, *Psihopatologia vieții cotidiene*, trad. Herta Spuhn, Daniela Ștefănescu, București, Trei, 2010.
- Jalobeanu, Dana, *Inventarea modernității*, Cluj-Napoca, Napoca Star, 2006.
- JAMES, William, *Psihologie și educație*, trad. G.I. Simeon, București, Editura Librăriei H. Steinberg Fiu, 1947.
- JAMES, William, *Selected writings*, New York, Book-of-the-Month Club, 1997.
- LEIBNIZ, *Eseuri de teodicee*, trad. Diana Morărașu, Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1997.
- LEIBNIZ, *Monadologie*, in Leibniz, *Metafizica*, coord. Adrian Niță, traducere de Rucandra Dascălu, Dana Dinu, Magdalena Indrieș, Adrian Niță, Delia Șerbescu, Elena Emilia Ștefan, Studiu introductiv și Note de Adrian Niță, Editura Univers Enciclopedic, București, 2015.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self, Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934.
- NAGEL, Thomas, *Cum e să fii liliac?*, in *Veșnice întrebări*, trad. Germina Chiroiu, București, All, 1996.

---

<sup>38</sup> Alina Duduciuc, Loredana Ivan, Septimiu Chelcea, *Psihologie socială*, ed. cit., cap. 8.

<sup>39</sup> Daniel J. Siegel, *Mindsight*, ed. cit., cap. 12.

- NEACȘU, Adriana, „Le sujet de l’histoire dans la *Critique de la raison dialectique de Sartre*”, în *Analele Universității din Craiova. Seria filosofie*, nr. 44, 2/2019, pp. 58-72.
- NIȚĂ, Adrian, *Epoca spiritului*, Iași, Institutul European, 2020.
- PEIRCE, Charles S., *Semnificație și acțiune*, trad. Delia Marga, București, Humanitas, 1990.
- PEIRCE, Charles S., *Convingeri și idei*, trad. Martin Zick, București, ALL, 2011.
- SCHLEIERMACHER, *Hermetica*, trad. Nicolae Râmbu, Iași, Polirom, 2001.
- SEARLE, John, *Mintea. Scurtă introducere în filosofia minții*, trad. Iustina Cojocaru, cuvânt înainte Adrian Niță, București, Herald, 2013.
- SIEGEL, Daniel J., *Mindsight. Noua știință a transformării personale*, trad. Mugur Butuza, București, Herald, 2021.
- ZAMFIRESCU, Vasile Dem, *Filosofia inconștientului*, 2 vol, București, Trei, 1998-2001.

## MEMBRANELE IUBIRII LA SARAMAGO

Adrian NIȚĂ<sup>1</sup>

**Abstract:** *From a multi-disciplinary point of view, philosophy and literature, the paper proposes an analysis of literature elaborated by Portuguese novelist Saramago, and especially of his famous Memorial of Mafra. As a mixt from reality and fiction, nature and culture, with many membranes of comprehension, the Memorial of Mafra will show: angelic condition (in the first part), Blimunda and membranes of love (in the second part) and a discussion on soul-reason-spirit (in the third part).*

**Keywords:** *Saramago, Kant, Merleau-Ponty, Marion, Descartes, Leibniz, Newton, philosophy and literature, comprehension, hermeneutics, early modern philosophy.*

A fost odată un rege care a promis să înalțe o mânăstire la Mafra, lumea care a trudit la construcția mânăstirii, un bărbat ciung, o femeie cu puteri extraordinare și un preot care a construit un aparat de zburat.

Așa ar fi trebuit să înceapă Saramago, al său roman *Memorialul mânăstirii*, publicat în 1982 și aflat printre cele mai tulburătoare cărți de la sfârșitul secolului 20 și începutul secolului 21.<sup>2</sup> În loc să procedeze așa cum se face într-o poveste, autorul introduce pe rând personajele, vrând parcă să ne spună că romanul său nu este chiar o poveste, câtă vreme, pe lângă personaje istorice, ce au trăit realmente în Portugalia începutului de secol 18 (Dom Joao, Blimunda, Bartolomeu, Scarlatti ș.a.), se află și personaje strict fictive (Baltasar ș.a.).

Primul personaj introdus, în acord cu rangul său, este regele Dom Joao al V-lea, rege al Portugaliei între 1707 și 1750, care, din dorința de a avea

---

<sup>1</sup> "Constantin Radulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology, Bucharest; "Stefan cel Mare" University, Suceava, Romania.

<sup>2</sup> José Saramago (1922-2010), scriitor portughez, laureat al Premiului Nobel pentru Literatură (1998), autor a numeroase romane, dintre care amintim: *Manual de pictură* (1977), *Ridicat de la pământ* (1980), *Memorialul mânăstirii* (1982), *Anul morții lui Ricardo Reis* (1984), *Pluta de piatră* (1986), *Istoria asediului Lisabonei* (1989), *Evanghelia după Isus Cristos* (1991), *Eseu despre orbire* (1995), *Toate numele* (1997), *Peștera* (2000), *Omul duplicat* (2002), *Eseu despre luciditate* (2004), *Intermitențele morții* (2005), *Călătoria elefantului* (2008), *Cain* (2009), *Lucarna* (scrisă în 1953, publicată în 2011).

urmași, promite să construiască o mănăstire la Mafra.<sup>3</sup> Baltasar Mateus Șapte-Sori, introdus al doilea<sup>4</sup>, este un bărbat înalt, recent lăsat la vatră din război, fără mâna stângă, în locul căreia are acum un cârlig metalic. Introdusă indirect, Blimunda, apare drept fiica unei vrăjitoare, condamnată la surghiun de opt ani în Angola. Ea este văzută de mama sa în timp ce stătea lângă Baltasar – prima, și în timp ce mergea spre îmbarcare – a doua.<sup>5</sup> Tot indirect este introdus și părintele Bartolomeu Lourenço<sup>6</sup>, ce a fost, istoric vorbind, constructorul primului aparat de zburat, motiv pentru care este supranumit „Zburătorul”, așa cum, tot în derâdere, aparatul lui de zbor este poreclit „Păsăroiul”.

Îmbinarea aceasta de ficțiune și realitate, de natură și cultură, sau mai ales de materie și spirit, face ca interesul nostru pentru capodopera scriitorului portughez să se îndrepte spre: condiția angelică, în prima parte apoi despre Blimunda și membranele iubirii și vom încheia cu câteva cuvinte despre relația suflet-rațiune-spirit.

## 1. Condiția angelică

Deși reprezentant al epocii rațiunii (ba chiar, după unii comentatori s-ar putea susține că este de partea rațiunii înfumurate, cochetând chiar cu materialismul sau ateismul), Saramago depune o mărturie extrem de valoroasă cu privire la condiția angelică a omului. Din această perspectivă, romanul *Memorialul mănăstirii* poate fi privit drept povestirea a două încercări de construire a aripilor. A fi înger înseamnă, înainte de orice, a avea aripi cu care să poți zbura.<sup>7</sup> O încercare aparține regelui și alta aparține lui Bartolomeu, ajutat de Blimunda și Baltasar.

Primul demers, cel regal, deși nu este chiar o cale regală, îl vedem îndelung, chinuitor, plin de modificări și poticniri cu privire la construcția mănăstirii. Regele dorește aripi în sensul că dorește să aibă o existență eternă, să i se pomenească numele, așa cum noi, românii, pomeneim azi pe Stefan cel Mare de nu mai puțin de 60 de ori (Grigore Ureche menționează că 44 ar

<sup>3</sup> José Saramago, *Memorialul mănăstirii* (1982), trad. de Mioara Caragea, Iași, Polirom, 2007, p. 89 sqq.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 37.

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

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 68-69, 165 etc.

fi numărul lăcașelor de cult ridicate de marele domnitor). Din păcate, această mică divinitate, ce este regele, s-a dovedit prea mult măcinat de îndoieli, de răzgândiri, de decizii greșite etc. Omenescul îl trage în jos, îi dă o greutate de pământ, astfel că numai partea lui spirituală pare să fie cea care îl apropie de condiția angelică.

