# ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREŞTI

## FILOSOFIE

## 2002

### SUMAR • SOMMAIRE • CONTENTS

***BENEDETTO CROCE (1866-1952)***

ALEXANDRU BOBOC, Benedetto Croce şi gândirea contemporană ..... 3

***VARIA***

DORINA CUCU, Eudaimonia – *scop inclusiv sau dominant? O investigaţie asupra conceptului de fericire aristoteliană* ..... 9
SABIN TOTU, *Despre esenţa sufletului la Plotin* ..... 19
CRISTIAN DUCU, *Conceptul de fericire în comentariul lui Thoma de Aquino la* Etica nicomahică ..... 27
MARIN BĂLAN, *Latina scrierilor teologice şi filosofice medievale ca tip de latină medievală* ..... 43
CONSTANTIN STOENESCU, *Despre statutul logic al criteriului verificaţionist al semnificaţiei cognitive* ..... 81
ROMULUS BRÂNCOVEANU, *Raţiune publică, raţiune politică şi raţiune civică sau Cum transpare problema Luminării în disputa dintre Habermas şi Rawls* ..... 93
BERNHARD WALDENFELS, *Răspuns străinului. Liniamentele unei fenomenologii responsive* ..... 105
MIHAI VACARIU, *Tarkovsky and the Function of Art* ..... 117

***Recenzii*** ..... 129

# BENEDETTO CROCE (1866-1952)

## BENEDETTO CROCE ŞI GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

**ALEXANDRU BOBOC**

1. Benedetto Croce (25.02.1886-20.11.1952), una dintre personalităţile de prim rang ale secolului al XX-lea, format în tradiţiile clasice ale filosofiei, în special cele hegeliene, a asimilat o mare experienţă ştiinţifică şi teoretică şi a elaborat o operă[1] a cărei amploare şi diversitate îl situează în prelungirea marilor capacităţi creatoare ale timpurilor moderne.

---

[1] Lucrări principale: *Materialismo storico e economia marxistica* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Logica come scienza del concetto puro* (1905); *Ciò che è vivo chio che è morto della filosofia di Hegel* (1907); *Filosofia come scienza dello spirito*, I-IV (1908-1917); *Filosofia della practica* (1909); *La filosofia di G. Vico* (1911); *Breviario di estetica* (1913); *Teoria e storia delle storiografia* (1917); *Goethe* (1919); *La poesia di Dante* (1921); *Estetica in nuce* (1928); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *La carattere della filosofia moderna* (1941); *Storia dell'estetica per saggi* (1942); *Filosofia e storiografia* (1949); *Indagini su Hegel* (1952); *Scritti di storia literaria e politica* (Bari, I-XXX, 1911-1954); *Saggi filosofice* (I-XIV, Bari, 1910-1952). Sunt de menţionat numeroasele studii şi articole din revista *La Critica,* în rubrica pe care a susţinut-o vreme de o jumătate de veac, angajat adesea în polemici de răsunet, cu un spirit, aşa cum mărturisea Croce însuşi, de om şi de cetăţean. De fapt, ca ministru al instrucţiunii publice (1921-22, apoi după 1944), şi după aceea, a militat pentru demnitatea şcolii şi a învăţământului. Alături de *Nouvelle Revue Française* şi de *Revista de l'Occidente,* condusă de Ortega y Gasset, *La Critica* a contribuit la mişcarea de înnoire a Europei. Despre Croce: CELTO CARBONARA, „B. Croce", în: *Les grands courants de la pensée mon-diale contemporaine. Portraits*, I (sous la direction de M. SCIACCA), Fischbacher & Morzorati, Paris, 1964, pp. 389-392; A. M. FRÄNKEL, *Die Philosophie B. Croce's und das Problem der Naturerkenntnis* (1929); T. OSTERWALDEER, *Zur Philospphie B. Croce's* (1950); M. CORSI, *Le origini del pensiero di B. C.* (1951); A. CAROCCIOLO, *Estetica e la Religione di B. Croce* (1958); A. A. DE GENARO, *The Philosophy of B. Croce* (1961); M. ABBATE, *La filosofia di B. Croce e la crisi della societa italiana* (1966); K.-E. LÖNNE, *B. Croce als Kritiker seiner Zeit* (1967); V. STELLA, *Il giudizio su Croce* (1971); I. DE FEO, *Croce* (1975); J. M. Palmer, H. S. Harris (eds.), *Thought, Actions and Intuition as a Symposium on the Philosophy of B. Croce* (1975); W. ROSSANI, *Croce e l'estetica* (1976); K. ACHAM, „B. Croce: Die Grundprobleme des Historismus", în: *Die Grossen der Weltgeschichte*, XI (1978); P. BONETTI, *Introduzione a Croce* (1984); M. Fabris (ed.), *Ritorno a Croce* (1984); R. ZIMMER, *Einheit und Entwicklung in B. Croce's Ästhetik* (1985). Menţionăm (pentru informarea generală): N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Vol. sesto („La filosofia dei secoli XIX e XX"), edizione TEA 1995 (capitolo V); PAOLO BONETTI, *Introduzione a Croce* (Laterza, 2001, cu o amplă bibliografie); *Enciclopedia GARZANTI di filosofia* (Nuova Edizione, Milano, 1993, 233-235).

Croce l-a avut ca precursor pe G. Vico. „Acesta din urmă reprezintă însă un răsărit, pe când Croce un apus; la primul se întrevăd germinații ale unor activități spirituale ce se vor ivi mai târziu, pe când la al doilea sunt presărate acelaşi urme multiple ale unor curente de gândire care au trecut; amândoi au închegat sinteze complete din aceste materiale funcțional distincte."[2]

Întreaga viață şi activitate a lui Croce face dovada unei încercări aproape exemplare de punere în evidență a valorii culturii şi a personalității. În acelaşi timp, el a desfăşurat şi o prodigioasă activitate ca cetățean şi om politic, în special a luat atitudine în revista *La Critica* față de evenimentele cele mai semnificative din istoria şi cultura italiană.

Croce – preciza M. Florian – este „cel mai de seamă neohegelian al vremii noastre... Dorind a despărți ceea ce este viu, de ceea ce este mort în filosofia lui Hegel, Croce preface de la temelie dialectica hegeliană, la care nu renunță, considerând-o metoda specific filosofică"[3].

S-a observat, pe bună dreptate, că „modelul lui Hegel rămâne, peste orice orientare şi dezvoltare; de fapt, într-un anumit fel se păstrează în opera lui Croce... De la Hegel provine ideea unei mişcări dialectice a gândirii noastre: vedem mai înâi numai un aspect limitat al unei probleme, apoi adunăm celelalte aspecte şi, în cele din urmă, le legăm într-o sinteză. De la Hegel provine şi credința în spiritul care se realizează treptat în mişcarea dialectică. Tot de la Hegel provine, în cele din urmă, credința în progres, într-un sens al istoriei: istoria universală este autorealizarea treptată a spiritului"[4]. Croce, aşa cum o recunoaşte el însuşi, nu este „un hegelian ca atare... el construieşte, ca şi Hegel, o *filosofie a spiritului*, dar fără să pună o *filosofie a naturii* înaintea acesteia"[5]. Separația de Hegel se relevă mai ales în „metoda unității-distincție", metodă care are o mare importanță în istoria culturii, în particular, în ceea ce priveşte critica, întrucât oferă un instrument valabil pentru a discerne sferele diferite ale realului. Dacă am vrea să dăm numele de *sistem* doctrinei lui Croce, ar fi de precizat „că e vorba de un sistem deschis, în care constanța formelor este unită cu noutatea şi varietatea ireductibilă a „conținutului"[6]. Croce considera că „eroarea" lui Hegel constă în „confundarea *distinctului* şi a *contrariului,* care sunt în esență categorii ireductibile, urmând logici diferite"[7].

---

[2] E. PAPU, „Benedetto Croce", în: *Istoria filsofiei moderne,* IV, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1939, p. 367.

[3] M. FLORIAN, *Dialectica. Sistem şi metodă de la Platon la Lenin*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, p. 70.

[4] A. HÜBSCHER, *Von Hegel bis Heidegger*, Reclam Jun. Stuttgart, 1961, p. 127.

[5] C. CARBONARA, „Benedetto Croce", în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*: *Portraits*, I, Paris, 1964, p.368.

[6] *Ibidem*.

[7] B. CROCE, *Ce que est vivant et ce que est morte de la philosophie de Hegel*, Paris, 1910, p. 78.

2. Pe scurt, concepția lui Croce este următoarea: nu există alt „real" decât Spiritul, care se împlinește „dialectic" în patru trepte, două teoretice și două practice: 1) ca *intuiție* (treapta estetică); 2) ca sinteză a universalului și a particularului (treapta logicii); 3) ca voință a particularului (treapta economică); 4) ca voință a universalului (treapta eticii). Spiritul trebuie să străbată aceste trepte mereu, către un nivel din ce în ce mai înalt. Puterea de cunoaștere a intuiției și a fanteziei se situează la nivelul cel mai înalt al treptelor cunoașterii. Prin teoria artei, *ca intuiție și expresie*, Croce continuă tradiția lui Vico și De Sanctis, ceea ce relevă o unitate structurală a culturii italiene, străbătută, în concepția reprezentanților ei, de un profund spirit istoric, prin care se constituie unitatea între formele diverse ale afirmării prin creația umană, îndesosebi formele artei și ale filosofiei. A avut răsunet polemica lui Croce cu empirismul și neocriticsmul, „o polemică în apărarea autonomiei filosofiei, axată pe ideea că renunțarea la orice element speculativ... a condus la subordonarea filosofiei față de știință"[8].

*Formele spiritului*, după Croce, nu sunt succesive, ci simultane, nu sunt opuse, ci distincte. În aceasta și constă deosebirea fundamentală dintre dialectica și istorismul hegelian și teoria „spiritului" a lui Croce: formele spiritului nu sunt angrenate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă.

Croce este gânditorul care a analizat pe larg fenomenul expresiei. „Prin expresie el înțelegea nu numai expresiile lingvistice, ci și expresiile nelingvistice (obiectivarea expresiilor în artă, de exemplu). Conceptul de «expresie» cuprinde astfel toate posibilitățile omului... Cu această distincție, Croce urmărea demonstrarea caracterului neintelectiv al intuiției și identitatea dintre intuiție și expresie."[9]

Doctrina lui Croce despre intuiție urmărește două țeluri: ea trebuie, mai întâi, să dovedească *primordialitatea* intuiției în raport cu intelectul, posibilitatea intuiției „pure" sau „expresiei pure"... ea trebuie, în al doilea rând, să dovedească faptul că, în timp ce cunoașterea intuitivă poate să existe independent de cea intelectuală, aceasta din urmă, dimpotrivă, în nici un fel nu poate să existe și să se realizeze fără cea intuitivă[10]. Croce nu a opus însă intuiția și intelectul, așa cum a făcut Bergson. „Intuiția este privită de Croce nu ca antipod al noțiunii, ci ca o condiție a realizării ei în spirit, ca una dintre formele de legătură între diverse trepte ale spiritului."[11]

De fapt, „teoria artei ca intuiție și expresie", ca activitate organizatoare a impresiilor pasive, cu un cuvânt, ca *formă*, relua o veche idee și chiar propria formulă a lui Fr. De Sanctis, după cum intuiția considerată ca o treaptă

---

[8] P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Laferza, 1984, p. 33.

[9] AL. BOBOC, „Probleme filosofice ale limbajului", în culegerea: *Limbaj, logică, filosofie*, București, Editura Științifică, 1968, p. 246.

[10] V. F. ASMUS, *Problema intuiții v filosofii i matematike*, Soțekghiz, Moskva, 1964, p. 140.

[11] *Idem,* p. 153.

anterioară cunoştinţei conceptuale, în procesul teoretic al spiritului, relua unul dintre motivele filosofiei lui Vico[12].

În acest context, Croce consideră că arta şi ştiinţa sunt, în acelaşi timp, diverse şi unite; ele coincid prin latura estetică. Ceea ce vrea să stabilească Croce este unitatea realităţii spirituale. Filosofia însăşi „este o unitate; iar atunci când este vorba de estetică, de logică sau de etică, este vorba întotdeauna de întreaga filosofie, chiar dacă, din motive didactice, punem în lumină o singură latură a acestei legături indisolubile”[13]. Căci „numai un concept mai exact al activităţii estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice şi la soluţionarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat”[14].

Cunoaşterea are două forme: „este sau cunoaştere *intuitivă* sau cunoaştere *logică*; cunoaşterea *individualului* sau cunoaşterea *universalului*; a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoaşterea relaţiilor lor; ea este, în sfârşit, sau producătoare de imagini sau producătoare de concepte”[15]. După Croce, însă, „orice intuiţie adevărată sau reprezentare este expresie. Ceea ce nu se obiectivează într-o expresie nu e intuiţie sau reprezentare, ci senzaţie şi natură. Spiritul nu intuieşte decât făcând, formând, exprimând. Cine separă intuiţia de expresie nu reuşeşte niciodată să le lege între ele”[16].

Croce precizează că „activitatea intuitivă *intuieşte în măsura în care exprimă*”. Căci a exprima nu are sensul obişnuit al cuvântului, adică nu se restrânge la expresiile verbale. În fond, „există şi expresii non-verbale, ca liniile, culorile, toate acestea trebuind incluse în conceptul de expresie, care cuprinde astfel orice fel de manifestări ale omului, orator, muzician, pictor sau orice altceva”[17].

Raportul dintre *cunoaşterea intuitivă sau expresie* şi *cunoaşterea intelectuală sau concept* se manifestă şi ca raport între artă şi ştiinţă, între poezie şi proză. Croce precizează însă că, în afară de intuiţie şi concept, nu mai există alte forme de cunoaştere: „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicaţii este că două sunt formele pure sau fundamentale ale cunoaşterii: intuiţia şi conceptul, arta şi ştiinţa şi filosofia, topind în ele istoria, care este o rezultantă a intuţiei pusă în contact cu conceptul”[18].

---

[12] T. VIANU, „Benedetto Croce”, în: *Idealul clasic al omului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1975, p.110.

[13] B. CROCE, *Estetica privită ca ştiinţă a expresiei şi lingvistică generală* (trad. Nina Façon), Bucureşti, Editura Univers, 1970, pp. 65-66.

[14] *Idem*, p. 66.

[15] *Idem*, p. 75.

[16] *Idem*, pp. 81-82.

[17] *Idem*, p. 82.

[18] *Idem*, p.104.

3. Croce porneşte de la esetică şi construieşte întregul edificiu: „Sistemul există în *Estetică* în măsura în care este element al unei structuri şi nu există decât în raport cu ea; în ciuda polemicii sale contra sistemelor, Croce construieşte un «sistem» care şi-a adâncit adevărul printr-o continuă autocreare, dar a cuprins de la început esența gândirii pe care o reprezintă”[19]. Nu este vorba, aşadar, de un sistem în sensul clasic, al epocii lui Hegel. Căci un astfel de sistem s-ar găsi „în afară de mişcarea efectivă a vieții istorice, ale cărei dificultăți filosofia trebuie să le soluționeze. Imposibilității de a construi sisteme filsoofice îi corespunde imposibilitatea de a erija sisteme istorice, sau, după cum acestea se numesc, de obicei, istorii universale”, adică expuneri în care viața omenirii este comprimată pe dimensiunea uniliniară a cronologiei... adevărata istorie, istoria vie – ne lămureşte Croce – nu este decât aceea în care faptul trecut este pus în legătură cu un interes prezent şi este reflectat în acelaşi fel în care ne gândim la faptele pe care le executăm. Adevărata istorie este deci istorie prezentă[20].

Valoarea prezentului pentru a înțelege spiritul istoric conduce, în concepția despre cunoaşterea istorică, la ceea ce s-a numit „prezentism”, formulă ce pare a pune în dificultate *obiectivitatea* cunoaşterii istorice. Căci „orice istorie este o istorie actuală, în timp ce adevărul cunoaşterii istorice este în funcție de nevoia care a determinat această cunoaştere”[21]. Dincolo de ceea ce s-a numit un relativism *sui generis* inerent prezentismului, sublinierea necesității de a ieşi din „sistemele istorice” rămâne de perspectivă atât pentru istoriografie, cât şi pentru filosofia istoriei. „Istoria ca gândire şi acțiune” (1938) conține „polemica împotriva oricărei forme de iraționalism şi activism” şi sublinierea „necesității istorice”, refuzând „orice transcendență şi orice determinism naturalist”; „judecata istorică este unica formă a cunoaşterii, categoriile sunt imanente însăşi judecării şi permit a distinge diversitatea calitativă a faptelor istorice”[22]. Sorgintea hegeliană nu este uitată: „Ca şi Hegel, Croce vedea în toate fenomenele manifestări ale spiritului absolut, pe care nu-l înțelegea ca esență dincolo de fenomen, ci ca principiul imanent al acestuia. Absolutul nu trebuia astfel gândit ca atare, ci în mod istoric, ceea ce exprimă *istorismul absolut*, caracteristic pentru filosofia lui Croce”[23].

„Istorismul” este depăşit, dar se menține spiritul istoric, într-o „dialectică a distinctelor” cu largi semnificații de cuprindere sistematică: „Cele patru categorii (frumosul, adevărul, utilul, binele) servesc pentru caracterizarea realității, funcționând ca şi criterii pentru orice judecată istorică, astfel încât

---

[19] N. FAÇON, „B. Croce”, în: B. CROCE, *Estetica*..., pp. 15-16.

[20] T. VIANU, *op. cit*., p. 114.

[21] A. SCHAFF, *Istorie şi adevăr* (trad. Al. Boboc şi I. Mihăilescu), Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 134.

[22] P. BONETTI, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 88-89.

[23] W. RÖD, *Der Weg der Philosophie*, II, München, C. H. Beck, 2000, p. 408.

filosofia vine cu realizări în «metodologia istoriografiei»... Cum istoria este unica realitate, în felul acesta, cunoaşterea istorică e unica cunoaştere dotată cu validitate teoretică... Fireşte, în afară de cunoaşterea istorică se află acțiunea istorică, care se desfăşoară de-a lungul unor conflicte şi drame ale căror motivații ating atât sfera economicului cât şi sfera idealității morale”[24]. Croce adaugă la acestea „încă un gen de «raționalitate immanentă» a dezvoltării istorice: istoria umană e totdeauna «istorie a libertății», cu toate eclipsele pe care libertatea le poate suporta din partea vieții politice a statului”[25].

O încheiere într-adevăr „hegeliană”, cu accente ce pun în evidență o conştiință istorică şi o înțelegere lucidă a frământărilor şi a năzuințelor unei epoci marcate de transformări puternice în structura societății şi a culturii umane.

De fapt, Croce a fost una dintre personalitățile care a influențat pe multiple planuri viața culturală a Italiei şi a Europei în genere. Şi aceasta, vreme de aproape un secol (secolul al XX-lea). Estetica sa concentrează o bogată activitate publicistică (de critică literară, îndeosebi) şi socială. Dincolo de elogiile pe care i le-a adus (şi i le aduce încă) lumea culturală italiană, reține atenția aprecierea unui reprezentant al culturii germane: „De multă vreme Croce este privit, în zile bune, ca şi în zile rele, drept *praeceptor Italiae*. Ceea ce în Franța, în Anglia şi în Germania a săvârşit o întreagă generație, a realizat pentru Italia el singur”[26]. Comentariile ar fi aici de prisos.

---

[24] *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (Redazioni Garzanti), Milano, 1993, p. 234.
[25] *Ibidem*, p. 325.
[26] A. HÜBSCHER, *op. cit*., p. 134.

# VARIA

## *EUDAIMONIA* – SCOP INCLUSIV SAU DOMINANT?
## O investigaţie asupra conceptului de fericire aristoteliană

**DORINA CUCU**

Ce fel de doctrină are Aristotel despre fericire, este vorba de una „dominantă" sau „inclusivă"?[1] Iată întrebarea de la care porneşte această lucrare. Teza pe care o susţinem este aceea că Aristotel are o perspectivă inclusivă asupra vieţii fericite. Structura în mare a argumentaţiei noastre va consta în următorii paşi. Mai întâi, vom face un excurs interpretativ privind demersul aristotelician cu privire la natura fericiri. Textele utilizate ca material de analiză se găsesc preponderent în *Etica nicomahică (EN),* în special Cartea I-a şi Cartea a X-a. După aceea, vom aduce în discuţie câteva dificultăţi semnalate de unii comentatori, dificultăţi legate de o posibilă interpretare inclusivă a fericirii. În cele din urmă, vor rămâne de făcut doar câteva comentarii cu privire la o aşa-zisă preeminenţă a vieţi contemplative în dobândirea fericirii umane, cât şi despre importanţa pe care o dă Aristotel vieţii politice.

Despre fericire, Aristotel ne spune încă de la început că „orice formă de cunoaştere şi orice opţiune tind spre un bine oarecare" (*EN*, 1095a, 15) şi că „asupra numelui, aproape toţi sunt de acord, căci şi mulţimea şi spiritele elevate îl numesc fericire şi sunt de părere că a trăi bine şi a te bucura de succes sunt acelaşi lucru cu a fi fericit" (*EN,* 1095a, 20). Aşadar, filosoful constată existenţa unui consens atât de opţiune şi acţiune, cât şi de opinie: toţi urmărim un bine, iar acelui bine îi dăm numele de fericire. Numai că, în felul acesta, nu s-au spus prea multe privind natura fericirii, cum e ea posibilă şi în ce constă. Dacă investigaţia noastră s-ar opri aici, nu am avea definită decât o „fericire formală" (Gobry 1995), cu alte cuvinte o noţiune goală, fără conţinut.

În Cartea I-a, Cap. 5, ni se oferă o primă conturare a conceptului de fericire. Fericirea, arată Aristotel, este un mod de viaţă. Prin urmare, ceea ce

---

[1] Termenii de „inclusiv", respectiv „dominant" sunt preluaţi din terminologia lui J. L. Ackrill (1980: 17). A se vedea *Aristotle on Eudaimonia.* Prin concepţie inclusivă asupra fericirii, Ackrill înţelege acea concepţie potrivit căreia fericirea este un scop în care diferitele componente au aproximativ aceeaşi valoare sau, cel puţin, sunt în aşa fel încât nici o componentă nu este incomensurabil mai valoroasă decât alta. Prin concepţie dominantă asupra fericirii, Ackrill se referă la o fericire ce constă într-o singură activitate, ce are o importanţă preponderentă.

căutăm e ceva de ordin concret, aflat la nivelul realizabilului, e ceva ce ține de domeniul pragmaticului, ca scop propus şi rezultat al acțiunilor umane. Dat fiind că „oamenii par să conceapă binele şi fericirea conform modului de viață pe care şi-l aleg" (*EN*, 1095b, 15), în întreprinderea de a identifica natura fericirii, ne confruntăm cu o relativizare: modul de viață este specific fiecărui individ, ca atare, câte moduri de viață sunt, tot atâtea şi fericiri.

Astfel, Aristotel, pentru a introduce o oarecare rigoare necesară orientării în diversitatea acestor moduri de viață, ne propune următoarea cartografiere în urma căreia se văd trei versanți principali. Există, spune el, o viață dedicată plăcerilor, „demnă de condiția de sclav" (*EN*, 1095b, 20), o viață concordantă cu virtuțile etice, specifică omului politic şi o viață contemplativă, specifică filosofului. Plecând de aici, întrebarea cu care se confruntă este următoarea: Care dintre cele trei tipuri de viață este demnă de a fi numită fericită? Această întrebare are relevanță pentru că, dacă la nivel formal putem vorbi de un acord universal, în ceea ce priveşte conținutul fericirii, ne confruntăm cu un profund dezacord, dat de pluralismul opiniilor: într-un fel este înțeleasă e*udaimonia* de către înțelepți şi în alt fel de către mulțime. Deosebirea pare să fie dată, aşa cum înțelege Gobry (1995), de o diferență de perspectivă, oamenii simpli având în vedere numai domeniul lucrurilor vizibile – plăcerea, bogăția, sănătatea. Aristotel va spune că ai nevoie de toate aceste lucruri pentru a fi fericit, dar, aşa cum vom vedea, ele nu se constituie în condiții suficiente pentru atingerea fericirii, „deşi tind spre un bine anume şi caută ceea ce le lipseşte pentru a-l atinge, neglijează totuşi cunoaşterea lui" (*EN*, 1097a, 5). Răspunsul la întrebarea lansată ceva mai devreme se materializează practic într-o sinteză, filosoful alegând din fiecare mod de viață „elementele valabile" în concepția sa, „în acest sens întreaga sa etică fiind o reflecție asupra celor trei moduri de viață".[2]

Prin urmare, dat fiind că enumerarea opiniilor despre fericire nu aduce nimic constructiv, ci doar ne plasează în relativismul de care vorbeam mai sus, oamenii fiind diferiți la nivel comportamental, intelectual, social etc., soluția propusă de Aristotel este următoarea: trebuie să vedem ce anume este caracteristic naturii umane, ca natură ce urmăreşte dobândirea fericirii. Cu alte cuvinte, trebuie făcută o „cercetare asupra *ergon*-ului uman"[3], asupra acelui act sau funcție specifică care îl diferențiază atât de regnul animal, cât şi de cel divin. Dat fiind că plăcerea şi senzația aparțin şi animalelor, Aristotel, pentru a desprinde elementul uman, în stil gen proxim şi diferență specifică, va spune că „actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea" (*EN*, 1098a, 8). În schimb, zeii au şi ei la rândul lor rațiune, chiar într-o măsură mult mai mare decât oamenii. Ca atare, remarcă Nagel[4], Aristotel va defini *ergon*-ul uman ca o intersecție de

[2] A se vedea GAUTHIER (1970: 53).
[3] A se vedea NAGEL (1980:8).
[4] *Idem.*

*erga*, dintre cel animal şi cel divin. E vorba de o suprapunere parţială a *ergon*-ului uman şi celelalte *erga*.[5] Trebuie spus aici că este destul de discutabilă existenţa unei suprapuneri parţiale între *ergon*-ul uman şi cel divin, aşa cum ne propune interpretarea lui Nagel. Pe de o parte, aşa cum Aristotel arată altundeva (*Despre cer*, II, 3, 286a), *ergon*-ul divinităţii sau funcţia ei caracteristică ar fi nemurirea, viaţa eternă. Pe de altă parte, Stagiritul, vorbind despre divinitate, ne spune că în cazul acesteia ea se află în identitate cu raţiunea (*EN*, 1096a, 25). Dacă, aşa cum înţelege Aristotel, raţiunea este virtutea (*arete)*, în baza căreia cel care o posedă îşi desăvârşeşte şi îşi defineşte natura, iar în cazul divinităţii nu se poate vorbi de un proces de desăvârşire, ea neavând atributul devenirii, constatăm că nu avem de-a face cu acelaşi tip de raţiune. Prin urmare, actul specific uman datorită căruia se poate vorbi de o condiţie umană (ca una distinctă de cea animală sau divină) este acel mod de viaţă ce constă în activitatea a ceva ce posedă raţiune (sufletul omenesc), el fiind singurul care o posedă. În felul acesta, binele specific uman numit şi fericire va fi „activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuţile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită. Şi în plus, pe parcursul întregii vieţi, căci cu o rândunică nu se face primăvară." (*EN*, 1098a, 15-20, traducere T. Irwin).

Merită observat că ideile conturate mai sus se regăsesc şi în Cartea X, ceea ce vine să pledeze în favoarea unei consecvenţe doctrinare asupra conceptului de *eudaimonia.*[6] Astfel, avem de-a face cu formulări de felul „viaţa fericită este viaţa conformă cu virtutea. Or, conformă cu virtutea este o viaţă ce presupune eforturi serioase, iar activitatea cea mai serioasă aparţine totdeauna părţii celei mai elevate din om şi omului cel mai elevat" (*EN*, 1177a, 1-4).

Dacă până aici păşim oarecum pe un teren ferm, dificultăţile, senzaţiile de derapare apar în momentul în care este cercetat conceptul de virtute. Întrucât lămurirea acestei chestiuni este una necesară demersului anunţat – elucidarea naturii fericirii – ne vom îndrepta pentru moment atenţia în această direcţie. „Dat fiind că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea completă[7], să ne ocupăm de virtute", iar „această virtute examinată trebuie să fie specific umană" (*EN*, 1102a, 13). Astfel, discuţiile pe care Aristotel le poartă în jurul conceptului de virtute şi care se găsesc preponderent în Cărţile II, III, VI vizează tocmai acest aspect de completitudine al conceptului de virtute. În acest sens, avem de-a face cu două tipuri de virtuţi ce corespund fie „părţii dezirante

---

[5] *Idem*.

[6] Aşa cum ne apare în scrierile păstrate de la Aristotel (în măsura în care varianta *Eticii Nicomahice* care ne este la îndemână corespunde variantei originale).

[7] În original *areten teleian*. Am ales varianta de traducere „virtute completă", în locul celei de „virtute perfectă" (Stela Petecel), deoarece varianta de traducere din urmă trimite la existenţa unei singure virtuţi particulare, iar investigaţia lui Aristotel în contextul *Eticii* nicomahice ia în discuţie toate virtuţile umane.

a sufletului" (ca parte compusă din elemente raționale şi iraționale), fie „părții raționale a sufletului". În primul caz, este vorba de virtuțile etice care, potrivit concepției lui Aristotel, sunt „dispoziții habituale sau excelențe ale caracterului" şi în rândul cărora se includ dreptatea, cumpătarea, curajul etc. Generic vorbind, virtuțile etice conferă omului acea stare de echilibru între exces şi insuficiență. În al doilea caz, este vorba de virtuțile dianoetice sau intelectuale, acele „dispozițiile habituale sau excelențe ale inteligenței". Printre acestea amintim înțelepciunea practică, speculativă, intelectul intuitiv, ştiința, adică acele virtuți ale sufletului care îi permit omului să ajungă cel mai bine la adevăr. De aici, şi nu numai[8] se vede că un concept important în lămurirea noțiunii de virtute este acela de dispoziție habituală. Prin aceasta din urmă, în concepția lui Aristotel, trebuie să se înțeleagă acea proprietate dispozițională a sufletului *dobândită* şi care include *un element de raționalitate*, adică acea proprietate a cărei guvernare ține de o regulă a rațiunii.

Prin urmare, dat fiind că fericirea este acea activitate a sufletului conformă cu virtutea decurge că viața fericită constă în exercitarea acestor dispoziții habituale ale caracterului sau inteligenței; cu alte cuvinte, *eudaimonia* ține de dobândirea şi exercitarea elementelor de raționalitate, atât la nivel moral, cât şi intelectual. „Aristotel crede că cel mai *eudaimon* individ este acela care şi-a dezvoltat complet şi şi-a exercitat în mod regulat diferitele virtuți ale sufletului, atât intelectuale cât şi morale (etice). O asemenea persoană e angajată în activitatea filosofică (că aceasta reprezintă înflorirea deplină a activității sale de gândire teoretică) precum şi în activitățile morale, acele activități care exteriorizează dreptatea, generozitatea, cumpătarea etc." [9] Găsim aici un argument în sprijinul interpretării doctrinei aristotelice a fericirii ca doctrină inclusivă. S-a arătat că definirea naturii fericirii ține de două componente la fel de importante. E vorba de latura intelectuală a vieții şi de cea etică (morală). Potrivit lui Aristotel, dobândirea fericirii e condiționată de satisfacerea ambelor ei componente: fericirea ca exercițiu jalonat de virtuți atât în sfera morală, cât şi în cea intelectuală. Un alt argument în favoarea tezei fericirii inclusive, privind tot din perspectiva conceptului de virtute, este demersul uman dublu: dobândirea anumitor proprietăți dispoziționale ale sufletului, dar şi exersarea acelor proprietăți.

Textul aristotelician ne mai pune în față încă o provocare. În Cartea I ni se spune că pentru a fi fericit ai nevoie de prieteni, statut social, avere, sănătate etc., adică de o întreagă circumstanțialitate. Cum cuplează această condiție a prezenței unor elemente externe cu condiția demersului uman propriu (demers ce constă în dobândirea şi exersarea pe calea virtuții)? Toate aceste condiții externe se constituie ca un fond de posibilitate, ca un cadru al desfăşurării

[8] „Virtutea este dispoziția habituală optimă" (*EN*, 1139a, 16).
[9] A se vedea KRAUT (1989: 170).

acțiunii umane. Ambele tipuri de condiții ale fericirii, atât de ordin extern cât şi intern, sunt, fiecare în parte, condiții necesare, nu şi suficiente. Spre exemplu, ne putem imagina un om care beneficiază de un ajutor familial şi de o stabilitate materială, alături de o bună sănătate. Însă, toate acestea, după cum spune şi Aristotel, nu ne pot garanta că individul respectiv va fi fericit. Filosoful atrage atenția asupra pericolului acestei confuzii. Nu avem de-a face decât cu nişte adjuvante în demersul individual spre dobândirea fericirii. Esențială rămâne acea rigoare a acțiunii sale conforme cu virtutea, ceea ce ține de o orientare internă, iar aceasta nu poate fi suplinită de satisfacerea *exclusivă* a condițiilor externe. „Fericirea apare deci ca un bine perfect şi autarhic, pentru că ea este scopul tuturor actelor noastre" (*EN*, 1097b, 20). „Pe ea o dorim totdeauna pentru sine şi niciodată pentru altceva" (*EN*, 1097a, 30).[10]

Prin urmare, când vorbim de fericire „vorbim de activitatea unei vieți complete, ea fiind exercițiul tuturor virtuților sufletului, nu doar al unora"[11]. Aceasta nu poate semnala decât o concepție inclusivă asupra fericirii.

Urmson (1994: 119) pretinde că aici ne confruntăm cu un paradox căci, spune el, deşi putem fi de acord cu o concepție inclusivă a fericirii, suntem nevoiți să selectăm o anumită activitate sau anumite activități dominante. De exemplu, „cineva nu poate să devină un bun neurochirurg în timpul liber, acest lucru cere dedicație" şi anume, se solicită în mod preeminent o anumită activitate, aceea de a fi bun neurochirurg. Putem depăşi această dificultate dacă raportăm activitatea de neurochirurg la fericirea completă. În acest sens, putem spune că cel care şi-a ales acest scop nu este fericit pe deplin (nu este satisfăcut conceptul aristotelician de fericire). Avem de-a face nu cu un scop în sine, cu un scop ultim, ci cu un ceva în vederea atingerii altui scop, spre exemplu acela de a ajuta oamenii sau a te îmbogăți sau a dobândi faimă. Prin urmare, a accentua dominanța acestei activități ca obiectiv propus şi satisfăcut nu surprinde conceptul de fericire aşa cum îl socoteşte Aristotel a fi. În concepția Stagiritului, se pune accent pe existența unei completitudini, completitudine care nu poate fi asigurată decât printr-o distribuție a scopurilor, printr-o rețea de conexiuni şi interdeterminări între aceste scopuri şi nu de competiție. Ideea existenței unei dominații la nivelul peisajului teleologic la nivelul individului ne apare ca fiind străină concepției aristotelice.

Totuşi, dificultățile par să nu se termine aici. Se poate pune mai departe întrebarea la ce se referă Aristotel atunci când afirmă că cea mai fericită viață este „activitatea contemplativă" şi o numeşte „fericirea perfectă a omului" (*EN*, 1177b, 25). Totodată, în continuarea ideii, rămâne de lămurit de ce situează pe un plan secundar viața politică, adică viața conformă virtuților etice (*EN*, 1178a,

---

[10] „De aceea, spune J. ACKRILL (1980: 21), fericirea este scopul final şi autarhic mai de dorit decât orice altceva, deoarece include tot ce este dezirabil în sine."

[11] *Idem.*

9-21). În spatele acestor întrebări, stau în fapt două probleme. Urmson[12] le dă următoarea formulare sintetică:

1. De ce alege Aristotel drept componente ale vieții fericite viața contemplativă şi viața politică?

2. De ce pune un accent atât de puternic pe dimensiunea contemplativă în dobândirea fericirii?

Iată care ar fi răspunsul după acest autor. Prima alegere, spune el, nu are temeiuri profund filosofice, ea fiind determinată de conjunctura socială şi politică în care se găsea Aristotel. Motivația pare să fie mai degrabă de ordin subiectiv. Opțiunea pentru viața politică reflectă tocmai punerea în topul unei ierarhii valorice a valorilor politice şi sociale împărtăşite de clasele superioare în mediul cărora s-a aflat pe mai tot parcursul vieții. Motivul pentru care filosoful situează, alături de viața politică pe cea contemplativă, ca cealaltă componentă a fericirii, ar fi acela că, în Grecia Antică, viața dedicată cercetărilor ştiințifice şi implicit filosofice, deşi nerecompensată material, era una dintre cele mai respectabile în ochii aristocrației. Pe de altă parte, audiența lui Aristotel era asigurată de membrii acestei clase.

În ce ne priveşte, înclinăm să nu fim de acord cu această motivație strict conjuncturală pe care Urmson o atribuie eticii aristotelice. Nu numai că aceasta ar face din el un oportunist, dar vine în contradicție cu întreaga analiză pe care Aristotel o face *ergon*-ului uman, atât în *Etica Nicomahică* [A se vedea Cartea X, Cap. 9], cât şi în alte locuri [A se vedea *Politica*]. Potrivit celor susținute în decursul acestei analize, reiese că acest *ergon* nu poate să-şi găsească împlinirea decât în cadrul cetății. Viața fericită presupune eforturi serioase; ea este o activitate permanentă, nu numai în sensul satisfacerii binelui individual, ci şi a unui bine colectiv. Aceasta, deoarece „fericirea cetății" este o condiție *sine qua non* a vieții fericite umane. În concepția lui Aristotel, cetatea asigură condițiile pentru ca binele individual (fericirea umană) să fie posibilă. În acest sens, a se vedea şi discuția de mai sus cu privire la condițiile externe atingerii fericirii. Cu alte cuvinte, omul trebuie să aibă o activitate politică. Numai aşa poate să-şi împlinească propriul scop. Totuşi, activitatea conformă doar virtuților etice este viața cea mai bună, în măsura în care „omul este numai om", dat fiind că „virtuțile etice sunt pur umane" şi, ca atare, şi modul de viață şi fericirea care decurge din el (*EN*, 1178a, 21). Dar pentru a şti în ce măsură această viață conformă cu virtuțile etice este într-adevăr cea mai bună, trebuie să ai o perspectivă de ansamblu, or această perspectivă este conferită numai prin aportul unei activități intelectuale. Prin urmare, activitatea contemplativă poate fi privită ca aceea care asigură dreapta măsură în viața politică.

Legat de cea de-a doua problemă – cum se explică favorizarea vieții contemplative în contextul susținerii unei doctrine inclusive a fericirii – Urmson

[12] A se vedea URMSON (1994: 119,120).

oferă următoarea interpretare. Potrivit lui Aristotel, viața contemplativă ar fi mai degrabă viața caracteristică lui Dumnezeu, Dumnezeu fiind ființa fericită la modul suprem (absolut). În plus, Aristotel se opune acelora care susțin că a fi om atrage cu necesitate după sine preocuparea numai pentru lucrurile omeneşti. „Omul, în măsura în care poate, spune Aristotel, trebuie să se imortalizeze pe sine şi să facă totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el." (*EN*, 1177b, 35) „Dacă pentru zei, adaugă el, viața este în întregime fericită", la oameni, este doar în măsura în care „există în ea o imagine a activității divine" (*EN*, 1178b, 26). Aşadar, argumentul pe care îl aduce Aristotel în sprijinul preeminenței unei vieți umane contemplative constă, în fapt, din două argumente. Primul s-ar putea formula în felul următor: în cazul zeilor, se poate vorbi de o fericire absolută; zeii duc, prin natura lor, o viață contemplativă; deci, viața contemplativă divină este o garanție sau o rețetă a fericirii. Al doilea argument, cel care suscită cele mai multe discuții, este de felul următor: viața contemplativă divină le asigură zeilor fericirea; zeii constituie nişte modele de urmat pentru oameni şi stă în putința omului de a le urma; prin urmare, oamenii pot să-şi asigure la rândul lor fericirea ducând o viață contemplativă.

Argumentul din urmă este supus criticii aduse de Urmson (1994: 121). Dat fiind că una dintre premisele pe care se bazează acest argument aristotelic este posibilitatea unei activități contemplative umane care să oglindească activitatea contemplativă a divinității, dificultatea pe care o semnalează Urmson se referă tocmai la negarea acestei posibilități. Motivul este acela că Aristotel foloseşte conceptul de contemplație (*theoria*) în două sensuri, unul restrâns şi altul extins. În sens restrâns, contemplația ar consta într-un acces imediat (nemijlocit) la adevăr, la elementele cunoaşterii. Acest acces ar fi asigurat de către intelectul intuitiv. Ne găsim în situația în care acest concept se aplică în mod optim divinității, dar nu şi oamenilor, aceştia din urmă având un domeniu mult mai limitat de exersare a *nous*-ului. Ca atare, nu poate părea plauzibil ca, în cazul oamenilor, Aristotel să facă apel la această accepțiune a conceptului de contemplație şi, cu atât mai puțin să recomande ca soluție a celei mai mari fericiri o viață contemplativă de acest fel. O astfel de viață s-ar solda, pentru om, cu un câmp de cunoştințe extrem de limitat, câmp care s-ar reduce numai la principiile prime ale ştiințelor. Aşa cum observă Urmson, în Cartea a VI-a, Aristotel foloseşte un sens extins pentru termenul de contemplație. Aici, el include alături de intuiția principiilor prime şi deducția celorlalte adevăruri ale ştiințelor, neevidente în prima fază, cât şi corpul de cunoştințe dobândite astfel. Abia acum se poate vorbi de viață contemplativă în cazul oamenilor. Numai că, în acest moment, nu mai poate funcționa presupoziția zeilor ca modele, viața contemplativă a divinității având alt câmp de desfăşurare decât cea umană.

În sprijinul celor spuse de Urmson aducem două observații. Pe de o parte, nici nu ar fi posibil, în cadrul doctrinei aristoteliciene, o viață umană care să oglindească viața contemplativă a divinității. Aceasta, deoarece contemplația, în

cazul uman, ar fi exercițiul acelei virtuți dianoetice numită înțelepciune teoretică. Or, în cazul divinității, nu se poate pune problema contemplației ca exercițiu al vreunei virtuți, Dumnezeu nefiind supus devenirii şi contingenței. În al doilea rând, privind lucrurile în sens invers, se poate constata că însuşi Aristotel spune, în Cartea a X-a, că *theoria* în sine nu este o viață posibilă pentru om. Omul, spre deosebire de Dumnezeu, este un animal limitat în plan spațio-temporal, „chiar dacă are anumite activități care îl scutură de atributul timp şi-l fac să atingă eternitatea” [13]. Cu alte cuvinte, deşi omul poate avea şi activități contemplative, acestea nu pot constitui decât elemente necaracteristice condiției sale. Prin urmare, o dată în plus se poate vedea că argumentul aristotelician care pledează pentru o viață umană, preponderent contemplativă în vederea fericirii, ajunge să fie invalidat chiar de Aristotel însuşi.

Prin urmare, teza vieții contemplative, luată drept componentă dominantă a fericirii, este infirmată. Aceasta vine să întărească interpretarea doctrinei fericirii ca fiind una inclusivă. În plus, trebuie spus că activitatea contemplativă se dovedeşte a fi relevantă atunci când se aplică în sfera acțiunii practice. Ceea ce înseamnă că, *theoria* contribuie la fericire numai prin dimensiunea ei practică. În acest sens, în Cartea a X-a, Cap. 9, Aristotel întreabă retoric: „Dacă problema fericirii şi a virtuților ca şi cea a prieteniei şi a plăcerii au fost suficient tratate în liniile lor generale trebuie oare să considerăm că astfel ne-am dus până la capăt planul propus? Sau, aşa cum am mai spus, în domeniul acțiunii scopul nu constă în pura cercetare şi cunoaştere teoretică a fiecărei categorii de obiecte, ci mai degrabă în punerea lor în practică?” Numai astfel ar avea sens afirmația că viața contemplativă este cea mai bună sursă pentru fericirea umană, o sursă primară, iar că viața politică, la rândul ei, este o fericire în sens secundar. Cu alte cuvinte, această ierarhie nu este de ordin valoric (în sensul că una sau alta ar putea asigura în mod mai optim fericirea), ci de ordin temporal, cât şi cauzal. Viața contemplativă, dacă am interpretat corect ceea ce spune Aristotel, poate fi justificată ca o condiție de posibilitate a vieții politice. Altfel spus, trebuie să îndeplineşti mai întâi atributele unei vieți contemplative pentru a avea acces şi a ajunge la o viață politică reală.

După acest traseu teoretic, concluziile la care am ajuns converg spre un concept complex al fericirii. Fericirea ca atare, în concepția lui Aristotel, se dovedeşte a fi un mod de viață care se realizează prin satisfacerea unei largi plase de constrângeri atât de natură internă, conformarea cu virtuțile, cât şi de natură externă. Toată această complexitate vine să pledeze în favoarea unei concepții inclusive cu privire la fericire. În această distribuție de condiții, nu avem de-a face cu o preeminență sau alta a vreunui stil de viață. Trebuie să-l înțelegem pe Aristotel ca propovăduind o viață contemplativă aflată în preambulul uneia politice, şi nu ca pe una exclusivă în atingerea fericirii:

[13] A se vedea ACKRILL (1980: 31).

„Fericit este acela care are un fel de viață mixtă, care trebuie să trăiască şi ca zeu, prin activitatea de contemplare, şi ca om, practicând virtuțile morale în cadrul vieții civice” [14].

**BIBLIOGRAFIE**

[1] ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* (ed.) IRI, trad. Stella Petecel, 1998.
[2] ACKRILL, J. L., „Aristotle on Eudaimonia”, în *Essays on Aristotle's Ethics*, (ed.) A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1980.
[3] GAUTHIER, R. A., JOLIF, J. Y., *L' Ethique à Nicomaque* (ed. a II-a), Louvain: Publications Universitaires, 1970.
[4] GOBRY, I, *La Philosophie pratique d'Aristote*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1995.
[5] IRWIN, T., *Nichomahian Ethics,* Indianapolis: Hacket, 1985.
[6] KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
[7] NAGEL, T., „Aristotle on Eudaimonia”, în *Essays on Aristotle's Ethics*, (ed.) A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1980.
[8] URMSON, J. O., *Aristotle Ethics,* Oxford: Blackwell, 1994.

[14] A se vedea GAUTHIER (1970: 58).

# DESPRE ESENȚA SUFLETULUI LA PLOTIN

**SABIN TOTU**

Ipoteza platoniciană din *Phaidon*, conform căreia trebuie să credem că dincolo de cele văzute sunt cele ce ne dau puterea să înțelegem că sunt doar cele ce au *a fi* „văzutele" *altfel* decât așa cum sunt întâlnite *aici,* este o *alegere*. Platon a ales să *separe* vizibilul de inteligibil lăsându-i omului posibilitatea de „a umple" cu sufletul această prăpastie? A crede că adevărata lume nu este cea de aici, înseamnă a crede că putem mărturisi acest lucru. Cum altfel, dacă nu prin suflet?!

De la Aristotel aflăm că sufletul „se destramă în momentul părăsirii trupului. Sufletul nu e separabil de corp (...)"[1]. Dar, Platon spunea că, dimpotrivă, de natură inteligibilă, sufletul este nemuritor şi că prizonieratul său în trup e relativ. Mai mult, filosofia este „pregătire pentru moarte" – un exercițiu în vederea separării sufletului de cele sensibile, calea către adevărata lume. Aşadar, ce alegem?

Aristotel consideră că sufletul este „obiectul" cu o valoare superioară şi cel mai demn de admirație. Cunoaşterea sufletului ar contribui la studiul adevărului în genere, dar cu o deosebită importanță mai ales pentru filosofia naturii. A cunoaşte *natura* sau *esența* sufletului şi a proprietăților sale esențiale înseamnă *a explica* însăşi natura acelui ceva care *este-ceea-ce-este*. Totuşi, Aristotel are în vedere înțelegerea mai degrabă a proprietăților sufletului, rămânând consecvent cu afirmațiile sale din *Metafizica* (prin care el refuză definirea „esenței", fie înțeleasă ca natură a unui individual, fie a universalului). De ce însă Aristotel nu-i atribuie un rol important în metafizica sa? Întrebarea îşi poate găsi un simplu *răspuns* (dar care nu e însă un *răspuns* simplu): Aristotel *nu credea* într-o separație ontologică a vizibilului de inteligibil, aşa cum o propusese Platon (deşi, modalitatea în care înțelegem separația platoniciană nu trebuie redusă la „răspunsul" pe care îl dă Aristotel). La un asemenea răspuns, am găsit o întrebare: de ce Platon, spre deosebire de Aristotel, *crede* într-o „lume de dincolo"?! De fapt, întrebarea aceasta este drumul fiecăruia către sine, al cărui capăt este propriul nostru *răspuns*.

---

[1] ARISTOTEL, *De l'Âme*, 413 a5, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

De la capăt! Întrebare: care este *esența* sufletului?...

Înainte de a analiza opțiunile celor doi „părinți" ai filosofiei cu privire la natura sufletului, să nu uităm că Parmenides şi Heraclit deschideau calea înțelegerii opoziției dintre vizibil şi invizibil. Complementaritatea explicațiilor celor doi va fi fost resemnificată, la un alt nivel, prin complementaritatea pozițiilor filosofice platonică şi aristotelică.

Ne-am obişnuit să vedem în Aristotel mai degrabă un „dizident" platonician, iar construcțiile sale filosofice, drept „represalii" la adresa maestrului său.

Cu siguranță, multe comentarii filosofice au dus la o înțelegere mai bună a operelor acestora. „Comentariul" plotinian este însă şi o altă modalitate de a te reda „dialogului" cu tine însuți. Şi pentru Platon, şi pentru Aristotel, şi pentru Plotin, filosofia era doar o cale de-a răspunde la întrebări ale căror răspunsuri constituie însăşi ființa noastră. Dincolo de *tehnicitatea* actului filosofării, filosofia va rămâne (cel puțin sub semnul ei grecesc) o îndeletnicire a sufletului.

Platon este primul dintre filosofi care acordă sufletului (ψυχή) o importanță deosebită în actul filosofării. Căutând să „demonstreze" nemurirea sa, de fapt, face să iasă în evidență o nouă modalitate de raportare la ceea ce se va numi „ordinea inteligibilă". Deşi presupusă de condițiile care asigură cunoaşterea noii ordini, *separația* platoniciană a celor două regimuri, inteligibil şi sensibil, fusese deja făcută de către presocratici. Pythagoricienii, Parmenides şi Heraclit, cu deosebire, despărțiseră deja „apele". Cum înțelegeau aceştia distincția dintre ceea ce putea fi văzut şi ceea ce putea fi doar gândit, şi cu ce consecințe pentru ceea ce numeau adevăr, este o problemă ce nu poate fi înțeleasă în sine, ci printr-un demers *istorico-filosofic*. Dar, „istoria filosofiei" nu trebuie considerată vreo succesiune a filosofilor şi a sistemelor filosofice, nici vreo istorie a ideilor filosofice, care să pună în evidență „organizarea" structurală a acestora. Istoria filosofiei este „codul de legi" pe care, dorind să afli stadiul „procesului" gândirii filosofice, trebuie să-l „scrii" pe măsură ce îl *citeşti* prin operele respective. Ca atare, a scrie despre esența sufletului la Plotin înseamnă „a citi" ceea ce *apare* prin referințele textului.

„În lumea inteligibila este ființa adevărată; partea cea mai bună este inteligența; dar, de asemenea, sufletele sunt de acolo, căci de acolo vin ele aici."[2] Acestea sunt primele propoziții platoniciene care fac trimitere directă la ipoteza platoniciană. În acest tratat, unul dintre primele scrise de către Plotin, este continuată şi dezvoltată ipoteza „nemuririi sufletului" din al şaptelea tratat al aceleiaşi *Enneade*. Problema însă nu mai e aceea de a stabili o „teorie a sufletului", cât de a „rezolva" o problemă ce ținea de o contradicție aparentă în textul platonician.

[2] PLOTIN, *Ennéades*, IV, 1, 6, trad. E. Bréhier, Paris, „Les Belles Lettres", 1927.

Cum putea afirma Platon că „esența indivizibilă" se amestecă în corp cu „esența devenită divizibilă"?, se întreabă Plotin. Problema era deci aceea de a stabili sensul expresiei „esența care devine divizibilă în corpuri".

Ştim că sufletul nu poate fi nici un corp simplu, nici un complex de corpuri simple. Nu un corp simplu, pentru că nici unul dintre elementele care îl compun nu posedă viață, iar din amestecul lor nu rezultă viață. Respingând tezele stoice şi epicureice, fundamentate pe teza aristotelică a corpului înțeles ca unitate de materie şi formă, Plotin demonstrază că sufletul nu poate fi *corporal,* nici o „armonie a corpului", nici „*enteleheia* corpului organizat". Sufletul este de natură inteligibilă, este o „ființă autentică"; de natură divină, este „nemuritor". Reluând argumentele platoniciene din *Phaidon, Phaidros, Republica, Sofistul, Timaios,* Plotin arată că sufletul, deşi în contact cu corporalul, îşi păstrează esența.

Sufletul „se divide" în corpuri pentru că acestea sunt divizibile. Prin urmare, „divizibilitatea" este doar modalitatea în care sufletul este prezent după *natura corpului* (în întregime, prin esența sa indivizibilă, dar, „în parte", după natura corpului). Sufletul este aşadar *unu şi multiplu*. Prin această „unitate multiplicată", sufletul „distribuie viață în toate părțile [trupului]; prin unitatea sa indivizibilă, le conduce cu înțelepciune"[3].

Explicația plotiniană a pasajului din *Timaios* e în acord cu ontologia platoniciană din *Phaidon*. Separația ontologică platoniciană dintre inteligibil şi sensibil va fi fost, astfel, resemnificată *metafizic.* Am putea spune că Plotin nu face decât să scoată la lumină gândurile platoniciene enigmatice. Comentariul său ar fi numai această revelare a „învățăturii secrete"? Nu numai!

Plotin nu s-a mulțumit doar cu o „traducere" a spiritului platonician. Sufletul nu mai este doar „suport" al cunoaşterii Binelui, ci *ființă autentică şi vie*, care *doreşte* să trăiască alături de El. Accentul pus pe trăire conduce la o schimbare semnificativă de optică. „Vederea" ideilor platoniciene nu mai este doar rodul îndelungatului exercițiu dialectic, în care conştiința divinității noastre este „măsură" a calității actului contemplativ. Pentru Plotin, exercitarea activității de contemplare nu este o întoarcere spre sine printr-un „act de gândire", ci o „posedare" a noastră înşine, în care devenim totuna cu „obiectul contemplat" şi în care „nu mai suntem noi înşine decât în mod potențial"[4]. Iată deci că *θεωρία* plotiniană nu „se stinge" în limitele gândirii.

Sufletul plotinian, deşi în întregime prezent în corp, rămâne, prin partea sa superioară – etern în contact cu inteligența (*Νοῦς*) – neafectat de senzații. Atât descrierea sa, cât şi ascensiunea către Bine sunt, în absolut, libere de orice constrângere exterioară. Sufletul lumii o organizează pe aceasta, luminând-o în

---

[3] *Enn.,* IV, 2.
[4] *Ibidem.*

cele mai mici detalii prin sufletele individuale. Dezvoltarea ipotezei platoniciene din *Republica*, prin care sufletul este considerat ca având trei facultăţi, apte să facă inteligibile contactele sale cu lumea, la diferite niveluri de realitate, l-a condus pe Plotin la o reevaluare a puterilor sufletului. Platon dorea să fundamenteze un „stat ideal" în conformitate cu întreita împărţire a sufletului pentru a acorda un statut fiecărei „clase" sociale, care avea caracteristicile acelei „părţi" a sufletului care îi corespundea. Scopul său era deci unul de armonizare a „facultăţilor" sufletului cu rolul social şi politic al „părţilor" care alcătuiau comunitatea. Pentru Plotin, însă, sufletul este un întreg indivizibil care are „părţi" numai în măsura în care lumea sensibilă pe care o organizează este divizibilă. „(...) ultimul dintre raţiunile care sunt în lumea inteligibilă; e primul din cele care sunt în universul sensibil; de aceea se află în raport cu amândouă"[5]. Plotin va pune accent pe această „calitate" a sufletului de *intermediar* între cele două lumi.

Dar, acest rol nu este limitat la simpla „trecere" dintr-o lume în alta, oarecum, doar ca argument pentru adeverirea unui plan inteligibil la care nu putem avea acces pe o altă cale. De aici şi dificultatea de a înţelege această trecere, pe care Platon o „teoretizează" în *Parmenides.* Deşi tot el arată nu doar limitele unei abordări raţionale (în care gândirea raţională îşi de-limitează domeniul de aplicaţie), ci şi deschiderile către o înţelegere dincolo de aceasta (fără a anunţa, propriu-zis, calea mistică pe care Plotin o va urma), Platon va rămâne consecvent în privinţa înţelegerii unei separări ontologice a celor două niveluri ale „realităţii", separare prin care esenţa sufletului rămânea divină, dar, în acelaşi timp, nu putea căpăta nici o dimensiune umană. Plotin a putut salva atât esenţa divină a sa, şi acordându-i „puteri multiple" prin care poate ocupa „începutul, mijlocul şi sfârşitul lucrurilor"[6], va fi putut face, deodată, inteligibilă natura umană însăşi şi „lumea sensibilă". Separarea celor două niveluri ontologice este astfel o „realitate" pe care sufletul individual o *percepe* la nivel sensibil ca pe o binecuvântare. Gândirea raţională, facultate proprie sufletului individual, are rolul de a „ajuta" sufletul, prin distingerea sensibilului de inteligibil, să „urce" către Bine. De fapt, această „urcare" este *depăşirea* acelei separaţii de la un anumit nivel al „realităţii".

În „lumea sensibilă", sufletul, ca principiu *organizator* al ei, conştientizează nivelul la care separaţia are o funcţie de reper pe drumul de întoarcere la origine. Plotin se fereşte să descrie o „lume inteligibilă" cu totul separată de cea sensibilă prin păstrarea unei purităţi ontologice (doar strict metodologic probate). „Critica" aristotelică a separaţiei platoniciene este, din acest punct de vedere, relevantă. Dar, „lumea inteligibilă" platoniciană este nu numai într-un *topos atopos*, ci şi *în noi*. „Fiecare dintre noi e o lume inteligibilă;

[5] *Enn*., IV, 6.
[6] *Enn.,* I, 8.

legați de cele inferioare prin trup, noi le atingem pe cele superioare prin *esența inteligibilă* (s.n.) a ființei noastre”[7].

Esența inteligibilă a ființei noastre este „vârful” sufletului nostru. Nu trebuie uitat că, pentru Plotin, fiecare „lucru” este legat de cel anterior şi de cel posterior. Sufletul individual, călăuzit de un *daimon*, călătoreşte prin puterea lui, urcând până acolo unde se pierde într-o comuniune extatică cu Unul.

Sufletul plotinian nu este numai un „dar al bunătății Demiurgului” platonician, destinat să aducă inteligența în Univers, descoperind astfel perfecțiunea sa. Resemnificând ipoteza stoică – a Universului însuflețit – Plotin acordă sufletului puterea de a organiza *absolut* totul. Nu doar ființele vii au suflet, ci şi stelele, pământul însuşi. „Ordinea lumii este actul unui suflet dependent de o înțelepciune permanentă, iar ordinea interioară a acestui suflet e imaginea acestei înțelepciuni. Fiindcă această înțelepciune nu se schimbă, nici ordinea nu trebuie să se schimbe; fiindcă nu există moment în care ea n-o contemplă; dacă ar înceta, atunci ar fi în incertitudine”[8].

Sufletul plotinian nu mai e deci simplu intermediar, ci, imagine a eternei înelepciuni, este ceea ce face ca *lumea* să fie, şi să fie *ordine*. Astfel, lumea sensibilă este o *copie* a celei inteligibile prin *prezența-în* a sufletului. Plotin a reuşit astfel să păstreze ipoteza platoniciană a participării, desăvârşind-o. Acest lucru a fost posibil datorită *spiritualizării* separației, făcând din exterioritatea platoniciană a raționalității *semnul* prezenței, prin intermediul sufletului, a Binelui, şi nu este o „invenție” plotiniană, ci o interpretare a ipotezei a III-a din *Parmenides*, prin care Platon ilustra posibilitatea minții noastre de-a se aplica multiplicității lucrurilor sensibile. Plotin însă, aşa cum spuneam, spiritualizează separația dintre Unu şi multiplu, fapt care îi dă şansa de-a resemnifica sensul „apariției” lumii. Sufletul va „produce” lumea *după modelul pe care îl are în el*[9]. *Distanța* dintre model şi copie nu mai este una raționalizată şi, deci, „explicația” producerii lucrurilor sensibile este o *revelare* a unei ordini inteligibile, a unei interiorități a sufletului care „explică” propria sa „exterioritate”. Interior şi exterior nu sunt termeni ce comportă, aici, o spațializare a intervalului presupus de separație, ci evidențierea faptului că producerea este un „efect” al contemplării. „A contempla” înseamnă „a produce”, în sensul în care orice realitate adevărată este o *ordine spirituală.* Or, acestă ordine, cum am văzut, este „obiectul” doar al contemplării, pentru că sufletul, ca imagine a inteligenței, este imagine a eternității lumii inteligibile.

Multiplicitatea lumii sensibile este explicată prin *puterea* sufletelor individuale de a fi etern unite în inteligență. Această unitate nu e încă

---

[7] *Enn.,* III, 4, 1.
[8] *Enn.,* IV, 4, 9.
[9] *Enn.,* IV, 4.

*simplitatea* Binelui-Unu, deci ele sunt atât neseparate – cât au „vârful" în inteligență – cât şi separate – cât „se distribuie" conform proprietăților lucrurilor sensibile.

Esența divină a sufletului este *neamestecată* cu ceea ce sufletul „produce" şi organizează. Procesiunea, ca ontologie a producerii, al conversiunii, ca metafizică a „privirii sufletului", sunt cele două fețe ale *contemplației* plotiniene. Contemplația, ca producere eternă, *continuă* purcedere din Unu a multiplului, este şi imaginare a fiecărui nivel al „realității" *adeverite* prin actul vederii sufletului. În acest sens, sufletul „este şi devine ceea ce priveşte"[10]. *Este* şi *are*, reflectându-se în inteligență (*Νοῦς*), (de) esență divină, şi *devine*, adică se indentifică la nivel dianoetic (ca rațiune, gândire discursivă) cu ceea ce el organizează.

„Esența" sufletului nu mai este *ουσία* din *Phaidon,* ci „Unu şi multiplu" corespunzând ipotezei a III-a din *Parmenides* şi „Sufletul lumii" din *Timaios*; viața interioară, indisolubil legată de *mişcarea* care descoperă natura Universului, nu poate fi înțeleasă rămânând la o figurare cvasilogică a unității. Înțelegerea „esenței divinizate" – formulă platoniciană din *Timaios* – este, astfel, posibilă şi prin explicarea raporturilor dintre cele trei ipostaze plotiniene dintr-o perspectivă nouă.

În momentul în care sufletul individual devine conştient de originea sa divină, va căuta să ajungă, cât mai curând, la originea sa. Este extrem de interesantă afirmația lui Plotin, conform căreia, dacă ai (a) aflat că sufletul este de *origine* divină, atunci iubind sufletul, te iubeşti pe tine însuți[11]. „Iubirea de sine" înseamnă a te „abandona" cu totul *întoarcerii acasă.* Căutarea Binelui începe şi se sfârşeşte *în iubire.* Dacă ne reamintim că Ammonios Sakkas, după o mărturie a lui Eusebiu de Cezareea, „fusese creştin"[12], *mistica* plotiniană este de netăgăduit[13].

Partea divină a sufletului este o imagine a Inteligenței (*Νοῦς*)*;* aşa cum cuvântul exprimat (λόγος) este imagine (ε„κων) a gândului interior (προφορά λόγου) al sufletului, la fel şi sufletul este cuvântul (λόγος) Inteligenței şi „activitatea" prin care inteligența răspândeşte viața pentru a face ca lucrurile să existe.

Fără a intra prea mult în „dinamica" relațiilor dintre cele trei ipostaze, ar mai fi de adăugat doar faptul că această *imagine* a „relației" pe care sufletul o *trăieşte iubind*, atât de elocvent ilustrată de analogia plotiniană, este prezentată şi în cazul relației dintre Inteligență şi Unul: „sufletul este cuvântul şi actul

---

[10] *Enn.,* IV, 3, 8.

[11] *Enn.,* V, 1, 2.

[12] GH. VLĂDUȚESCU, *Teologie şi metafizică în cultura Evului Mediu*, Paideia, 2003, p. 20.

[13] Fireşte, misticile creştine trebuie „citite" prin filtrul dogmelor creştine; ar fi o greşeală să credem că iubirea creştină e totuna cu cea plotiniană.

inteligenței, aşa cum ea însăşi este cuvânt şi act al Unului”[14]. Cuvântul, λόγος, care la Plotin are sensul tare de *rațiune,* dezvăluie prin discursivitate conceptuală *ceea-ce-este-în-act, ένεργεία*. În acest sens, înțelegem cum putem distinge între esență (ούσία) şi act (ένεργεία). Binele, *act pur*, nu are esență, dar are Inteligența ca act al său. Cuvântul plotinian mărturiseşte această „relație”[15] manifestându-se în discurs.

„Esența divizibilă” a sufletului este, astfel, *chip* (είκων) al său. Divizibil „după natura” corpurilor pe care le organizează, divizibil şi „după chipul” rațiunii (ca *suflet intermediar*), sufletul este esență divină, nemuritor şi indestructibil – aşa cum spunea încă Platon. „Demonstrația” plotiniană este mult mai elaborată, însă ne-am mărginit doar la aceste două aspecte care atestă – atât cât *credem* – originea şi esența sufletului.

[14] *Enn.,* V, 1, 6.
[15] Nu trebuie confundat *Cuvântul* creştin cu λόγος plotinian.

# CONCEPTUL DE FERICIRE ÎN COMENTARIUL LUI THOMA DE AQUINO LA *ETICA NICOMAHICĂ*

**CRISTIAN DUCU***

Comentariul lui Thoma de Aquino la *Etica nicomahică*, *Sententia libri Ethicorum*[38], a dat naştere unei vii controverse în ceea ce priveşte modul în care teologul scolastic îşi expune gândurile pe marginea textului aristotelic. Întrebarea care a fost în mod justificat pusă de marea majoritate a cercetătorilor este dacă Thoma propune aici propria viziune despre fericire sau, dimpotrivă, nu face altceva decât să parafrazeze ceea ce spune Aristotel. Miza întrebării este destul de importantă dacă luăm în calcul faptul că, începând cu secolul al XIV-lea, comentariul lui Thoma ajunge să fie folosit în mod curent drept instrument de înțelegere a gândirii morale aristotelice.[39] Asta înseamnă că am putea observa o influență puternică a acestui text asupra muncii comentatorilor Stagiritului şi, prin urmare, că este posibil să distingem o tradiție interpretativă păstrată până la începutul secolului al XX-lea.

În mare, răspunsurile la această chestiune sunt de două feluri: unii cercetători susțin că Thoma formulează o poziție proprie în chestiunile abordate de Aristotel[40], alții, cum este şi cazul lui Harry V. Jaffa, cred că el nu a făcut altceva decât să explice anumite afirmații ale Stagiritului prin alte afirmații ale acestuia.[41] Cei din prima categorie subliniază în principal faptul că Thoma nu oferă nişte simple lămuriri la ceea ce spune Aristotel în *Etica nicomahică*, ci, dimpotrivă, că

---

* Centrul de Cercetare în Etică Aplicată, Universitatea din Bucureşti.

[38] De aici încolo, voi adopta abrevierile standard pentru scrierile lui Thoma la care voi face trimitere, după cum urmează: *SLE – Sententia libri Ethicorum*, *ST – Summa Theologiae*, şi *SCG – Summa contra gentiles*. La fel şi pentru scrierile lui Aristotel.

[39] O dată cu canonizarea lui Thoma (1323), Biserica, cea care administra procesul de învățământ în cea mai mare parte, nu se va interesa doar de personalitatea Sfântului, ci şi de soarta scrierilor celui ce a fost numit *Doctorul Angelic*. Aşa se explică cum textele sale ajung să fie atât de răspândite şi să servească drept manuale.

[40] CELANO [1987] p. 215; BOSSI DE KIRCHNER [1986] p. 41.

[41] HARRY V. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism*, University of Chicago, Chicago, 1952, p. 19. (*Apud* LITZINGER [1993] p. xi: "Thomas rarely, if ever, attempts to explain any statement of Aristotle except in terms of other of his statements. Nothing extraneous to the *Ethics* itself is, apparently, permitted to serve as the basis for the interpretation of the *Ethics*.")

sunt foarte multe locuri în care el se arată a nu fi de acord cu ideile filosofului grec. De cealaltă parte, argumentele invocate pot fi împărțite în două clase: (i) un comentariu este un *lectio* (*expositio*) şi nu un *quaestio*, adică Thoma nu încearcă să răspundă la o problemă care a fost ridicată, ci să ofere o expunere a concepției morale aristotelice; şi (ii) există diferențe doctrinare esențiale, cum ar fi, de exemplu, introducerea unei distincții între fericirea perfectă şi cea imperfectă, a căror menționare în *SLE* e menită să avertizeze că Thoma nu acceptă poziția aristotelică. Un astfel de punct de vedere, care ilustrează cel mai bine situația contestatară, a fost emis de Mark D. Jordan.[42] Potrivit acestuia, există cel puțin şase moduri în care Thoma atenționează cititorii săi că acele idei îi aparțin lui Aristotel[6]. Primul argument al lui Jordan îl reia pe cel al poziției contrare, însă acesta consideră că rolul celor câteva locuri în care Thoma se arată în mod clar a nu fi de acord cu Aristotel este de a semnala că nu vom găsi în *SLE* viziunea sa. În al doilea rând, Jordan afirmă că Thoma suplimentează ceea ce spune Aristotel cu discuții de ordin lingvistic şi doctrinar. Exemplele care pot fi oferite aici sunt etimologiile unor termeni prezenți în versiunea latină a *Eticii nicomahice* ori introducerea unor explicații străine gândirii Stagiritului[7], precum şi faptul că „Thoma observă destul de des lacune în textul comentat şi încearcă să le suplinească”[8]. Apoi, Thoma insistă asupra scopului limitat al cercetării aristotelice în sensul în care nu discută decât despre fericirea în viața de aici, dar şi asupra limitelor discursului respectiv deoarece are în vedere o audiență restrânsă, şi anume publicul *păgân* cu credințele sale. Ultimele două argumente ale lui Jordan se concentrează asupra specificului unui comentariu. În primul rând, o astfel de lucrare urmează ordinea tratării din textul comentat, dar în *Summa Theologiae* Thoma respinge modul de tratare aristotelic datorită caracterului său *păgân*. Un exemplu în această direcție este faptul că Thoma nu mai discută separat despre virtuțile intelectuale şi cele morale. În al doilea rând, acest gen literar presupune că ideile exprimate în comentariu nu sunt neapărat acceptate de comentator.