Faptul că mânăstirea rămâne neterminată, atât în roman, cât și în realitate, reprezintă un bun prilej de a ne întreba cu privire la semnificații. Cauzele sunt cunoscute, magistral descrise de Saramago, dar semnificația nici măcar nu este amintită de Saramago, scriitor (genial), nu filosof. Din perspectiva cercetării de față, o primă semnificație a eșecului construirii mânăstirii este că regele a eșuat în a-și construi aripile tocmai pentru că a fost prea omenesc și prea puțin angelic. Sau, cu alte cuvinte, materialitatea sa a cântărit mai mult decât spiritualitatea sa. A doua semnificație poate fi că nu se pot construi aripi de înger ca un fel de condiție: „dacă voi avea un urmaș, promit să ridic o mânăstire la Mafra”. Acest aspect arată cât de tare a cântărit de data aceasta nu materialitatea, ci raționalitatea regelui: a pus condiții, a cântărit și măsurat, a stabilit numărul de chilii și de viețuitori, suprafața mânăstirii etc. Toate aceste aspecte țin de cunoașterea științifică, adică, în interpretarea mea, țin de rațiune. Regele nu s-a preocupat aproape deloc de miile de oameni care au trudit la construcție, nici de oamenii și nevoile lor care vor locui după terminare. Nu s-a preocupat să treacă dincolo de rațiune, poate, fiind în plin secol 18, adică, se poate susține, că nu era vremea epocii spiritului – aceasta fiind un fel de circumstanță atenuantă.

Se va obiecta desigur că în secolul 18 au fost construite destule lăcașe de cult. Desigur, dar cazul regelui Joao al V-lea ni se pare reprezentativ pentru lupta dintre rațiune și spirit, câștigată de rațiune.

Cu mai mult succes, vedem calea a doua a construcției aripilor, datorată lui Bartolomeu. Aici nu au contat aproape deloc calculele științifice, nici măcar mărimea aripilor sau greutatea aparatului. Au precumpănit aspectele spirituale ale întreprinderii. În plus, părintele Bartolomeu a făcut echipă cu Blimunda și Baltasar, practic succesul zborului li se datorează în mare măsură celor doi, după cum vom arăta mai departe.

Care este mecanismul spiritual ce face ca aparatul construit de cei trei să poată zbura? Nu este cumva un fel de vrăjitorie? O primă indicație despre mecanismul spiritual propriu aparatului de zbor aflăm despre cei trei ce „urmează doar porunca inimii”,<sup>8</sup> deci nu a rațiunii, și, ca prin vis, meca-

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 144.



nismul este descris: „au văzut mașina de zburat cu aripile flâind în aer, au văzut soarele ca o explozie de lumină și chihlimbarul atrăgând eterul, eterul atrăgând magnetul, magnetul atrăgând fierul, toate lucrurile se atrag unele pe altele, chestiunea e să știi care este succesiunea corectă în care trebuie orînduite, și atunci se strică ordinea firească.”<sup>9</sup>

Vedem cum această construcție ce are în centru chihlimbar, eter, magneti, fier trebuie să fie bine puse la lucru, adică puse în ordine, ca să dea puterea necesară mașinii de a se ridica în aer. După o vizită în Olanda, cunoscută pentru spiritul de toleranță și de înțelegere, nu atât pentru că știința sau înțelepciunea ar fi fost aici primele din lume, părintele Bartolomeu află că eterul este „tăria de care se agață stelele” și care, totdată, este ceva prezent în interiorul oamenilor. Fără a fi sufletul, nici măcar sufletul celor morți, eterul este alcătuit „din voințele celor vii”.<sup>10</sup> Sufletul se desparte de corp atunci când murim, în acord cu învățăturile epocii sufletului, dar voința se poate desprinde de corp chiar și când omul este în viață. În acest fel, voința „este eterul, voința omului e aerul pe care îl respiră Dumnezeu”.<sup>11</sup>

Vedem cum elemente științifice și filosofice moderne se împletesc cu idei aristotelico-scolastice, fapt ce arată persistența paradigmei antice cu privire la suflet sau la lume, mai ales dacă avem în vedere că Bartolomeu are formație teologică. În ciuda acesteia, el reușește să admită elemente moderne, fapt care va conduce, în final, la pierderea credinței, la erezie, ba chiar la condamnare din partea Bisericii (aspecte valabile atât la personajul istoric, cât și la cel saramagian). De exemplu, accentul pus pe formă pentru ca aparatul să zboare<sup>12</sup> este o idee aristotelică.<sup>13</sup> Chiar și eterul, necesar pentru gânditorii antici, și la care va renunța știința secolului 17 (știința, pur și simplu) este o idee care îl va tulbura pe părintele Bartolomeu. Considerat al cincilea element (alături de foc, aer, apă, pământ), la Descartes deja nu mai este de găsit – după cum bine vedem în *Lumea* (scrisă în 1630 și publicată în 1664).

La Descartes universul se compune din trei părți: Soarele și stelele fixe, cerurile și Pământul împreună cu planetele și cometele. Prima parte nu are altă „formă” decât cea a primului element, focul; cerurile au forma aerului,

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>13</sup> Aristotel, *Despe suflet*, cartea a II-a, cap. 1, 412a-413a.

al doilea element; în fine, a treia parte a universului are forma celui de-al treilea element, și anume pământul.<sup>14</sup> După ce își prezintă cosmologia sub formă de ipoteză (cap VI), ca să nu riște sancțiuni din partea Bisericii, și legile naturii (cap VII), Descartes arată cum mișcările de rotație și de revoluție sunt responsabile de tot ce se petrece în univers: natura este materia în mișcare.<sup>15</sup>

Consecința abordării carteziene este că se înlocuiește o noțiune antică obscură, eterul, cu alta la fel de obscură, și anume vârtejul.<sup>16</sup> Concepând universul drept ansamblul de vârtejuri mai mari sau mai mici, ce se întind peste tot la infinit, Descartes este amendat de Newton, care, în monumentală lucrare *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1686) arată dificultățile teoriei cosmologice carteziene.

Newton prezintă aici legile mișcării și mai ales legea atracției universale, ce joacă rol de principiu, în sensul că guvernează și structurează universul, proporțional cu produsul maselor și invers proporțional cu pătratul distanțelor.<sup>17</sup> În acest fel, fizica newtoniană (fizica modernă, sau fizica pur și simplu) demonstrează cum vechea cosmologie, antică, bazată pe scrierile lui Aristotel, era centrată pe cosmos, adică pe ordine, pe existența unei ordini cerești copiate imperfect de ordinea terestră; spre deosebire de cosmosul grecesc și latin, universul modern este uniform, infinit și omogen.

Pornind de la fenomene, deci de la propoziții particulare, fizica în sens de filosofie experimentală ajunge la propoziții generale prin generalizare inductivă, lăsând în urmă vechea abordare aristotelică, ce era deductivă, plecând de la propoziții generale și ajungând, în concluzii, la propoziții particulare. În acest fel, știința modernă nu se mai bazează pe ipoteze metafizice (cum vedem la Descartes) sau pe calități (cum vedem la Aristotel). Astfel, „este de ajuns că gravitația există cu adevărat și acționează după legile experimentate de noi și este suficient pentru a explica toate mișcările corpurilor cerești și ale mării noastre.”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Descartes, *Lumea* (1630), cap V, trad de Ioan Deac, București, Iri, 2003, pp. 46-47.

<sup>15</sup> *Ibidem*, cap VI-VII, în special p. 51.

<sup>16</sup> Vezi de exemplu, cap VIII și figura de la p. 61.

<sup>17</sup> Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1686), cartea III, *Scolia generală*; vezi o traducere recentă în Newton, *Filosofia naturală*, ediție de Alexandru Anghel, București, Herald, 2015, pp. 106-113, în special p. 111.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

Dacă baza științifică și filosofică a aparatului de zburat conceput de Bar-tolomeu este de găsit în știința și filosofia moderne, dar cu multe urme din gândirea aristotelico-scolastică, mai este nevoie de subliniat un aspect important – există ceva ce trece dincolo de cosmologia antică și modernă. Acest aspect este oarecum presimțit de Newton, ce recunoaște că există un fel de element subtil, „un oarecare spirit” ce pătrunde în corpurile solide și se ascunde în ele. „Pot adăuga acum câteva lucruri despre un oarecare spi-rit foarte subtil ce pătrunde prin corpurile solide și se ascunde în ele: prin forța și acțiunile lor, particulele corpurilor se atrag reciproc la distanțe foar-te mici și se unesc atunci când se învecinează; și corpurile electrice acțio-nează la distanțe mai mari, respingând și totodată atrăgând corpusculele vecine; și lumina este emisă, se reflectă, se refractă, se difractă și încălzește corpurile: și orice senzație se excită și membrele animalelor se mișcă ascultând de voință, și anume prin vibrațiile acestui spirit propagate prin fibrele solide ale nervilor de la organele externe ale simțurilor la creier și de la cre-ier în mușchi. Dar lucrurile acestea nu pot fi explicate în puține cuvinte; în plus, nu există un număr suficient de experimente care să determine cu precizie legile care guvernează acțiunile acestui spirit.”<sup>19</sup>