Deşi studiul de față nu este dedicat acestei dezbateri, el va presupune adoptarea unui anumit punct de vedere în această privință, deoarece modul cum articulează Thoma problema fericirii în lucrarea amintită nu poate fi evidențiat decât acceptând ideea că el nu procedează la un comentariu în sensul obişnuit. Teza

---

[42] MARK D. JORDAN, *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas* (în „The Etienne Gilson Series”, vol. 15, 1990, pp. 1-41); *Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries* (în R. James Long (ed.) – *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1991, pp. 99-121); şi *Aquinas Reading Aristotle's Ethics* (în Mark D. Jordan & Kent Emery Jr. (eds.), *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 229-249). Pentru o discuție pe marginea poziției lui Mark D. Jordan, vezi KACZOR [2001].

[6] JORDAN [1991], pp. 99-112.

[7] *SLE* 456, 870.

[8] JORDAN [1991], p. 109.

pe care urmăresc să o susțin aici este că teologul medieval propune în *SLE* o viziune proprie asupra problemei fericirii, viziune ce are la bază distincții prezente în textul comentat, dar şi elemente din doctrina creştină. Argumentele care vin să sprijine această teză sunt împrumutate din disputa pe care am încercat să o schițez mai sus. În primul rând, este vorba despre faptul că, dincolo de partea de comentariu, putem nota o serie întreagă de afirmații care nu se regăsesc în doctrina morală a Stagiritului. Acest lucru este admis chiar şi de cei mai înverşunați contestatari, cum este Mark D. Jordan. Şi tocmai aceste afirmații vor face obiectul analizei din acest articol. În al doilea rând, demersul lui Thoma din *SLE* nu trebuie interpretat, aşa cum s-a întâmplat până acum câteva decenii, ca fiind motivat de dorința de a concilia doctrina morală aristotelică cu cea a Bisericii. Referindu-se la această interpretare, F. van Steenberghen scria, în *Filosofia în secolul al XIII-lea*, că:

> obiectivul imediat al Sfântului Thoma nu e acela de a concilia textele lui Aristotel cu doctrina creştină, ci de a arăta, atât cât este posibil, *coincidența aristotelismului cu adevărata filosofie* [subl. m.]. Şi acest efort de a-l prezenta pe Aristotel într-o lumină favorabilă nu este întreprins niciodată prin intermediul unei deformări a sensului textelor datorate nepriceperii, ci printr-o interpretare abilă şi profundă, care pune în evidență virtualitățile reale ale sistemului, fie lăsând pur şi simplu în umbră alte virtualități, fie conducând la fundături ori la erori.[9]

Aşa se explică de ce Thoma nu se va da înlături de la a critica doctrina Stagiritului atunci când aceasta venea în contradicție cu învățăturile creştine. Şi făcea asta nu pentru a respecta orbeşte sfatul de la 1231 al papei Grigorius al IX-lea, reîntărit în 1263 de papa Urban al IV-lea, prin care li se cerea magiştrilor în teologie de la *studium generale* din Paris să nu facă pe filosofii, *i.e.* să predea o teologie „fără germenele unei ştiinței lumeşti" şi „nealterând Cuvântul lui Dumnezeu cu plăsmuirile filosofilor".[10] Dimpotrivă, scrierile Stagiritului îi ofereau un limbaj adecvat şi elementele potrivite pentru a arăta că poate exista şi o explicație rațională a ceea ce este susținut prin credință.[11] Astfel, el nu va respinge în bloc argumentele aristotelice, ci le va reconstrui, menționând de fiecare dată apropierea cu doctrina creştină.

---

[9] VAN STEENBERGHEN [1972] pp. 293-294. De asemenea, KENNY [1998], p. 43.

[10] „Sine fermento mundanae scientiae" şi „non aldulterantes Verbum Dei philosophorum figmentis". Trimiterea papei Gregorius al IX-lea era clar îndreptată împotriva lecturii textelor aristotelice care fuseseră redescoperite în perioada respectivă pe filiera arabă. *Apud* E. GILSON, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, trad. I. Stănescu, Edit. Humanitas, Bucureşti, p. 366.

[11] Van Steenberghen observa că singurul subiect în care Thoma „vede o opoziție ireductibilă între gândirea *Filosofului* şi învățătura revelată" este cel privind eternitatea lumii. Singura soluție pe care teologul medieval o admitea în acest caz este *sole fide tenetur*, adică rezolvarea chestiunii respective numai prin intermediul credinței. Vezi *ST* I$^{a}$, q. 46, art. 2; *In libri Physicorum* VIII, lect. 2; *In libri Metaphysicorum*, XII, lect. 5. (VAN STEENBERGHEN [1972] pp. 292-293).

Structura acestei lucrări a fost concepută tocmai din această perspectivă. În prima secțiune, intenția mea va fi să arăt că Thoma se servește de modul cum Aristotel își construiește argumentația în *Etica nicomahică*, premisa principală comună fiind aceea că toate acțiunile au un scop, reprezentat de binele propriu ființei care face acea acțiune, iar scopul ultim este fericirea[12]. În cel de-al doilea, ne vom concentra asupra modului cum Thoma își enunță punctul de vedere cu privire la fericire, de data aceasta, scoțând în evidență diferențele doctrinare dintre filosoful grec și cel latin.

Însă nu trebuie uitat că și alte scrieri ale lui Thoma – de exemplu, *Summa Theologiae* și *Summa contra gentiles* – conțin părți importante dedicate conceptului de fericire.[13] Pe parcursul acestei întreprinderi ne vom referi și la aceste pasaje, mai ales că perioada în care ele au fost compuse (1259, *SCG* lb. I; 1261-1264, *SCG* lb. II-IV; 1266, *ST* I$^{a}$; 1269-1272, *ST* II$^{a}$; 1272-1273, *ST* III$^{a}$) corespunde celei în care a fost realizat comentariul la *Etica nicomahică* (*ca*. 1269).[14]

## I.

Aristotel își începea lucrarea prin a spune că:

> orice artă și orice cercetare, ca și orice acțiune și orice alegeree, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate.[15]

Această idee nu era nouă pentru Thoma, chiar dacă citea pentru prima oară textele *Filosofului*. Augustin, unul dintre cei mai influenți autori ai medievalității, afirma, în *Confesiunile* sale, că există un bine către care tindem cu toții, ceva ales pentru el însuși și niciodată în vederea altui scop, iar acesta

---

[12] „Ulimus finis hominum est beatitudo." *ST*, I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 8, *sed contra* & *resp*.

[13] STONE [2001] crede că în *ST* I$^{a}$II$^{ae}$ putem „recunoaște o descriere aristotelică" a eticii și acțiunii umane (p. 101). El merge chiar mai departe, afirmând că *Aristotel* din scrierile lui Thoma nu este același cu filosoful grec, pentru că Thoma nu știa grecește și citea scrierile atribuite Stagiritului numai în latină, precum și pentru că „era foarte selectiv în lectura unor anumite pasaje" (pp. 101-102). Anthony Kenny este de o cu totul altă părere. El caută să probeze că „structura [celei de-a doua părți a *Summa Theologiae*] este copiată după *Etica nicomahică*, asupra căreia d'Aquino își scria și comentariul în același timp." (KENNY [1998] p. 41).

[14] Textul integral al *Eticii nicomahice* fusese tradus de Robert Grosseteste în jurul anului 1245. Această versiune va fi folosită și de Thoma. Înainte de traducerea lui Grosseteste circulau o așa-zisă *Ethica vetus*, care conținea cărțile II și III, o *Ethica nova* (cartea I-a), o *Ethica Borghesiana* (cartea a VII-a și fragmente din cartea a VIII-a), precum și alte variante fragmentare.

[15] *EN* I.1, 1094a1-3.

este fericirea.[16] Datorită lui Augustin, această idee va fi foarte răspândită în gândirea medievală, iar lui Thoma nu-i putea fi străină. Însă trebuie să vedem ce presupunea ea.

Stagiritul va aduce precizări suplimentare distincției din *EN* I.1, chiar în capitolul următor, unde va admite că „există un scop (*télos*) al acțiunilor noastre pe care îl urmărim pentru el însuşi", un scop unic, care nu este altul decât binele suprem (*tò áriston*).[17] Însă ce poate să însemne că acțiunile noastre au un scop înspre care tind? Această idee de sorginte metafizică, poate fi explicată numai făcând apel la doctrina teleologică a lui Aristotel. Pentru el, toate lucrurile care există există în vederea a ceva – căci „natura nu creează nimic în van";[18] şi acest ceva constituie scopul acelui lucru. Cu alte cuvinte, toate lucrurile au o cauză finală către care tind, iar aceasta este binele. Dar Aristotel nu identifică scopul cu binele. Dacă ar fi spus acest lucru, atunci el ar fi fost obligat să accepte şi consecința acestei idei, şi anume că nu poate exista „perversitatea naturii" (*i.e.*, un lucru să tindă înspre ceea ce este rău). Însă el spune doar că ceea ce prin natură este propriu ființelor este să tindă înspre binele caracteristic lor. În capitolul al 7-lea al aceleiaşi prime cărți a *Eticii*,[19] problema este reluată şi apare sub forma unui argument ce urmăreşte să dovedească că *binele specific omului* [*tò anthrópinon agathón*], cel pe care îl are drept subiect politica, este cel mai desăvârşit dintre scopuri. Dacă vom consimți că există o multitudine de scopuri ale acțiunilor noastre, atunci trebuie să identificăm unele pe care le alegem în vederea a altceva dincolo de ele însele şi altele care sunt desăvârşite (*téleia*). Dar şi dintre cele desăvârşite, nu toate sunt în acelaşi grad demne de a fi alese. În mod obişnuit spunem că unele scopuri sunt mai înalte decât altele: scopul artei construcțiilor navale este mai înalt decât cel al artei cizmăritului, în sensul în care este mai demn de a fi ales să faci corăbii decât încălțări. În mod analog, scopul unui om virtuos este mai înalt decât cel al unui om care duce o viață dedicată plăcerilor de vreme ce cumpătarea ori curajul sunt mai demne de a fi alese decât plăcerile trecătoare ale trupului. Atunci, recurgând la argumentul regresului la infinit, suntem nevoiți să acceptăm că există un scop care este cel mai desăvârşit (*teleióteron*) dintre toate. Dacă dreptatea ori curajul sunt mai demne de a fi alese decât plăcerile trupului, atunci trebuie să existe ceva mai demn de a fi ales decât dreptatea ori curajul; dar nu putem înainta aşa la infinit, ci trebuie să presupunem că există un scop care este cel mai demn de a fi ales. Iar el trebuie să fie, deci, unic şi ultim. Aristotel va numi acest scop unic şi

---

[16] *Confes*. X. 20: „viața fericită (*vita beata*) o doresc toți şi nu este nimeni care să nu o dorească". Între Augustin şi moralitatea clasică există o strânsă legătură, iar exemplele care să susțină asta sunt destul de frecvente în scrierile teologului din Carthagina.

[17] *EN* I. 2, 1094a19-23.

[18] *Pol.* I. 2, 1253a1.

[19] *EN* I. 7, 1097a25-1097b6.

[20] *EN* I. 7, 109a33.

ultim *haplôs téleion*, adică „ceea ce este desăvârşit în mod absolut”[20]. Distincția cu care operează filosoful grec în acest loc este între ceea ce e demn de ales pentru el însuşi, dar şi în vederea a altceva, şi ceea ce e demn de ales întotdeauna pentru sine şi niciodată în vederea a altceva. Prin urmare, binele suprem al omului va fi de acest gen, întotdeauna ales pentru sine şi niciodată în vederea a altceva.

Thoma îl urmează îndeaproape pe Aristotel în această chestiune.[21] Teza care va constitui punctul de plecare este aceeaşi: *omnia agentia necesse est agere propter finem*[22]. Ceea ce este comun şi oamenilor şi celorlate ființe este înclinația înspre un scop. De exemplu, şi oamenii şi ființele iraționale au inclinația înspre a-şi păstra viața, a se împerechea ori a trăi împreună cu alte ființe de acelaşi gen. Atunci, suntem nevoiți să consimțim că există o multitudine de scopuri pentru fiecare ştiință.

Dar nu numai premisa este aceeaşi, ci şi modul de a o trata. În prima parte, el arată în aceeaşi manieră că dacă există o pluralitate a scopurilor, atunci trebuie să fie şi unul ultim, superior celorlalte şi de dragul căruia sunt căutate acelea. Acest scop trebuie să fie un bine, de vreme ce dorim ceva care aduce o perfecțiune naturii noastre[23]. Pentru a arăta unicitatea scopului, el utilizează argumentul reducerii la infinit:

> Că este imposibil să înaintăm la infinit în privința scopurilor este dovedit de asemenea printr-un argument ce are o soluție imposibilă. Dacă vom proceda astfel în a dori scopuri încât a dori unul să fie întotdeauna dorit de dragul altuia, atunci nu vom ajunge niciodată ca omul să atingă scopurile dorite. […] Dar această dorință este naturală, fiindcă s-a spus mai sus că binele este ceea ce toate ființele doresc în mod natural. […] Deci, este imposibil să procedăm astfel la infinit.[24]

Prin urmare, binele ultim către care tind toate ființele este, pentru teologul parizian, perfecțiunea ultimă a acestuia (*SLE* lib. I, lect. 1, § 12), cel de dragul căruia sunt dorite toate celelalte (*SLE* lib. I, lect. 2, § 19, 22; lect. 9 109-111).

Totuşi, există şi o mică deosebire între cei doi. Aristotel nu vorbeşte niciodată despre posibilitatea ca cineva să dorească răul, în vreme ce Thoma declară că ceea ce noi dorim, dorim *sub ratione boni*, adică în vederea binelui:

> Nu e nici o problemă că unii oameni doresc răul. Pentru că ei doresc răul în vederea binelui, adică, ei consideră că este binele. Deşi intenția lor inițială ținteşte binele, doar accidental atinge răul.[25]

---

[21] McINERNY [1993] p. 198; KENNY [1998] p. 42; GILSON [2002] p. 503.

[22] „Orice agent acționează din necesitate în vederea unui scop.” (*ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 2, *resp.*; *SCG* III, cap. 2).

[23] *SLE* lib. I, lect. 1, § 12.

[24] *SLE* lib. I, lect. 2, § 21.

[25] *SLE* lib. I, lect. 1, § 10.

Aşadar, să credem că aceasta este poziția pe care o împărtăşeşte şi Thoma sau e o doar o explicație a fragmentelor care deschid primele două *lectio*? Dacă nu vom ține seama de celelalte două locuri în care discută despre fericire, cu siguranță că am merge pe ultima variantă. Numai că în *Summa Theologiae* I$^{a}$II$^{ae}$, qq. 1-5, Thoma nu neglijează să determine aceeaşi teză, ca preambul la investigația privind fericirea. Şi face asta clădindu-şi argumentul într-un alt mod. Şi anume, el începe aici prin a distinge între 'acțiuni umane' şi 'acțiuni ale omului'. Primele sunt numite în mod propriu „umane", numai dacă ele îşi au originea într-o dorință deliberată; cele „ale omului" sunt astfel „pentru că ele nu aparțin omului ca om".[26] Cu alte cuvinte, fie principiul acțiunilor agentului respectiv se află în el, fie în afara lui. De exemplu, unei creaturi irationale, spre deosebire de cele raționale, nu-i stă în putere să fie stăpânul acțiunilor sale. Deşi şi ea tinde înspre un scop, principiul mişcării înspre acel scop nu se află în interiorul ei, ci în afară. Putem compara o astfel de ființă cu o săgeată, care e mişcată de arcaş (ilustrația îi aparține lui Thoma). Prin opoziție, „omul se mişcă singur înspre scop".[27] Această diferență este dată de faptul că omul este o ființă dotată cu rațiune. Aşadar, el înțelege natura scopului său. În cazul creaturilor irationale, unele înțeleg (*e.g.*, animalele), altele nu (*e.g.*, creaturile cărora le lipseşte în totalitate cunoaşterea). Concluzia provizorie din *ST,* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, este că „un agent nu acționează decât ca urmare a unei intenții înspre un scop", iar această intenție este prezentă în agent prin facultatea apetitivă care determină înclinația naturală sau apetitul natural.[28] Iar pentru că noi, ca ființe raționale, suntem stăpânii acțiunilor noastre, avem alături de facultatea apetitivă o alta, şi anume facultatea de a gândi. Citându-l pe Petrus Lombardus, Thoma spune că liber arbitru se numeşte „facultatea de a dori şi a gândi", iar asta sugerează, cred eu, legătura celor două.[29] În al doilea rând, el spune că obiectul dorinței, adică scopul, este binele „în universal".[30] În *ST* I$^{a}$, q. 85, art. 1, Thoma explicase deja ce înseamnă că omul cunoaşte. Spre deosebire de ființele irationale şi de cele superioare (îngerii), cunoaşterea umană are loc prin ceea ce teologul nostru numeşte *abstractio*, adică prin „abstragerea universalului din particular, ori a speciilor inteligibile din *phantasia*".[31] Acum, lipsa rațiunii şi a intelectului dintr-o creatură nu poate duce decât la absența dorinței, pentru că, după Thoma,

---

[26] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 1, *sed contra*.

[27] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 2, *sed contra*.

[28] În *ST* I$^{a}$, q. 78, art. 1, ad 1, Thoma spune că apetitul natural este acea înclinație pe care o are orice lucru prin natura sa. Dar, prin apetitul natural nu este dorit orice, ci numai ceva ce este propriu ființei care are această înclinație.

[29] Această relație stabilită de Thoma ne trimite cu gândul la cea pe care Aristotel o indică în *EN* I.13, între partea deliberativă a sufletului rațional (*tò lógon échon*) şi cea dezirantă a sufletului irațional (*tò álogon*). *Proairesis* ar fi corespondentul alegerii deliberative pe care o aduce în discuție Thoma în *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 1.

[30] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 2, ad 3.

[31] *ST* I$^{a}$, q. 84, art. 1.

ele nu pot înțelege universalul. În cazul creaturilor iraționale, apetitul natural (sau dorința senzitivă) este determinat de un bine particular. Prin urmare, o creatură irațională își are cauza mișcării sale într-o dorință rațională universală, adică în Dumnezeu, şi nu cunoaşte acest lucru. Omul are această capacitate de a cunoaşte universalul, şi deci, el înțelege că scopul său ultim este Dumnezeu.[32] Însă natura sa imperfectă (*viz*. îngeri), îl limitează, obturându-i accesul la acest scop. Dar asta nu îl împiedică să tindă înspre scopul ultim.

După ce, în primele şapte articole ale primei *quaestio* a *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, Thoma demonstrează că scopul acțiunilor umane trebuie să fie unic, deci şi ultim, adică binele ultim,[33] nu îi mai rămânea decât să fixeze acest scop. În ultimul articol, citându-l pe Augustin, el spune că scopul către care toți oamenii tind este fericirea.

Revenind la Aristotel, al doilea pas pe care îl întreprinde este acela de a afirma că binele omului, pe lângă faptul că este scop unic şi ultim al acțiunilor acestuia, mai trebuie să fie într-un anumit fel, şi anume sieşi-suficient.[34] Pentru Aristotel, acest lucru înseamnă că nu-i lipseşte nimic dintre cele care îi sunt proprii (1097b11). Cu alte cuvinte, binele desăvârşit în mod absolut (*haplôs téleion agathón*) este „acel ceva care luat singur face ca viața să fie demnă de a fi aleasă şi să nu-i lipsească nimic”.[35] Dar cine poate să fie acest bine? Sunt onorurile alese întotdeauna pentru ele însele şi niciodată în vederea a altceva? Sau sunt ele sieşi-suficiente? Dacă nu onorurile, atunci plăcerea? Sau înțelepciunea speculativă (*noûs*)? Însă pare că, pe de o parte, le alegem pe toate acestea nu doar pentru ele însele, ci şi de dragul a altceva, iar pe de alta, că obținerea lor nu este niciodată suficientă. De exemplu, un om care alege plăcerea, ca să poată spune că duce o viață plăcută ar trebui să resimtă această plăcere în mod continuu. Dar nimeni nu poate obține o plăcere continuă, oricât de multe bunuri exterioare ar deține, pentru că o asemenea natură perfectă este rezervată numai zeilor. Prin urmare, acest scop ultim al tuturor acțiunilor noastre este fericirea (*eudaimonía*) sau viața bună (*tò eû zēn*).

Şi de această dată, Thoma preia un element aristotelic, în speță ideea binelui ultim sieşi-suficient, şi îl introduce în propria sa viziune morală.[36] În comentariul la *Etica nicomahică*, el descrie această autarhie astfel:

> În acest sens, fericirea, subiectul prezentei noastre discuții, este sieşi-suficientă pentru că ea conține în ea însăşi tot ce îi este necesar, şi nu adaugă nimic din cele ce pot veni omului. Omul poate fi făcut mai bun prin adăugarea unui bine.[37]

---

[32] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 2, art. 1.
[33] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 6, resp.
[34] Argumentul autarhiei, *EN* I.7, 1097b6-21.
[35] *EN* I.7, 1097b17-18.
[36] Şi BOSSI DE KIRCHNER [1986] a observat înglobarea acestui element în teoria thomistă a fericirii (p. 46).

În *Summa Theologiae*, Thoma numeşte binele ultim către care tind fiinţele umane *bonum perfectum et sufficiens* (un bine perfect şi suficient)[38] sau *bonum integrum* (bine complet).[39] Nici unul dintre candidaţii pentru fericire cărora le acordă atenţie în *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 2, nu va satisface acest criteriu. Nici bogăţia (art. 1), nici onoarea (art. 2.), nici faima sau gloria (art. 3), nici puterea (art. 4), nici bunurile trupului (art. 5), nici plăcerea (art. 6), nici bunurile sufletului (art. 7), nici vreun bun creat (art. 8) nu poate fi considerat sieşi-suficient şi nici drept scop ultim. Pe toate acestea le dorim şi pentru ele însele, dar şi în vederea a ceva deasupra lor, ceva care constituie perfecţiunea ultimă a fiinţei noastre pentru faptul că este cauză finală. Iar de această descriere se va folosi atunci când va stabili că fericirea care constă într-un anumit tip de activitate trebuie să fie desăvârşită (*téleion*, *perfectum*) în ea însăşi.

Aşadar, atât pentru Aristotel, cât şi pentru Thoma, scopul ultim, adică binele ultim, trebuie să fie: (i) *teleiótaton* (cel mai ultim) – întotdeauna ales pentru el însuşi şi niciodată în vederea a altceva –, şi (ii) *aútarkes* (sieşi-suficient) – totdeauna complet, fără să-i lipsească ceva din ceea ce îi este propriu.

## II.

Dacă în secţiunea precedentă mi-am focalizat cercetarea pe modul în care Thoma preia de la Aristotel ideea că toate acţiunile noastre au un scop, iar acesta este binele, în rândurile care urmează, vreau să arăt în ce fel îşi formulează magistrul de la Paris viziunea proprie asupra fericirii. Şi voi iniţia această discuţie cu o consideraţie legată de faptul că, pentru Stagirit, binele înspre care tind toate acţiunile noastre trebuie să fie realizabil practic. Explicaţia pentru necesitatea ca binele să fie realizabil practic este banală – chiar dacă Aristotel face din ea un motiv pentru a respinge teoria platoniciană a ideilor (*v. EN* I.6) –, dar consecinţele ei au o valoare extraordinară pentru conceptul de fericire. Dacă binele suprem este *praktón* (realizabil practic), atunci înseamnă că fericirea este posibil să fie atinsă. În al doilea rând, dacă se acceptă acest lucru, atunci nu are nici un sens să se susţină că putem evalua după moarte dacă o persoană a fost fericită sau nu. În *EN* I.10, Aristotel se arată a nu fi de acord cu

---

[37] *SLE* lib. I, lect. 9, § 116: „Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet de se sufficientiam, quia in se continent omne illud quod est in se necesarium, non autem omne illud quo potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito."

[38] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 5, art. 3, *sed contra*; art. 4, *sed contra*. *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 1, art. 5, *sed contra*: despre *bonum perfectum et complectivum sui ipsius*.

[39] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 3, art. 2, ad 2. *SLE* lib. I, lect. 9, § 107: „La fel, scopul ultim care este obiectul dorinţei trebuie să fie sieşi-suficient ca un *bine complet*."

sfatul lui Solon potrivit căruia nu putem considera pe cineva ca fiind fericit atâta timp cât este în viață, ci numai după moarte. La nivelul lumii greceşti, o astfel de viziune asupra fericirii trebuie să fi pus destule probleme, deoarece idealul grec era întruchipat de eroul mort pe câmpul de luptă sau, în genere, dându-şi obştescul sfârşit pentru binele altcuiva. Exemplul lui Tellos din Athena la care recurge Solon atunci când i se adresează regelui Cresus ilustrează acest ideal. Un cetățean care dusese o viață mulțumitoare – având copii frumoşi şi viguroşi, un neam care să-i ducă numele mai departe, toate cele necesare unui trai bun, o viață 'alături de zei' *etc.* – şi care murise pe câmpul de luptă este glorificat de cei din cetatea sa, care ridică statui pentru a-i cinsti memoria. În acest caz, fericirea ar consta în toate aceste lucruri care fac ca viața să fie completă/desăvârşită (*téleia*). Însă Aristotel expunea un mod cu totul diferit de a înțelege în ce constă fericirea. De acum, ea intra în câmpul a ceea ce poate omul realiza efectiv în această viață.

O dată cu apariția creştinismului, idealul grec nu va dispărea, ci va fi modificat, sub autoritatea doctrinei Bisericii, în sensul în care după moarte ne poate aştepta o răsplată în ceruri, alături de Dumnezeu. Tensiunea dintre idealul grec şi Aristotel nu va mai fi prezentă pentru o bună bucată de vreme, deoarece marea majoritate a scrierilor Stagiritului vor fi pierdute. Sfârşitul secolului al XII-lea va aduce cu sine nu doar o redescoperire a acestora, ci va recrea această tensiune. Ca să avem o imagine mai bună a ceea ce s-a întâmplat, putem considera viziunea Sfântului Augustin cu privire la fericire prin comparație cu cea a lui Albert cel Mare. Astfel, pentru Augustin, fericirea poate fi atinsă doar în viața-de-apoi întrucât ea este un dar divin, şi la fel şi virtutea.[40] Deşi toți oamenii tind prin natura lor înspre fericire, ei nu o vor obține decât după moarte şi numai prin iubirea lui Dumnezeu, care se manifestă prin darul său divin. Una dintre consecințele acestei viziuni este că, „deoarece păgânilor le lipseşte *caritas* (darul divin), toate virtuțile lor aparente sunt vicii, şi toate acțiunile lor sunt păcate"[41]. Spre deosebire de Augustin, Albert cel Mare, preluând o serie întreagă de elemente din etica aristotelică, va afirma în comentariul său la *Etica nicomahică* că fericirea constă într-un anumit tip de activitate (*operatio*) [42] şi că este de două feluri: *fericire civică* şi *fericire contemplativă*.[43] Primul tip de fericire presupune exercițiul tuturor virtuților morale, în timp ce fericirea contemplativă constă numai în activitatea contemplativă, care este îndreptată

[40] Chiar dacă nu a cunoscut decât scrierile de logică ale Stagiritului, Abelard va pune la îndoială poziția doctorului Bisericii şi va arăta că virtuțile sunt dispoziții ale sufletului (*habitus*). Vezi *Etica* II: „Astfel, natura însăşi, sau alcătuirea corpului îi face pe mulți să fie înclinați înspre exces sau mânie; totuşi ei nu păcătuiesc prin chiar faptul că sunt astfel alcătuiți, ci tocmai din aceasa îşi obțin materia luptei, încât virtutea cumpătării, triumfând față de ei înşişi să poată obține coroana, conform acelei cugetări a lui Solomon." (Trad. Dan Negrescu, Edit. Paideia, Bucureşti, 1994, p. 9).

[41] KENT [2003] p. 232. Vezi *De civitate Dei* V.19-20; XV.22; XIX.1-4, 25; *Răspuns lui Iulian* IV.19-23.

[42] *In lib. X Ethicorum*, lect. 15, cap. 5.

[43] *In lib. X Ethicorum*, lect. 14.

înspre esențele divine. Fericirea civică poate fi atinsă de oameni în această lume, în timp ce aceea contemplativă este rezervată vieții-de-apoi. Vorbind despre două modalități de a poseda bunuri externe, Albert arată că dacă le vom considera ca fiind lucruri ce trebuie posedate, atunci ele vor împiedica obținerea fericirii, indiferent despre care dintre cele două este vorba. Însă dacă vom considera bunurile externe ca niște lucruri necesare pentru trai, atunci ele nu ne vor distrage de la ceea ce constituie scopul nostru. [44]

Conflictele doctrinare din secolul al XIII-lea se vor desfășura și în jurul acestei tensiuni. Unii teologi, în special franciscani, vor merge pe linia augustiniană și vor fi foarte vehemenți în afirmațiile lor împotriva modului aristotelic de a concepe fericirea. Aceștia acuzau că dacă am accepta punctul de vedere pe care îl regăsim în *Etică*, atunci vom fi nevoiți să acceptăm că acesta este un adevăr la fel de valabil ca și cel al credinței.[45] În al doilea rând, faptul că unii comentatori ai lui Aristotel vorbeau despre o fericire care constă în activitățile virtuoase și că ea ne poate asigura o fericire eternă în viața-de-apoi,[46] nu putea fi acceptat pentru că era exclus darul divin. Omul devenea astfel capabil să își câștige fericirea prin faptele sale. Însă, conform doctrinei creștine, oamenii nu pot câștiga nimic de la Dumnezeu, ci acesta dă prin bunătatea sa. În al treilea rând, afirmația că „fericirea se obține în această viață și nu în alta”[47] era și ea de neacceptat pentru că era eliminată astfel necesitatea existenței lui Dumnezeu și a harului divin.

În toată această dispută, vocea lui Thoma va fi una pe care am considera-o astăzi moderată. El avea de ales între concepția augustiniană a fericirii și cea aristotelică, dar a optat pentru o formă atenuată a celor două. Pe de o parte, accepta critic viziunea morală aristotelică, pe de alta, modela argumentele Stagiritului după doctrina creștină.[48] Așa se face că, mergând pe linia deschisă de magistrul său, Albert cel Mare, el va distinge în *Summa contra Gentiles* și *Summa Theologiae* între două tipuri de fericire și va utiliza pentru ele termeni diferiți: *beatitudo* și *felicitas*.[49]

Dar cum anume se încheagă teoria thomistă a fericiri? Cum am putut observa până acum, discuția din *Summa Theologiae* I$^{a}$II$^{ae}$ privitoare la fericire

---

[44] *In lib. X Ethicorum*, lect. 14, 3c.

[45] *Condamnarea de la 1277*, *proonium*.

[46] *Condamnarea de la 1277*, prop. 157: „Că omul cumpănit în privința intelectului și a afectului, după cum poate fi în mod suficient prin virtuțile intelectuale și altele morale, despre care *Filosoful* a vorbit în *Etici*, este în mod suficient dispus la o fericire eternă (*felicitas aeterna*).”

[47] *Condamnarea de la 1277*, prop. 176.

[48] CELANO [1987] pp. 223-225.

[49] *SCG* III, cap. 25, n. 14 [2068]; *ST* I$^{a}$, q. 62, art. 1, *sed contra*. În traducerea sa la *Etica nicomahică*, Robert Grosseteste redă *eudaimonia* întotdeauna cu *felicitas*. Însă distincția între două tipuri de fericire apare încă din comentariul lui Eustratius la textul aristotelic, tradus de același gânditor medieval și circulând în chiar corpus-ul *Libri Ethicorum*.

este introdusă de Thoma exact la fel ca şi în comentariul la *Etică*, şi anume plecând de la ideea că toate acţiunile umane au un scop, iar scopul ultim al vieţii este, generic vorbind, fericirea. Ceea ce reprezintă punctul de cotitură este modul în care sunt interpretate capitolele 10 şi 11 ale primei cărţi a *Eticii nicomahice*. După Anthony Celano, *EN* I.11, 1101a20-21, unde fraza se încheie cu *makaríous d'anthrópous*, este locul care îi permite lui Thoma introducerea distincţiei între două concepte de fericire. Acesta va echivala aristotelicul *eudaimonía* cu *felicitas*, iar *makários*, care apare în traducerea lui Grosseteste sub forma *beatos ut homines*[50], cu *beatitudo*. Prima, desemnată şi cu *beatitudo imperfecta* (fericirea imperfectă), este fericirea care poate fi obţinută în această viaţă, cea de-a doua – *beatitudo perfecta* (fericirea perfectă) – este posibil de a fi obţinută numai în viaţa-de-apoi.

Explicaţia diferenţei dintre cele două tipuri de fericire oferită de Thoma în *SLE* se serveşte de o distincţie între *ceea ce este potrivit esenţei* (*secundum esse*) şi *ceea ce este potrivit cu ceea poate fi cel mai bun* (*secundum optimum quod esse potest*). Ceea ce este potrivit esenţei înseamnă, în cazul omului, activitatea care corespunde facultăţii raţionale.[51] Iar această facultate, după cum se spunea în *ST* I$^{a}$ (q. 85, art. 1), este îndreptată înspre înţelegerea universalului. Dar cunoaşterea universalului, presupune în ultimă instanţă, cunoaşterea raţiunii tuturor lucrurilor particulare, deci cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar această cunoaştere a lui Dumnezeu nu poate fi decât mijlocită prin efectele sale vizibile asupra lucrurilor din această lume (*ST* I$^{a}$, q. 1). Acum, ceea ce este potrivit cu ceea ce poate fi cel mai bun este tocmai acea modalitate nemijlocită de a avea acces la universal. Activitatea corespunzătoare acestui tip de cunoaştere este aceea *visio Dei*.

Un pasaj din *Summa Theologie* ne lămureşte şi mai bine:

> *Răspund*, fericirea este de două feluri: una este imperfectă şi se obţine în această viaţă, alta este perfectă şi constă în *visio Dei*. Acum este evident că este nevoie de trup pentru fericirea în această viaţă, pentru că ea constă într-o anumită activitate (*operatio*) a intelectului, fie ea speculativă, fie practică. Iar activităţii intelectului în această viaţă nu-i pot lipsi *phantasia*, care sunt numai într-un organ al trupului, aşa cum a fost arătat în Prima Parte. Prin urmare, fericirea care poate fi obţinută în această viaţă depinde, într-un anumit fel, de trup.[52]

Dacă ne uităm în comentariul lui Thoma la Cartea a X-a a lucrării lui Aristotel, observăm că el întrebuinţează distincţia acestuia între două subpărţi ale părţii raţionale a sufletului pentru a distinge între două tipuri de activităţi raţionale. Deosebirea este dată, pentru amândoi, de obiectele de genuri diferite cărora acele activităţi se dedică. În cazul activităţii *secundum esse*, ea este

---

[50] „Una enim yrundo ver non facit nec una dies. Ita utique nec beatum et felicem una dies neque paucum tempus." *Etica nicomachea* I.7, 1098a20.

[51] Vezi argumentul funcţiei din *Etica nicomahică* I.7.

[52] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 4, art. 5, resp.

interesată de tot ceea ce ține de natura ființei noastre umane. Astfel, această activitate presupune *phronesis*-ul[53], adică alegerea mijloacelor bune în vederea atingerii scopului. Prin urmare, activitatea *secundum esse*, care ne este scop ultim în această viață, este activitatea conformă virtuților și presupune existența unității trup-suflet.