Nu vom fi surprinși să găsim ceva asemănător la Leibniz, tocmai prin încercarea lui de a-i împăca pe antici cu modernii. Voi sublinia aici două idei. În primul rând, el deomostrează că rațiunea este o adevărată lege a lumii (subliniez: a lumii, nu a universului; cu atât mai puțin a cosmosului), dacă avem în vedere că trebuie să existe o rațiune, un temei pentru care lucrurile sunt așa mai degrabă decât în alt fel; pe această bază se pot demon-stra metafizica și teologia, inclusiv principiile fizice, adică principiile dinamice.<sup>20</sup> „Sistemul meu, domnule, despre care sunteți curios să aveți noutăți, nu este un corp întreg de filosofie și nu pretind nicidecum să dea seama de tot ceea ce alții au pretins să explice. Trebuie înaintat treptat pen-tru a înainta sigur. Încep cu principiile, și sper să pot satisface majoritatea îndoielilor ce sunt asemenea celor care l-au încurcat pe dl Bernier. Cred că în natură totul se face mecanic și se poate explica prin cauze eficiente, dar că în același timp totul se face moral, ca să zic așa, și se poate explica prin cauzele finale. Iar cele două regnuri, cel moral al spiritelor și sufletelor, și cel mecanic, al corpurilor, se întrepătrund și se acordă în mod perfect prin

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>20</sup> Leibniz către Clarke, II, in Leibniz, *Opere filosofice*, ed. Floru, București, Editura Științifică, 1972, pp. 546-547.

intermediul autorului lucrurilor ce este simultan primul [element] eficient și ultimul scop. Pretind deci că, așa cum nu există vid în corp, nu există nici în suflete, în sensul că există suflete peste tot și că sufletele care există o dată nu ar putea pieri. Corpurile sunt multipli (multitudine), iar sufletele sunt unități, dar niște unități care exprimă sau reprezintă multiplii în ele. Orice suflet este o oglindă a lumii întregi, în acord cu punctul său de vedere. Iar spiritele sunt suflete de prim ordin sau de un gen suprem ce nu reprezintă numai lumea, ci îl reprezintă și pe Dumnezeu în lume. Astfel că ele nu numai că sunt nemuritoare, dar își conservă pentru totdeauna calitățile morale ca cetățeni ai Republicii lumii, din care nimic nu lipsește nimic, deoarece Dumnezeu o guvernează.”<sup>21</sup>

Deși utilizează termenul „univers”, Leibniz face un pas mai departe decât Descartes și Newton și se referă la lume, despre care demonstrează că este guvernată de principiul optimului – are cea mai mare cantitate de bine dintre toate lumile posibile, așa cum vedem excelent prezentat în replica a cincea către Clarke (apropiat al lui Newton; practic, corespondența Leibniz-Clarke, o putem considera că se poartă și cu Newton): „8. Binele însă, atât cel adevărat cât și cel aparent, într-un cuvânt motivul, *înclină* fără a necesita, adică fără a impune o necesitate absolută. Căci atunci când Dumnezeu, de exemplu, alege binele cel mai mare, ceea ce el nu alege, fiind inferior în perfecțiune, nu este pentru asta mai puțin posibil. Dacă însă soluția aleasă de Dumnezeu ar fi absolut necesară, orice altă alternativă ar fi imposibilă – împotriva ipotezei – căci Dumnezeu alege una dintre posibilități, adică una din *mai multe* alternative, care nici una nu implică contradicție. 9. A spune că Dumnezeu nu poate alege *decât* soluția cea mai bună și a concluda de aici că ceea ce el nu alege este imposibil înseamnă a confunda termenii; *putere și voință, necesitatea metafizică și necesitatea morală, esențele și existențele*. Căci ceea ce este necesar este necesar în virtutea esenței sale, întrucât opusul său implică o contradicție; contingentul însă, care există, își datorează existența sa principiului binelui celui mai mare, care este *rațiunea suficientă* a lucrurilor. De aceea eu spun că motivele *înclină* fără a necesita, și că există

---

<sup>21</sup> Leibniz către Des Billetes, 4/14 decembrie 1696, GP VII, 451-452; trad de Adrian Niță, în Leibniz, *Scrieri matematice*, coordonator Adrian Niță, traducere de Dana Dinu, Adrian Niță, Elena Emilia Ștefan, București, Editura Academiei Române (în curs de apariție).

în lucrurile contingente certitudine și infailibilitate, nu însă *necesitate absolută*.”<sup>22</sup>

După Leibniz, lumea este un sistem de forțe în care legile fizicii (decooperite de Bruno, Kepler, Galilei, Newton etc) se îmbină cu legile biologiei (descoperite de Leeuwenhoek, Harvey, Hooke, Steno etc), și cu legile metafizice („descoperite” de Leibniz, adică legea rațiunii și legea optimului).<sup>23</sup>

Dacă regele Joao al V-lea a eșuat în construirea de aripi și dcă Bartolomeu reușește zborul cu echipa lui ce funcționează în trei paradigme (după epoca sufletului – eterul și voințele; în acord cu epoca rațiunii – calcule, sârme, sudură prin foc etc; și în acord cu epoca spiritului – prin capacitățile suprasenzoriale demonstrate de Blimunda), poate că o privire asupra cuplului Blimunda – Baltasar ne va arăta ceva chiar și mai interesant. Am în vedere povestea de iubire a celor doi protagoniști. Poate că nu este deloc exagerat să susțin că adevăratele aripi ale omului sunt cele date de iubire (așa cum bine subliniază o celebră reclamă). Iubirea ne face nu numai mai fericiți, dar mai ales ne face mai buni. Omul poate ieși din condiția lui materială, naturală, fizică, ca să intre în condiția angelică. Nu pentru că îngerii ar iubi, ci mai ales pentru că iubirea ne facem pe noi, pe oameni, să depășim răutatea, meschinăria, egoismul, violența, agresivitatea și alte păcate induse de materialitatea intrinsecă de care depindem.

Un alt argument cu privire la relația profundă a celor doi este că după dispariția lui Baltasar (într-un zbor accidental), Blimunda cade într-o membrană a lumii vecină cu animalitatea sau cu nebunia. Numai împreună cu Baltasar, adică alături de el, Blimunda reușește să acceadă membrana angelică, să fie în pliul îngeresc al lumii; fără el, după căutări zadarnice, timp de mai mulți ani, Blimunda recade în pliul biologic al lumii.

Avem aici, poate, adevăratul răspuns cu privire la misterul echipajului de zbor. Poate că elementul cel mai important nu au fost eterul sau voințele, ci iubirea. Vedem asta în multe locuri din roman, și cu asupra de măsură în acele scene în care este prezent compozitorul Domenico Scarlatti, ce a trăit între 1685 și 1757.<sup>24</sup> Aparatul de zbor apare ca un fel de instrument desăvârșit pentru un genial interpret și compozitor. Mașina simte vibrația

---

<sup>22</sup> Leibniz către Clarke, V, în Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., p. 584.

<sup>23</sup> Pentru mai multe detalii, vezi Adrian Nita, „Man as a spirit – understanding, reason and spiritual membrane in Leibniz’s metaphysics”, *Revue roumaine de philosophie*, vol. 66, issue 1, June 2022, pp. 141-158.

<sup>24</sup> Vezi de exemplu, Saramago, *Memorialul mănăstirii*, ed. cit., pp. 194-195.

îngerească a compozitorului atunci când acesta o atinge. „Italianul făcu o ușoară plecăciune înspre Baltasar, care-i răspunse cu alta mai adâncă, deși neîndemânatică, căci el era totuși mecanicul, și apoi era murdar, cu fața plină de funinginea de la forjă, îi strălucea numai cârligul, de muncă multă și neîntreruptă. Domenico Scarlatti se apropie de mașina care se cumpănea pe niște proptele laterale, își puse mâinile pe una dintre apripi, și, ce ciudat, toată pasărea vibră în pofida greutății ei uriașe, carcasa de lemn, lamelele de fier, răchita împletită, dacă vor exista puteri care să înalțe așa ceva în văzduh, atunci nimic nu-i este imposibil omului să facă”.<sup>25</sup>

În al doilea rând, tot genialul compozitor prezintă echipajul în termenii unei „treime pământeste”, tatăl, fiul și sfântul duh, deși nu era prea clar cine este fiecare având în vedere vârstele: Baltasar și Bartolomeu au aceeași etate (35 de ani), iar Blimunda 28, dar în mod cert Blimunda este duhul sfânt; Blimunda, numai ea, ar putea face parte dintr-o treime nepământeană. „Sunteți o treime pământescă, tatăl, fiul și sfântul duh, Baltasar și cu mine avem aceeași vârstă, treizeci și cinci de ani, nu am putea fi tată și fiu naturali, adică, după natură, mai degrabă frați, dar ar trebui să fim gemeni, or, el s-a născut la Mafra, iar eu în Brazilia, și nu semănăm defel, iar duhul sfânt, Acesta ar fi Blimunda, poate că ea este aceea care ar putea să facă parte dintr-o treime nepământescă, Treizeci și cinci de ani este și vârsta mea, dar m-am născut la Neapole, n-am putea fi o treime de gemeni, Dar dumneata Blimunda, ce vârstă ai, Am douzeci și opt de ani, n-am frate, nici soră, și spunând acestea Blimunda își ridică ochii aproape transparent în penumbra șopronului, iar Domenico Scarlatti auzi vibrând înăuntrul său struna cea mai gravă a unei harpe.”<sup>26</sup>

## 2. Blimunda și membranele iubirii

Putem acum să aprofundăm povestea, dar cu un accent special pus pe acest personaj central în interpretarea pe care o propunem în lucrarea de față. Blimunda este o „taină mare”<sup>27</sup> în sensul că are capacitatea de a putea vedea în interiorul lucrurilor și ființelor (destul de asemănătoare și pentru personajul istoric). Ea are o privire pătrunzătoare ce poate detecta malfor-

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 74.

mații sau boli, ori poate descoperi izvoare subterane. Toate acestea însă numai la prima oră a zilei, înainte ca ea să mănânce.

Blimunda are foame de lume, s-a născut cu o privire înfometată. Dar și blestem, ce nu depinde de voința ei, dar pe care îl poate controla tocmai prin faptul că imediat ce se trezește, ca să nu intre în funcțiune această capacitate, ea trebuie să mănânce puțină pâine.

Un prim aspect ce are nevoie de înțelegere este că ea refuză să îl privească pe interior pe iubitul ei, Baltasar Șapte Sori. Care să fie semnificația acestui aspect? Înclin să cred că ea refuză să aibă o cunoaștere altfel decât cea omenească cu privire la iubitul ei tocmai pentru a rămâne în limitele umanității; nu vrea să știe lucruri pe care, poate, le știe numai Dumnezeu, cu privire la calitățile și defectele lui; ea vrea să aibă, adică alege să aibă o cunoaștere în limitele experienței senzoriale obișnuite.

Din acest punct de vedere, se observă că Blimunda vibrează pe pliul îngeresc al lumii numai și numai pentru că iubește și este iubită; ea nu este într-o condiție angelică datorită acestei capacități supra-omenești pe care o deține. Înclin să cred că Saramago a vrut să sublinieze tocmai capacitatea iubirii de a ne ridica la condiția angelică.<sup>28</sup>

Al doilea aspect provocator ce are nevoie de a fi privit din punctul de vedere al semnificației este tocmai privirea pătrunzătoare: cum să înțelegem acest fenomen? Voi testa câteva posibile piste de înțelegere: fenomenologia percepției (cum vedem la Merleau-Ponty), fenomenul saturat (după Marion), distincția fenomen-lucru în sine (cum o susține idealismul transcendentă kantian).

Vederea Blimundeii, acest ascuțit simț de a privi, trece peste suprafața lcururilor, ia în stăpânire limitele sus-jos, stânga-dreapta, dar și, simultan,

---

<sup>28</sup> O privire aruncată asupra dedicațiilor cărților ne arată aspecte deosebit de interesante: toate cărțile de după 1988 sunt dedicate soției lui, Maria del Pilar del Rio Sanchez (născută în 1950, căsătorită în 1988): *Istoria asediului Lisabonei* (1989) - „Pentru Pilar”; *Evanghelia după Isus Cristos* (1991) - „Pentru Pilar”; *Eseu despre orbire* (1995), *Toate numele* (1997) - „Pentru Pilar”; *Peștera* (2000) - „Pentru Pilar”; *Omul duplicat* (2002) - „Lui Pilar, până în ultima clipă”; *Eseu despre luciditate* (2004) - „Lui Pilar, zilele toate”; *Intermitențele morții* (2005) - „Lui Pilar, soția mea”; *Călătoria elefantului* (2008) - „Pentru Pilar, care nu m-a lăsat să mor”; *Cain* (2009) - „Lui Pilar, ca și cum aș zice apă”; *Lucarna* (scrisă în 1953 și publicată în 2011) – este, desigur, lipsită de dedicație. Prima sa soție a fost Ilda Reis (căsătorită între 1944 și 1970). Cu Pilar del Rio, Saramago se căsătorește după autoxilul sau spaniol, pe insula Lanza-rota, din Insulele Canare.

adâncimea. Cu alte cuvinte, privirea nu se oprește pe suprafața lucrurilor, ci pătrunde în adâncime. Pesemne, am avea o colaborare a simțului vederii cu celelalte simțuri și, poate, cu ceva în plus, astfel încât să existe o deschidere spre structura profundă a lumii.<sup>29</sup> Dacă pentru orice alt om, lumea care se arată este cea a corpurilor și obiectelor așa cum apar ele, cu contururile lor exteroare, pentru Blimunda, corpurile și lucrurile îi dezvăluie lumi diferite - după ce mănâncă vede, de exemplu, un om obșnuit puțin mai gras, iar a doua zi, pe nemâncate, vede același om cu o tumoare în stomac. Faptul că era gras era numai aparent, îi ascundea de fapt boala.

Cu toate acestea, lumea este unică, organele noastre de simț colaborează, comunică pentru a ne da informații despre o singură lume, una și aceeași pentru toți cei care trăiesc în lume. Tocmai faptul că avem corp, sau mai precis, că avem un singur corp, ne face să avem de-a face cu una și aceeași lume; corpul nostru este acela care își utilizează propriile părți ca simboluri generale ale lumii și prin care noi putem înțelege lumea.<sup>30</sup>

Deși observăm la Merleau-Ponty că percepția este prospectivă și retrospectivă<sup>31</sup>, totuși este greu de acomodat această fenomenologie a percepției cu privirea pătrunzătoare a Blimundeii. Poate că darul Blimundeii ar putea fi mai bine înțeles dacă vom face apel la o fenomenologie de tip Marion.

Privirea pătrunzătoare ca un dar se poate înțelege în sensul că pune în paranteză tot ce ține de schimb, mai precis de materialitatea schimbului. Blimunda nu apelează la privirea pătrunzătoare pentru a câștiga ceva, ba chiar de multe ori o face pentru un scop nobil, pentru a-l ajuta pe Baltasar sau pentru a-i ajuta pe cei aflați în suferință. Mai mult, dincolo de lipsa de materialitate a darului, vedem cum ea să dăruiește pe sine celorlalți, fie părintelui Baltasar, ca să culeagă voințele, fie altor oameni aflați în suferință. Lipsit de materialitate din ambele privințe, cel care dă și cel care primește<sup>32</sup>, și darul ca atare este privat de materialitate, tocmai prin faptul că ea se

---

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (1945), trad de Ilieș Câmpeanu, Georgiana Vătăjelu, Oradea, Aion, 1999, p. 279.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>32</sup> Marion, *Certitudini negative* (2009), trad de Maria Cornelia Ică, Sibiu, Deisis, 2013, p. Despre cel care primește, numit adonat, a se vedea de asemenea Marion, *In locul sinelui* (2008), trad de Marius Boldor, Oradea, Ratio et Revelatio, 2022, cap II.



dăruiește pe sine. În acest fel, darul devine donație: darul se dă pe sine, plecând de la sine, dar fără a datora ceva altei rațiuni.<sup>33</sup>

Întrebarea care se pune acum este dacă nu cumva fenomenul privirii pătrunzătoare are anumite aspecte care contraveni teoriei donației. Ca exemple paradigmatică, putem aminti iubirea sau paternitatea. Iubirea este dar ce poate deveni donație deoarece îndeplinește toate condițiile cerute de lipsa de materialitate. În schimb, privirea pătrunzătoare a Blimundei o vedem că nu funcționează întotdeauna; Blimunda o poate controla; uneori pune la lucru această capacitate, alteori o ascunde. Faptul că o ascunde arată că avem de-a face în acest caz cu un dublu aspect al acestui fenomen; privirea pătrunzătoare este simultan un blestem.