Activitatea *secundum optimum quod esse potest* este, tot pe linia lui Aristotel, cea a celei mai înalte părți a sufletului, și anume contemplația:

> Dar activitatea intelectului, care este contemplativ, pare a fi diferit de activitățile precedente pentru că se aplică unui alt obiect, de vreme ce omul tinde înspre acesta de dragul lui însuși și nu caută un scop mai înalt. (2103)
>
> Pentru acest motiv, explicându-și afirmația, el afirmă că omul care trăiește în acest fel, i.e., contemplă, nu trăiește ca om, compus din diverse elemente, ci drept ceva divin prezent în el, luând parte la intelectul divin prin asemănare. (2106)[54]

Așadar, acest al doilea ideal de viață nu poate fi atins decât în viața-de-apoi. Un fragment vine să întregească acest tablou:

> Răspund că, fericirea este atingerea binelui perfect. Deci, oricine este capabil să atingă binele perfect poate atinge fericirea. Acum, că omul este capabil să atingă binele perfect este dovedit atât pentru că intelectul poate înțelege binele universal și perfect, cât și pentru că facultatea sa apetitivă îl va face să-l dorească. Și, prin urmare, omul poate atinge fericirea. Aceasta poate fi dovedit încă o dată din faptul că omul este capabil de *visio Dei*, în care constă fericirea perfectă (*beatitudo perfecta*) a omului.[55]

Dar o astfel de distincție nu era prezentă la Aristotel. Cele două tipuri diferite de activități se referau la ceea ce poate cuprinde omul cu mintea sa. Deși contemplația era pentru Aristotel surprinderea primelor principii, ea nu era o activitate care să-i asigure omului ceva după moarte. Omul lui Aristotel nu spera într-o răsplată venită după după încheierea vieții, așa cum presupunea idealul grec. Chiar dacă filosoful grec spunea în repetate rânduri în *Etica nicomahică* X și *De Anima* că această activitate reflectă partea oarecum divină din noi, ea trimitea totdeauna la ceea ce îi stă în putere omului să obțină în această viață mundană. Dar Thoma va miza pe această apropiere de ființele superioare și va face din contemplație acea activitate în care constă fericirea perfectă.

Un alt fapt de menționat este că Thoma mai preia ceva din descrierea contemplației pe care o desfășoară Stagiritul în *EN X*, și anume faptul că această activitate trebuie să fie continuă. Dar ea, tocmai datorită uniunii dintre corp și suflet, nu poate fi astfel. Omul nu poate contempla în mod continuu. Atunci este

---

[53] *EN* 1144a6-7; *SLE* lib. 6.
[54] *SLE* lib. X, lect. 11.
[55] *ST* I$^{a}$II$^{ae}$, q. 5, art. 1, *resp*.

de dorit, afirmă Aristotel, ca ea să dureze cât mai mult. Thoma va face din acesta elementul principal. Ca fericirea să fie perfectă, şi activitatea corespunzătoare ei trebuie să fie perfectă: sieşi-suficientă şi continuă.[56]

Rezumând poziția lui Thoma, se poate vedea că el operează cu un dublu ideal: o fericire care poate fi atinsă în această viață şi care constă în activitatea virtuoasă, şi o fericire perfectă, care nu poate fi obținută decât ca urmare a unei activități care vizează binele universal şi perfect (Dumnezeu), i.e. *visio Dei*. Această viziune va fi atacată atât de augustinieni, care consideau fericirea un ideal de neatins prin forțele proprii ale omului, cât şi de aristotelicieni-averroişti, care puneau totul pe seama acțiunilor umane.

## Concluzie

Comentariul lui Thoma la *Etica nicomahică* uimeşte nu doar prin volum (are mai mult de 500 de pagini în ediția leonină), ci şi prin similaritățile care există între viziunea asupra fericirii exprimată aici şi cea din *Summa Theologiae*. Distincția între două tipuri de fericire nu va fi părăsită în *Sententia libri Ethicorum* pe motiv că acolo tratează despre ceea ce spune Aristotel în această privință. Dimpotrivă, lectura textului antic este un prilej pentru a demonstra că diferențele dintre ceea ce se găseşte acolo şi profesiunea de credință a creştinilor sunt accidentale, pricinuite de audiența diferită căreia i se adresa Stagiritul. Acesta nu putea să vorbească despre o fericire care vine de la Dumnezeu, atâta timp cât el nu avea conceptul de Dumnezeu. Dar nu putea nici să accepte că un om poate fi judecat ca fericit după moarte ori, în baza bunurilor trupului sau ale sufletului pe care le-ar fi posedat. Thoma surprinde acest aspect şi se oferă să suplinească demersul aristotelic acolo unde este cazul, pentru a ajunge la adevărul etern revelat prin credință. Pentru a realiza această modificare a doctrinei morale a lui Aristotel, el va relua distincțiile acestuia şi le va desface şi reface la loc pentru a înțelege fundamentul la care se face apel. Aş caracteriza această modalitate de abordare ca o reconstrucție rațională a *intentio Aristotelis*, care devine la rândul ei corpul poziției lui Thoma.

Această abordare a putut fi observată în prima secțiune, unde eforturile mele s-au îndreptat înspre structura comună a celor două demersuri, cel aristotelic şi cel thomist. Mai precis, am arătat că teologul parizian preia de la Stagirit modul cum este privită fericirea în *EN* I. Premisele celor doi sunt că: (a) toate ființele au un scop în vederea căruia acționează, şi anume binele propriu naturii lor, şi că trebuie să existe un bine ultim şi unic; şi (b) că acest bine ultim şi unic trebuie să fie sieşi-suficient. Aceste două premise permit identificarea binelui ultim cu

[56] *SLE* lib. X, lect. 11.

fericirea. Dar, ca şi Stagiritul, Thoma va distinge între două tipuri de fericire. Iar această distincție am analizat-o în cea de-a doua secțiune, unde am pus în paralel asemănările şi deosebirile dintre cele două perechi de concepte: *makaría* şi *eudaimonía*, respectiv *beatitudo* şi *felicitas*.

Concluzia la care am ajuns este că – prin opoziție cu augustinienii şi pe linia lui Aristotel –, potrivit lui Thoma, oamenii pot fi fericiți într-un anumit sens şi în această lume (*felicitas* sau *beatitudo imperfecta*). Dar această fericire este incompletă, deoarece scopul ultim, şi anume *visio Dei*, adică o cunoaştere nemijlocită a lui Dumnezeu, este imposibil de obținut în această lume mundană. Fericirea perfectă (*beatitudo perfecta*) – corespondentul grecescului *makarios* – poate fi atinsă numai prin darul divin pe care îl vom dobândi în viața-de-apoi. Iar această idee, Thoma o preia din doctrina creştină şi o formulează în termeni filosofici de sorginte aristocratică.

## BIBLIOGRAFIE

### Surse

ARISTOTEL – *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, Edit. IRI, Bucureşti, 1998.

ARISTOTELE – *Etica nicomachea*, trad. Carla Natali, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.

ARISTOTEL – *Politica*, trad. Al. Baumgarten, Edit. IRI, Bucureşti, 2001.

ABELARD – *Etica*, trad. Dan Negrescu, Edit. Paideia, Bucureşti, 1994.

Sfîntul AUGUSTIN – *Confesiuni*, trad. Eugen Munteanu, Edit. Nemira, Bucureşti, 2000.

ALBERT THE GREAT – „Questions on Book X of the Ethics", trad. A. S. McGrade, în McGrade, A. S. & J. Kilcullen & M. Kempshall (eds.) – *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. II, „*Ethics* and Political Philosophy", Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 12-168.

Saint THOMAS AQUINAS – *Commentary on the* „Nicomachean Ethics", trad. C. I. Litzinger, Dumb Ox Books, Notre Dame, 1993 (1964[I]).

Saint THOMAS AQUINAS – *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province (Laurence Shapcote), Ave Maria Press, Notre Dame, 1981 (1948[I]), 5 vol.

Saint THOMAS AQUINAS – *Summa contra gentiles*, trad. Fathers of the English Dominican Province (Laurence Shapcote), Benziger, New York, 1928-1929 (1924[I]), 5 vol.

Sancti THOMAE DE AQUINO – *Sententia libri Ethicorum*, în *Sancti Thomae de Aquino – Opera omnia*, Commissio Leonina, Sanctae Sabinae, Roma, 1969, tom. XLVII (*libri* I-III), XLVIII (*libri* IV-X).

*Cele 219 Teze*, trad. Al. Baumgarten, în Baumgarten, Al. (ed., tr.) – *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate*, Edit. IRI, Bucureşti, 1999, pp. 198-229.

### Literatură secundară

BOSSI DE KIRCHNER, BEATRIZ – „Aquinas as an Interpreter of Aristotle on the End of Human Life", în *Review of Metaphysics*, vol. 40, 1986, nr. 1 (157), pp. 41-54.

CELANO, ANTHONY J. – „The Concept of Worldly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas", în *Journal of History of Philosophy*, vol. 25, 1987, nr. 2, pp. 215-226.

GILSON, ÉTIENNE – *Tomismul. Introducere în filozofia Sfîntului Toma d'Aquino*, partea a III-a, cap. 6: „Scopul ultim", tr. Adrian Niță, Edit. Humanitas, Bucureşti, 2002.

KACZOR, CHRISTOPHER – *Disclaimers in Aquinas's Commentary on the* Nicomachean Ethics*? A Reconsideration*, comunicare prezentată la Jacques Maritain Center, Thomistic Institute 2001, Internet: http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/kaczor.htm.

KENNY, ANTHONY – *Thoma d'Aquino*, tr. M.C. Udma, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1998.

McINERNY, RALPH – *Aquinas on Human Action*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.), 1992, pp. 5-50.

McINERNY, RALPH – *Ethics*, în Kretzmann, Norman & Eleonore Stump (eds.) – *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

NEDERMAN, CARY J. – „The Meaning of « Aristotelianism » in Medieval and Moral and Political Thought", în *Journal of History of Ideas*, vol. 57, 1996, Nr. 4, pp. 563-585.

STONE, M. W. F. – „The Angelic Doctor and the Stagirite: Thomas Aquinas and Contemporary 'Aristotelian' *Ethics*", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. CI, 2001, part 1, pp. 97-128.

VANNI ROVIGHI, SOFIA – *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Milano, 2000 (9th ed., 1973-1st ed.).

VAN STEENBERGHEN, F. – *La Filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano, 1972.

# LATINA SCRIERILOR TEOLOGICE ŞI FILOSOFICE MEDIEVALE CA TIP DE LATINĂ MEDIEVALĂ

**MARIN BĂLAN**

Cititorii textelor filosofice şi teologice produse în cercurile universitare medievale sunt în general impresionaţi de caracterul lor tehnic, de distincţiile subtile şi simplitatea narativă. Într-o mare măsură, latina folosită în aceste scrieri este o limbă cu un scop precis, aliată mai degrabă cu logica decât cu retorica, dar vie şi creativă în ce priveşte vocabularul; dacă nu fiecare cuvânt, atunci cel puţin fiecare termen tehnic are propria sa istorie, pe care nu o putem afla consultând un dicţionar obişnuit.

Deşi interesul pentru scrierile teologice şi filosofice s-a conturat la începutul secolului al XIX-lea, studiul modern al latinei folosite în aceste scrieri a apărut mult mai târziu. Este adevărat că ediţiile critice din operele autorilor medievali, revistele de studii scolastice, manualele de filosofie scolastică scrise, de regulă, în latină[1] şi predarea în latină[2], toate acestea indică existenţa preocupărilor legate de latina medievală. Dar istoricii filosofiei medievale, de la Joseph Kleutgen la Et. Gilson, nu au fost preocupaţi atât de caracteristicile latinei folosite de gânditorii medievali cât mai ales de justificarea unui alt mod de a privi reînvierea scolasticii, istoriile lor fiind construite pe fundamentul armoniei dintre raţiune şi revelaţie şi în jurul gândirii lui Thoma de Aquino. Referitor la limba latină, un De Wulf, se limita, la începutul secolului al XX-lea, să arate că doctrinele filosofiei scolastice puteau fi discutate şi în limbile moderne, cu acelaşi grad de precizie şi claritate; în plus, dacă un individ avea posibilitatea să expună filosofia scolastică în limba sa maternă, implicit, el putea să aplice mai bine principiile scolasticii la problemele curente decât atunci când ar fi fost nevoit să traducă din latină[3].

---

[1] Între aceste manuale, cele zece volume de filosofie neoscolastică din seria *Philosophia Lacenisis*, realizate de iezuiţii din comunitatea de la Maria Laach, au ajuns să fie folosite, tocmai întrucât erau scrise în latină, şi de instituţiile de învăţământ iezuit din America de Nord, America Latină, Asia, deci nu numai din Europa.

[2] Două erau motivele pentru care se preda în latină: studenţii trebuiau să fie pregătiţi pentru universităţile din Roma, unde cursurile se ţineau în latină; deoarece Thoma de Aquino scrisese în latină, lucrările sale puteau fi studiate şi discutate cel mai bine în aceeaşi limbă.

[3] M. DE WULF, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1904, p. 299.

În ce-i priveşte pe lingvişti, în lucrările consacrate latinei medievale, ei au studiat în principal momentul capital, din punct de vedere lingvistic, al ramificării limbii Imperiului în diferite dialecte romane, şi nu fac aproape deloc referiri la tipul de latină folosit în scrierile teologice şi filosofice medievale[4].

Strict vorbind, nu există o introducere standard în acest tip de latină medievală. Dar cercetările iniţiate de M.-D. Chenu în direcţia semanticii filosofice pot oferi medievistului de astăzi multe din elementele unei astfel de introduceri[5]; din articolele lui M.-D. Chenu răzbate ideea că, pentru un studiu asupra vocabularului, teologul sau filosoful medievist trebuie să fie, înainte de toate, un filolog, dintre „teritoriile" cu care domeniul filosofiei medievale se intersectează, în cercetare, filologia fiind cel mai important. Căci, spre deosebire de cercetătorul filosofiei moderne, pentru care vocabularul şi sintaxa unui text al lui Kant sau Hegel nu exprimă decât originalitatea unei experienţe filosofice, cel al gândirii medievale se confruntă, în multe cazuri, cu producţii ai căror autori au rămas necunoscuţi şi, mai ales, cu o masă de texte needitate. Astfel, cercetătorul gândirii medievale trebuie să realizeze mai întâi sarcini care presupun competenţă filologică: să examineze manuscrise; să realizeze ediţii critice (stabilirea textului, identificarea surselor şi a împrumuturilor tacite); să traducă texte[6]. Ca urmare, studiile consacrate latinei medievale „comune", tipurilor de latină medievală (creştină, biblică, teologică, filosofică), vocabularului unor teologi şi filosofi sau termenilor cheie din gândirea medievală ar trebui să ocupe un loc important în biblioteca filosofului şi teologului medievist[7].

---

[4] De exemplu, reputatele lucrări de introducere în latina medievală: K. STRECKER, *Einführung in das Mittellatein*, şi D. NORBERG, *Manuel pratique de latin médiévale*.

[5] Încă din 1927, M.-D. CHENU a lansat ideea unei lexicografii filosofice medievale, în articolul „Notes de lexicographie philosophique médiévale" (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16, pp. 435-446) „*Authentica* et *Magistralia*, deux lieux théologiques aux XIIe-XIIIe siècles", *Divus Thomas*, 28 (1925), pp. 257-285; „*Auctor*, *actor*, *autor*", *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]*, 3 (1927), pp. 81-86; „*Antiqui Moderni*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17 (1928), pp. 82-94; „Les «Philosophes» dans la philosophie médiévale chrétienne", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 27-40. „Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique", *Nouvelle revue théologique*, 74 (1952), pp. 1029-1041; *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, cap. 17; *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales, Paris, Vrin, 1950, cap. 3 ( „La Langue. Le Vocabulaire"), pp. 84-105.

[6] Vezi, în legătură cu „sarcinile" filologice ale filosofului medievist (să transcrie, să editeze, să traducă) consideraţiile lui A. DE LIBERA (*Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, paragraful „Petit discours de la méthode", pp. 73-75).

[7] În afară de lucrările lui Chenu, literatura de specialitate cuprinde mai multe studii, lexicale ca tendinţă, comportând chestiuni de terminologie: R. HISSETTE, „Bulletin du glossaire du latin philosophique médiéval", *Bulletin de philosophie médiévale*, 18 (1976), pp. 104-105; M. HUBERT, „Notes de lexicographie thomiste", *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]*, 27 (1957), pp. 5-26, 167-187, 287-292; „Quelques aspects du latin philosophique au XIIe et XIIIe siècles", *Revue des études latines*, 27 (1949), pp. 211-233; G. VERBEKE, „Lexicographie du

În studiul de faţă va fi examinată latina folosită în scrierile teologice şi filosofice medievale. Este ea distinctă de latina lui Cicero şi Seneca? Cum diferă de latina medievală „comună" şi de cele folosite în alte domenii? Asemenea oricărei limbi, latina medievală se prezintă cercetătorului sub mai multe forme: înainte de toate, ca „limbă comună" care putea fi înţeleasă de toţi membrii comunităţii lingvistice şi care, în latina medievală, ar fi reprezentată de latina clasică creştinizată generală (aceasta nu este identică cu „latina creştină"); apoi, tipuri sau variante de latină cu terminologii specializate şi o serie de caracteristici lingvistice; în sfârşit, dialecte cronologice şi regionale. Prin tipuri sau variante ale latinei medievale înţeleg limbajele specializate care corespund genurilor speciale de latinitate apărute din diferite necesităţi, cum sunt cele religioase, ştiinţifice sau tehnologice; astfel, în literatura de specialitate, se vorbeşte despre latina creştină şi biblică, liturgică, ecleziastică, a administraţiei seculare, a dreptului canonic, specifică diferitelor ştiinţe, tehnologiei, arhitecturii, agriculturii, magiei etc.

---

latin médiéval et philosophie médiévale", *La Lexicographie médiévale et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge* (Colloques internationaux du CNRS no. 589, Paris, 18-21 oct. 1978), Paris, CNRS, 1981, pp. 261-287; H. MERLE, „Le Glossaire du latin philosophique médiévale", *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]*, 42 (1979-1980), pp. 142-147; S. F. BROWN, „Key Terms in Medieval Theological Vocabulary", O. Weijers (ed.), *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Âge: Études sur le vocabulaire*, (Le Comité international du vocabulaire des institutions et de la communication intellectuelles au Moyen Âge, vol. 3), Turnhout, 1990, pp. 82-96; P. MICHAUD-QUANTIN şi M. LEMOINE, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, 1971; L.-M. DE RIJK, „La Lexicographie du latin médiéval et l'histoire de la logique", *La lexicographie médiévale et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge* (Colloques internationaux du CNRS no. 589, Paris, 18-21 oct. 1978), Paris, CNRS, 1981, pp. 289-293; J. FONTAINE, „Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville, médiateur de l'étymologie antique", *idem*, pp. 97-103; de asemenea, o serie de articole conţinând note despre termeni specifici din vocabularul medieval al teologiei şi filosofiei: J. DE GHELLINCK, „L'Entrée *d'essentia*, *substantia* et autres mots apparentés, dans le latin médiéval", *Archivum Latinitatis Medii Aevi [Bulletin du Cange]*, 16 (1942), pp. 77-112; ÉT. GILSON, „Notes sur le vocabulaire de l'être", în *Medieval Studies*, 8 (1946), pp. 150-158, apoi ca Apendice I la *L'Être et l'essence* (ediţia a III-a), Paris, Vrin, 1994, pp. 335-349; J. LAPORTA, „Pour trouver le sens exact des terms *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis* etc. chez Thomas d'Aquin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1973), pp. 37-95. Introduceri utile şi bibliografii pentru o seamă de termenii ai filosofiei medievale găsim în *Encyclopédie philosophique universelle* (sous la direction de A. Jacob *et al.*) vol. II (în 2 părţi), *Les Notions philosophiques* (1990): *abstractio*, *ampliatio*, *appelatio*, *apprehensio*, *beatitudo*, *bonum*, *certitudo*, *cognitio*, *connotatio*, *copulatio*, *denotatio*, *ens*, *esse*, *essentia*, *habitus*, *ideae*, *individuatio*, *intellectus*, *intentio*, *metaphysica*, *nomen*, *gratio*, *perfectio*, *persona*, *predicamentum*, *propositio*, *res*, *signum*, *similitudo*, *subjectum*, *suppositio*, *theologia*, *unitas*, *universale*, *verbum*, *veritas* etc. Pentru termenii metodei scolastice (*lectio*, *quaestio*, *disputatio*, *determinatio*, *expositio*, *magister*, *auctoritas* etc.), vezi B. C. BAZÀN, J. F. WIPPEL, G. FRANSEN şi D. JACQUART, *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médicine*, Turnhout, Brepols, 1985.

**1.** Latina era limba literară a Europei cu excepția Sud-Est-ului Europei şi a acelor părți din Sudul Italiei unde predomina greaca. Instrucția latină s-a păstrat în şcolile monastice şi în alte şcoli ecleziastice, iar mai târziu în universități. Marea majoritate a documentelor juridice, seculare şi religioase erau scrise în latină. Aceeaşi limbă era folosită în scrierile cu caracter teologic şi filosofic şi în lucrările menite să furnizeze informație: enciclopedii, tratate tehnice şi lucrări ştiințifice, gramatici etc. Există, de asemenea, un considerabil fond literar de proză şi poezie. În esență, a fi instruit în Evul mediu însemna a fi instruit în latină.

Cele mai multe scrieri medievale produse în latină au fost realizate de călugări şi clerici (*clerici*). Identificarea medievală dintre *clericus* şi *litteratus* (persoană care cunoştea şi care era instruită în latină), ca şi cea dintre *laicus* şi *illiteratus* (persoană care nu cunoştea latina, deşi nu în mod necesar neinstruită), devenise axiomatică cel puțin din secolul al XII-lea[8].

Cu siguranță, de la sfârşitul secolului al IX-lea, oricine ştia latina o învățase prin citirea textelor mai degrabă decât însuşindu-şi-o oral, ca limbă maternă. Latina medievală a continuat să fie vorbită şi, departe de a fi o limbă moartă, a produs un număr de noi termeni de-a lungul secolelor. Totuşi, orice era vorbit şi scris în latină era cântărit în ultimă instanță după textele scrise. Existența latinei depindea de aceste texte şi de studiul instrumentelor lor de control: gramatică şi lexicografie[9].

Creştinarea latinei în antichitatea târzie, cel mai important factor în dezvoltarea ei post-clasică, a impus o terminologie nouă şi extinsă în domeniile ritualului, credinței şi administrației, în timp ce limbajul, sintaxa şi temele Vulgatei au penetrat toate genurile literare. Gândirea abstractă a împins limbajul în direcții noi, forțându-l să devină, în mâinile profesorilor, un instrument dialectic de remarcabilă flexibilitate şi originalitate. Alte dezvoltări, care inclu-deau schimbări în procesul de guvernare, naşterea universităților, dezvoltarea sistemelor juridice, înființarea şi extinderea ordinelor religioase, redescoperirea lui Aristotel au contribuit cu noi termeni. Prestigiul ei impunea ca aproape toate activitățile să fie descrise şi certificate în latină. Influența ei s-a extins chiar şi asupra catalogării obligatorii a obiectelor banale în contracte şi hotărâri.

În sens strict, categoria „latina teologiei şi filosofiei medievale" este latina scolasticii medievale, acea latină a învățământului şi a scrierilor teologice şi filosofice începând cu a doua receptare a lui Aristotel în Occident (a doua jumătate a secolului al XII-lea). Dar dacă Evul Mediu este înțeles în sens larg, incluzând şi antichitatea târzie, deci împingând începutul către anii 200, atunci latina scrierilor teologice şi filosofice din Evul Mediu va include şi alte

---

[8] Cf. M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, 1993 (ediția a II-a), pp. 226-240.

[9] Vezi W. J. ONG, „Orality, Literacy, and Medieval Textualization", *New Literary History*, 16 (1984-1985), pp. 1-12.

modalităţi prin care latina a răspuns influenţelor creştinismului, şi anume latina biblică şi creştină.

În studiul de faţă va fi examinată, aşa cum am anunţat, latina folosită în scrierile teologice şi filosofice medievale. În cele mai multe cazuri, filosofia medievală este indisociabilă, în problemele şi textele ei, ca să nu mai vorbim de orizonturi şi instrumente, de gândirea teologică. Pregătirea filosofică a studenţilor din facultăţile de arte se făcea în vederea accederii lor într-o facultate superioară, cea de teologie. Nu încape îndoială că filosofia era folosită pentru a explica şi a apăra adevărurile afirmate de credinţa creştină şi pentru a stimula o mai profundă înţelegere a lor.

Tezaurul terminologiei teologice şi filosofice pe care civilizaţia romană l-a lăsat era destul de redus şi nu foarte interesant. În antichitate, limba filosofiei era greaca, iar romanii care doreau să studieze filosofia mergeau în aşa-zisele centre vorbitoare de greacă, precum Alexandria. În antichitatea creştină, Boethius recunoştea că schimbările politice şi culturale au făcut învăţătura filosofică şi ştiinţifică mai puţin posibilă chiar şi pentru romanii privilegiaţi. Pentru a compensa lipsa accesului în centrele greceşti de învăţare, el s-a angajat nu doar să traducă pe Platon şi Aristotel în latină, ci şi să compună manuale latineşti de aritmentică, geometrie, muzică şi astronomie. Alertat de aceeaşi problemă, Augustin a iniţiat un proiect similar pentru a oferi manuale de referinţă predicatorilor şi exegeţilor, dar nu a trecut mai departe, se pare, de un tratat despre muzică. Astfel de întreprinderi au permis gândirii medievale să asimileze în limba latină mult din repertoriul terminologiei greceşti.

Dacă în ce priveşte vocabularul teologic, parte din această operă a fost realizată în antichitatea creştină şi în perioada medievală timpurie, creşterea cea mai semnificativă în latina filosofică a venit după secolul al XI-lea, când texte din lumea greacă clasică şi musulmană au început să fie transpuse în latină în Spania şi sudul Italiei. Pentru mai mult de un secol una din sarcinile majore ale cercetării medievale a fost de a-şi însuşi, a ordona şi, cumva, de a naturaliza un vocabular filosofic străin complex şi sofisticat, în parte grec, în parte arab şi în parte grec-*via*-arab.

Limbajul tehnic al teologiei a apărut din mai multe surse: Sfânta Scriptură, lucrările Părinţilor Bisericii, liturghia, hotărârile conciliilor, scrierile filosofilor, creativitatea neîntreruptă a magiştrilor în teologie. Noii termeni teologici au fost inventaţi din diferite motive: nevoia de a apăra înţelegerea Bisericii a tainelor instituite în Evanghelie împotriva celor care au atacat şi au denaturat mesajul creştin; dorinţa de a explica învăţăturile evanghelice cercetătorilor cultivaţi care puteau fi atraşi spre Biserică; speranţa multor credincioşi de a ajunge la o înţelegere mai profundă a credinţei lor. Toate aceste activităţi intelectuale erau văzute ca împliniri ale îndemului adresat de Sf. Petru:

„Întotdeauna să fiţi gata să răspundeţi oricui cere de la voi o explicaţie (*ratio*) pentru nădejdea care este în voi”[10].

Pentru realizarea acestor sarcini, scriitorii creştini, atât greci cât şi latini, au fost constrânşi să dezvolte o nouă terminologie, în parte prin inventarea de cuvinte noi, în parte prin ridicarea unor cuvinte vechi la folosiri mai înalte. Clement din Alexandria folosea, în capitolul de deschidere din *Protrepticus*, o faimoasă imagine pentru a ilustra acest efort în lumea greacă: noul cântec al *logos*-ului divin (Cuvântul) cere noi *logoi* (expresii)[11]. În lumea latină cererea era similară. Pentru creştinii latini chiar cuvântul *logos*, găsit adesea în Biblia greacă, dar în special la începutul *Evangheliei după Ioan*, impunea cercetări pentru a găsi expresia potrivită. Filosofii stoici romani traduseseră deja pe *logos* prin *ratio*, raţiunea universală şi divină, din care raţiunea umană este o scânteie. Tertullian, însă, a evitat, se pare, în mod deliberat, termenul filosofic roman deja existent, atunci când căuta o expresie latină corespunzătoare pentru *logos*. El a ales mai degrabă prima dintre cele două alternative folosite de Biserica din Africa, *sermo* şi *verbum*. Deşi Tertullian însuşi, la un nivel tehnic, a distins între *logos*-ul divin ca *ratio* (imanent lui Dumnezeu înainte de creaţie) şi *logos* ca *sermo* (exprimat în creaţie), el a ales pe *sermo* deoarece vechea Biblie africană latină – care conţinea acest cuvânt în prima frază: *In primordio Sermo erat apud Deum*, din Evanghelia după Ioan[12] – era atât de familiară comunităţilor creştine africane, în timp ce o distincţie teologică subtilă putea fi înţeleasă doar de câţiva indivizi instruiţi[13].

**2.** Succesul latinei ca limbă aproape universală în Europa Occidentală până la sfârşitul Evului Mediu s-a datorat mai multor factori şi a avut loc în mai multe etape. Când Imperiul Roman a adoptat oficial creştinismul, latina a devenit automat limba oficială a Bisericii. Misionarii care propagau noua credinţă în întreaga Europă, atât în ţările romanice cât şi în cele ne-romanice, duceau cu ei latina, în forma ritualului, a cărţilor de rugăciuni şi, desigur, a Bibliei. Statutul oficial al latinei s-a consolidat pe măsură ce autoritatea papală a sporit, iar odată cu ea şi birocraţia ecleziastică. Mai mult, sistemul educaţional a fost adaptat la limba latină. În vechea Romă, de altfel, predarea formală a latinei consituia baza întregii educaţii, şi această practică a fost extinsă în tot Imperiul. A fi cetăţean al Imperiului Roman sau a participa la administrarea lui însemna învăţarea latinei. Odată cu creştinismul, educaţia a trecut în mâinile clerului, care dădea asigurarea că instrucţia sau ştiinţa de carte însemna latină.

---

[10] Petru, I, 3: 15.

[11] Vezi *Cuvînt de îndemn către Eleni*, în *Scrieri*, I (trad. rom.), Bucureşti, Editura Institutului Biclic şi de Misiune al B.O.R., 1982.

[12] Ioan, 1.1: *En archē ēn ho lógos, kaì ho lógos ēn pròs tòn theón, kaì theòs ēn ho lógos*.

[13] *Adversus Praxean* 5; vezi şi I. G. COMAN, *Patrologie*, I, Bucureşti, Editura Institutului Biclic şi de Misiune al B.O.R., 1984, p. 482.

Efectul creştinismului asupra limbii latine a fost timpuriu şi aproape universal; prin creştinism, vocabularul şi sintaxa unei Biblii ebraice şi greceşti la origine au penetrat latina comună. Pentru preot sau călugăr, cea mai măreaţă prezentare în latină are loc în ritualurile zilnice ale creştinismului şi, pe această cale, idiomurile şi expresiile Vulgatei devin parte a limbajului obişnuit. Administraţia şi ritualurile Bisericii impuneau un vocabular nou şi specializat; mai întâi, au căutat să evite conotaţiile păgâne ale religiei romane; mai târziu, însă, unele cuvinte ajung să fie acceptate (de exemplu, *pontifex*, pentru episcop).

Două sunt chestiunile privind originea şi caracterul distinct al trăsăturilor latinităţii vechilor texte creştine. Există o entitate lingvistică care se poate distinge de limbajul comun al latinei târzii astfel încât să poată fi numită *latina creştină*? Sau există, mai degrabă, sub-limbaje specializate în folosirea creştină a limbii comune care au influenţat idiomul creştin general, şi anume: *latina biblică*, o latină a traducerilor scripturale şi, poate, a traducerii timpurii a textelor ne-biblice; *latina teologică*, un idiom tehnic dezvoltat din limba biblică pentru folosirea în discuţiile teologice şi polemice; *latina ecleziastică*, un idiom tehnic al liturghiei şi administraţiei ecleziastice?

Scriitorii din primele secole ale creştinismului au expus, în diferite moduri, un idiom specific creştin, iar această conştientizare poate fi observată mai târziu, atât în lucrările gramaticale medievale, cât şi în controversele umaniştilor şi în epoca modernă. Dar o conturare detaliată a trăsăturilor latinei creştine în general şi ale latinei biblice în particular nu apare până la studiile de pionierat ale lui Hermann Rönsch (1868) şi Gustav Koffmane (1879)[14].

Expresia „latină creştină" este cel mai adesea asociată cu opera unui grup de cercetători de la Universitatea Catolică din Nijmegen (Olanda). Iniţiatorul acestei abordări pentru studiul filologiei latine creştine a fost Josef Schrijnen[15], iar cel mai proeminent şi prolific dintre discipoli a fost Christine Mohrmann[16].

Prioritar pentru Schrijnen, când a dezvoltat această teorie, a fost nevoia de a trece dincolo de concepţiile restrictive care au fost, pe rând, produse şi susţinute prin expresii ca „latina biblică", „latina patristică" şi „latina ecleziastică". El şi-a propus să extindă obiectivul studiului la o examinare a întregii limbi latine a comunităţii paleo-creştine ca o *Sondersprache* sau „limbă

---

[14] G. KOFFMANE, *Enstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, Geschichte des Kirchenlateins* (1879-1881); H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata: Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata* (1875).

[15] Schrijnen şi-a schiţat teoriile mai întâi în olandeză, în *Uit het Leven der Oude Kerk* (1919), iar mai târziu le-a dezvoltat în detaliu în *Characteristik des altchristlichen Latein* (1932).

[16] Majoritatea articolelor Chritinei Mohrmann despre latina creştină şi medievală se găsesc în cele 4 volume ale lucrării *Études sur le latin des chretiens* (1958-1977). Trebuie amintită, însă, şi lucrarea *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin* (1932), unde a aplicat teoriile lui Schrijnen.

specială", o variantă de limbă comună care, deşi nu era un dialect, constituia uzanța lingvistică specială a unui grup distinct[17].

În perspectiva inaugurată de Schrijnen, latina creştină se deosebeşte de cea clasică nu doar pe baza unui specific lexical, ci prin toate elementele care, de obicei, se găsesc într-o limbă specială: fonologie, morfologie, vocabular, sintaxă[18], ce pot fi urmărite pornind de la traducerile latine ale Scripturii.

Latina biblică este tipul de latină creştină cel mai caracteristic şi cel mai evident străin de folosirea latinei clasice. Latina biblică nu poate fi concepută ca separată sau opusă latinei creştine, întrucât traducerile Scripurii au fost făcute de şi pentru comunități care vorbeau latina creştină, au fost deci atât *formate de*, cât şi *formative pentru* vorbirea comunităților latine creştine; unele specimene de latină biblică reprezintă cele mai timpurii exemple ale noastre de compoziții în latină ale creştinilor – versiuni ale Bibliei în latină erau curente în Nordul Africii şi la Roma în a doua jumătate a sec. al II-lea. Textele scrise în latina biblică nu erau încă studiate separat de traducerile latine ale altor texte creştine.

Din nefericire, numeroasele versiuni biblice au introdus o considerabilă complicare în această simplitate artificială. Augustin punea în contrast caracterul versiunilor latine cu cea greacă astfel: „aceia care au tradus scripturile din limba ebraică în cea elină pot fi numărați pe degete; traducătorii latini sunt însă nenumărați. Aceasta, deoarece, după cum i-a ajuns cuiva în mână un codice în primele timpuri ale credinței şi după cum i se părea că are o cât de mică pricepere în fiecare din cele două limbi, a luat îndrăzneala de a traduce"[19].

Literatura creştină timpurie (Clement din Alexandria, Hermas, Justin, Irineus, Hippolytus) a fost greacă. Literatura creştină latină s-a afirmat mai întâi ca o literatură de traduceri (versiuni ale Scripturii şi ale altor lucrări) şi, curând, ca o literatură originală, deşi sub influența puternică a traducerilor; au apărut texte cît se poate de repede în Nordul Africii (versiuni ale Scripturii, lucrări ale lui Tertullian, Cyprian), dar şi la Roma (versiuni ale Scripturii, lucrări ale lui Minucius Felix, Novatian).