Am amintit de paternitate – tatăl apare ca un donator redus la donație, prin retragere, plecare, redundanță; astfel, teoria lui Marion face din acest caz particular de iubire un fenomen potrivit pentru a ilustra teoria darului și donației. Ce vedem la fenomenul privirii pătrunzătoare? Numai dacă o considerăm legată de iubire, ar putea fi privirea pătrunzătoare ceva asemănător; așadar, numai ca un caz particular al iubirii dintre Blimunda și Baltasar ar putea funcționa privirea pătrunzătoare ca plasată în raza teoriei darului și donației. Dar, după cum am văzut deja, Blimunda refuză să-l privească pe Baltasar în profunzime, deci refuză să lege această capacitate de iubirea pe care i-o poartă partenerului ei.

A treia posibilitate de înțelegere a acestui fenomen extraordinar descris de Saramago îl are în vedere pe Kant. În celebra sa lucrare *Critica rațiunii pure* (1781, ediția a doua 1787), Kant grupează *Estetica transcendențială* și *Analitica transcendențială*, apoi, la finalul *Analiticii*, introduce un capitol în care tratează despre nevoia deosebirii dintre fenomene și lucruri în sine.

Spus în puține cuvinte, *Estetica transcendențială* se ocupă de sensibilitate, adică acea capacitate prin care obiectele ne sunt date, iar *Analitica transcendențială* tratează despre intelect, prin care obiectele sunt gândite. Numai împreună, sensibilitatea și intelectul pot da o cunoștință. Faptul că conceptele pure ale intelectului (unitatea, substanța, cauzalitatea etc) se pot aplica numai fenomenelor, adică obiectelor experienței sensibile, arată nevoia de a sublinia cu putere distincția dintre fenomen și lucru în sine. Astfel, noi, ca

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 189.

oameni, putem cunoaște exclusiv obiectele experienței sensibile în calitate de fenomen, nicidecum în calitate de lucruri în sine.<sup>34</sup>

Despre Blimunda, cineva ar putea susține că are o privire pătrunzătoare în sensul că are capacitatea de a cunoaște lucrurile în sine. Așadar, Blimunda ar avea capacitatea de a cunoaște atât felul cum apar lucrurile, cât și felul cum sunt ele în interiorul lor. Dacă în primul caz, ar fi o privire aruncată înspre un fenomen, în al doilea caz ar fi vorba despre cunoașterea unui lucru în sine.

După Kant, așa ceva este imposibil: Blimunda, fiind om, are exclusiv cunoaștere empirică, adică o cunoaștere a obiectelor sensibile, date în intuiție, date în spațiu și timp, nicidecum nu are o intuiție intelectuală. Fără să nege intuiția intelectuală, Kant subliniază fenomenalitatea omului: cunoașterea umană este în limitele experienței. Ar putea exista alte ființe cu alt fel de intuiție, arată Kant, dar noi, ca oameni nu avem acces la o astfel de cunoaștere.<sup>35</sup>

### 3. Suflet, rațiune, spirit

Ironie cu tot ce ține de suflet, Saramago poate fi încadrat în rândul autorilor din paradigma raționalistă. Numai din perspectiva aceasta, pesemne, se poate trata cu ironie și umor despre o serie de aspecte atât de grave ale vieții și morții, bine și rău, dragoste și ură etc.

Un caz elocvent poate fi, în *Memorialul mânăstirii*, predica pe care o pregătește părintele Bartolomeu despre Dumnezeu și trinitate.<sup>36</sup> Spuse cu voce tare, afirmațiile părintelui despre condiția aparent contradictorie a creatorului, îl fac pe acesta să creadă că ar putea avea urmări imediate, de exemplu, el s-ar aștepta să fie trăsnet în momentul în care rostește asemenea propoziții: Dumnezeu este unu în esență și persoană, respectiv, Dumnezeu este unu în esență și ternar în persoană. „Preotul ieși în curte, trase adânc aer în piept (...) Dumnezeu e unu în esență și în persoană, strigă dintr-o dată Bartolomeu Lourenço. Ieșiră Blimunda și Baltasar ca să afle ce era cu

<sup>34</sup> Kant, *Critica rațiunii pure* (ediția întâi 1781, ediția a doua 1787), A 249/B 306, trad de Nicolae Bagdasar, Elena Moiscu, București, IRI, 1994, p. 246.

<sup>35</sup> O discuție interesantă ar fi cu privire la felul cum se vede privirea pătrunzătoare dinspre o teorie a idealismului transcendentă de tip Schelling; îi vom dedica un studiu separat, căci nevoia de abordare detaliată ar încărca textul de față extrem de mult.

<sup>36</sup> Saramago, *Memorialul mânăstirii*, ed. cit., pp. 208-211.

strigătul acela (...) urmă un moment de tăcere, numai greierii nu-și întrepruseră țârâitul, apoi glasul se ridică din nou, Dumnezeu e unul în esență și ternar în persoană. Nimic nu se întâmplase prima oară, nimic nu se întâmplă acum. Bartolomeu Lourenço se întoarce în șură și le spuse celorlalți care îl urmară, Am făcut două afirmații contradictorii, răspundeți-mi care credeți că este cea adevărată, Eu nu știu, spuse Baltasar, Nici eu, spuse Blimunda (...) *et ego in illo*, rosti părintele Bartolomeu Lourenço înăuntrul șurii, enunța astfel tema predicii (...) da, și eu mă aflu în el, eu, Dumnezeu, în el omul, în mine, care sunt om, te aflu tu, care ești Dumnezeu, Dumnezeu încapă înăuntrul omului, dar cum poate să încapă Dumnezeu în om dacă Dumnezeu este imens și omul o atât de mică fărâamă din creația sa, răspunsul e că Dumnezeu rămâne în om prin sfânta taină, e clar, e foarte clar (...) dacă Adam a fost pedepsit pentru că voia să fie asemenea lui Dumnezeu, cum de oamenii care îl au acum pe Dumnezeu înăuntrul lor nu sunt pedepsiți, sau nu vor să-l primească și pedepsiți nu sunt, căci a-l avea și a nu-l avea înăuntru pe Dumnezeu e la fel de absurd, la fel de imposibil, și totuși *et ego in illo*, Dumnezeu se află în mine, sau în mine nu se află Dumnezeu, cum m-aș putea regăsi în această pădure de da și nu (...) Preotul ieși în curte, rămase toată noaptea acolo, în picioare, uitându-se la cer și murmurând ca unul ce se împotriva ispitei."<sup>37</sup>

Contradicția pe care o resimte Bartolomeu (un alter ego al autorului?) este dată, în interpretarea pe care o propun în lucrarea de față, de faptul că el tratează aceste aspecte de pe poziția strictă a rațiunii, cu alte cuvinte tratează spiritul din interiorul rațiunii, de pe poziția rațiunii. Or, spiritul are o natură contradictorie numai și numai dacă este abordat cu instrumentele, metodele, principiile sau legile rațiunii. Baltasar ar fi avut nevoie să-și păstreze credința și să rămână la spirit, în ideea de a-l aborda spiritual, nu rațional. Cu alte cuvinte, Baltasar ar fi avut nevoie să își depășească condiția lui omenească, naturală, și în plus, rațională, și să acceadă la ceva spiritual, de exemplu, la condiția angelică.

Vedem cum eșecul lui Baltasar (în final, ajunge să își piardă credința) în a se apropia de spirit poate fi pus în legătură cu capacitatea privirii pătrunzătoare, deținută de Blimunda. Într-un sens, omul nu poate avea acces direct, complet, nemijlocit la ceea ce este înăuntrul omului; poate că are sau va avea vreodată capacitatea de a vedea bolile, dar nicidecum nu poate vedea pe Dumnezeu înăuntrul omului. Blimunda poate vedea înăuntrul

---

<sup>37</sup> Saramago, *Memorialul mănăstirii*, ed. cit., pp. 208-211.

omului, poate vedea bolile, dar atât. Oricât ar căuta, nu va găsi ceva care să poată fi considerat că îi corespunde lui Dumnezeu.