Modul în care comunitățile creştine latine au conştientizat diferențierea lingvistică poate fi dedus din comentariile unor apologeți latini referitor la discreditările ne-creştine ale folosirii latinei creştine. De exemplu, Arnobiu recunoaşte că Evangheliile sunt scrise de oameni neînvățați, într-o latină populară şi un stil simplu, neatrăgător; dar tocmai aceste lucruri ar constitui

---

[17] Mai târziu, Mohrmann avea să caracterizeze această *Sondersprache* ca *Gruppensprache* sau „sociolect".

[18] Vezi studiile semnalate la nota 7.

[19] *De doctrina christiana*, II, 11, 16 (vom folosi ediția bilingvă lat.-rom., *Sfântul Augustin*, *De doctrina christiana*, Bucureşti, Humanitas, 2002).

garanția că nu sunt întinate de minciuni, ci că sunt credibile[20]. Unii vorbesc şi despre dificultățile membrilor educați ai comunității creştine; Lactantius consideră pe acei dintre coreligionarii săi care au primit educație literară ca fiind vulnerabili la lepădarea de credință, iar Augustin avertizează asupra grijii speciale care trebuie acordată literaților formați în spiritul lui Donatus şi preocupați de puritatea gramaticală, nu pentru a preveni respingerea de către ei a Scripturii, ci pentru a anticipa reacția lor față de preotul neinstruit: „aceştia trebuie mai ales să-i învețe să asculte Sfintele Scripturi, să nu le displacă limbajul ei ferm pentru că nu este emfatic… ideile se cuvin puse mai presus de cuvinte tot aşa cum sufletul este mai presus de trup”[21].

Oricum, din sec. al IV-lea mai mulți autori încep să susțină limba Scripturii sau a scriitorilor şi vorbitorilor creştini neinstruiți; ei oferă mărturii despre o conştiință a diferențierii lingvistice, ca practică sau ca normă, dintre folosirea latinei de creştini şi cea a contemporanilor lor ne-creştini. Cel mai important dintre aceştia este Augustin, care, de exemplu, într-un context apologetic explică de ce Biserica nu-şi poate numi martirii *eroi*, referindu-se la „vorbirea în limbaj bisericesc” şi „folosirea limbajului bisericesc”[22]. În fine, în *Retractationes* face o remarcă despre propria sa folosire incorectă a unui termen într-o lucrare mai timpurie: „…noi nu ne-am fi folosit de acest cuvânt [lume inteligibilă, n.n.], dacă am fi cunoscut îndeajuns scrierile bisericeşti”[23].

Diferențierea lingvistică cea mai frecvent remarcată este cea dintre limba traducerilor Scripturii şi cea a beletristicii clasice. Reacția imatură față de latina folosită pentru Scriptură este redată astfel de Augustin: „mi se părea că nu trebuie s-o compar [Scriptura, nn.] cu măreția scrierii lui Cicero”[24]. Simplitatea aparentă a Scripturii, caracterul ei popular, sub-literar, străin şi uneori latinitatea marginală ajung să fie privite ca un avantaj, un mijloc special potrivit pentru mesajul ei, un vehicul al unei elocvențe neaşteptate şi speciale.

Biserica latină a dezvoltat un aparat savant, parte derivat din surse greceşti, parte original, pentru studiul textelor şi idiomurilor traducerilor biblice, precum

---

[20] Cf. *Adversus nationes*, 1, 58 (după I. G. COMAN, *Patrologie*, II, p. 177).

[21] *De catechizandis rudibus*, 9. 13 (după H.-I. MARROU, *Sfîntul Augustin şi sfîrşitul culturii antice*, trad. rom. Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 381, 382).

[22] *De Civitate Dei*, 10, 21: „… le-am acorda denumirea de *eroi ai noştri*, dacă ne-ar fi permis să vorbim în limbaj bisericesc” (vom folosi *Augustine*, *The City of God*, trans. J. O’Meara, Harmondsworth, Penguin, 1972).

[23] Este vorba de lucrarea *De ordine*, consacrată filosofilor academici. Augustin îşi reproşează că a vorbit, nu în numele lui Platon, ci în nume propriu, de două lumi, una „sensibilă”, iar alta „inteligibilă”, astfel de cuvinte nefiind întrebuințate însă de practica bisericească, întrucât acea altă lume pomenită de Iisus („Împărăția mea nu este din lumea aceasta”) trebuie înțeleasă ca o lume în care vor fi deopotrivă cer nou şi pământ nou şi se va împlini cererea din rugăciune: „Vie Împărăția Ta” (cf. *Retractationes*, 1. 3, ediția românească: *Fericitul Augustin, Retractationes/Revizuiri*, Bucureşti, Anastasia, 1997).

[24] *Confessiones*, 3.5.9 (vom folosi Fericitul AUGUSTIN, *Confessiones/Mărturisiri*, trad. rom., ediția a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1994).

lucrările onomastice ale lui Hieronymus (*Liber locorum*, *Liber nominum*) şi comentariile sale biblice; *De doctrina christiana* a lui Augustin, comentariile sale şi *Locutionum in Heptateuchum libri VII*; sau manualul lui Eucherius din Lyon, *Formulae spiritalis intelligentiae.* În acest mod, Biserica a iniţiat o tradiţie despre învăţarea textuală biblică, o resursă rezumată de Cassiodorus în prima carte din *Institutiones*.

În plus, limba traducerilor biblice a fost indicată drept mijlocul literar potrivit atât pentru explicarea Scripturii însăşi, cât şi pentru predica creştină în general. Augustin comentează acest fapt în *De doctrina christiana*: „un om vorbeşte cu atât mai multă sau mai puţină înţelepciune cu cât a înaintat mai mult sau mai puţin în Sfintele Scripturi"; „profesorii buni au – sau ar trebui să aibă – o grijă atât de mare pentru învăţătura lor, încât, dacă un cuvânt nu poate fi înţeles în latina literară altfel decât obscur sau ambiguu, dar în vorbirea populară este refăcut astfel încât să fie evitată obscuritatea sau ambiguitatea, să nu fie utilizat ca de savanţi, ci mai degrabă aşa cum se obişnuieşte să fie folosit de cei fără carte"[25]. El rămâne ataşat de tradiţia clasică şi foloseşte latina corectă. Este adevărat că din unele declaraţii pare să reiasă ideea neglijării latinei corecte, dar numai în vederea clarităţii. De fapt, era vorba, pe de o parte, de renunţarea la ornamente şi adoptarea unor construcţii simple, pe de altă parte, de tolerarea vechii traduceri latineşti a Bibliei, anumite incorectitudini neputând fi eliminate din respect pentru credinţa oamenilor simpli.

O consecinţă de cea mai mare importanţă a acestei atitudini era faptul că, din punct de vedere formal, vorbirea şi scrierea creştinilor latini erau pătrunse de vocabularul, sintaxa şi stilul traducerilor biblice; aceasta constituie, de altfel, o trăsătură cheie a latinei creştine. Acceptarea, ba chiar valorizarea eventuală, a folosirii acestor traduceri însemna că multiplele particularităţi care le diferenţiau atât de mult de beletristica latină erau acum nu doar admise, ci chiar căutate, în compoziţiile creştine, indiferent de gradul de sofisticare.

Diferenţierea cea mai evidentă a latinei creştine de limba comună se înregistrează la nivelul vocabularului. Exprimarea caracterului multiplu al instituţiilor, credinţelor, practicilor şi experienţelor creştine în latină a impus o imensă schimbare, cu mult mai mare decât, de exemplu, schimbarea limitată, realizată de Lucretius şi Cicero, în vederea dezvoltării unui idiom filosofic latin adecvat. Dezvoltarea timpurie a vocabularului latin creştin s-a cristalizat în traducerile biblice, propagându-se de aici în celelalte texte latine.

În ton cu analiza lui Schrijnen, vocabularul creştin latin cuprinde două categorii importante de termeni[26]. Există, mai întâi, termeni cu conţinut şi aplicaţie specific creştine; această categorie este compusă din: a) cuvinte

---

[25] *De doctrina christiana*, 4, 5 (7), 10 (24).

[26] În prezentarea acestor elemente ne vom baza îndeosebi pe studiul lui VINCENZO LOI, „Origini e caratteristiche della latinità cristiana", *Bolletino dei classici*, Supplemento 1 (1978).

împrumutate din greacă sau, prin filieră greacă, din ebraică, aramaică etc.: *ecclesia*, *apostolus*, *martyr*, *episcopus*, *diaconus*, *hypodiaconus*, *clerus*, *laicus*, *catechumenus*, *neophitus*, *catholicus*, *orthodoxus*, *haeresis*, *apostata*, *schisma*, *anathema*, *baptisma*, *eucharistia*, *pascha*, *evangelium*, *propheta*, *diabolus*, *Pentecoste*, *Amen*, *Hosanna*, *Alleluia*; se pot adăuga o serie de cuvinte care nu sunt în mod necesar asociate cu creştinismul, dar au fost absorbite de idiomul latin creştin, prin traducerile biblice, precum: *abyssus*, *blasphemia*, *ecstasis*, *phantasma*, *thymiaterium*; b) calcuri lexicografice, adică termeni care ar corespunde exact cuvintelor şi expresiilor greceşti folosite în predică, Scriptură şi în disputa teologică, precum: gr. *sōtēr* > *salvator*, gr. *anastasis* > *resurrectio*, gr. *agiasmos* > *sanctificatio*, gr. *makarizein* > *beatificare*, gr. *sarkikos* > *carnalis*, gr. *homooúsios* > *consubstantialis*, gr. *trías* > *trinitas*; c) neologisme construite pe termeni biblici prin adăugarea de sufixe latine: *salus* > *salvare*, *caro* > *carnalis*, *spiritus* > *spiritalis*, *sanctus* > *sanctificare*, *sanctificatio*, *figura* > *figuraliter*, *praefiguratio*.

În al doilea rând, există cuvinte tradiționale, atât latine autohtone, cât şi împrumutate, dar absorbite de timpuriu în limbajul comun, cărora li s-au dat semnificații noi ori li s-au restrâns semnificațiile când au fost folosite în limbaje specific creştine. Unele din aceste cuvinte şi-au păstrat semnificația tradițională proprie, preluând noua semnificație creştină în contexte noi; altele, în schimb, îşi pierd cu totul semnificația profană în favoarea celei creştine noi. O serie de termeni de bază din limbajul comun au căpătat o semnificație specială sau de mai mare profunzime în noile contexte creştine: *vita, mors, salus, fides, sanctus, caro, spiritus, paenitentia, pecatum.* Unii termeni comuni au devenit nume proprii virtuale: *dominus* = Domnul, *adversarius* = Diavolul; alții capătă semnificații specifice: *testis* = martir, *agon* = lupta martirului, *corona* = răsplata martirului, *caelum* = cerul ca reşedință a lui Dumnezeu şi a sfinților; iar *uerbum* devine un epitet divin, ca *spiritus*. Unele cuvinte alese din limbajul comun pentru traducerea termenilor biblici au devenit termeni tehnici aplicabili conceptelor teologice: *redemptor* şi *redemptio*, *surgere*, *creare* şi *creator* asociate cu creația, *humilitas*, caracterul umil al naturii umane, ca opus lui *divinitas*, *virtus* ca putere divină sau manifestare din aceasta. Un număr de cuvinte folosite pentru traducerea conceptelor biblice capătă o semnificație foarte îndepărtată de cea curentă din limbajul comun: *praedicare* = a predica, *sacramentum*, *testamentum* = legământul lui Dumnezeu, *confiteri* = a proslăvi. În fine, unele cuvinte din limbajul comun capătă semnificație specific creştină în combinații de felul: adjectiv + substantiv: *sancta scriptura, divinae litterae, secunda mors*, *secunda nativitas*, *vita aeterna*; şi în alte combinații: *absolvere peccata*, *remissio pecatorum*, *signum crucis*, *opere iustitiae*.

O conştientizare, în Evul Mediu, a diferențelor dintre idiomul creştin şi cel al scriitorilor păgâni poate fi observată în insistența repetată asupra

dispensării latinei biblice de regulile uzuale ale gramaticii. Aceeaşi conştientizare ar putea fi văzută, însă, şi în extinderea scopului studiilor gramaticale spre a include Scriptura şi alte lucrări ale literaturii creştine; ca şi în continua dezvoltare a instrumentelor aparatului savant pentru studiul literar, aici putând fi menționate lucrările lui Beda: *De orthographia*, *De arte metrica*, *De schematibus et tropis*.

Afirmarea mai viguroasă a acestei diferențieri lingvistice a avut loc în Renaştere, când umaniştii italieni respingeau idiomul creştin pentru compoziția literară autentică şi reînoită. Dar un Lorenzo Valla sau un Erasmus s-au arătat drept apărători ai vocabularului creştin traditional. Lorenzo Valla arăta că este mult mai bine să fie creat un cuvânt nou ori să fie adaptat unul contemporan decât să fie folosit greşit un termen vechi[27]. Erasmus, prin vocea unuia dintre interlocutorii din *Dialogus Ciceronianus*, avertiza că, limitând repertoriul de expresii latine la cele găsite în scrierile lui Cicero, ne va fi foarte greu să vorbim despre religia creştină, căci între ele nu se găsesc expresii precum: *Iesu Christi*, *Uerbi Dei*, *spiritus Sancti*, *Trinitas*, *Euangelium*, *prophetam*, *Pentateuchum*, *episcopum*, *archiepiscopum*, *diaconum*, *acoluthum*, *exorcitam*, *ecclesiam*, *fidem*, *spem*, *charitatem*, *trium personarum eandem essentiam*, *haeresim*, *symbolum*, *septem ecclesiae sacramenta*, *baptismus*, *confirmationem*, *eucharistiam*, *sacram unctionem*, *poenitetiam*, *sacramentalem confessionem*, *contritionem*, *absolutionem*, *excommunitationem*, *ecclesiasticam sepulturam*, *missam*. Erasmus enumeră, de asemenea, expresii ebraice şi greceşti importate: *ossana*, *amen*, *ecclesia*, *apostolus*, *episcopus*, *catholicus*, *orthodoxus*, *haereticus*, *schisma*, *charisma*, *dogma*, *chrisma*, *Christus*, *baptizo*, *paracletus*, *euangelium*, *proselytus*, *catechumenus*, *exorcismus*, *eucharistia*, *symbolum*, *anathema*.[28]

Faptul că Augustin a susţinut folosirea de către preot a unei pronunții populare a termenilor, ca opusă celei cultivate, precum şi susceptibilitatea sa față de cei cu înaltă educație convertiți, nu poate constitui un punct de plecare pentru o fonologie creştină distinctă, dar poate sugera măsura în care latina vorbită a predicii şi a liturghiei era pătrunsă de pronunția populară. La fel, caracterul popular al pronunțiilor admise de unele ortografieri în traducerile Scripturilor şi în inscripțiile creştine. Nu se ajunge astfel la o latină creştină separată de cea comună, ci numai la o diferențiere a acesteia față de latina scrisă şi vorbită a celor cu educație tradițională.

---

[27] Cf. T. O. TUNBERG, „The Latinity of Lorenzo Valla's Gesta Ferdinandi regis Aragonum", *Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies*, 37 (1988), pp. 30-78; „Further Remarks on the Language of Lorenzo Valla's Gesta Ferdinandi and on De reciprocatione 'sui' et 'suus'", în *Ibidem*, 39 (1990), pp. 48-53.

[28] Cf. D. F. S. THOMSON, „The Latinity of Erasmus", în T. A. Dorey (ed.), *Erasmus*, 1970, pp. 115-137.

**3.** Dacă nu fiecare cuvânt, atunci cel puiţin fiecare termen tehnic din teologie şi filosofie are propria sa istorie, iar terminologia specializată, prin urmare, nu poate fi tradusă în mod satisfăcător pur şi simplu consultând un dicţionar obişnuit. Sensurile cuvintelor în aceste discipline pot adesea fi subtile şi nesigure, schimbându-se de la un autor la altul şi chiar în diferite lucrări ale aceluiaşi autor. Aceasta se poate ilustra examinând chiar termenii centrali: *theologia* şi *philosophia*.

*Summa theologiae* începe cu întrebarea dacă începătorii în teologie, care tocmai au încheiat, în universitatea din secolul al XIII-lea, facultatea de arte, au nevoie de „*altă* învăţătură *pe lângă* studiile filosofice (*philosophicas disciplinas*)” [29], după ce, în Prolog, această „*altă* învăţătură” fusese desemnată prin expresii precum *catholica veritas* sau *doctrina sacra*[30]. Ce înseamnă faptul că în locul termenului *theologia*, intrat deja în uzul normal în acea vreme şi prezent în titlu, sunt folosite astfel de expresii? De ce începe Thoma discuţia despre natura şi subiectul teologiei în relaţie cu filosofia? Cum a ajuns acest termen, *theologia*, să denumească o disciplină academică? Ce desemna termenul *philosophia* şi prin ce diferă semnificaţia lui medievală de cea greco-romană? Prin ce expresii redau autorii medievali raportul dintre teologie şi filosofie?

*Theologia* şi *philosophia* erau concepte multistratificate în textele medievale. *Theologia* nu este un cuvânt biblic şi nu a intrat uşor în vocabularul scriitorilor creştini. În forma sa greacă, termenul a fost folosit de Platon în sens negativ şi peiorativ, pentru a caracteriza descrierile făcute zeilor de poeţii pe care i-a criticat[31]; dar în studiul filosofic al lucrurilor divine, teologia are sens pozitiv[32]. Aristotel foloseşte termenul, pe de o parte, în contrast cu „filosofia”, aplicat încercărilor de a explica lumea şi evenimentele ei într-un mod mai degrabă natural (prin *physis*) decât poetic sau mitologic[33]; pe de altă parte, pentru a descrie cea mai înaltă şi divină dintre „ştiinţele teoretice”, „filosofia primă” (*próte philosophía*) şi obiectele ei neschimbătoare[34]. Comentatorii greci ai *Metafizicii* aristotelice au impus o linie de interpretare neoplatonică potrivit căreia teologia este cea mai înaltă formă de preocupare ştiinţifică; astfel, Alexandru din Afrodisia foloseşte cuvântul *theologia* în sensul de studiu filosofic al celui mai înalt principiu[35], iar Asclepius afirmă că metafizica este teologie[36]. În

---

[29] *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 1 (vom folosi SAINT THOMAS AQUINAS, *The Summa Theologica*, trad. L. Shapcote, rev. D. J. Sullivan, Chicago…, *Encyclopaedia Britanica*, ediţia a II-a, 1994).

[30] *Ibidem*, Prolog.

[31] *Republica*, 379a (în PLATON, *Opere*, V, trad. rom., Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986).

[32] Cf. *Sofistul*, 248e-249b; *Philebos*, 26e-30d; *Timaios*, 29d-30c (în *Ibidem*, VI, 1989).

[33] *Metafizica*, 1075a26-28 (în ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. rom., Bucureşti, Editura Academiei, 1965).

[34] *Ibidem*, 1026a18-21.

[35] *In Metaphysica*, 661, 29 şi urm. (vom folosi ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trad. J. P. Rowan, Chicago, Henry Regnery Company, 1961).

[36] *In Metaphysica*, I, 24; 3, 21.

diviziunea tripartită a filosofiei: rațională, fizică şi morală, folosită de stoici şi răspândită în întreg Imperiul roman, teologia apare ca parte a fizicii. Romanul Varro avea o înțelegere mai complexă a termenului teologie; potrivit lui Augustin, el distingea trei tipuri de teologie: descrierea tradițională făcută zeilor de către poeți (*mythikon*); încercările lui Platon şi Aristotel de a da explicații naturale lumii (*physikon*); descrierea zeilor cetății (*civile*), aceasta din urmă fiind cea mai influentă în viața cetățenilor obişnuiți[37].

Dintre autorii creştini greci, Origen menționa teologia ca doctrină revelată despre Dumnezeu şi Hristos[38], dar cei latini, precum Sf. Ciprian, Sf. Ambrozie, Sf. Grigorie cel Mare, Boethius, nu foloseau termenul pentru a denumi *theologia sacra*; iar Tertullian respingea descrierea întreită a zeilor oferită de Varro, nedorind să aibă de-a face cu o asemenea teologie[39]. Sensurile în care Varro înțelegea *theologia* erau respinse şi de Augustin, după o examinare în detaliu[40]; el a descoperit, însă, alți autori păgâni, platonicienii, pe care îi considera mai apropiați de adevăr, întrucât îl reprezintă pe Dumnezeu ca transcendent în raport cu sufletul; iar descrierea lui Dumnezeu ca fiind creator al lumii şi al sufletelor omeneşti şi ca sursă a luminii necorporale care-i poate conduce pe oameni spre fericirea omenească l-a făcut să-i numească *Dei cognitores*, dar nu *theologi*, un termen pe care îl considera legat de zeii poeților şi filosofilor[41].

Cassiodor, Isidor şi enciclopediştii carolingieni, care au făcut ca termenii folosiți pentru a descrie artele liberale să devină atât de familiari, nu au ajuns, însă, la un termen în general acceptat pentru studiile grupate mai târziu sub titlul de *theologia*. Totuşi, în exercițiile de şcoală din secolele al VIII-lea şi al IX-lea încep să apară, alături de probleme pur logice, şi unele chestiuni de ordin teologic. În secolul al XI-lea, un Lanfranc şi un Berengar se confruntă deschis în legătură cu oportunitatea folosirii termenilor şi metodelor logicii în explicarea Euharistiei[42], iar Petrus Damianus pune problema în ce măsură logica poate fi folosită pentru a vorbi despre un Dumnezeu atotputernic[43]. În vremea lui Anselm, aplicarea logicii la teologie ia amploare şi se poate spune că nici o problemă din teologia modernă academică nu rămâne neexplorată de logicieni. Această atenție acordată legăturii logicii cu teologia a avut ca rezultat, în parte, o anumită confuzie între logică, metafizică şi teologie. Pe de altă parte, există

---

[37] *De Civitate Dei*, VI, 5, 1 şi 3.

[38] *Contra Celsum*, VI, 18 (în ORIGEN, *Scrieri alese*, partea a IV-a, trad. rom., Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1984).

[39] *Ad nationes*, II, 1; vezi şi I. G. COMAN, *op.cit*. p. 398.

[40] *De civitate Dei*, VI, 5-8.

[41] *Ibidem*, VIII, 4.

[42] Vezi R. W. SOUTHERN, „Lanfranc of Bec and Berengar of Tours", în R. W. Hunt, W. A. Pantin şi R. W. Southern (eds.), *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford, Oxford University Press, 1948, îndeosebi pp. 30, 36-37, 40-41.

[43] Vezi T. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leyden, New York şi Cologne, Brill, 1996, pp. 6-43.

motive puternice să credem că teologia avea un loc, la sfârşitul secolului al XI-lea, printre disciplinele academice. Căci, în *Logica cum sit nostra*, un text din secolul al XII-lea sau de la începutul secolului al XIII-lea, se discută cum, dacă dialectica este arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor, teologia, de asemenea, poate fi numită ştiinţa ştiinţelor[44]. Teologia nu a devenit niciodată una dintre arte, un studiu egal în scop şi importanţă cu dialectica sau gramatica; dar şi-a însuşit din arte preocuparea legată de ceea ce poate fi predat după reguli stabilite şi poate fi redus la un conţinut relativ uşor înţeles – tocmai acest lucru distinge disciplinele tradiţionale şi le face să fie predate în şcoli. De altfel, nu era nimic nou în ce priveşte studiul lui Dumnezeu ca ceva ce poate fi abordat prin procedee convenţionale de învăţare. Augustin vorbeşte în *De Doctrina Christiana* despre modul în care artele limbajului din vremea sa puteau fi folosite de către creştini pentru studierea Bibliei şi pentru a-i instrui pe alţii. El nu intenţiona să facă din teologie o disciplină academică asemenea retoricii, fiind preocupat de poziţia creştinului fără educaţie înaltă şi care nu se putea folosi de deprinderile retorului; era nevoie de un program de „învăţare creştină" de care să se poată folosi oricine.

Această subordonare deliberată a ştiinţificului şi tehnicului nevoilor cititorului comun a continuat în tradiţia monastică din epoca medievală. Numai în secolul al XII-lea devine posibilă tratarea teologiei ca o disciplină academică, acest lucru fiind arătat de discuţia privind termenul prin care să fie numită. Termenul *theologia* a ajuns doar treptat să aibă universalitate ca un titlu pentru o disciplină academică de care gramatica şi retorica se bucurau cel puţin din epoca romană. Termenul căutat trebuia să cuprindă aspecte ale unui studiu care era deja bogat şi variat şi care până atunci nu fusese niciodată privit ca un corp unificat. Magiştrii în teologie din secolul al XII-lea trebuia să se hotărască asupra unui nume pentru două abordări existente distincte şi dificil de reconciliat: cel al studiului Bibliei şi cel al teologiei speculative. Expresii ca *sacra pagina*, *divina pagina*, *studium sacrae scripturae*, se refereau în principal la studiul Bibliei, deşi erau folosite adesea şi pentru exerciţii speculative.

După o perioadă de relativă confuzie privind terminologia, în prima jumătate a secolului al XII-lea, *theologia* a ajuns să descrie studiul teologiei ca disciplină academică. Disciplina pe care o desemna era foarte diferită ca scop şi concepţie de aceea pe care o admiteau vechii greci; totuşi, vechii greci sunt cei care au lăsat moştenirea cuvântului însuşi – *theología*.

După cât se pare, Abelard a fost primul care a folosit cuvântul *theologia* pentru a denumi un rezumat al învăţăturilor creştine[45]. Deşi este adevărat că nici unul din cele patru manuscrise care au supravieţuit ale *Theologia christiana* nu păstrează în fapt acest titlu şi că istoricii se întreabă dacă vreunul dintre titlurile

---

[44] Cf. L. M. De Rijk (ed.), *Logica Modernorum* , Assen, 1967, II, partea a II-a.

[45] J. RIVIÈRE, „Theologia", *Revue des sciences religieuses*, 16 (1936), pp. 47-57.

lucrărilor lui Abelard care conțin în ele cuvântul *theologia* este autentic, în comentariul său la *Epistola către Romani*, el se referă la *theologia*, ridicând o serie de chestiuni în legătură cu diferite domenii ale învățăturii creştine; de aici rezultă clar că Abelard folosea termenul *theologia* în legătură cu o colecție de diverse *quaestiones* care priveau revelația creştină. După moartea sa, *theologia* pare să se refere, când era folosită într-un context creştin, cu deosebire la studiul lui Dumnezeu, al lui Dumnezeu trinitar.

Termenul *theologia* era rar folosit deci pentru a se referi la o *summa* a doctrinelor creştine şi cu siguranță nu a desemnat, până la mijlocul secolului al XIII-lea, o disciplină care să fie ştiințifică în sensul aristotelic al „ştiinței". Înainte de acea dată (şi chiar după) acest termen poate să fi avut oricare dintre semnificațiile pe care le-am amintit. Poate fi înțeles în sensul lui strict etimologic, ca studiu al lui Dumnezeu; poate semnifica, într-un mod care arată concepția creştină specială despre Dumnezeu, studiul Trinității; se poate identifica, după ce *Metafizica* lui Aristotel a fost tradusă în latină, cu un tratat despre „filosofia primă". Contextul rămâne singurul ghid sigur pentru semnificația precisă a cuvântului *theologia*.

Numai la jumătatea secolului al XIII-lea, ca un rezultat al cunoaşterii în dezvoltare a ceea ce Aristotel înțelea prin „ştiință" şi dezbaterea continuă privind modul în care obiectele credinței creştine pot fi cunoscute, *theologia* a căpătat sensul unei discipline ştiințifice care se ocupă cu toate adevărurile credinței creştine.

În Prologul la *Summa theologiae*, Thoma se prezintă el însuşi ca profesor de *catholica veritas* şi îşi descrie lucrarea ca fiind destinată „să împartăşească lucrurile care aparțin religiei creştine într-o manieră potrivită cu puterea de înțelegere a începătorilor" – evident, nu începători obişnuiți, ci licențiați ai Facultății de Arte care încep instruirea lor în teologie, „cei care sunt noi în această învățătură". Dacă acceptăm concepția rezonabilă potrivit căreia subiectul profesorului este acelaşi ca cel al cărții sale, atunci *catholica veritas* pe care Thoma o preda ar putea fi identificată cu „lucrurile care aparțin religiei creştine". Şi întrucât titlul *Summa theologiae* identifică subiectul ei într-un al treilea mod, ca *theologia*, se pare că de la început are loc o identificare complexă a celor trei termeni: subiectul teologiei creştine = tot ceea ce aparține religiei creştine = *catholica veritas*. La sfârşitul Prologului, Thoma introduce un al patrulea termen în această identificare complexă, când spune că „va cerceta lucrurile care țin de *sacra doctrina*", aceasta fiind denumirea sa preferată pentru subiectul teologiei, aşa cum îl tratează el în *Summa theologiae*[46]. Dar ce înțelege mai exact Thoma prin *sacra doctrina* a constituit subiectul multor studii şi dispute, în parte din cauză că el însuşi consacră cele zece articole ale primei *questio* din *Summa theologiae* pentru a discuta despre „cum arată şi ce

[46] *Summa theologiae*, Prolog.

lucruri tratează ea". Când introduce *sacra doctrina* în Prolog, el face aceasta identificând-o explicit cu adevărul universal şi lucrurile care aparţin religiei creştine şi implicit cu subiectul teologiei.

Primul articol al primei *questio* lămureşte faptul că *Summa theologiae* nu este o *summa* despre teologia naturală, întrucât articolul începe cu întrebarea dacă avem nevoie de „*altă* învăţătură *pe lângă* studiile filosofice (*philosophicas disciplinas*)". Chestiunea apare deoarece studiile filosofice sunt caracterizate nu doar ca ocupându-se cu „lucrurile care sunt subiect pentru raţiune" (ob. 1), ci şi cuprinzând „toate fiinţele, inclusiv Dumnezeu", ca o consecinţă a faptului că o „parte a filosofiei este numită teologie" (ob. 2). Deşi Thoma acceptă această caracterizare a subiectului filosofiei ca universal şi incluzând o parte care este pe drept cuvânt numită teologie, el oferă numeroase argumente în sprijinul pretenţiei sale că *sacra doctrina*, specific diferită de filosofie, nu este totuşi superfluă.

*Philosophia*, ca neologism atribuit lui Pythagoras, era opus cuvântului *sophía* (înţelepciune), care desemna ceva ce depăşea posibilităţile de înţelegere ale muritorilor. Nici chiar cei mai buni dintre oameni nu pot fi *sóphoi* (înţelepţi); ei pot fi numai *philósophoi*, adică *phíloi* (iubitori) de *sophía* (înţelepciune). În lumea latină, Cicero numea *philosophia* mama tuturor artelor[47], iar Seneca oferea o diviziune a filosofiei, după modelul platonician şi stoic, în filosofie raţională (logică), filosofie naturală (fizică) şi filosofie morală (etică)[48]. O diviziune alternativă, cea a lui Aristotel, a fost preluată de Boethius şi consta în logică, filosofie teoretică (fizică, matematică şi „filosofie primă" sau teologie), filosofie practică (etică, politică şi economie) şi filosofie poietică[49]. Schemele stoico-platonică şi aristotelică erau, ambele, diviziuni ale filosofiei în sens strict sau tehnic.

În mod obişnuit, *philosophia* era folosit pentru a denumi orice învăţătură; filosofia includea, astfel, printre părţile ei, şi artele liberale (în special *trivium* – gramatica, retorica şi dialectica – şi *quadrivium* – aritmetica, astronomia, geometria şi muzica). Termenul putea să se refere, de asemenea, la diferite secte ale filosofiei (în sens strict) şi, de aceea, se găsea frecvent la plural – Cicero, de exemplu, scria despre „*exercitatio… propria duarum philosophiarum*"[50], adică „academicii" şi membrii şcolii peripatetice.

---

[47] *Tusculanae disputationes*, 1. 64 (*Tusculan Disputations*, în cinci cărţi, trad. J.E. King, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press şi London, Heinemann, 1945).

[48] *Naturales quaestiones*, 2. 53.3 .

[49] BOETHIUS, *Trinitas unus Deus ac non tres dii*, în H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester (eds. şi trad.), *Boethius: Theological Tractates, Consolation of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1938.

[50] *De oratore*, 3. 27.107 (*On the Orator*, în trei cărţi, trad.. E. Sutton şi H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press şi London, Heinemann, 1942).

Spre deosebire de *theologia*, cuvântul *philosophia* se găseşte în Biblie, unde este folosit o dată: „*Videte ne quis vos decipat per philosophiam*”[51], şi are sensul de înţelepciune inferioară sau pământească[52]. Tertullian folosea *philosophia* în acest sens atunci când îi ataca pe cei care încercau să producă un creştinism pestriţ, de compoziţie stoică, platonică şi dialectică. Printr-o întrebare retorică el exprima un pericol pentru creştini împotriva limitărilor purei înţelepciuni lumeşti: „Ce au de a face una cu alta Athena şi Ierusalimul?”[53].

Alţi scriitori creştini timpurii au urmat studiul filosofiei înainte de convertirea la creştinism şi au văzut avantajele pe care le putea oferi pentru înţelegerea şi întărirea credinţei. În *Confessiones*, Augustin elogia dialogul *Hortensius* al lui Cicero, ca instrument al lui Dumnezeu care l-a condus dincolo de capcana materialistă a filosofiei maniheene[54], dar în *De doctrina christiana*, prescria prudenţă în studiul învăţăturii păgâne; totuşi, scopul propriu al acestei lucrări era să arate cum *philosophia* (în sensul general care includea cele şapte arte liberale şi multe alte discipline) putea să participe la înţelegerea Sfintei Scripturi. El mergea atât de departe încât sugera ca cititorii săi creştini să studieze filosofia în sensul ei strict şi tehnic, cerându-le să citescă pe platonicieni[55]. În astfel de exhortaţii el susţinea ceea ce mulţi alţi Părinţi greci şi latini ai Bisericii făcuseră în fapt. Augustin contrasta *huius mundi philosophia*, *academica philosophia*, *philosophia gentium* şi *mundana philosophia* cu *christiana philosophia*, *nostra philosophia*, *vera et sancta philosophia* şi *verissima philosophia*, demostrând diferenţa dintre modul păgân de viaţă şi adevăr şi cel creştin. În ciuda opoziţiei declarate faţă de învăţătura păgână, totuşi, în scrierile sale, el a exploatat din belşug *trivium* şi *quadrivium* şi scrierile lui Cicero, Varro şi ale platonicienilor. În *Contra Iulianum*, el declara: *Non sit honestior philosophia gentium quam nostra Christiana quae una est vera philosophia*[56]; dar *De doctrina christiana* oferea un program complet de educaţie creştină folosind artele liberale şi filosofia platonică.

Prin *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* a lui Cassiodor şi *Etymologiae* a lui Isodor de Sevillia, *philosophia*, în sensul de întreg al

---

[51] Coloseni, 2:8: *Blépete mē tis hymās éstai ho sylagōgōn dià tēs philosophías* (Luaţi aminte să nu vă fure cineva mintea cu filosofia).

[52] Iacov, 3:15: …*epígelos, psychikē, daimoniōdēs* (pământească, trupească, demonică).

[53] TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum*, 7: „Ce este între Atena şi Ierusalim, între Academie şi Biserică, între eretici şi creştini? Aşezământul nostru derivă din Porticul lui Solomon. Să fie atenţi cei ce au pus în circulaţie un creştinism stoic, platonic şi dialectic” (trad. N. Chiţescu, *Despre prescripţia contra ereticilor*, PSB, 1981); vezi şi I. G. COMAN, *Patrologie*, I, Bucureşti, Institutul Biblic şi de Misiune al B.O.R, 1984, pp. 406-408.

[54] Cf. *Confessiones*, III, iv, 7.

[55] *De doctrina christiana*, II, 40.

[56] Gerald BONNER, „*Julianum opus imperfectum, Contra*” în A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, pp. 480-481.

cunoaşterii păgâne, aşa cum era folosită în programul lui Augustin de educaţie creştină, s-a transmis lumii carolingiene. Într-o prefaţă la *De grammatica* sa, intitulată *De vera philosophia*, Alcuin scria despre *trivium* şi *quadrivium* ca *septem philosophiae gradus* care sunt necesare pentru a conduce mintea *ad culmina sanctarum Scripturarum*[57].

Distincţia lui Augustin dintre *philosophia gentium* sau *mundana* şi *philosophia christiana*, *vera* sau *nostra* a dominat în secolele următoare, împreună cu programul său de studii. Deşi termenul *philosophia* poate fi găsit fără nici o specificaţie, contextul va indica de obicei semnificaţia sa specifică, precum „înţelepciune pământească" sau „înţelepciune cerească", din care a doua poate, de asemenea, să semnifice preocuparea dedicată înţelepciunii creştine în monahism.

Programul „filosofiei" augustiniene a continuat în şi după secolul al XIII-lea împreună cu artele liberale şi unele elemente din filosofiile stoică şi platoniciană care au fost asimilate în ea ajutând să orienteze mintea către înălţimile Sfintei Scripturi. În noile universităţi, întemeiate spre sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea, Facultatea de Arte avea o funcţie pregătitoare, înzestrând studenţii cu uneltele pentru munca lor de mai târziu în Scriptură, drept sau medicină. Elementul caracteristic în acest program care putea fi considerat filosofic într-un sens tehnic putea fi găsit numai în cursurile de dialectică. Acolo, logica veche (la începuturile ei făcute de traducerile latine ale *Isagoge*-i lui Porphyrios şi *Praedicamenta* şi *Perhermeneias* ale lui Aristotel, împreună cu comentariile lui Boethius) şi logica nouă (*Analytica prima*, *Analytica posteriora*, *Topica* şi *Sophistici elenchi* traduse în secolul al XII-lea) constituiau inima *curriculum*-ului dialectic. După aceste studii introductive, studenţii din facultăţile de teologie puteau, de asemenea, să înveţe indirect filosofiile stoicilor şi platonicienilor care erau asimilate în comentarii, chestiuni, dispute privind dialectica şi materialele legate de Scriptură. *Philosophia*, în sens strict tehnic, a apărut gradual odată cu traducerile lucrărilor nelogice ale lui Aristotel (precum *Physica*, *De anima*, *Metaphysica*, *Ethica Nicomachea*) şi comentariile greceşti, arabe şi ebraice la acestea, care au fost traduse în a doua jumătate a secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea. În acest stadiu, creştinismul medieval mai exact, concepţia creştină (despre lume) s-a confruntat direct cu provocarea venită din partea unui filosof „pur" – Aristotel. În cursul primei jumătăţi a secolului al XIII-lea, citirea publică a lucrărilor lui Aristotel la cursuri era frecvent prohibită, dar în 1255, la Paris, ele constituiau parte din *curriculum*-ul oficial. De fapt, de la acea dată, Facultatea de Arte a Universităţii din Paris a devenit treptat o facultate de filosofie aristotelică.

---

[57] În legătură cu această prefaţă, vezi M. T. D'ALVERNY, „La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle", în *Mélanges Felix Grat I*, Paris, Pecqueur-Grat, 1946, pp. 245-278.

Viitoarea condamnare a numeroase propoziții suspecte, în 1277, la Paris, arată cum apariția unei concepții păgâne despre realitate poate afecta o concepție creștină. Un conflict similar avusese loc în perioada patristică printre creștinii care erau obligați să se confrunte cu educația și filosofia păgână. Augustin a recomandat, așa cum am văzut, folosirea prudentă a învățăturii păgâne, ca un ajutor pentru înțelegerea creștină, iar poziția sa a triumfat asupra celei a lui Tertullian, care privea filosofia păgână ca o chestiune periculoasă. Poziția lui Augustin era că *philosophia*, ca studiu al artelor liberale și al învățăturilor stoicilor și platonicienilor, ar putea ajuta studiul Scripturii. Ce s-ar întâmpla, totuși, dacă „noua" filosofie ar intra în competiție reală cu concepția scripturică despre realitate ori dacă descrierea aristotelică a adevărului ar cere un statut absolut și independent în domeniul propriu metodei și sferei ei declarate de competență?

Aceasta a reprezentat problema centrală la Universitatea din Paris, din 1260 până în 1280. Condamnarea din 1277 consemna câteva teze care pretindeau respectarea filosofiei pure sau a rațiunii pure, minimalizând astfel credința creștină: prop. 40: nu există stare mai excelentă decât studierea filosofiei; prop. 144: cel mai înalt bine de care este capabil omul constă în virtuțile intelectuale; prop. 145: nu există nici o chestiune disputată în mod rațional pe care filosoful să nu o dispute și să nu o determine, deoarece rațiunea este derivată din lucruri; prop. 154: filosofii numai sunt înțelepții acestei lumii.[58]

Aici avem dovada clară că *philosophia*, ca atitudine particulară privind filosofia aristotelică, era privită drept o provocare pentru caracterul inteligibil al credinței creștine. Dar era clar, de asemenea, că argumentarea filosofică dobândise o adevărată audiență și devenise pentru mulți o disciplină respectată, în ciuda problemelor pe care le ridicaseră conadamnările. Ea avea limitele ei, dar putea să pretindă sfera ei specifică de competență.

*Philosophia*, îndeosebi în această perioadă, a primit sensuri foarte specifice și a fost uneori criticată și chiar respinsă, iar alteori, tratată cu respect. Determinarea cu precizie a sensului ei, ca și pentru *theologia*, cere atenție deosebită în privința punctelor de reper oferite de un autor și de contextul în care el a scris.

Vom readuce acum în discuție un loc comun din literatura de specialitate dintr-o anumită perioadă, și anume rolul de *ancilla* pe care *philosophia* l-a jucat în raport cu *theologia*, ca studiu științific al Scripturii[59].

Philon Judaeus a oferit modelul urmat de scriitorii creștini când a considerat relația dintre cunoașterea umană și cunoașterea revelată în mod divin. Pentru el, artele liberale ar servi filosofiei, care ar servi ea însăși înțelepciunii

---

[58] Vezi „The Condemnation of 1277", în A. Hyman, J. J. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages*, New York, Evanston, London, Harper&Row, 1967, pp. 540-549.

[59] Vezi M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, Macmillan, 1972, cap. „Philosophy as the Handmaid of Religion", pp. 45-86.

revelate din Scriptură[60]. În lumea creştină greacă, acest concept al înțelepciunii umane ca slujitor al înțelepciunii umane a fost adoptat, de exemplu, de Clement din Alexandria[61].

În Apus, Augustin, Boethius, Cassiodor, Isidor, Beda şi Alcuin au impus folosirea legitimă a învățăturii păgâne pentru a apăra şi explica credința creştină, dar nu au folosit termenul *ancilla* ca să exprime ideea de slujire. În mod tradițional, prima folosire a expresiei este legată de numele lui Petrus Damianus, într-un puternic advertisment privind disciplinele umane: învățătura umană nu trebuie să pretindă că oferă adevărata înțelepciune, ci, ca o slujnică (*ancilla*), trebuie să ofere stăpânei sale, înțelepciunea creştină, un serviciu supus[62]. Mai pozitiv şi fără să folosească cuvântul *ancilla*, Hugo din Saint-Victor, Robert de Melun şi John de Salisbury au subliniat funcția disciplinelor umaniste de a sprijini înțelepciunea creştină. Dar Petrus Abelard, citând pe Ieronim ca autoritate, folosea cuvântul *ancilla* cu referire specifică la rolul artelor liberale tradiționale în studiul Scripturii şi al acelor *quaestiones* ridicate de Scriptură[63].

Într-o celebră scrisoare, *Ab Aegyptiis*, a papei Grigorie IX, *ancilla* apare din nou. Această scrisoare a fost trimisă de papă teologilor din Paris pentru a-i avertiza să nu pună capul în locul unde trebuie să fie coada şi vice versa; mai degrabă, ei ar trebui să constrângă slujitoarele (*ancillae*) să slujească pe regină[64]. Cum Facultatea de Arte din Paris devine din ce în mai mult o facultate de filosofie aristotelică, inversarea priorităților asupra căreia avertizase papa devine chiar o preocupare mai mare. Observăm aceasta în discuțiile de la sfârşitul secolului al XIII-lea, când se făcea o distincție între *ancilla*, cu sensul de *famulatus* („serviciu supus"), şi *ancilla*, însemnând *subalternatio* („inferior ca privilegiu"). Robert Kilwardby a arătat că problema nu este dacă un lucru apare doar privilegiat în raport cu altul (*continentia subalternationis*), ci mai degrabă dacă un lucru are o funcție conducătoare (*continentia principalitis*), iar celălalt,

---

[60] Cf. J. MANSFELD, „Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies", in J. M. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley CA, University of California Press, 1988, pp. 70-102.

[61] Între credință şi filosofie este acelaşi raport ca între Sarra („stăpâna mea") şi Agar („slujnică" sau „servitoare") (cf. CLEMENT, *Stromata* I, 5, 30-32, în *Clement Alexandrinul*, *Scrieri*, II, trad. rom., Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1982).

[62] Totuşi, se pare că Petrus Damianus nu a folosit expresia *philosophia ancilla theologiae* în scrierile sale. Căci călugării nu aveau nevoie să citească filosofie, arăta el, iar cunoaşterea filosofică nu era cerută pentru mântuire, Iisus însuşi nechemând ca apostoli filosofi, cf. J. J. SANFORD, „Peter Damian", în J. J. E. Gracia, t. B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackell Publishing, 2003, p. 510.

[63] Vezi J. JOLIVET, *Arts du langaje et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, cap. 5: „Le trivium au service de la théologie", pp. 229-335.

[64] Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 31; vezi şi I. BIFFI. *Figure medievali della teologia*, I, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 161n., 167n.

o funcție de slujire (*famulatus*)[65]. Henric din Gand sublinia diferența dintre cele două cazuri, afirmând că *subministratio* (ajutor) şi *famulatus* (serviciu supus) sunt legate cu totul altfel decât privilegiul superior şi cel inferior; prin urmare, *subministratio* nu desemnează un tip inferior de privilegiu. Henric găsea neadecvată cerința ca ambele cuvinte să recunoască statutul mai nobil al revelației creştine; el dorea să sublinieze rolul de „slujnică" pe care credea că filosofia trebuie să-l joace cu privire la teologie, o relație exprimată prin termenul *famulatus*. Folosirea lui *subalternatio* (inferior ca privilegiu) putea să afirme şi superioritatea adevărului revelat, dar acest termen putea ajunge, de asemenea, să fie identificat cu dezvoltarea unui tip independent de ştiință. Pentru Henric, *ancilla* a devenit un termen ambivalent, al cărui sens de *famulatus* păstra unitatea înțelepciunii creştine. În primul sens, pentru afirmarea superiorității adevărului revelat, *subalternatio* a fost folosit de Thoma de Aquino în demonstrarea structurii teologiei ca ştiință[66].

În sensul aristotelic larg în care Thoma folosea cuvântul *scientia*, nu era greşit ca teologia să fie gândită ca ştiință, dar ştiința aristotelică „procedează pe baza principiilor cunoscute *per se*", şi întrucât *sacra doctrina* este teologie revelată, „ea procedează pe baza articolelor de credință, care nu sunt cunoscute *per se*, deoarece nu toți le recunosc… De aceea, *sacra doctrina* nu este o ştiință"[67]. Împotriva acestei obiecții, Thoma arată că teologia revelată (*sacra doctrina*) are statut de ştiință subordonată, o ştiință ale cărei puncte de pornire sunt pur şi simplu acceptate pe baza autorității unei persoane care şi-a însuşit ştiința superioară corespunzătoare. Şi orice exemplu pământean al unei ştiințe superioare procedează, crede el, pe baza „principiilor cunoscute prin lumina naturală a intelectului…; astfel, aşa cum muzica îşi ia pe bază de încredere (*credit*) principiile, distribuite ei de aritmetică, tot aşa *sacra doctrina* îşi ia pe bază de încredere principiile, revelate pentru ea de Dumnezeu"[68]. Muzica este o ştiință subordonată ştiinței superioare a aritmeticii, dar considerată doar ca teorie muzicală, ea nu are acces la acea ştiință însăşi, şi astfel, depinde nu de aritmetică, ci mai degrabă de *aritmetician*, care furnizează cu autoritate – adică revelează – punctele de pornire ale teoriei muzicii. În mod analog, sugerează Thoma, cel care practică *sacra doctrina* este direct dependent de Dumnezeu, autoritatea desăvârşită în ce priveşte *scientia Dei et beatorum*, față de care *sacra doctrina* este o ştiință subordonată. *Scientia Dei et beatorum* – acea *scientia* la

---

[65] Vezi I. BIFFI, *op. cit.,* cap. 6: „Teologia domenicana a Oxford: Roberto Kilwardby" (pp. 263-334); A. BROADIE, „Robert Kilwardby", în J. J. E. GRACIA, T. B. NOONE, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, 2002, pp. 611-615.

[66] Vezi P. PORRO, „Lo statuto della philosophia in Enrico di Gand", în J. J. Aertsen, A. Speer (hrsg. von), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Miscellanea Mediaevalia, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 497-504.

[67] *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2. ob. 2.

[68] *Ibidem*, resp.

care numai Dumnezeu şi cei care văd pe Dumnezeu faţă către faţă au acces – în mod evident nu poate fi o versiune celestă a unei ştiinţe aristotelice demonstrative. Trebuie să existe, în schimb, cunoaşterea (*scientia*) perfect completă şi ideal unificată a lui Dumnezeu despre sine şi despre toate celelalte, aspecte împărtăşite selectiv celor care practică *sacra doctrina* ca puncte de pornire pentru întreprinderea lor.

Primind aceste principii de autoritate prin revelaţie divină, un teolog se poate angaja în ştiinţa subordonată care este *sacra doctrina*. Prima realizare a acelei întreprinderi va fi teologia revelată, care extrage din Scriptură articolele de credinţă şi le dă o formulare sistematică, rezumată în crezuri – aşa cum o teorie muzicală poate aduna şi reformula în mod corespunzător şi organiza adevărurile matematice revelate cu autoritate.

**4.** Sf. Augustin vorbea despre ajutorul pe care creştinii puteau să-l găsească la filosofi, îndeosebi la „platonicieni", el însuşi găsind un asemenea ajutor la Plotin. În scrierile filosofilor platonicieni (neoplatonicieni) se găsea un larg vocabular tehnic pe care autorii creştini îl puteau folosi în formularea corectă a propriilor doctrine.

Un autor rămas necunoscut, dar mult timp confundat cu Dionisie Areopagitul cel convertit de Sf. Pavel[69], a preluat atât structura metafizicii neoplatonice, cât şi terminologia specifică ei. Neoplatonismul a transmis descrierea completă a realităţii printr-o structură verticală, exprimată în tripleta: rămânere (*monē*), ieşire (*proodos*) şi întoarcere (*epistophē*); această ordine este prezentată de Dionisie drept ordinea stabilită de însuşi Dumnezeu: divinul *rămâne* imanent în el însuşi, totuşi acţionează în exterior sau *iese* în jos şi apoi revine sau se *întoarce* la sine. Motivul ieşirii şi întoarcerii, trecut în latină ca *exitus* şi *reditus*, şi-a pus apoi amprenta asupra organizării teologiei creştine, ca ieşire (*exitus*) şi întoarcere (*reditus*).

Thoma de Aquino, comentând *De divinis nominibus*, după ce a observat corect că Dionisie vorbeşte despre numele lui Dumnezeu în termenii lui *exitus*, merge mai departe şi identifică o structură literară generală a acestor scrieri teologice, ca *exitus* şi *reditus*. Astfel, deşi nu este evident că Dionisie avea în vedere o astfel de citire a tratatului, ordinea scrierii capitolelor ar reflecta, după Thoma, schiţa *exitus-reditus*: numele divine coboară din numele sublim de Bine prin nume inferioare pentru a se întoarce la numele superior de Unu[70]. Boethius este considerat de Thoma ca alt exemplu al unei apariţii timpurii a ieşirii şi

---

[69] Fapte, 17:34. Din cauza acestei confuzii, s-a bucurat de o autoritate specială până la descoperirea, în secolul al XIII-lea, că el a folosit scrierile lui Proclus, neputând, prin urmare, să fie contemporan cu Sf. Pavel.

[70] Vezi H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 2, „Studies in Theological Style" (trad, engl.), San Francisco, New York, Ignatius and Crossroad, 1984, pp. 189-190.

întoarcerii în teologia creştină, el folosind aceşti termeni în tratatele teologice şi *Consolatio philosophiae*. Aceeaşi ordine, în scriere, ar fi fost urmată şi de Boethius: se începe cu esenţa unică a lui Dumnezeu şi ieşirea în trei Persoane, se continuă cu ieşirea creaturilor bune din bunul Dumnezeu şi se încheie cu mântuirea creaturilor de către Hristos[71]. Potrivit cu acelaşi cadru literar *exitus-reditus*, Thoma a interpretat şi primele trei cărţi ale *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus (chiar dacă Lombardus nu şi-a construit opera astfel): „în prima parte, el determină despre lucrurile divine în ieşirea lor din principiu (*exitum a principio*), în a doua, în întoarcerea la scopul lor (*reditum in finem*)"[72]. În fine, foloseşte acest cadru pentru organizarea propriilor sale *summae*: în *Summa contra gentiles* „primele considerate sunt acele lucruri care aparţin lui Dumnezeu în el însuşi, în al doilea rând, ieşirea creaturilor din el, în al treilea rând, relaţia creaturilor cu Dumnezeu ca scop al lor"; iar, în *Summa theologiae*, îşi propune să prezinte pe Dumnezeu aşa cum este în el însuşi şi ca început (*exitus*) şi sfârşit (*reditus*) al tuturor lucrurilor[73].

Un alt motiv dionisian cu rădăcini neoplatoniciene care a influenţat organizarea teologiei creştine este cel al „căilor" prin care omul poate cunoaşte pe Dumnezeu: prin negaţii, înaintând de la efect la cauză şi pe calea transcendenţei[74], trecute în latina medievală ca: *via negationis*, *via causalitatis* sau *affirmationis* şi, respectiv, *via eminentiae*). Thoma de Aquino va menţiona aceste trei căi în *Summa theologiae*[75], iar când discută despre demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, preferă termenul *via* în locul lui *rationes*, folosit anterior în *Summa contra gentiles*[76].

---

[71] Consideraţiile lui Thoma privind organizarea celor cinci tratate teologice conform cu schema ieşirii şi întoarcerii se găsesc în Prologul comentariului său la *De Trinitate* (vezi traducerea lui A. MAURER, *Faith, Reason and Theology*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987, p. 5); pentru comentarii, vezi W. J. HANKEY, „The *De Trinitate* of St. Boethius and the Structure of the *Summma Theologiae* of St. Thomas Aquinas", *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani, Pavia, 5-8 ottobre, 1980*, ed. L. Obertello, Roma, Herder, 1981, pp. 367-375.

[72] Cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Paris, 1950, p. 262.

[73] Cf. *Summa contra gentiles*, I, 9 (4); *Summa theologiae*, Ia, q. 2, intro.; vezi şi M.-D. CHENU, *op. cit.*, pp. 260-262.

[74] Cf. PS.-DIONISIE, *De divinis nominibus*, VII, 3 (*Psedo-Dionysius the Areopagite, The Complete Works*, trad. C. Luibheid, New York, 1987).

[75] Cf. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7, ad 3; de asemenea, *Summa contra gentiles*, I, 14.

[76] Pentru menţionarea celor trei „căi" dionisiene de către Thoma de Aquino, vezi: *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7, ad 3, *Summa contra gentiles*, I, 14; în legătură cu folosirea lui *via* în loc de *rationes*, vezi: *Summa contra gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3. O discuţie despre relaţia dintre *triplex viae* dionisiene şi quinque viae thomiste, vezi: M. B. EWBANK, „Diverse Ordering of Dionysius' Triplex Vis by St. Thomas Aquinas", *Mediaeval Studies*, 52 (1990), pp. 82-101; D. BLACK, „The Influence of the *De divinis nominibus* on the Epistemology of St. Thomas Aquinas", *Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference*, 10 (1985), pp. 41-52; L. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1990, pp.132-133.

Dar cuvântul dionisian cel mai reprezentativ pentru exprimarea structurii verticale a realității în teologia creştină este *hierarchia*, care, împreună cu cuvintele înrudite cu el, precum *ierarhic*, pur şi simplu nu a existat până când autorul anonim nu l-a inventat.

Punctul de pornire al acestui grup terminologic este cuvântul *hierarches*, care a fost îndelung folosit înaintea lui Dionisie, în texte ne-creştine, pentru a se referi la un conducător al ritualului sfânt. Cuvântul este alcătuit din *hierós* (sfânt) şi *arche* (sursă). Ultimul termen este folosit adesea pentru a forma cuvinte compuse în vocabularul dionisian: de exemplu, literal, *the-archia* înseamnă „sursa divinității", iar *hier-arches*, „sursa sacrului". Deşi extrem de rar în scrierile creştine, cuvântul era cunoscut şi putea fi aplicat clerului. Prin crearea substantivului abstract *hierarchia* din titlul cultic *hierarches*, Dionisie a inventat un cuvânt pentru o structură sau un sistem care să origineze sau să canalizeze sacrul, şi-l lega în mod inextricabil de unicul călăuzitor. Dionisie susținea că *hierarches* este numit pornind de la *hierarchia*, dar lucrurile stau, de fapt, invers: *hierarchia* era derivat din *hierarches*. El folosea termenul existent pentru un conducător de cult ca să creeze noul cuvânt şi ca să arate că această persoană (ierarhul) domină complet sistemul sau ordinea (ierarhia)[77].

Cuvântul *ierarhie* s-a bucurat de acceptare generală în latina medievală, neîndoielnic, deoarece a exprimat în mod convenabil un concept deja folosit în sens larg. Savanții din sec. al IX-lea care au tradus pentru prima oară scrierile areopagitice au adoptat noul cuvânt prin simplă transliterare în latină, *hierarchia*, care, tot aşa, avea să treacă în numeroase limbi moderne. Transliterarea a fost simplă, dar semnificația cuvântului şi aplicațiile sale s-au dovedit foarte fluide şi îndepărtate de cea areopagitică[78]. Alanus din Lille, într-o lucrare numită *Hierarchia*, definea ierarhia ca *dominium* (putere); pentru Bonaventura, un exemplu grăitor de teolog medieval care a transpus dinamica

---

[77] *Ierarhia bisericească*, I: „Propria noastră ierarhie trebuie să cuprindă fiecare din elementele ei constituente. Datotită acestui fapt, ierarhul divin, continuând sfințirea sa, va purta de grijă tuturor lucrărilor sale preasfinte. Într-adevăr, din acest motiv el este numit ierarh. Într-adevăr, cel ce vorbeşte despre ierarhie se referă de fapt la rânduirea tuturor lucrurilor sfinte. Tot aşa, cel ce vorbeşte despre ierarh se referă la un bărbat sfințit şi îndumnezeit, unul care înțelege întreaga ştiință sfântă, unul în care o întreagă ierarhie este complet desăvârşită şi cunoscută" (în *Psedo-Dionysius the Areopagite, The Complete Works*, p. 197).

[78] „Transpunerea latină, ca *ordo sacer*, redă destul de prost puterea metafizică şi religioasă a noțiunii dionisiene…", aprecia M.-D. CHENU (*La théologie au douzème siècle*, Pars, Vrin, 1957, p. 129). În *Ierarhia cerească* (cap, III, 1), Dionisie oferă descrierea ierarhiei în general: „o ordine sfântă (*táxis hierá*), o stare de înțelegere (*epistēmē*) şi o activitate (*enérgeia*) care se apropie cât mai mult posibil de divin". Această triplă definiție a ierarhiei ca ordine, înțelegere şi activitate poate şi serveşte ca principiu de organizare pentru o tratare comprehensivă a structurii ierarhice a universului dionisian. Tocmai scopul descrierii („care se apropie cât mai mult posibil de divin") este ceea ce conduce la prezentarea mai completă a ceea ce este şi face o ierarhie. Ea este „înălțată până la imitarea lui Dumnezeu în proporție cu iluminările date ei în mod divin".

areopagitică a ierarhiei locale în numeroase domenii şi a gândit un univers pe deplin ierarhic, *hierarchia* este „o putere orânduită (*ordinata potestas*) a realităților sfinte şi raționale, care asigură pentru cele subordonate propria lor autoritate asupra altora”[79]. În general, autorii occidentali au fost foarte creativi în aplicarea cuvântului ierarhie, îndeosebi în încercările de a-l adapta la o situație în care trebuia descrisă relația dintre autoritatea papală şi cea a unui a rege sau împărat.[80]

Cea mai puternică influență, în vremea tinerelor universități din Paris şi Oxford, a exercitat-o Aristotel. Era al doilea stadiu de receptare a gândirii lui Aristotel în Occident. Primul stadiu a început în sec. al VI-lea cu traducerea de către Boethius a unora din tratatele lui de logică ale lui Aristotel; aceste traduceri au oferit dialecticii medievale un larg vocabular tehnic. Anumiți termeni privind argumentarea fuseseră creați de Cicero: pentru acesta, *propositio* însemna în principiu afirmația scurtă din care întregul argument îşi extrage forța (premisa principală), în contrast cu *assumptio*, premisa suplimentară, menită să indice un caz; de asemenea, a numit concluzia *complexio*, ceea ce literal înseamnă „a împreuna” (cf. *De inventione*, 1. 37, 61). Cicero pretindea că a urmat doctrina lui Aristotel şi a peripateticilor, dar era un Aristotel al cărui *Organon* a fost adaptat din punct de vedere retoric[81]. Cel care a restabilit termenii *propositio*, *assumptio* şi *complexio* în cadrul lor logic şi filosofic a fost Boethius: *propositio* devenind astfel premisa majoră în logică, *assumptio* recăpătându-şi statutul de premisă minoră şi *complexio* devenind concluzie.

Se pare însă că versiunea latină a *Categoriilor* lui Aristotel era disponibilă înainte de traducerea lui Boethius, însuşi Augustin studiind, la douăzeci de ani, lucrarea despre „cele zece categorii (*quae appelant decem categorias*)”[82].

Comentariul lui Boethius la *Categorii* a fost, totuşi, foarte influent în stabilirea unei înțelegeri a categoriilor de *substantia*, *quantitatis*, *ad aliquid*, *qualitas*, *facere*, *pati*, *situs* sau *positio*, *ubi*, *quando* şi *habere*. Aceste zece

---

[79] *Commentarius in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, 2.9 (după J. PELIKAN, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 293).

[80] Vezi D. E. LUSCOMBE, „Hierarchy”, în A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 60-72.

[81] Vezi W. KNEALE, M. KNEALE, *Dezvoltarea logicii* (trad. rom.), Cluj-Napoca, Dacia, 1974, I, p. 195.

[82] *Confessiones*, IV, 16 (28): „…aproape la vîrsta de douăzeci de ani, mi-au căzut în mână anumite scrieri ale lui Aristotel, pe care oamenii le numesc cele zece categorii (*decem categorias*) … Şi mi se părea că vorbesc destul de clar despre substanțe (*substantiis*), cum este omul, şi despre cele ce se află în substanțe, aşa cum este figura omului, ce fel (*qualis*) este şi statura lui, de câte (*quot*) picioare este mărimea lui, şi înrudirea (*cognatio*), al cui (*cuius*) frate este sau unde (*ubi*) s-a stabilit şi când (*quando*) s-a născut, sau dacă şade, sau dacă este încălțat, sau înarmat, sau face (*faciat*) ceva, sau suferă (*patiatur*) ceva şi cele ce sunt în aceste nouă genuri (*nouem generibus*) din care eu am dat numai câteva exemple, sau se găsesc nenumărate chiar în genul substanței înseşi”.

categorii stabileau modurile în care o substanţă (de exemplu, Socrate) poate fi spusă despre. Astfel se poate spune că Socrate (*substantia*) este un mare (*quantitas*) învăţător al lui Platon (*ad aliquid*), inteligent (*qualitas*), întrebând (*facere*) şi primind răspunsuri (*pati*), care stătea (*situs* sau *positio*) în piaţă (*ubi*) tot timpul (*quando*), în toga sa (*habere*). Aceste categorii au devenit sensurile principale prin care studenţii medievali îşi organizau gândurile despre realităţile pe care le discutau.

Nu este deloc surprinzător faptul că Biserica creştină a folosit terminologia aristotelică în formularea dogmelor trinitare şi hristologice, deşi figurile ei cele mai importante, sub aspect filosofic, erau de formaţie neoplatoniciană. Căci chiar în neoplatonism, cel puţin începând cu Proclos, elementelor aristotelice li se acorda o atenţie mai mare decât au făcut-o Plotin sau Porphyrios.

Cele mai caracteristice doctrine ale credinţei creştine sunt Trinitatea Persoanelor în Dumnezeu şi Întruparea lui Hristos. Încercările de a explica şi apăra aceste învăţături cereau o claritate din ce în ce mai mare în regândirea categoriilor lucrurilor naturale şi a aplicării lor lui Dumnezeu; şi, de asemenea, alegerea şi folosirea termenilor cheie într-un mod foarte precis.

Sinoadele de la Niceea şi Constantinopol au înfrânt subordinaţionismul lui Arius, afirmând divinitatea neechivocă a lui Hristos: Dumnezeu-Fiul este „de aceeaşi substanţă" (*homoousios*) cu Dumnezeu-Tatăl (Niceea); şi extinzând afirmarea divinităţii la a Treia Persoană: Duhul este închinat şi slăvit împreună cu Tatăl şi Fiul (Constantinopol). Dar cum puteau fi exprimate cel mai bine asemenea credinţe?

În afirmaţiile sinoadelor apar frecvent unii termeni tehnici precum natură, substanţă, persoană. În lumea greacă, doctrina despre Trinitate a fost exprimată în formula *mia ousía, treis hypostaseis* (o singură substanţă, trei persoane). *Ousía* (substanţă) era parte din vocabularul filosofic al lui Platon şi Aristotel, ultimul oferind în cartea Zetta a *Metafizicii* un studiu detaliat al interpretării sale la *ousia*, în contrast cu semnificaţia ei platonică. *Hypostasis* fusese folosit, de asemenea, de Aristotel, dar putea să aibă şi semnificaţie medicală, referindu-se la precipitatul depus la baza unui lichid, la ceea ce stă dedesubtul lichidului mai deschis de deasupra, iar în context juridic, înseamnă avere, moştenire îndestulătoare sau mijloace suficiente pentru o viaţă bună; în alte contexte, totuşi, *hypostasis* putea să aibă, un sens metafizic, ca în sistemul lui Plotin[83].

Încercînd să găsească un echivalent pentru *ousia*, primii traducători ai filosofiei greceşti în latină au inventat cuvintele *essentia* şi *queentia*. Pentru ambele cuvinte latineşti s-a urmat modelul morfologic al termenului grec: derivarea din verbul *einai*, care înseamnă „a fi", a unui participiu prezent: *einai* → *ousa* → *ousia*. Latinescul *essentia* se baza pe un presupus participiu, *essens*, format de la *esse*: *esse*

[83] Cf. M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, art. *hypóstasis*; FR. E. PETERS, *Termenii filozofiei greceşti* (trad. rom.), Bucureşti, Humanitas, 1993, art. *Hypóstasis*.

→ *essens* → *essentia*. Nu a existat o încercare de a forma un substantiv de la participiul nou-inventat *ens*, care ar fi avut ca rezultat, conform modelului grec, cuvântul *entia*. *Essentia* a rămas termenul latin acceptat ca să redea grecescul *ousia*. Quintillian şi Seneca îl găseau supărător pentru urechile latine, dar nu au avut alt cuvânt pentru a traduce originalul aristotelic[84]. Quintillian observa că *essentia* răspunde la întrebarea *an sit*: este un răspuns la întrebarea ce face ca un lucru să fie[85]. În schimb, pentru Seneca, *essentia* răspunde la întrebarea *quid sit* şi denotă „fundamentul natural al unui lucru"[86].

Mai târziu, Tertullian a folosit mai degrabă *substantia* decât *essentia* ca echivalent pentru *ousia*[87] şi a fost primul scriitor creştin latin care a folosit cuvântul *persona*[88] ca traducere pentru *hypostasis*. Sub influenţa sa, după multe ezitări şi suspiciuni, *una substantia, tres personae* a fost acceptată ca echivalent latin al formulei *mia ousia, treis hypostaseis*.

În secolul al IV-lea, *essentia* părea fixată la semnificaţia de „natură", răspunzând la întrebarea *quid sit*, şi având ca echivalent pe *substantia*. Augustin folosea ca termeni sinonimi cuvintele *essentia*, *substantia* şi *natura*. Dar dintre ele, doar *essentia* exprima fiinţa în starea ei pură şi neschimbătoare[89] şi, ca urmare, doar acest cuvând era rezervat pentru a vorbi despre Dumnezeu; deşi nu atât de ciudat ca *essentia*, *substantia* nu este aplicat de Augustin lui Dumnezeu, socotindu-l mai potrivit pentru a denota lucrurile schimbătoare[90]. Boethius, pentru a reda termenul grec *ousia*, folosea *substantia*, în comentariile la lucrările logice ale lui Aristotel[91], dar *essentia*, în tratatele teologice[92].

Totuşi, Augustin a înlocuit formula tradiţională cu *una essentia, tres substantiae*: *Essentiam dico quae ousia graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus*[93]. De ce a schimbat Augustin cu *essentia* mult mai obişnuitul cuvânt *substantia*? El a procedat astfel pentru a evita explicaţia dată de

---

[84] Cf. QUINTILIAN, *Institutionis Oratoriae*, III, 6, 23 (trad. rom., *Arta oratorică*, Bucureşti, Minerva, 1974); SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, LVIII, 6-7 (trad. rom., *Scrisori către Luciliu*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967).

[85] Cf. QUINTILIAN, *op. cit.*, *loc. cit*.

[86] Cf. SENECA, *op. cit.*, *loc. cit*.

[87] *Adversus Praxean*, 12: *teneo unam substantia in tribus cohaerentibus*; I. G. COMAN, *op. cit.*, p. 484.

[88] *Adversus Praxean*, 14; 24.

[89] Augustin consideră *essentia* drept echivalentul latin al grecescului *ousia* (cf. *De Civitate Dei*, XII, 2).

[90] *De Trinitate*, VII, 5, 10: (*Augustine*, *The Trinity*, trad., S. McKenna, Washington DC, Catholic University of America Press, 1963).

[91] *Porphyrii Intoductio in Aristotelis categorias a Boethio translata* (II, 6, 7, 14; III, 6, 8, 13, VII, 2; VIII, 2, 4; XIV, 3; XXIV), în ALAIN DE LIBERA, *Porphyre, Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii* (traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds), Paris, Vrin, 1998.

[92] *De Persona et Duabus Naturis*, cap. III (în H.F. STEWART, E.K. RAND, S.J. TESTER, *op. cit*.).

[93] *De Trinitate*, 5. 8.

Marius Victorinus formulei greceşti originale, o explicaţie care tindea să reducă persoanele divine la moduri sau forme ale substanţei divine. Pentru Victorinus, chestiunea dacă termenul latin *substantia* era echivalent cu *ousía* sau *hypóstasis* şi-a pierdut semnificaţia. *Substantia* a devenit un termen ambiguu: era el în realitate termenul latin pentru *ousía* sau *hypóstasis*? Situaţia îl determină pe Augustin să comenteze: „Nu ştiu ce diferenţă doresc ei să facă între *ousía* şi *hypóstasis*”[94], şi alege, prin urmare, ceea ce el consideră a fi o terminologie mai precisă pentru a exprima formula greacă[95].