O încercare, poate, mai mult sortită victoriei ar fi aceea de a face aici, pe pământ ceva bun, frumos, nobil, așa cum credem că este în cer. Vedem această încercare la regele Joao și familia regală: curtea regelui este asemănătoare cerului; armonia, noblețea, bunătatea strălucesc și așa cum, ne imaginăm, locuitorii lăcașurilor celeste s-ar comporta atunci când sunt convocați de tatăl cerurilor. „lumea este atât de frumos alcătuită, încât pare, cel puțin în sala unde ne aflăm, o reflectare a oglinzii perfecțiunii, care e cerul. Fiecare gest făcut aici e nobil, ba chiar divin, prin gravitatea și cadența lui măsurată, cuvintele se rostesc de parcă ar fi crâmpieie dintr-o frază care nu se grăbește să se termine, nici nu are motive să o facă. La fel vorbesc și se poartă locuitorii sălașurilor celeste când se preumblă pe străzile diamantine, când sunt primiți în audiență de tatăl universurilor, în palatul său aurit, când asistă toți, adunați în curte, la joaca fiului care face, desface și reface o cruce de lemn.”<sup>38</sup>

Se poate obiecta că romanul *Evanghelia după Isus Cristos* a stârnit multe controverse tocmai datorită abordării raționaliste a vieții și morții lui Isus, mai degrabă decât prin faptul că ar fi folosit surse apocrife. Inclini să cred că Saramago este la fel de apropiat sau de îndepărtat de tot ce ține de suflet (și, deci, de credința religioasă) ca în oricare altă carte a sa. Avem în *Evanghelia după Isus Cristos* aceeași ironie cu privire la suflet, Biserică, preoți, sau la idei ipocrite despre credință. Mulți oameni merg la Biserică, sau cred în anumite idei religioase, nu din convingere sau din inimă, ci din rațiune, interes, calcul, sau pentru că „așa se crede”, pentru că „așa se face” de mii de ani etc.

Deși *Evanghelia după Isus Cristos* prezintă viața și moartea lui Isus cu accent pe latura umană, așadar din perspectiva unei abordări naturaliste, raționaliste, se regăsesc aici multe episoade ce îl apropie pe Saramago de spirit și spiritualitate. Ca și în *Momorialul mânăstirii, Eseu despre orbire, Pluta de piatră, Peștera* etc, *Evanghelia după Isus Cristos* este mărturia unui raționalist cu privire la aspectele spirituale ale condiției umane. Isus este prezentat ca om și, simultan, ca fiul lui Dumnezeu. De asemenea, se prezintă discuția (pe un ton ironic, e adevărat) dintre înger și Maria din Nazaret<sup>39</sup>, miracolul

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>39</sup> Saramago, *Evanghelia după Isus Cristos*, ed. cit., p. 298 sqq.

domolirii furtunii<sup>40</sup>, minunea schimbării apei în vin<sup>41</sup>, scoaterea demonului rău din dintr-un om posedat<sup>42</sup> etc.

Arătând că diavolul nu înseamnă spirit ce neagă, adică ce se opune creatorului, astfel că este alungat și căzut din condiția angelică, Saramago subliniază un aspect extrem de important: diavolul este spiritul care se neagă, cu alte cuvinte, cel care este spirit, dar nu o recunoaște, cel care este în condiția spirituală și nu o vrea sau o refuză reprezintă o atitudine diavolească. „Maria, prima ta greșeală e să-ți închipui că am venit aici doar pentru a-ți vorbi de acest vechi episod al vieții sexuale a Domnului, a doua ta mare greșeală este să crezi că frumusețea și elocința oamenilor sunt după chipul și asemănarea Domnului, când sistemul Domnului, și-o spun eu care sînt de-ai casei, este de a face întotdeauna pe dos față de cum își imaginează oamenii și, de altfel, dar asta rămâne între noi, eu chiar bănuiesc că Domnul n-ar putea să trăiască altminteri, cuvântul care cel mai des îi iese din gură nu este da, ci nu, Întotdeauna mi s-a spus că Diavolul e spiritul care neagă, Nu, fata mea, Diavolul este spiritul care se neagă, dacă în inima ta nu vei surprinde diferența, nu vei ști niciodată cui îi aparții.”<sup>43</sup>

Exact din această perspectivă putem privi rolul foarte important jucat de Blimunda: deși aparține ordinului natural prin corp și tot ce ține de acesta, ea nu refuză condiția angelică cu care este dăruită. Deși adesea îi produce suferință, deși este un fel de blestem, Blimunda are capacitatea de a transcende granițele dintre material și spiritual, dintre natural și cultural. Prin urmare, o apreciere cu privire la uman *versus* angelic poate fi făcută numai dacă vom prefera să accentuăm un aspect sau altul: dintr-o perspectivă, ea ține de uman și de rațional, dar din altă perspectivă, care, în interpretarea mea este mai importantă, ea ține de angelic și spiritual.

Firele invizibile prezente în pliurile lumii Blimundeii se întretes perfect cu cele ale lui Baltasar, cum excelent vedem descris în *Memorialul mănăstirii* în privința înțelegerii, a comunicării dintre cei doi. Naturalul, firescul acestei comunicări, de la prima privire și prima întrebare „care ți-e numele?”<sup>44</sup> și până la final arată cum înțelegerea proprie celor îndrăgostiți este aproape divină. Este o înțelegere și cu cuvinte dar mai ales fără cuvinte, din priviri,

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 310 sqq.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 324 sqq.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 330 sqq.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>44</sup> Saramago, *Memorialul mănăstirii*, ed. cit., p. 60.

ca și cum ochii ar avea capacitatea de a-i transmite celuilalt exact mesajul pe care acesta îl poate descifra perfect, iar apoi să poată trece la acțiune și să facă fapte bune. Iubirea strânge laolaltă înțelegerea, acțiunea și comportarea morală – narativ, prescriptiv și normativ formând o unitate de nedespărțit. Într-un sens, mai în glumă mai în serios, vedem cum literatura lui Saramago este despre condiția de posibilitate a zborului din lumea sufletului și lumea rațiunii în lumea spiritului.

Ștefan Viorel Ghenea, *Imaginarul religios și hermeneutica simbolurilor*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, ISBN 978-606-37-0851-0, Editura Universitaria, Craiova, 2020, ISBN: 978-606-14-1631-8, 164 p.

*De la imaginarul religios la hermeneutica simbolurilor. O incursiune în lumea semnelor și arhetipurilor*

La sfârșitul anului 2020, Editura Universitaria din Craiova, în colaborare cu editura Presa Universitară Clujeană din Cluj-Napoca, publica *Imaginarul religios și hermeneutica simbolurilor* a universitarului Ștefan Viorel Ghenea, o adevărată cheie epistemologică care vine în sprijinul celor interesați de studiile asupra imaginarului religios și nu numai. Ele scot la iveală preocuparea pentru descrierile și cercetările pluriperspectiviste care ilustrează semnificativ și profund logica sa internă, substanțialitatea sa, dar și eficiența și valoarea sa, oferindu-le tuturor celor interesați, profesori, cercetători, doctoranzi sau studenți, dintr-un unghi metainterpretativ și o perspectivă constructivistă, un ghid de înțelegere a spațiului cultural imaginar religios reflectat prin și în simboluri specifice și al conceptelor hermeneutice cu care operează Mircea Eliade.

Structurată în două mari secțiuni, *Imaginarul religios la Mircea Eliade și Hermeneutica simbolurilor*, precedate de o *Prefață* a doamnei Prof. univ. dr. Ana Bazac, cercetător la Academia Română, urmată de un *Studiu introductiv: imaginar și raționalitate* și de o *Bibliografie generală*, cartea mărturisește despre preocupările autorului de-a lungul timpului, cartea reunește în paginile ei mai multe articole și studii ale sale concentrate în jurul aceleiași problematici.

În introducere, autorul propune o clarificare a termenului de imaginar (v. 1. *Conceptul de imaginar*) din punct de vedere semantic, având în vedere ambiguitățile care apar frecvent în utilizarea acestuia („imagine”, „simbol”, „semn”, „alegorie”, „mit”, „parabolă” etc.), termeni ce sunt folosiți adeseori arbitrar de către mulți autori care analizează imaginarul dintr-o perspectivă sau alta.

Ștefan Viorel Ghenea face precizarea necesară că „Imaginarul nu trebuie confundat cu imaginația, el este văzut cel mult ca un produs al acesteia, un set de imagini, idei și simboluri care deși îi aparțin omului sunt transpuse asupra lumii determinând o re-prezentare a acesteia” (p. 10). De fapt, armonizarea dintre *imaginar*, *real* și *rațiune* este nucleul primei părți a volumului, iar rațiunea umană, ca o caracteristică a psihé-ului, este chiar puntea

dintre imaginar și real, spațiul metaforic în limitele căruia ele se confruntă, se susțin reciproc sau se potențează interpretativ.

Urmează o dezbateră asupra diferențelor dintre imaginar și real, menită să clarifice în măsura posibilului natura eminentemente spirituală imaginării, semnificația imaginării dar și obiectul de studiu și semnificația și importanța cercetărilor dedicate imaginării în lumea contemporană: „Studiul imaginării este interesant prin identificarea semnificațiilor acestuia și a legăturilor acestora cu natura umană, cu modul nostru de a fi și de a ne raporta la existență și nu prin corespondența sa cu realitatea” (p.14). Departate de a fi adeptul dicotomiei dintre cei doi termeni, autorul susține o influență reciprocă și o versatilitate contextuală a acestora și o consideră a fi o falsă problemă de formă, sau o „prejuducată”.

Subcapitolul 3. *Imaginație și raționalitate* se referă la modificarea raporturilor imaginar-rațional, filtrate prin prisma „[...] diferitelor reevaluări pe care le-a suferit lumea imaginilor, a miturilor și a simbolurilor, într-un cuvânt a imaginării și lumea raționalității, a rigurozității logice și a exactității științei” (p.16).

Din perspectivă diacronică, autorul recunoaște dezacordurile perceptive și epistemologice nuanțate care au marcat specificitatea termenului de imaginar, cu subtile diferențieri regășibile în filosofia secolului al XX-lea, confruntată la nivel ideatic cu filosofia modernă. Pentru a susține ideea, autorul face o trecere în revistă a principalelor studii pe tema problematicii în cauză, de la *Imaginația simbolică și Imaginarul* lui Gilbert Durand, la teza recuperării dimensiunii simbolice a existenței umane a lui E. Cassirer și până la studiile filosofului contemporan J. J. Wunenburger.

Ștefan Viorel Ghenea evidențiază „un veritabil paradox al imaginării în Occident unde”: „[...] aproape simultan cu construirea mitului rațiunii asistăm la o rezistență a imaginării, care se manifestă doar acolo unde părea să se destrame, ca un revers al gândirii filosofilor amintiți” (pp. 18-19), printre care se numără Platon și Aristotel.

Dimensiunea simbolică a existenței umane, asupra căreia se oprește E. Cassirer (pp. 20-23), prilejuiește autorului un moment de reflecție asupra limitelor poziției filosofului neokantian, exprimând o judecată critică lucidă în privința faptului că „[...] el vede cele două naturi ale omului, cea simbolică și cea rațională, ca fiind în opoziție, nerezolvând [...] tensiunea dintre imaginar și raționalitate, prin pierderea dimensiunii raționale în cea simbolică” (p 22).



Ultima parte a subcapitolului al treilea o consacră profesorului și filosofului francez Jean-Jacques Wunenburger în înțelegerea căruia imaginile conțin semne și valori ce nu se pot separa de ele.

În ultimul subcapitol al primei părți, 4. *Mitul rațiunii*, Ștefan Viorel Ghenea observă și analizează cu luciditate și acuratețe dimensiunea istorică a raporturilor complexe dintre rațiune și imaginar, de la perioada de început a raționalismul modern, când imaginația se opunea realității și gândirii raționale, până la Hegel, care suprapune realitatea rațiunii, anulând însăși ideea existenței imaginarului.

Autorul reușește să confere un echilibru celor două concepte (aparent) antagonice și propune totodată o cale de reconciliere, când afirmă că „Îndepărtându-se de mit rațiunea mitizează, își construiește propriul său mit: Mitul Rațiunii” (p. 24), a cărui construcție a fost începută de raționalismul modern, care prin eludarea imaginarului, a mitului, nu a făcut altceva decât „să înlocuiască un mit cu altul, cu propriul său mit” (p. 24).

Concluzia primei părți a *Imaginarului religios și hermeneuticii simbolurilor* este în esență o chemare la echilibru, prin regândirea și armonizarea conceptelor de imaginar și rațional, regândirea locului acestora în rândul însușirilor capitale ale ființei umane în complexitatea sa de ființă gânditoare, prin integrare, nu prin excludere reciprocă. În sensul acesta, autorul cărții nu concepe viitorul filosofiei secolului al XXI-lea în absența sau dincolo de reconsiderarea rolului imaginarului și rațiunii în cadrul cercetărilor și studiilor consacrate acestei problematici mereu actuale și prolifrice interpretativ.

Partea a doua a cărții, *Imaginarul religios la Mircea Eliade*, se configurează pe baza termenilor de *imaginar*, *simbol* și *constructivism*, care generează abordarea conceptuală a folosită nu întâmplător drept reper: „Autodefinindu-se ca istoric al religiilor, scrie autorul, M. Eliade propune o nouă metodă de abordare a fenomenelor religioase, care se vrea o completare și, implicit, o depășire a metodelor anterioare” (p. 29), abordări care sunt discutate în paginile ce urmează.

Structurată pe trei secțiuni precedate de o introducere, *Metoda lui M. Eliade, între filosofie și istoria religiilor*, supune analizei 1. *Abordarea istorică*, 2. *Abordarea fenomenologică*, și 3. *Abordarea hermeneutică* unde autorul susține de fapt prevalența metodei în orice tip de cercetare, și ideea că epifenomenul religios, poate mai mult decât oricare altul, impune concertarea mai multor metode, inter- și trans- disciplinare, pentru a fi analizat și înțeles în toată complexitatea și profunzimea sa.

Ștefan Viorel Ghenea notează că prin noua metodă de abordare a fenomenului religios propusă „[...] M. Eliade îi încredințează istoricului o triplă misiune: istorică, fenomenologică și hermeneutică. Metoda sa, deci, se caracterizează chiar prin această triplă abordare a fenomenelor religioase” (p. 30).

**Abordarea istorică** este obligatorie din perspectiva autorului pentru M. Eliade ca izvor al religiei, deoarece punctul de pornire nu poate fi altul decât concretețea faptelor consemnate istoric, bazate pe înscrisurile din documente. El nu susține primatul istoric, ci pe cel religios, în încercarea de a evita orice formă de reduționism. În sensul acesta, cum observă autorul cărții, a luat naștere o nouă dimensiune metodologică: fenomenologia.

**Abordarea fenomenologică** completează abordarea istorică și redirejează fenomenul religios spre aria specifică de manifestare a sacrului. Observarea fenomenului sui generis, făcând abstracție de planul causal, genetic, istoric „[...] nu înseamnă, însă, ignorarea sau negarea sa, ci are un rol metodologic [...]” (p. 34).

**Abordarea hermeneutică** care o continuă pe cea fenomenologică sistematizează arhetipurile religioase a căror origine se află în spațiul trans-istoric.

Spirit analitic și cercetător, autorul analizează una câte una, cele trei tipuri de abordare ale lui Eliade, și, acordând cel mai mare credit metodei hermeneutice, spune că „În calitatea ei de act de trăire, hermeneutica lui Eliade îi oferă acestuia șansa întâlnirii autentice cu fenomenul religios” (p. 45), ca demers de interpretare creativă și de recuperare a vechilor sale sensuri, legitimate istoric și cultural.

Studiile următoare deplasează centrul de interes spre simbolul-pilon al imaginarului religios, *sacrul*, cel care definește și universalizează prin natura sa intrinsecă, modul de raportare al lumii la religie și interpretarea simbolurilor care transcend concretețea fenomenului în sine.

*Conceptul de sacru la Mircea Eliade și simbolismul religios* care întregește aria problematicii, este prezentat ca fiind chintesența modalităților de descifrare a lumii din perspectiva credințelor și ideilor religioase: „Sacru se dovedește a fi acest principiu explicativ, având în plus darul de a putea fi utilizat pentru explicarea unor fenomene extrinseci religiei – cum ar fi fenomenele sociale sau politice” (p. 49).

În continuare, cercetătorul tratează pe rând atributele *sacrului* din punctul de vedere sociologic, cel fenomenologic și cel istoriografic. Teoriile sociologice ale Durkheim, Caillois și Girard pe care le comentează, se referă

strict la rădăcinile sociale ale sacrului, ceea ce, în esență, evidențiază o poziție contrarie, a desacralizării prin coborârea în concret, în profan, și eludarea aspectelor lui centrale, „[...] ignorând aspectele ce țin de transcendență sau de supranatural” (p. 50).

În planul fenomenologic, fenomenul religios este contextualizat, integrat prin trăirile personale în existența lui *homo religiosus*. Fenomenul religios, așa cum demonstrează autorul, nu poate fi analizat prin prisma unei metode singulare rigide, ci cu ajutorul conlucrării metodei istorice, cu cea sociologică și cea filosofică ce folosește ca procedee de sondare în profunzime, fenomenologia și hermeneutica.

Ștefan Viorel Ghenea stabilește totodată limitele fenomenologiei sacrului, observând pe bună dreptate că „[...] nu dau importanța cuvenită condiționărilor social-istorice ale fenomenului religios” (pp. 61-62), dar reprezintă nucleul abordărilor istoriografice de care se ocupă în paginile subsecvente ale cărții.

Influența ideilor lui Dumezil și Pettazzoni asupra gândirii lui Eliade este expusă și narativizată în acest subcapitol echilibrat, fără judecăți de valoare, ceea ce dezvăluie calitățile de narator obiectiv ale autorului, care își presară textul cu astfel de intervenții aflate la granița dintre cercetare și creație.