Boethius, pentru a reda termenul grec *ousía*, folosea *substantia*, în comentariile la lucrările logice ale lui Aristotel[96], dar urma exemplul lingvistic al lui Augustin, în tratatele teologice, afirmând: „[termenul] *ousía* este identic cu *essentia*”, „…omul este *essentia*, adică *ousía*”[97]. Totuşi, în tratatul său trinitar *Quamodo trinitas unus deus ac non tres dii*, cuvântul *substantia* apare de 95 de ori pentru grecescul *hypóstasis* şi numai o dată întâlnim cuvântul *persona*.

Conflicte şi opţiuni de acest fel erau o parte esenţială a eforturilor patristice de a apăra şi explica învăţăturile creştine. Din cauza atacurilor sau a înţelegerilor greşite, primii scriitori şi traducători creştini au fost continuu obligaţi să rezove chestiuni de limbaj şi interpretare, şi chiar să inventeze cuvinte noi, pentru a exprima cât puteau mai bine realităţile credinţei. Asemenea termeni schimbători ca *substantia*, *essentia* şi *persona* erau parte a moştenirii lingvistice lăsate prin testament teologilor medievali de către Părinţi. Diferiţi traducători latini ai textelor conciliilor sau ai lucrărilor Părinţilor greci nu erau întotdeauna în acord în ce priveşte traducerea conceptelor cheie. Nevoia de precizie teologică l-a condus pe Augustin, aşa cum am văzut, să prefere în discuţiile despre Trinitate *essentia*, în locul termenului cu tradiţie *substantia*, iar *substantia*, pentru termenul cu tradiţie *persona*. Aceste complexe dezbateri patristice despre limbaj au iniţiat o tradiţie a studiilor trinitare care a influenţat pe unii autori medievali să păstreze terminologia lui Augustin şi Boethius, iar pe alţii să persiste cu vocabularul lui Tertullian şi al perioadei timpurii.

Însăşi metoda medievală *quaestio*, care punea în discuţie diferite autorităţi biblice, patristice şi de alt fel, una împotriva alteia, în vederea stimulării reflecţiei şi a găsirii unei soluţii, a forţat pe teologi să reinterpreteze diferite conflicte între aceste autorităţi şi să privească dincolo de cuvinte pentru semnificaţii şi realităţi către care au arătat cuvintele. Acelaşi autor patristic

---

[94] *Ibidem*, 5. 8. 10.

[95] Observăm, de asemenea, că *substantia*, care etimologic înseamnă „ceva care stă sub”, este un calc pentru *hypostasis*.

[96] *Porphyrii Intoductio in Aristotelis categorias a Boethio translata* (II, 6, 7, 14; III, 6, 8, 13, VII, 2; VIII, 2, 4; XIV, 3; XXIV), în Alain DE LIBERA, *Porphyre, Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii* (traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds), Paris, Vrin, 1998.

[97] *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. III.

putea să înțeleagă exact acelaşi lucru, când folosea cuvântul *substantia*, ca ceea ce alt Părinte intenționa când alegea cuvântul *essentia*; sau el putea să-şi propună ca, folosind termenul *substantia*, să exprime aceeaşi semnificație pe care o viza cel care folosea *persona*.

Dificultăți similare privind *essentia*, *substantia*, *natura* şi *persona* au apărut în discuțiile despre taina lui Hristos deopotrivă ca Dumnezeu şi om. Ce termeni pot fi găsiți pentru a exprima pe cât posibil corespunzător această unire şi unitate speciale ale lui Dumnezeu cu omul, astfel încât să nu facă din Hristos doar o combinație de persoane divină şi umană sau o singură persoană care apare numai *ca* având, dar fără a avea în realitate, o natură divină şi umană?

Deoarece în experiența noastră, oricând întâlnim o natură umană, noi întâlnim de asemenea o persoană, este uşor de presupus că în Hristos există nu numai o natură umană, ci şi o persoană umană. Pe de altă parte, oricând întâlnim o persoană, noi întâlnim pe cineva care are o natură particulară, astfel încât în Hristos va fi doar o singură natură. Boethius, care l-a urmat foarte de aproape pe Augustin în limbajul din discuțiile despre Trinitate, îşi ajustează limbajul când tratează despre unitatea lui Hristos, Dumnezeu-om. În timp ce folosea consistent cuvântul *substantia* pentru *hypostasis* în discuțiile trinitare, în *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* el folosea *persona* ca echivalent al ei în 85 de situații. În fapt, definiția sa pentru *persona*, ca *naturae rationabilis individua substantia*[98], a dobândit autoritate în Evul Mediu, deoarece tratatele lui teologice au avut mare influență, îndeosebi prin comentariile produse în secolul al XII-lea. Aceasta s-a întâmplat, în mare parte, din cauza lui Gilbertus Porretanus, care a stârnit panică prin comentariile sale la patru din opuscule (mai puțin *De fide catholica*). Criticii cu înclinații conservatoare au devenit temători când un logician ingenios a început să aplice metodele boethiene de argumentare la asemenea subiecte neobişnuite, precum Trinitatea şi persoana lui Hristos; ei vor spune că esența divină nu trebuie să fie numită în mod necondiționat Dumnezeu sau că este confuz să spunem că natura divină este făcută carne şi a asumat natura noastră umană. În acelaşi secol, Theodoricus din Chartres, mai prudent, a comentat numai primul dintre opuscule (*De Trinitate*) şi pe cel mai neoplatonic, numit de medievali *De hebdomadibus*. Clarembald din Arras s-a alăturat criticilor lui Gilbertus, comentând de asemenea cele două tratate alese de Theodoricus. Consecința acestor dezbateri, la care avea să participe şi Thoma de Aquino în secolul următor, a fost o conştientizare mai deplină a acelor probleme inerente logicii limbajului creştin tradițional despre Dumnezeu şi, în acelaşi timp, o determinare, printre credincioşii mai puțin „dialectici", a unui sentiment de dezaprobare a teologilor care ştiau mai mult despre Boethius decât despre

[98] *Contra Eutychen et Nestorium*, 3; vezi şi M. NÉDONCELLE, „Les variations de Boèce sur la personne", în *Revue des sciences religieuses*, 29 (1955), pp. 201-238.

apostoli[99]. Căci definiția lui Boethius pentru *persona* era problematică. Dacă era interpretată literal, exprimarea ei putea, dintr-o perspectivă trinitară, să mascheze triteismul şi, de aceea, nu este de mirare că teologii medievali au continuat să critice alegerea acestor cuvinte de către Boethius, însuşi Thoma de Aquino avertizând ca prin termenul *substantia* să nu se înțeleagă că există trei esențe distincte în Dumnezeu[100]. În mod similar, într-un context hristologic, Boethius înlocuia pe *essentia* cu *natura*, ca în titlul lucrării deja menționate, *Liber de persona et duabus naturis*.

Aşadar, schimbarea semnificațiilor unor expresii tehnice precum *essentia*, *natura*, *substantia* şi *persona* a determinat probleme lingvistice în ce priveşte Întruparea. Deoarece aproape fiecare enunț din autoritățile patristice despre Întrupare şi Trinitate conținea aceste cuvinte, era imposibil pentru exegeții sau teologii medievali să rezolve conflictele aparente sau reale dintre autorii patristici, în afară de cazul când erau capabili să reconcilieze textele în conflict. *Sic et non* a lui Abelard stimula gânditorii medievali să încerce să rezolve conflictele şi inconsecvențele aparente privind *essentia*, *natura*, *substantia*, *persona* şi multe alte cuvinte importante găsite în textele patristice tradiționale.

Studenții de la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea, concentrați pe revelația divină şi îndeosebi pe acele *quaestiones* apărute din textele scripturice şi adunate în *summae*, se confruntau, de asemenea, cu expresii biblice privind a Doua Persoană a Treimii care devine om. Limbajul folosit în Scripturi pentru a descrie această acțiune era continuu examinat în încercări de a o înțelege cum trebuie. Cuvintele Sf. Pavel – *habitu inventus ut homo*[101] – şi comentariile lui Augustin asupra lor[102] au reuşit să provoace la unii dintre studenții lui Abelard ceea ce a devenit cunoscut ca teoria *habitus* a Întrupării: *Deus „habens" hominem*, potrivit căreia ființa Persoanei divine nu suferă nici o schimbare şi nu primeşte nimic nou asumându-şi o natură umană: Hristos este în natura sa umană în acelaşi fel în care o persoană este în veşmântul (*habitus*) său. Această interpretare a fost aspru criticată de Petrus Lombardus, deoarece nega tocmai faptul că Hristos, ca om, era ceva real (*aliquid*). Or, Sf. Pavel explică, pe de o parte, modul în care Cuvântul ia forma unui slujitor fără ca, din această cauză, caracterul său divin să fie diminuat, pe

---

[99] Vezi P. DRONKE, „Thierry of Chartres", în P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 358-385; J. MARENBON, „Gilbert of Poitiers", în *Ibidem*, pp. 328-352.

[100] *Summa theologiae*, I, q. 30, a. 1, ad ob. 3: „Suprema unitate şi suprema simplitate ale lui Dumnezeu exclud orice fel de pluralitate a lucrurilor absolute, dar nu pluralitatea relațiilor, care sunt predicate despre ceva care are relație cu altceva şi, astfel, relațiile nu presupun compoziție în cele despre care ele sunt predicate, aşa cum susține Boethius…".

[101] Filipeni, 2:7: … *en honoiōmati anthrōpon genómenos* (făcându-se asemenea oamenilor).

[102] *De diversis quaestionibus*, 73. 2 (în AUGUSTINE, *Eighty-three Different Questions*, trad. D. L. Mosher, Washington DC, Catholic University of America, 1977).

de altă parte, faptul că umanitatea lui Hristos este întru totul reală; Întruparea nu schimbă nici natura divină, nici natura umană[103].

Pentru a sublinia deplina umanitate a lui Hristos, Hugo de Saint-Victor s-a concentrat asupra cuvântului *assumpsisti* din Psalmul 64:5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*…, devenind unul din apărătorii de frunte ai ceea ce era cunoscut ca teoria *assumptus homo* despre Întrupare[104]. Potrivit acestei teorii, la data Întrupării, un anumit om s-a format prin unirea unui suflet rațional şi a unui muritor, prin analogie cu unirea sufletului cu corpul într-un om. Petrus Lombardus a criticat şi această teorie întrucât, accentuând aspectul umanității depline, îl prezintă pe Hristos ca un individ uman care are cunoaştere şi putere divină; astfel, umanitatea lui Hristos este divinizată, chiar dacă se pretinde că cele două naturi rămân distincte în El[105].

Al doilea stadiu de receptare în Occident a gândirii lui Aristotel a început în secolul al XII-lea, ca parte a unui vast program de absorție a științei filosofice, medicale, astrologice şi naturale nu doar a vechilor greci, ci şi din iudaism şi islam, enciclopedia aristotelică oferind cadrul pentru toate nevoile materiale. Acest interes față de Aristotel presupunea un alt tip de *magister*, apărut în universitate, şi nu în mănăstire, având conştiința apartenenței la o profesie, aceea de a preda artele liberale, dispus să învețe el însuşi de la vechii greci, de la evrei şi arabi şi să confrunte învățăturile din Scripturi şi din scrierile Părinților cu științele păgâne şi învățăturile religioase ale popoarelor necreştine.

Acest val de entuziasm a adus pe pământurile Europei creştine un vocabular filosofic bogat, nou, dar total necontrolat. Problema terminologiei concurente, icompatibile, iar în unele cazuri, inadecvată sau greşită, era una în care gânditorii medievalii se simțeau profund angajați.

Fiecare ramură a științei inventa propriul ei fel de latinitate, configurat atât de istoria internă a textelor şi a transmiterii lor cât şi de istoria externă a practicii şi contextului social. Științele aveau o ierarhie distinctivă de prestigiu care contribuia la caracterul latinei științifice. Filosofia, după teologie, cel mai înalt stadiu de efort intelectual, era divizată în etică, logică şi fizică sau filosofie naturală. Alternativ, filosofia putea fi distinsă ca practică (etica) sau teoretică; aceasta din urmă cuprindea matematica, știința naturală şi teologia. În fiecare caz, pregătirea pentru studiul filosofiei se făcea studiind artele liberale: cele trei discipline verbale (gramatica, retorica şi logica) şi cele patru ramuri ale matematicii (aritmetica, geometria, muzica şi astronomia).

Oricât de cuprinzătoare încerca să fie această tipologie, ea lăsa pe dinafară un număr de domenii care acum pot fi caracterizate ca științe; mai mult,

---

[103] Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1994, I, p. 223.

[104] *De sacramentis christianae fidei*, 2. 9 (în HUGH OF ST. VICTOR (1130-3), *On the Sacraments of the Christian Faith*, trans. R. J. Deferrari, Cambridge, Mediaeval Academy of America, 1951.

[105] Cf. M. L. COLISH, *op. cit*. p. 425.

conţinutul filosofiei naturale era extrem de fluid, definiţia sa medievală fiind în mod esenţial determinată de conţinuturile tratatelor lui Aristotel redescoperite în secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Acestea, împreună cu ştiinţele matematice autorizate prin *quadrivium*, au devenit subiectele formale ale învăţământului din universitatea medievală, cu rezultate importante pentru dezvoltarea latinităţii lor. Dacă este adevărat că influenţa dominantă a lui Aristotel a fost forţa care a dus la normalizarea vocabularului acestor ştiinţe de şcoală, nu trebuie uitat nici rolul metodelor instiuţionalizate în predarea practicată în universităţi. Toate ştiinţele din universitate erau impregnate cu formule scolastice de argumentare şi expunere.

Se poate spune că, în universităţi, pe lângă latina folosită în domeniile de specialitate (drept, medicină, teologie), a apărut şi un tip de latină în care erau redactate statutele universitare, similar cu cel al administraţiei ecleziastice, aşa-numitul *stillus curie romane*[106]. Statutele universitare tratau mai cu seamă despre aspecte ale organizării: condiţiile membrilor, reglementarea disputelor, protecţia membrilor, veşmintele corespunzătoare în diferite ocazii etc. Cele mai multe din aceste statute erau redactate de notari, iar latina lor era clară, lipsită de greşeli gramaticale şi fără înflorituri retorice.

Regulile universităţii privind ocupaţiile şi funcţionarii au lăsat un număr de termeni specifici vieţii universitare[107]: instituţii (*universitas* şi *facultas*); funcţii (*chancellor*, *rector* şi *consiliarii*); diviziuni interne (*nationes* în Paris, *ultramontani* şi *citramontani* în Bolonia); ocupaţii (*stationarius*, *librarius* sau *pergamenarius*, cel care închiria texte oficiale studenţilor ca să le copieze pentru propriul lor uz, *peciarius*, a cărui îndatorire era să inspecteze activitatea deţinătorilor de standuri de *peciae*, cum erau numite părţile manuscriselor). Un student era înregistrat pe *matricula* sau registrul unui *magister*, care era numit şi *regens*, în unele universităţi; după ce frecventează multe *lectiones* şi dezbate ca *respondens* în *disputationes*, el devine *bacalaureus*, iar în final, *inceptio*, şi primeşte *licetia legendi*, care îi permite să înceapă să predea ca *magister*.

Conform Chartei din 1215 a legatului papal Robert de Courçon, metodele proprii predării în universităţile medievale erau *lectio* (citirea) şi *disputatio*

---

[106] Aceasta este latina administraţiei ecleziastice, în care fundamentală era folosirea complexă a propoziţiilor dependente şi a aşa-numitului *cursus* (J. MARTIN, „Classicism and Style in Latin Literature", în R. L. Benson *et al*. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford/Cambridge, MA, 1982, pp. 537-568), ceea ce conferea solemnitate exprimării. Textele în care se folosea acest tip de latină erau acte ale clericilor exprimate, de regulă, în forma scrisorilor, la nivel local, al diocezei şi chiar al curţii papale. Vezi G. CONSTABLE, „The Structure of Medieval Society according to the Dictatores of the Twelfth Century", în K. Pennington, R. Somerville (eds.), *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kattner*, Pennsylvania University Press, 1977, pp. 253-267.

[107] Redactarea paragrafelor despre termenii specifici vieţii universitare este bazată pe: B. C. BAZÀN, J. F. WIPPEL, G. FRANSEN şi D. JACQUART, *op. cit*.; O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIIe siècle*, 1987; O. WEIJERS (ed.), *Vocabulaire des collèges universitaires (XIIIe-XVe siècles): Actes du colloque, Leuven, 9-11 avril 1992*, 1993.

(disputa). A preda era similar cu a citi: magistrul „citea" un text discipolilor; cursul său era o *lectio*, iar el se numea *lector* (*lego librum illi*); *lectio* desemna deci dobândirea cunoaşterii prin studiul textelor. *Lectio* însemna însă şi „a urma cursurile": discipolul audiază cursurile magistrului şi le citeşte (*lego librum ab illo*). *Lectio* recupera comentariul în toate variantele lui, de la simpla adnotare verbală, ca glosă (*glossa*) între rândurile sau pe marginile manuscrisului, până la comentariul continuu, ca *expositio*.

Structura unei *lectio* în general era descrisă prin termeni ca: *littera*, citirea cu voce tare a unei secţiuni din textul scris şi explicarea literală a cuvintelor şi expresiilor; *divisio textus*, divizarea textului, prin dihotomii, în părţi tot mai mici, până la propoziţii individuale; *sensus*, analiza semnificaţiei fiecărei părţi: textul este parafrazat în vederea unei interpretări precise, uneori rezumată în reguli; *notabilia*, o serie de enunţuri introduse prin *notandum* sau *nota*, oferind un supliment de informaţie nesesară pentru înţelegerea textului; *sententia*, degajarea intenţiei profunde a textului; *dubium* sau *dubitandum est* introduceau discutarea unor puncte importante ale textului în forma disputelor.

Felurile în care se „citeau" textele de către magiştri erau desemnate prin cuvintele *cursorie* (o *lectio* cu explicaţii foarte scurte de natură textuală), şi *ordinarie* (o *lectio* cu foarte multe informaţii şi lămuriri)[108].

Din *lectio ordinaria*, au apărut apoi, pe de o parte, *expositiones* sau *commenta*, comentariile foarte întinse, pe de altă parte, *quaestiones*. Iniţial, *lector*-ul formula o *quaestio* doar în faţa unei expresii vagi ce trebuia precizată, a două interpretări divergente sau a două autorităţi contrare în soluţia la aceiaşi problemă: contra soluţiei preconizate se avansau puţine argumente, iar contraargumetele constau adesea într-un simplu apel la textul în discuţie. În sec. al XII-lea, *quaestio* ajunge să fie practicată metodic, tehnic, artificial chiar şi acolo unde în principiu nu se întâlnesc dificultăţi; are loc punerea în *quaestio* nu atât pentru a se elimina îndoiala privind adevărul asupra unor puncte, cât pentru a se obţine mai multă înţelegere. Gilbertus Porretanus[109] a ajuns la o formă mai rafinată de *quaestio*, aşa-numita *quaestio formata*, distinctă de *quaestio informis*, ca simplă problemă sau îndoială. Momentele unei *quaestio formata* sunt: *quaestio* (care din părţile contradictorii este cea adevărată?) – *dubitatio* (dintre argumentele contradictorii care este cel decisiv?) – *solutio* (aplicarea distincţiilor în vederea eliminării ambiguităţii) – *confirmatio* (contribuţia argumentelor care stabilesc definitiv adevărul uneia dintre părţile contradictorii)[110].

*Quaestio disputata* cuprindea două momente distincte: o şedinţă de discuţie, denumită *disputatio*, în timpul căreia se propunea tema şi se avansau

---

[108] Potrivit statutului, lucrările lui Aristotel de dialectică trebuiau citite *ordinarie*, şi nu *ad cursum*.

[109] Cf. M-D. CHENU, *op. cit*., p. 338; H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, 1966, p. 275.

[110] Cf. H. C. VAN ELSWIJK, *op. cit*. (*apud* B. C. BAZÀN, *op. cit.*, p. 30, n. 24).

argumente *pro* şi *contra* de către *opponens* şi *respondens*; şi o şedinţă, denumită *determinatio*, în care magistrul îşi expune soluţia sa doctrinară şi răspunde argumentelor pe care eventual le ordona conform scopului său. Apoi, magistrul pregătea disputa în vederea publicării, altfel spus, trecea la elaborarea unei *editio*. Pentru aceasta el avea la dispoziţie cele două *reportationes* despre prima şi a doua şedinţă.

Am insistat asupra unora dintre termenii care desemnau tehnicile generale ale învăţământului din universităţile medievale pentru că aceste tehnici au marcat în fiecare moment scrierile teologice şi filosofice. De exemplu, multe dintre aceste scrierile sunt, ca formă literară, *quaestiones*, chiar şi în cazul unor comentarii sau *summae*. Orice medievist ştie că, de exemplu, în *Summa theologiae*, o scriere în care articolul (*articulus*), ca unitate de bază, are forma unei *quaestio*, prin *quaeritur* este introdusă problema de discutat, iar prin expresia *videtur quod*, poziţia contrară, marcată prin *objectiones* (argumente bazate pe autoritate sau raţiune); apoi, *sed contra* introduce poziţia preferată a autorului, un argument, de obicei, de autoritate teologică, după care urmează propriul răspuns, introdus prin cuvintele *respondeo dicendum*, şi în fine, respingerea obiecţiilor. Asemenea cuvinte şi expresii stereotipice fac posibilă descoperirea, în confuzia aparentă a unui manuscris, a articulaţiilor unei lucrări, astfel încât specialistul va prefera o expunere riguroasă uneia fermecătoare.

Pentru Evul Mediu, metafizică, fizică, etică, politică însemnau, înainte de toate, cărţile cu acele titluri ale lui Aristotel împreună cu diversele comentarii, între care multe ale profesorilor din universităţile medievale care foloseau lucrările lui Aristotel ca texte de bază. Latina folosită în tratatele medievale deriva în mare parte din traducerile textelor aristotelice fie direct din greacă, fie *via* primele traduceri arabe. Aceste traduceri erau adesea obscure, în parte din cauza dificultăţilor textului grec original, compus mai degrabă din expuneri ale lui Aristotel decât din prelegeri discursive şi, în parte, din cauza dificultăţilor traducătorilor atunci când îl latinizau: adesea ei traduceau cuvânt cu cuvânt, fără preocuparea de a reda semnificaţia întreagă.

Traducerile lucrărilor nelogice ale lui Aristotel (*Physica*, *Metaphysica*, *De anima*, *Ethica*, *Politica* etc.) în secolele al XII-lea şi al XIII-lea au introdus în Occidentul latin un filosof pur păgân – prima provocare serioasă din vremea Părinţilor. Lucrările lui Aristotel au ajuns împreună cu traducerile comentariilor greceşti ale lui Simplicius, Themistius şi Ammonius, ale comentariilor arabe ale lui Avicenna şi Averroes şi cu traducerea *Călăuzei* lui Maimonides. Influenţa tuturor acestor autori asupra gânditorilor latini medievali şi asupra limbajului teologic şi filosofic latin este inestimabilă.

Limbajul multor profesori a devenit treptat mai „aristotelizat”, pe măsură ce ei au început să dea noi interpretări aristotelice cuvintelor deja existente într-un

vocabular tehnic predominant stabilit de Augustin. Un cuvânt ca *scientia*, care era echivalentul latin al aristotelicului *episteme*, putea în fapt să aibă tot atâtea semnificații aristotelice şi augustiniene câți autori medievali şi-au pus întrebarea: *utrum theologia sit scientia*. Pentru cei obişnuiți cu multiplele semnificații pe care *scientia* le-a primit în lucrările lui Augustin, nu va fi fost nici o grabă ca noile semnificații aristotelice ale cuvântului să fie asimilate. Tratatul aristotelic oferea gânditorilor medievali o descriere a cunoaşterii ştiințifice foarte diferită de cea a lui Augustin, modelată pe paradigma geometriei euclidiene. Pentru a avea o asemenea cunoaştere, trebuie formulat un sistem deductiv constând din demonstrații; la baza acestui sistem stau premise sau principii care sunt adevărate, necesare, universale şi anterioare; ele nu sunt demonstrate, ci sesizate de intelect (*intellectus*), *habitus*-ul mental prin care noi putem accepta principii. Când a fost formulată prima oară, această chestiune putea fi interpretată ca o întrebare de felul: *Ne aduce studiul Scripturilor vreun fel de cunoaştere în legătură cu realitățile despre care vorbesc?* Numai treptat semnificațiile implicite în *episteme* aristotelic au pus stăpînire şi au exercitat efectul lor asupra interpretării aceleeaşi chestiuni, a cărei traducere putea deveni: *Aduce teologia ca disciplină universitară felul de evidență necesar pentru ca ea să fie considerată ca oferind demonstrații aristotelice?* Dacă este înțeleasă în primul sens, răspunsul la chestiune era cel mai adesea *da*; înțeleasă ca exprimând al doilea sens, cel mai frecvent se răspundea prin *nu*. Oricum, în tratatele din secolul al XIII-lea, *scientia* este un cuvânt foarte nesigur.

Numeroase cuvinte noi şi neobişnuite, expresii tehnice în legătură cu filosofia propriu-zisă au fost introduse pe calea traducerilor termenilor greceşti, arabi şi ebraici. De exemplu, în traducerea latină a lucrării lui Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, apar cuvintele *anita* şi *quaritas* atunci când se cercetează *dacă* (*an*) un lucru există sau *de ce* (*quare*) se întâmplă ceva[111].

Totuşi, numeroşi termeni noi iau naştere mai natural, pe măsură ce profesorii din facultățile de arte şi teologie încercau să predea cu mai multă precizie. Expresii precum *distinctio realis*, *distinctio formalis* şi *distinctio intentionalis* erau invenții tehnice prin care autorii medievali explicau relațiile subtile dintre realități şi evitau confuzia între concepte concepte ireductibile – de exemplu, „ființa lui Dumnezeu" şi „ființa creaturilor".

Pentru a face demonstrații filosofice şi teologice, au fost creați termeni speciali, incluzând numeroase adjective produse prin libera folosire a sufixelor latine. Printre neologismele create sunt notorii un număr de substantive abstracte terminate în *-itas*: *actualitas*, *causalitas*, *corporeitas*, *defectibilitas*, *interminabilitas*, *nihilitas*, *quidditas*, *virtuositas*; printre acestea, însă, şi *heceitas*, *talitas*, *asinitas* sau *asineitas*.

---

[111] *Liber de definitionibus* (ed. L. T. Muckle), în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 11 (1937-1938), pp. 299-340.

William Ockham a criticat asemenea termeni abstracți (*etitas*, *velitas*, *dumitas*, *quandoleitas*, *anitas*), arătând că oamenii sunt adesea înnebuniți prin termenii teologici şi filosofici abstracți, crezând că există realități care le corespund exact. Un cuvânt abstract ca *dualitas* ar putea, după Ockham, să îi facă pe oameni să creadă că „dualitatea" există ca o calitate în fiecare din cele două lucruri care sunt legate.

Noii termeni, formați pe substantive, pronume, verbe, adjective şi alte părți de vorbire şi chiar pe combinații de prepoziții şi pronume (*per se* > *perseitas*) ofereau posibilitatea celor care îi inventaseră să-şi scurteze explicațiile şi să le exprime în termeni care nu se mai repetau. Dar nu exista nici un lucru care să corespundă exact unor astfel de expresii. Pentru Ockham şi alți scolastici era important ca în teologie şi filosofie să fie examinate cu atenție cuvintele pentru a determina la ce realități se referă ele. Ce realități vizăm noi atunci când folosim cuvinte ca *motus*, *tempus* sau *privatio* ori propoziții precum *tempus fugit*? Pentru a spori înțelegerea noastră, Ockham ne cere să decodăm formele substantivale, şi îi încuraja pe studenți să încerce să spună ce înțeleg prin expresii de acest fel, transformându-le în enunțuri lungi care includ verbe, adverbe şi conjuncții, în loc să rețină forma substantivală, care tindea să sugereze că există o realitate corespunzătoare. Un substantiv abstract ca *mutatio* (schimbare) nu desemnează o entitate specială proprie lui; mai degrabă folosirea lui este derivată din cea corespunzătoare verbului *mutare* (a schimba). Semnificația verbului în asemenea cazuri oferă cheia pentru interpretarea diferitelor enunțuri în care apare substantivul derivat. În fapt, verbul *mutare* se aplică în mod normal la ceva căpătând ceva ce el nu avea înainte, de exemplu, o nouă formă ori o nouă calitate, sau intrând în relații cu noi lucruri, de exemplu, noi substanțe. Aceasta trebuie să avem în minte când considerăm enunțuri care implică substantivul derivat, precum „orice schimbare este realizată de un agent", care trebuie interpretat ca „orice lucru care se schimbă este schimbat de un agent"[112].

Desigur, dacă am transforma asemenea expresii de fiecare dată când vorbim, discursul nostru ar deveni obositor de lung şi enervant. Dar dacă vrem să explicăm realitatea mai precis, avem nevoie adesea să enunțăm din nou ori să expunem amănunțit un cuvânt ori o expresie pentru a ne asigura că noi ştim exact despre ceea ce vorbim.

Este important să observăm că Ockham critica formele latine abstracte nu pentru că ele însemnau o latină „proastă", ci pentru că ele conduceau pe un drum greşit.

---

[112] Vezi C. PANACCIO, „Semantics and Mental Language", în P. V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-75 (îndeosebi pp. 67-71).

# DESPRE STATUTUL LOGIC AL CRITERIULUI VERIFICAȚIONIST AL SEMNIFICAȚIEI COGNITIVE

**CONSTANTIN STOENESCU**

*Nici nu mai vorbesc despre cât de stranie mi se pare uşurătatea cu care mulți comentatori ce aparțin mai mult sau mai puțin tradiției empiriste aruncă peste bord viziunea filosofică fundamentală a lui Hume.*

(G. Bergmann)

## 1. Preambul

Înțeles ca o versiune mai slabă a *principiului verificării*, conform căruia semnificația unei propoziții este identică cu metoda verificării ei, criteriul empirist al semnificației cognitive selectează ca semnificative numai acele propoziții care pot fi verificate în principiu. Mai bine de trei decenii după „extragerea" de către Moritz Schlick a criteriului verificaționist din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein, reprezentanții empirismului logic au propus, rând pe rând, diverse formulări din ce în ce mai rafinate ale acestui criteriu menite să permită folosirea lui pentru îndeplinirea scopului programatic inițial, acela al trasării unei frontiere între cunoaştere şi metafizică. Dar, în ciuda eşecurilor repetate, nimeni nu a întreprins o cercetare sistematică asupra valabilității criteriului însuşi. Fără pretenția de a repara această lipsă, poate nici nu mai este timpul potrivit pentru un asemenea efort, ne propunem în acest articol, pornind de la însemnările ocazio-nale ale reprezentanților empirismului logic, să conturăm o discuție cu privire la statutul logic al criteriului verificaționist al semnificației cognitive şi să sugerăm o soluție posibilă în interiorul empirismului logic, adică prin conservarea presupo-zițiilor acestuia, a ceea ce este fundamental în „noua filosofie a experienței".

## 2. Ipoteză empirică sau definiție?

În *Formă şi conținut. O introducere în gândirea filosofică*, Moritz Schlick[1] precizează, în cel puțin două contexte, că propoziția prin care

[1] M. SCHLICK, *Formă şi conținut. O introducere în gândirea filosofică*, Ed. Pelican, 2003, pp. 193-194, 204.

exprimăm principiul verificării nu este o propoziție enunțiativă, susceptibilă de a fi adevărată sau falsă, adică să fie ea însăşi supusă metodei verificării, ci are caracterul unui principiu general filosofic ce afirmă explicit ceea ce simțul comun şi ştiința au folosit întotdeauna în mod tacit. În acest sens, principiul verificării derivă din practica ştiințifică şi precede constituirea oricărei teorii. Ca o simplă *propunere*, criteriul empirist nu se poate aplica sieşi (nu are sens să ne întrebăm dacă propoziția prin care propunem criteriul empirist de semnificație îndeplineşte ea însăşi exigențele acestui criteriu) şi nu este posibilă o procedură prin care el să fie validat (cu excepția cazului unui limbaj a cărui structură semiotică permite excluderea interogațiilor la care nu se poate răspunde pe baza evidenței observaționale). În mod inevitabil, autorii[2] care refuză acest punct de pornire şi continuă să judece principiul verificării după propriile standarde fac din el o ipoteză empirică şi se plasează în poziția nefavorabilă de a indica semnificația cognitivă a principiului însuşi.

Într-un comentariu asupra studiului lui Hempel, *The Concept of Cognitive Significance*[3], Bergmann întrevede o dificultate principială pentru filosoful empirist care propune un criteriu de semnificație şi care susține că empiristul consecvent trebuie să răspundă şi la următoarea întâmpinare: se poate aplica asupra lui însuşi criteriul empirist al semnificației? În particular, este expresia „observabil în mod nemijlocit" un element al clasei *C* a termenilor care numesc ceea ce este observabil în mod direct sau, dacă nu aparține acestei clase, poate ea să fie definită explicit cu ajutorul acestor termeni? Încercările de a răspunde la aceste întrebări ne situează într-un orizont dilematic. Dacă răspunsul este negativ, nu ne condamnăm în acest caz la o discuție lipsită de sens? Dar dacă răspunsul este afirmativ, atunci cum vom argumenta în favoarea lui? Această ultimă întrebare a rămas până în prezent fără răspuns.

Atunci, este criteriul verificaționist o definiție? Această ipoteză este luată în considerare de C. G. Hempel[4]. Criteriul empirist de semnificație ar putea fi construit asemenea unei definiții care să precizeze înțelesul expresiei „propoziție cu semnificație cognitivă". Descris ca definiție, criteriul empirist al semnificației nu poate fi nici adevărat şi nici fals, dar ar dobândi un caracter arbitrar care nu mai corespunde scopului pentru care este formulat criteriul, acela de a oferi o explicație clară pentru ceea ce înseamnă o propoziție inteligibilă. Să încercăm să evităm această dificultate, afirmând despre criteriul verificabilității că ar putea fi

---

[2] De exemplu, A. C. EWING, în studiul „Meaninglessness", apărut în revista *Mind* (1937, pp. 347-364), şi W. T. STACE, în studiul „Positivism", din aceeaşi revistă (1944), consideră că principiul verificării înțeles ca un criteriu de semnificație, este o ipoteză empirică.

[3] G. BERGMANN, „Comments on Professor Hempel's *The Concept of Cognitive Significance*", în vol. *The Metaphysics of Logical Positivism,* University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London, 1967, pp. 264-267.

[4] C. G. HEMPEL, „The Empiricist Criterion of Meaning", în vol. *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, The Free Press, New York, 1959, pp.123-126.

considerat o definiție, în care componenta arbitrară este minimală. Totuşi, dacă urmăm această cale şi considerăm criteriul nostru drept o definiție, recunoaşte Ayer[5], atunci altcineva ar putea propune un alt criteriu de semnificație a cărui definiție să corespundă uzului comun al termenului „semnificație", iar dacă o propoziție va satisface acest criteriu, vom putea spune despre ea că este inteligibilă, desigur, într-un sens acceptabil al cuvântului „înțelegere". Dar dacă această propoziție nu va satisface şi criteriul verificabilității, nu vom putea susține despre ea că este înțeleasă, în sensul în care, atât enunțurile limbajului comun, cât şi ipotezele ştiințifice sunt înțelese în mod obişnuit. În concluzie, doar criteriul verificabilității, ca un criteriu *empirist* de semnificație cognitivă, se dovedeşte a fi un principiu metodologic. Putem defini alte criterii mărind componenta arbitrară, însă utilitatea lor metodologică se va diminua în mod corespunzător.