Capitolul al doilea al celei de-a doua părți a lucrării, cu titlul *Sacrul la M. Eliade*, poate fi perceput ca fiind și partea cu cea mai mare greutate științific-analitică din ansamblul studiului în discuție.

Autorul consideră că cheia descifrării concepției lui Eliade ne este oferită de cercetarea sacrului și a simbolismului religios, deoarece, ne explică el, „Sacrul reprezintă categoria fundamentală prin care este interpretată experiența religioasă, iar simbolismul religios este modalitatea privilegiată prin care sacrul se manifestă la nivelul acestei experiențe” (p. 78). De asemenea, interpretarea oricărui fenomen religios nu se poate face prin desprinderea lui din contextul istoric în care se manifestă, iar la Eliade, sacrul se definește prin raportarea la profan, care conferă experienței religioase caracter semnificativ, destinat explorărilor hermeneuticii.

Hierofania ca manifestare a sacrului se sprijină pe simbolismul religios care este „[...] modul prin care sacrul se face cunoscut, mijlocul prin care conștiința umană accede la sacru. Putem vorbi astfel, în cazul simbolismului religios, de o funcție de mediere a sacrului, valabilă și în cazul hierofaniei, unde obiectul sau ființa investite cu o dimensiune sacrală permit omului religios de a intra în legătură cu puterea supranaturală” (p. 80).

Capitolul se încheie cu excelenta observație care sintetizează în câteva cuvinte esența gândirii dimensiunii simbolico-religioase a omului, la M. Eliade: „ [...] hermeneutica lui M. Eliade presupune un dat antropologic fundamental: omul ca simbol, omul devenind [...] el însuși obiect al hermeneuticii. Rostul *interpretării* lui *homo religiosus* și a lui *homo symbolicus* (s.a.) este redescoperirea dimensiunii simbolico-religioase a ființei umane” (p. 80).

În *Hermeneutica simbolurilor*, Ștefan Viorel Ghenea trece în revistă două tendințe divergente (una ce reduce simbolul la semn, iar cealaltă care consideră simbolul a fi un semn aparte din punct de vedere interpretativ), ce marchează definirea simbolului raportat la semn. În această ordine de idei, ne propune atenției tendința pozitivistă (simbolurile ca semne convenționale) și tendința îmbrățișată de hermeneutică, filosofia imaginarului, istoria religiilor, psihanaliză etc. (simbolurile cu rol cultural). Autorul consideră că discuția ar trebui să se dezvolte pe baza diferențierii simbolului de genul său proxim, motivându-și poziția astfel: „Această diferență specifică, în funcție de care se diversifică teoriile asupra simbolului, consider că trebuie căutată în natura simbolului și la nivelul structurii sale” (p. 121). Călea spre simbol se deschide în și prin instrumentele pe care ni le pune la dispoziție hermeneutica, căruia îi este tributar prin interpretare. Orice simbol conține o hermeneutică proprie, din vreme ce nu poate ființa înafara interpretării sale. Cum este posibilă o hermeneutică a simbolurilor se întrebă autorul? Răspunsul lui se construiește pe ideea deschiderii perpetue a oricărui simbol: „În concluzie, orice hermeneutică a simbolurilor este una novatoare, fiind cerută a fi astfel chiar de natura simbolurilor. Observăm, astfel, că simbolul își cere, prin însăși natura sa, hermeneutica potrivită” (p. 134).

Prin *Semn, simbol și interpretare* cartea se încheie circular, cu o revenire nuanțată la problematizarea raportului dintre real, imaginar și rațional din deschidere, care capătă valoare de adevăr general și etern valabil, trecând prin filtrul (re)interpretării mitului peșterii al lui Platon, așa cum l-a gândit și înțeles M. Heidegger în *Ființă și timp*.

*Imaginarul religios și hermeneutica* simbolurilor stârnește o emoție intelectuală autentică născută din densitatea informațională și abilitatea cu care autorul lărgeste cu generozitate aria intertextualității, multidisciplinarității și polivalenței interpretative.

Ștefan Viorel Ghenea nu pretinde a fi găsit răspunsuri definitive, cartea sa e o retorică în sine, o provocare a minții, intelectului, a imaginației și a

profunzimii analitice a fiecăruia dintre cei care parcurg paginile sale, în căutarea unor răspunsuri și adevăruri.

Ariana BĂLAȘA, University of Craiova

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **Ana BAZAC**

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy  
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, Cod 010071, Bucharest, Romania  
<https://acad.ro/> ; [ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### **Ariana BĂLAȘA**

University of Craiova, Romania  
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania  
<http://www.ucv.ro/>; [ariana.balasa@yahoo.com](mailto:ariana.balasa@yahoo.com);

### **Ionuț BĂRLIBA**

Institute of Economic and Social Research "Gh. Zane" Iași, Romania  
2 Codrescu Street, Iași 700481, Romania  
<https://ices.acadiasi.org/> ; [ionutbarliba@gmail.com](mailto:ionutbarliba@gmail.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)

### **Marius CUCU**

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania  
University Street, no 13, Suceava 720229  
<https://usv.ro/> ; [mariuscucu35@yahoo.com](mailto:mariuscucu35@yahoo.com)

### **Herbert HRACHOVEC**

Department of Philosophy, University of Vienna, Austria  
Universitätsstraße 9, NIG  
A 1010, Wien  
<https://www.univie.ac.at/>; <http://hrachovec.philo.at>; [herbert.hrachovec@univie.ac.at](mailto:herbert.hrachovec@univie.ac.at)

### **Oana LENȚA**

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania  
University Street, no 13, Suceava 720229  
<https://usv.ro/> ; [oanalent@yahoo.com](mailto:oanalent@yahoo.com)

### **Constantin-Ionuț MIHAI**

Institute of Interdisciplinary Research, "Alexandru Ioan-Cuza" University of Iași, Romania  
Corpul R, Alexandru Lăpușneanu Street no. 26, 700057, Iași  
<https://ici.uaic.ro/> ; [constantin.mihai@uaic.ro](mailto:constantin.mihai@uaic.ro)

**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/> ;  
„Ștefan cel Mare” University, Suceava, 13 Universitatii Str., 720229, Suceava, Romania  
<https://usv.ro/> ; [adriannita2010@gmail.com](mailto:adriannita2010@gmail.com)

**Gianluigi SEGALERBA**

Working Group of Cultural Analysis, University of Vienna, Austria  
Universitätsring 1, 1010 Vienna, Austria.  
<https://aka.univie.ac.at/> ; [gianluigisegalerba@gmail.com](mailto:gianluigisegalerba@gmail.com)

**Dmytro SHEVCHUK**

The National University of Ostroh Academy,  
Seminarska St, 2, Rivne Oblast, Ucraina, 35800 Ostroh, Ukraine  
<https://www.oa.edu.ua/>; [dmytro.shevchuk@oa.edu.ua](mailto:dmytro.shevchuk@oa.edu.ua)

**Kateryna SHEVCHUK**

Rivne State University of Humanities  
Istova St, 31, Rivne Oblast, Ucraina, 33000, Rivne, Ukraine  
<http://www.rshu.edu.ua/>; [ksshev@ukr.net](mailto:ksshev@ukr.net)

## CONTENTS

Herbert HRACHOVEC, <i>Being as Allegory. A Contact between Parmenides and Badiou</i>	5
Constantin-Ionuț MIHAI, <i>Seneca medicus. Therapeutic Practices and Philosophical Protreptic in Consolatio ad Helviam</i>	24
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>Schleiermacher: Liberal Theological Concepts</i>	41
Kateryna SHEVCHUK, Dmytro SHEVCHUK, <i>Roman Ingarden's Aesthetical Theory and Contemporary Art</i>	61
Ionuț BÂRLIBA, <i>Metaphysical assumptions about the individual. Rights and autonomy versus basic needs</i>	80
Gianluigi SEGALERBA, <i>Observations on Seyla Benhabib's Interpretations of the Cosmopolitan Rights</i>	96
Ana BAZAC, <i>Why Labour and What Kind of Labour? From Modern to Some Present Philosophical Remarks</i>	134
Adriana NEACȘU, <i>On the Double Dimension, Theoretical and Practical, of Philosophy</i>	158
Eugenia BOGATU, <i>The Mind-Brain-Body Connection in the Field of Education</i>	179
Adrian NIȚĂ, <i>Membranes of Love in Saramago</i>	198
<i>Reviews</i>	
Ștefan Viorel Ghenea, <i>Religious Imaginary and the Hermeneutics of Symbols</i> (Ariana BĂLAȘA)	215
AUTHORS/CONTRIBUTORS	222
CONTENTS	224