### 3. Virtuțile analizei logico-filosofice

Probabil că doar prin analiză logico-filozofică vom reuşi să oferim o explicație suficient de clară a ceea ce înțelegem printr-un criteriu empirist de semnificație. Exemple de astfel de explicații pot fi considerate definiția dată de Frege numerelor întregi, ca fiind clase de clase echivalente, ori explicația dată de Carnap conceptului de probabilitate sau definiția semantică a adevărului, propusă de Tarski. Este posibil să clarificăm printr-o explicație de acest tip ideea, oarecum vagă, a semnificației cognitive? Scopul unei explicații este acela ca în locul unei expresii ambigue (*explicandum*) să propunem una mult mai precisă (*explicans*). Desigur, „noul" concept nu poate fi sinonim în sens strict cu *explicandum*-ul, dar trebuie să fie similar cu acesta. Alte cerințe ale unui bun *explicans* sunt exactitatea, simplitatea şi utilitatea. O explicație a unui concept nu poate fi adevărată sau falsă, ci doar mai mult sau mai puțin adecvată. Aşadar, din perspectiva celor spuse devine legitimă întrebarea: este adecvată explicația pe care o reprezintă un criteriu al semnificației cognitive, în general un criteriu empirist? O asemenea cale de analiză logico-filosofică este urmată de Israel Scheffler[6], care încearcă să stabilească un set de condiții de adecvare pentru criteriul verificaționist de semnificație.

Urmându-l pe Hempel[7], vom considera că un criteriu empirist al semnificației va fi o explicație adecvată dacă va corespunde simțului comun. Or, de regulă, oricine poate deosebi între clasa propozițiilor, care exprimă aserțiuni inteligibile, şi clasa, la fel de cuprinzătoare, a propozițiilor care sunt, în general,

---

[5] A. J. AYER, *Language, Truth and Logic,* Dover, New York, 1952, p. 16.

[6] I. SCHEFFLER, „Prospects of a Modest Empiricism I", în *The Review of Metaphysics*, vol. X, 1957.

[7] HEMPEL, „The Empiricist Criterion of Meaning", *ed. cit.*, p. 124.

caracterizate drept lipsite de semnificaţie. Ca urmare, despre un *explicans* care respinge ca lipsite de semnificaţie propoziţiile despre evenimente trecute sau propoziţiile care exprimă generalizări cu caracter observaţional vom spune că este inadecvat. Din acest motiv, cerinţa adecvării a impus revizuirea primelor variante, prea stricte, ale criteriului empirist al semnificaţiei.

Satisfacerea acestei prime cerinţe de adecvare nu este însă suficientă pentru o explicaţie completă a conceptului de enunţ cu semnificaţie cognitivă. Un asemenea *explicans*, afirmă Hempel, „trebuie să ofere cadrul general pentru o explicaţie teoretică a structurii şi fundamentelor cunoaşterii ştiinţifice”[8]. O explicaţie adecvată trebuie să depăşească limitele, ambiguităţile şi inconsistenţele caracteristice unei utilizări bazate pe simţul comun şi trebuie să indice modul în care o construcţie mai corectă a semnificaţiei termenilor duce la o teorie consistentă a cunoaşterii. De fapt, criteriul de semnificaţie trebuie să fie revizuit pentru a include în domeniul semnificaţiei cognitive propoziţii care apar doar în ştiinţele teoretice avansate, nu şi în discursul cotidian, propoziţii fără de care s-ar pierde simplitatea şi caracterul sistematic al unei teorii.

Să recapitulăm. Fiind o explicaţie, criteriul empirist de semnificaţie reprezintă doar o propunere lingvistică despre care, ca despre orice explicaţie, nu putem spune că este adevărată sau falsă, dar a cărei adecvare poate fi caracterizată din două puncte de vedere[9]: primul, că oferă o analiză riguroasă a înţelesului comun al conceptului de semnificaţie cognitivă; al doilea, că permite o „reconstrucţie raţională” a contextelor în care este utilizată expresia „propoziţie inteligibilă”. Din această perspectivă, elaborarea unei succesiuni de versiuni ale criteriului empirist al semnificaţiei nu reprezintă altceva decât o încercare de a îndeplini condiţiile de adecvare descrise mai sus.

## 4. „Alunecarea” spre pragmatism

Într-o prezentare cu caracter introductiv a principalelor teme ale empirismului logic, Herbert Feigl[10] afirmă că preocuparea pentru formularea unui criteriu empirist al semnificaţiei cognitive trebuie înţeleasă ca o continuare cu mijloacele filosofiei a unui demers iniţiat de acei cercetători care şi-au pus problema fundamentelor şi limitelor domeniului lor de cercetare în corelaţie cu problema construirii unui limbaj adecvat. Căci ce altceva este teoria timpurilor a lui Russell decât o încercare de a face ordine în limbajul logicii? Sau critica einsteiniană a noţiunilor de spaţiu şi timp absolut nu este oare, în primul rând, o încercare de precizare a domeniului de semnificaţie al noţiunilor fizicii? În

[8] *Idem*, p.125.
[9] *Ibidem.*
[10] H. FEIGL, „Logical Empirism”, în H. Feigl &W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.

acelaşi sens, al căutării unui limbaj adecvat pentru descrierea fenomenelor cercetate trebuie înțeles şi efortul behavioriştilor.

O primă consecință a acestei „încadrări" teoretice a problemei criteriului verificaționist de semnificație este trasarea unei distincții cu caracter general între semnificația cognitivă, corelată cu funcția informațională a limbajului, şi semnificația non-cognitivă, corelată cu funcția limbajului de a exprima stări emotive sau cu funcția apelativă a acestuia. Conținutul unei expresii cu semnificație cognitivă poate fi pur formal, logico-aritmetic sau factual (empiric), pe când o expresie cu semnificație non-cognitivă poate avea un conținut pictural sau imagistic, emoțional sau afectiv, relațional sau motivațional. În acest sens, criteriul empirist al semnificației, înțeles ca principiu cu caracter regulativ al unei filosofii consecvent empiriste, trebuie să fie un criteriu al semnificației cognitive şi, în ordinea tipului de semnificație cognitivă, un criteriu al semnificației factuale. Ar fi greşit să aplicăm criteriul factual al semnificației cognitive unor expresii care nu au un asemenea conținut. De exemplu, Charles W. Morris[11] îşi imaginează o comunitate de ființe vii care locuiesc într-o globulă a sângelui nostru, care au instrumente de cercetare ştiințifică şi care au numit universul lor „Marele Om". Cum evaluăm această descriere? Fireşte, nu avem mijloace pentru a verifica această ipoteză, totuşi, cele povestite de Morris sunt inteligibile, au înțeles. Întrucât este evidentă deosebirea dintre asemenea descrieri imaginare şi enunțurile care pot fi supuse testării empirice, este clar că trebuie să deosebim între diverse tipuri de semnificație şi să recunoaştem că criteriul empirist al semnificației cognitive nu are un caracter universal. Există forme ale discursului care corespund gândirii picturale sau gândirii prin imagini, discurs ale cărui expresii nu au semnificație factuală, dar care este la fel de important pentru noi. Orice extindere a aplicării criteriului empirist de semnificație duce la consecințe inacceptabile. Aşadar, criteriul empirist devine unul local, aplicabil limbajelor cu semnificație cognitivă (factuală).

Ca urmare, prin modul în care este formulat, criteriul empirist al semnificației este, de fapt, un principiu de tip pragmatist, chiar dacă reprezentanții empirismului logic, începând cu Schlick, nu au avut conştiința faptului că, în mod potențial, formularea principiului empirismului sub forma criteriului semnificației factuale este viciată de acest „păcat originar". În acest sens, observă Feigl, maxima filosofiei pragmatiste formulată de C. S. Peirce în „Cum să facem ca ideile să ne fie clare"[12] este echivalentă cu criteriul empirist

---

[11] Citat în VIRGIL C. ALDRICH, „Pictorial Meaning and Picture Thinking", în H. Feigl & W. Sellars (eds.), *vol. cit.*

[12] Vezi CHARLES S. PEIRCE, „Cum să facem ca ideile să ne fie clare", în vol. *Semnificație şi acțiune*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, trad. Delia Marga. Regula lui Peirce este următoarea: „Să se determine ce efecte care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect", (p. 143).

al semnificației. De altfel, deplasarea spre pragmatism va fi recunoscută de Quine drept o exigență a eliberării empirismului de dogmele sale.

Ce putem obține în mod efectiv prin aplicarea criteriului empirist al semnificației? Din perspectivă pragmatistă, criteriul empirist va funcționa ca un *criteriu de eliminare* din limbajul unei teorii empirice a anumitor tipuri de expresii. Feigl[13] identifică cinci asemenea tipuri:

a) Expresii care încalcă regulile sintactice de formare dintr-un limbaj dat. De exemplu, „Recele este pătratul verdelui", „Nici aici eu tu nu ai fost"[14].

b) Propoziții analitice, de exemplu, „Octogenarii au mai mult de zece ani", propoziții care pot fi înțelese doar în virtutea cunoaşterii sensului cuvintelor.

c) Propoziții contradictorii. De exemplu, „Octogenarii au uneori mai mult de nouăzeci de ani".

d) Propoziții care conțin termeni extralogici şi pentru care nu poate fi oferită o definiție operațională sau în termenii experienței. De exemplu, „Entelehiile sunt cauza adaptabilității organismelor la mediu", „Adevărata esență a electricității nu poate fi descoperită".

e) Propoziții a căror verificabilitate este exclusă din punct de vedere logic chiar pe baza presupozițiilor sistemului teoretic căruia îi aparțin. De exemplu, ipoteza eterului sau teoria metafizică a „Absolutului".

Dacă îl înțelegem astfel, ca un principiu a cărui justificare ține de practica cercetării, atunci statutul său logic va fi precizat prin atribuirea locului cuvenit în analiza limbajului. Feigl[15] sugerează câteva asemenea coordonate al căror conținut întăreşte deplasarea spre pragmatism.

În primul rând, trebuie să deosebim criteriul semnificației factuale de alte exigențe metodologice care au funcția briciului lui Occam. Astfel, criteriul semnificației este altceva decât un principiu al simplității formale sau un principiu al simplității inductive (sau al economiei factuale). Dacă Hempel, ca urmare a dificultăților criteriului empirist al semnificației, propunea compararea sistemelor teoretice din perspectiva simplității lor în locul demersului dihotomic al caracterizării enunțurilor ca semnificative sau drept lipsite de semnificație[16], Feigl afirmă că numai un criteriu al semnificației factuale ne permite să precizăm dacă o ipoteză poate fi pusă la probă sau nu. Desigur, între două

---

[13] H. FEIGL, *op.cit*., p.11.

[14] Sau, pentru a ne reaminti proiectul antimetafizic pozitivist, exemple la fel de bune pentru Feigl sunt definițiile date de Hegel luminii şi căldurii.

[15] HERBERT FEIGL, „Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logical Empiricism", în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, eds. H. Feigl şi M. Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956. Trebuie subliniat că versiunea inițială a acestui studiu a fost o expunere făcută la Congresul de Filosofia Ştiinței de la Zürich, din 1954, la inițiativa lui F. Gonseth. În acea perioadă, criteriul empirist al semnificației reprezenta tema cea mai controversată, aşa încât, într-o expunere care trebuia să fie despre „l'empirisme logique – ce qu'il fut et ce qu'il est devenu", Feigl a preferat să acorde cea mai mare atenție acestei controverse.

[16] Vezi HEMPEL, „The Concept of Cognitive Significance", *ed. cit*., p. 74.

sisteme teoretice cu acelaşi conţinut factual putem alege pe baza principiului simplităţii formale sau a clarităţii logico-matematice. Pe de altă parte, dacă teoriile diferă în privinţa conţinutului factual, atunci vom prefera teoria caracterizată prin simplitate ipotetică, aplicând principiul de parcimonie. Totuşi, numai cu ajutorul unui criteriu al semnificaţiei factuale vom reuşi să eliminăm acele ipoteze a căror confirmare (sau infirmare), fie ea directă sau incompletă, reprezintă o imposibilitate logică.

În al doilea rând, ar fi greşit să ne închipuim că în cadrul empirismului logic am asistat la o deplasare liniară dinspre un concept strict al verificabilităţii spre adoptarea unui criteriu de semnificaţie din ce în ce mai liberal şi mai tolerant care ar fi lărgit domeniul expresiilor cu semnificaţie. De exemplu, problema imortalităţii este considerată de Schlick o ipoteză empirică, deoarece este verificabilă în principiu, pe când Ayer, în condiţiile în care construieşte un criteriu al verificabilităţii indirecte şi incomplete, consideră că ipoteza imortalităţii este contradictorie întrucât operează cu un concept metafizic, „sufletul", iar din punct de vedere empiric nu putem concepe supravieţuirea independent de corp[17].

## 5. Un teren solid: realismul critic

Pornim de la sugestia lui Feigl, conform căreia adoptarea unui criteriu mai liberal al semnificaţiei permite abandonarea fenomenalismului şi a operaţionalismului radical, în favoarea unui realism de natură empiristă şi de orientare critică. Fenomenalismul va putea fi înţeles ca o teorie a semnificaţiei enunţurilor, situată la una dintre limitele unui spectru al teoriilor empiriste ale semnificaţiei, şi anume, cele stricte. E drept, dacă adoptăm verificaţionismul ca teorie a semnificaţiei, atunci, pornind de aici, dacă încercăm să facem o inferenţă îndreptată spre cea mai bună explicaţie, vom ajunge la o concepţie anti-realistă despre lume, de vreme ce considerăm că stările de fapt depind de capacitatea noastră de a dispune de o metodă de verificare a enunţurilor care le descriu. Vom spune: „Zăpada este albă", dacă şi numai dacă „Zăpada este albă" este verificabilă. În general, lumea este într-un fel sau altul numai dacă noi putem verifica anumite enunţuri. Dar care sunt consecinţele acceptării fenomenalismului? Astfel, un fenomenalist precum Ayer tinde să considere că enunţurile de observaţie sunt înregistrări directe ale stărilor senzoriale ale observatorului. Ajungem la concluzia că în lume există un singur tip de lucruri, stările senzoriale, iar celelalte tipuri de lucruri, cum ar fi obiectele materiale, sunt reductibile la complexe de stări senzoriale. Totuşi, după cum bine se ştie, o reducere directă şi completă a tuturor enunţurilor la enunţuri de observaţie nu este posibilă. Proiectul schiţat de Carnap în *Aufbau* este considerat irealizabil.

[17] VIRGIL C. ALDRICH, „Messrs. Schlick and Ayer on Immortality", în H. Feigl & W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton Century Crofts, 1949.

Ca urmare, îndepărtarea pragmatică de fenomenalism devine cea mai bună alegere. De fapt, ea a fost favorizată şi de adoptarea unei viziuni lingvistice asupra teoriilor ştiinţifice înţelese ca reţele, liber construite, de concepte şi propoziţii în care legătura cu datele senzoriale este doar punctuală în raport cu reţeaua. Începând cu Schlick, apoi prin relaxările treptate ale criteriului empirist al semnificaţiei propuse de Carnap, se trece de la fenomenalismul suspectat întotdeauna de „derapaj" metafizic spre antirealism şi idealism subiectiv, spre un realism care are tendinţa de a deveni hipercritic[18].

Adoptarea realismului critic duce la o nouă situare teoretică a criteriului empirist al semnificaţiei. Empirismul radical de factură fenomenalistă identifica semnificaţia unui enunţ cu metoda de verificare sau operaţiile experimentale ale procesului de verificare, cu dovezile empirice sau cu datele experienţei imediate. Pe scurt, semnificaţia unui enunţ consta în condiţiile lui de adevăr. Dar ipotezele existenţiale nu pot fi traduse în mod logic în enunţuri despre date senzoriale. Acesta este cazul enunţurilor despre evenimente din trecut şi al ipotezelor fizicii cu privire la entităţi neobservabile precum câmpul electromagnetic, fotonii, microparticulele atomice. Ipotezele trebuie să aibă doar o referinţă factuală sau, altfel spus, luând în considerare reţeaua conceptelor şi legilor ştiinţei, relaţia dintre dovezile empirice şi „entităţile" teoretice trebuie să fie una cauzală. Pe de altă parte, din perspectiva realismului critic, semnificaţia constructelor teoretice este cel mai bine explicată în termenii locului lor în reţeaua teoretică prin intermediul postulatelor teoriei. Feigl remarcă faptul că deşi M. Schlick, prin doctrina definiţiei implicite, ar fi avut de la bun început posibilitatea să ajungă la o asemenea soluţie, abia Carnap, în *Testability and Meaning*, în contextul discuţiei despre distincţia dintre un limbaj fenomenalist şi un limbaj fizicalist, va propune introducerea termenilor teoretici în limbaj prin intermediul propoziţiilor de reducere. W. Sellars[19] va exprima sugestiv acest moment de cotitură prin afirmaţia că „orice concept implică legi teoretice şi, în acelaşi timp, este de neconceput fără acestea".

## 6. O tresărire de orgoliu: Înapoi la Hume!

Provocat de consecinţele ultime ale studiului lui Quine, *Două dogme ale empiricismului*, Bergmann[20] încearcă o recuperare a viziunii filosofice

---

[18] Vezi, spre exemplu, H. FEIGL, „Logical Reconstruction, Realism and Pure Semantic", în *Philosophy of Science*, 17, 1950, pp.186-195 sau „Realism and the New Way of Words", în H. Feigl şi W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, pp. 424-456, New York: Appleton - Century - Crofts, 1949.

[19] W. SELLARS, „Concept as Involving Laws and Inconceivable Without Them", *Philosophy of Science*, 15, 1948, pp. 287-315.

[20] G. BERGMANN, „Two Cornerstones of Empiricism", în vol. *The Methaphysics of Logical Positivism*, *ed. cit.*, pp.100-101.

fundamentale a lui Hume. El consideră că, indiferent de varianta acceptată, mai restrictivă sau mai liberală, criteriul empirist al semnificației nu este parte a unui limbaj ideal, adică a unui limbaj construit corect din punct de vedere sintactic, în care toți termenii sunt definibili în mod explicit pe baza unor termeni observaționali, ci, mai degrabă, aparține discursului filosofic despre posibilitatea unui limbaj ideal. Criteriul empirist este ceva ce trebuie explicat şi la care încercăm să ajungem, iar nu ceva ce trebuie demonstrat şi nici ceva de la care pornim. El nu este o premisă sau o dogmă, deşi are importanță strategică pentru orice filosofie empiristă. Eliberat de referirea confuză la cerința verificării, aşa zisul criteriu empirist de semnificație, cum îl numeşte Bergmann, echivalează din punct de vedere practic cu alegerea predicatelor descriptive nedefinite şi, în mod implicit, a aparatului sintactic pe baza cărora construim limbajul ideal. În această formă, criteriul empirist de semnificație este similar cu principiul cunoaşterii nemijlocite (*principle of acquaintance*). Bergmann consideră că este mai convenabil să discutăm despre principiul cunoaşterii nemijlocite decât despre criteriul empirist de semnificație, de vreme ce utilizarea termenului „semnificație" duce la dificultăți filosofice.

Clarificăm diversele încurcături filosofice pe baza utilizării unui limbaj ideal L care reprezintă o construcție formală. Despre limbajul L putem vorbi în limbajul natural. Aşa-zisul criteriu empirist al semnificației sau, în termenii preferați ai lui Bergmann, principiul cunoaşterii nemijlocite, aparține acestui discurs informal despre limbajul ideal L. Aceasta înseamnă că principiul empirismului nu este o premisă ori o ipoteză. De fapt, *descoperim* că putem construi un limbaj ideal pe care îl putem înțelege în cazul unei interpretări numai dacă predicatele descriptive primitive sunt nume a ceea ce este observabil în mod nemijlocit. De asemenea, descoperim că numai astfel putem evita dificultățile filosofice tradiționale. După Bergmann, dacă dorim, putem să considerăm acest rezultat drept un criteriu sau un principiu.

Rămâne de rezolvat o singură problemă. Expresiile „a numi", „a interpreta" sau „observabil în mod nemijlocit" aparțin discursului filosofic informal. Apare dificultatea următoare: deoarece presupunem că un limbaj ideal este suficient de cuprinzător pentru a ne permite să vorbim despre orice, atunci nu va conține acest limbaj şi „traduceri" ale termenilor citați mai sus? Şi dacă ar fi aşa, nu ar fi viciată analiza filosofică de circularitate? Întrebările sunt pertinente cu atât mai mult cu cât, în formularea criteriului empirist de semnificație, utilizăm termeni de acest tip, cum ar fi termenul „observabil". Va trebui să admitem că limbajul ideal conține predicate descriptive care permit traducerea termenului „observabil" şi a altor termeni din limbajul comun care se referă la acte mentale. După Bergmann, o traducere corectă a acestor termeni în limbajul ideal L este cheia evitării încurcăturilor filosofice tradiționale[21]. De

[21] Pentru o discuție pe larg asupra acestei probleme, vezi G. BERGMANN, „A Positivistic Methaphysics of Consciousness", în *Mind*, 54 (1945), pp. 193-226.

fapt, în discursul filosofic informal, nu trebuie altceva decât să utilizăm aceşti termeni problematici în sensul din limbajul comun. Important este să fim conştienţi de utilizarea unei distincţii, ce ţine chiar de simţul comun, dintre utilizarea unui termen şi menţionarea lui. Pe de altă parte, trebuie să explicăm rolul limbajului formal şi al discursului informal în analiza filosofică. În acest sens, cercetările lui G. E. Moore sau L. Wittgenstein ar putea fi productive şi din punctul de vedere al unui filosof empirist al cunoaşterii. Bunăoară, distincţia propusă de Carnap[22] dintre probleme interne şi probleme externe, în raport cu o „carcasă" lingvistică, nu este altceva decât o încercare de elaborare şi rafinare a acestei intuiţii comune.

### 7. Verdict final: dizolvarea metodologică a problemei.

Carnap concede, în studiul citat mai sus, că putem vorbi într-un limbaj despre ce dorim, cu condiţia să construim o reţea lingvistică adecvată, adică să precizăm regulile care stăpânesc înăuntrul noului fel de a vorbi. Ca urmare, criteriul empirist al semnificaţiei se reduce metodologic la problema formulării regulilor de semnificaţie ale limbajului. Cu ajutorul lui Ajdukiewicz[23] putem preciza acest demers. Acceptăm că un limbaj poate fi înţeles numai în măsura în care expresiile care îl compun satisfac anumite criterii de semnificaţie şi propunem să considerăm aceste criterii drept reguli de semnificaţie ale limbajului. De exemplu, o regulă de acest tip ne cere să acceptăm orice propoziţie de forma „Fiecare A este un A". Dacă cineva afirmă că „Nu fiecare om este un om", atunci vom considera că în acest enunţ este încălcată regula de semnificaţie de mai sus. Această regulă trebuie să o acceptăm în mod necondiţionat, iar în cazul construcţiei axiomatice a unui limbaj regula ne va permite să specificăm propoziţiile cărora le vom acorda statutul de axiome. Regulile de acest tip pot fi numite reguli axiomatice ale semnificaţiei. Al doilea tip de reguli, numite reguli deductive ale semnificaţiei, îl reprezintă acelea pe baza cărora acceptăm anumite propoziţii, însă în mod condiţionat, şi anume, numai dacă sunt acceptate alte propoziţii. De exemplu, în limbajul logicii simbolice, regula detaşării şi regula substituţiei sunt asemenea reguli deductive de semnificaţie. Regulile de al treilea tip, denumite reguli empirice de semnificaţie, ne cer să acceptăm anumite propoziţii pe baza datelor experienţei. Toate aceste reguli de semnificaţie ale limbajului, în conjuncţie cu datele experienţei, selectează anumite propoziţii care, considerate în totalitate,

---

[22] R. CARNAP, „Empiricism, Semantics and Ontology", în *Contemporary Readings în Logical Theory*, I. M. Copi & J. A. Gould (eds.), The Macmillan Company, New York, 1967. Trad. rom. în R. CARNAP, *Semnificaţie şi necesitate*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1972.

[23] K. AJDUKIEWICZ, „The Scientific World – Perspective", în H. Feigl & W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton Century Crofts, 1949, pp. 182-188.

formează *imaginea asupra lumii* care corespunde acelui limbaj; iar oricine foloseşte acest limbaj dispune şi de cunoaşterea care este exprimată de aceste propoziții.

În concluzie, *adoptarea criteriului empirist al semnificației este o chestiune de decizie, şi nu poate primi o întemeiere logică*. Simplificând, putem deosebi doi paşi în luarea unei asemenea decizii. Mai întâi, elaborăm sintaxa limbajului de care avem nevoie. Ca urmare, o expresie va avea sau nu semnificație, din punct de vedere sintactic, în funcție de structura sintactică a limbajului construit. Al doilea pas constă în alegerea unui criteriu empirist al semnificației. Desigur, în practică, o asemenea construcție este mai complicată. Stegmüller[24] observă că, de obicei, regulile sintactice şi criteriul empirist de semnificație sunt formulate astfel încât toate structurile propoziționale admisibile din punct de vedere sintactic vor îndeplini în mod automat şi criteriul de semnificație. Totuşi, această teză se aplică numai unui limbaj empirist, în măsura în care criteriul de semnificație asumat este confirmabilitatea. Într-un limbaj empirist toate propozițiile demonstrabile sunt şi confirmabile, pe când într-un limbaj teoretic dispare coincidența dintre admisibilitatea de tip sintactic şi semnificația empirică a unei expresii. Fireşte, aceasta nu afectează în nici un fel statutul criteriului empirist al semnificației.

[24] W. STEGMÜLLER, *Main Currents in Contemporary Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1969, p. 317.

# RAȚIUNE PUBLICĂ, RAȚIUNE POLITICĂ ŞI RAȚIUNE CIVICĂ SAU CUM TRANSPARE PROBLEMA LUMINĂRII ÎN DISPUTA DINTRE HABERMAS ŞI RAWLS

**ROMULUS BRÂNCOVEANU**

Disputa dintre Habermas şi Rawls nu este ocazională şi nu a fost provocată, cum s-ar putea crede, de inițiativa cunoscutei reviste americane *The Journal of Philosophy* de a reuni, în aceeaşi apariție, un text critic al lui Habermas şi răspunsul lui Rawls.[1] Habermas criticase teoria justiției a lui Ralws şi altă dată[2], cum, de altfel, nici Rawls nu-l ignorase la rândul său.[3] În articolul publicat în *The Journal of Philosophy* pot fi însă descifrate resorturile mai adânci ale acesti critici, legate de revendicarea comună, chiar dacă într-un mod diferit, a moştenirii kantiene a rolului *emancipatoar* al rațiunii în viața socială. În polemica din *The Journal of Philosophy*, Habermas nu-şi mai limitează argumentul critic la evidențierea limitelor teoriei alegerii raționale utilizate de Rawls în fundamentarea principiilor dreptății, ci subliniază consecințele inacceptabile ale poziției lui Rawls pentru rolul emancipator al rațiunii. În acest articol, îmi propun să scot în evidență un aspect trecut cu vederea al criticii lui Habermas față de concepția lui Rawls, aspectul *Luminării*. S-ar putea crede că acest aspect este lipsit de importanță, întrucât tema Luminării nu este explicită. Este însă implicită, iar preocuparea evidentă: în centrul polemicii dintre cei doi mari filosofi se află tocmai concepția lui Rawls de rațiune publică, un concept specific kantian al Luminării, şi ideea că abandonarea perspectivei kantiene asupra rațiunii publice afectează proiectul unei societăți mai drepte şi mai bune.

---

[1] V. JÜRGEN HABERMAS (1995), „Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's *Political Liberalism*" şi JOHN RAWLS, „Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie.

[2] V., de exemplu, JÜRGEN HABERMAS (2000), *Conştiință morală şi acțiune comunicativă*, Bucureşti: All.

[3] V., de exemplu, JOHN RAWLS (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, p. 382.

**Raţiune publică – raţiune privată**

Canonul întrebuinţare publică a raţiunii – întrebuinţare privată este formulat de Kant într-un text de mică întindere în care răspunde la întrebarea Ce este *Luminarea*? (*Was ist Aufklärung?*), pusă de publicaţia *Berlinische Monatsschriften*.[4] Există, desigur, posibilitatea – poate mai interesantă – de a încadra această distincţie în întregul concepţiei lui Kant despre raţiune. Considerăm, totuşi, că o interpretare mai potrivită scopului propus în introducere trebuie să ţină seama, în primul rând, de contextul în care distincţia a fost formulată, deoarece cuplul uz public-uz privat al raţiunii nu se regăseşte în altă parte a operei lui Kant. De altfel, răspunsul său la întrebarea Ce este Luminarea? ar putea părea destul de neclar, acum la mai bine de 200 de ani, de la apariţia sa. De aceea, pentru o mai bună perspectivă, vom identifica în textul lui Kant două discursuri, oarecum separate şi oarecum diferite, dar nu lipsite de legături.

Primul discurs este *hermeneutic* şi este consacrat înţelesului Luminării. Kant identifică Luminarea cu ieşirea omului din starea de imaturitate, de minorat. Nu este vorba de o interpretare biologistă a vârstelor, într-un fel tipică pentru autoreprezentările modernităţii, în care figura principală este aceea a maturizării, a trecerii umanităţii din vârsta copilăriei la maturitate (figură care îşi găseşte exemplaritatea în comparaţia lui Bacon a anticilor şi modernilor), ci de un proces intelectual: a nu te lăsa condus de altul în judecăţile tale, a gândi cu mintea proprie, în mod independent, înseamnă Luminare. Independenţa de gândire, spiritul critic sunt atributele maturităţii şi însemnele Luminării. Înţeleasă astfel, Luminarea este o sarcină individuală, deoarece individul însuşi este vinovat, dacă din lipsă de curaj sau din alt motiv care nu poate fi imputat lipsei naturale de inteligenţă, nu se conduce după propria judecată. Totuşi, lenea, laşitatea şi obişnuinţa sunt cauze care îi ţin pe oameni într-o stare de imaturitate. Cei mai mulţi dintre oameni se complac într-o asemenea stare şi nici măcar nu năzuiesc să o depăşească. În orice caz, calea individuală a emancipării intelectuale este urmată de puţini. Pentru omul obişnuit, cultivarea Luminării din proprie iniţiativă şi cu mijloace proprii este o cale greu de asumat. *E mai curând cu putinţă ca un public să se lumineze pe sine...*[5] spune Kant. Mulţimea, publicul, se poate emancipa pe o cale colectivă. Însă această emancipare este posibilă doar cu condiţia libertăţii, înţeleasă de Kant ca libertate de expresie şi întrebuinţare publică a raţiunii. În acest condiţii, modalitatea cea mai simplă de a lumina publicul este de a proceda pas cu pas, treptat. Dintre tutorii instituiţi (guvernanţi), se pot desprinde unii, pătrunşi de spiritul Luminării, care să-i lumineze treptat pe toţi ceilalţi. Atunci, Luminarea porneşte de la cei puţini

[4] Textul lui Kant apare în ediţia de la 5 decembrie 1784.

[5] IMMANUEL KANT (2000), „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea? (5 dec. 1785)", în MIRCEA FLONTA, HANS-KLAUS KEUL (coord.), *Filsofia practică a lui Kant*, Iaşi: Polirom, pp. 118-123.

către cei mulți, către gloată, iar schimbarea treptată este cuprinzătoare şi eficientă. Acest proces de schimbare treptată în mentalități ține de spiritul Luminării, pentru că o revoluție n-ar conduce decât la apariția unor noi prejudecăți şi, prin urmare, la o nouă stare de imaturitate, de minorat, a publicului. Cu aceasta discursul hermeneutic despre căile Luminării, calea individuală şi calea colectivă, se transformă într-un discurs politic, destinat legitimării poziției politice adoptate de Kant.

În centrul celui de al doilea discurs, de natură *politică* (suntem, totuşi, în ajunul Revoluției din 1789), stă distincția dintre întrebuințare publică şi întrebuințarea privată a rațiunii. Kant lasă să se întrevadă grija – poate, în epocă, mai larg împărtăşită – că Luminarea ar putea fi împiedicată de soluția conservatoare, a despotismului luminat. Răspunsul său având în centru distincția dintre întrebuințarea publică şi întrebuințarea privată, susține că într-un despotism luminat:

– pe de o parte, Luminarea, ca operă de educație, nu este împiedicată, o dată ce uzul public al rațiunii rămâne neîngrădit;

– iar, pe de altă parte, de vreme ce uzul public al rațiunii se manifestă, îngrădirea uzului privat al rațiunii nu împiedică progresul Luminării.

Să reamintim că Luminare înseamnă gândire indepdendentă, cu mintea proprie, şi să vedem care sunt definițiile kantiene pentru cele două rațiuni, publică şi privată:

> Înțeleg prin uzul public al propriei rațiuni uzul pe care cineva îl face de aceasta ca învățat înaintea întregii lumi a publicului cititor. Numesc uz privat uzul pe care cineva poate să-l facă de rațiunea sa într-un post sau într-o slujbă publică oarecare încredințate lui. Căci în unele acțiuni care se desfăşoară în interesul comunității e necesar un anume mecanism în virtutea căruia membri ai comunității trebuie să se comporte doar pasiv pentru a fi îndreptați de guvern către o unanimitate artificială către scopuri publice, sau cel puțin pentru a fi împiedicați să ruineze aceste scopuri. Ce-i drept aici nu este permis să raționezi, ci trebuie să te supui.[6]

Totuşi, nu numai învățații sunt îndreptățiți să facă uz public de rațiune (publicul cititor se află, oarecum, într-o stare pasivă), ci şi funcționarii publici şi supuşii în genere ai statului. Ei au permisiunea de a face uz public de rațiune, dar numai în măsura în care vorbesc în calitate de învățat. Cine este parte a maşinăriei statului are de utilizat rațiunea disociind între calități, dedublându-se. În public, premisa utilizării rațiunii este libertatea, într-o slujbă sau într-un rol politic această premisă este supunerea (libertatea de conştiiință, de pildă, nu pare să aibă importanță pentru Kant):

> Cetățeanul nu poate refuza să plătească dările care i-au fost impuse... cu toate acestea, acelaşi om nu acționează contra datoriei de cetățean dacă, în calitate de învățat,

[6] IMMANUEL KANT, *op. cit.*, *loc. cit.*

îşi exprimă public gândurile împotriva neoportunităţii sau şi a nedreptăţii unor asemenea impuneri de impozite.[7]

Distincţia dintre uzul public şi cel privat al raţiunii stă la baza unei pledoarii în favoarea libertăţii de expresie şi a unei încercări de conciliere între starea de imaturitate, de minorat în care se află îndeobşte cetăţeanul faţă de stat, cu Luminarea şi exigenţele ei. Ieşirea cetăţeanului dintr-o asemenea stare de minorat nu constituie un mijloc, ci un scop al Luminării. În acest sens, depăşirea urgentă a stării de minorat nu reprezintă o condiţie pentru progresul Luminării. Uzul public al raţiunii este tot ceea ce este necesar Luminării.

## Dispută în familie

Aşa cum remarcă Foucault[8], micul text kantian despre Luminare poate părea, la o primă vedere, neînsemnat. Cu toate acestea, susţine el, filosofia modernă nu reprezintă decât o încercare de a răspunde la imprudenta întrebare pusă cu două veacuri în urmă: *Ce este Luminarea?* În orice caz, o discuţie în care se preia distincţia întrebuinţare publică-întrebuinţare privată a raţiunii ar trebui să preia şi întrebarea şi, mai mult sau mai puţin, din răspunsul kantian. O asemenea preluare a întrebării o regăsim în disputa dintre Habermas şi Rawls cu privire la liberalism şi raţiune publică. Critica lui Habermas se concentrează, în primul rând, asupra revizuirii teorei justiţiei din *Political liberalism*, revizuire în care ideea de raţiune publică joacă un rol deosebit de important[9]. În concepţia liberalismul politic, Rawls extinde teoria justiţiei la problemele societăţii contemporane, pe care o caracterizează prin pluralism. Această extindere se bazează pe crearea unei asimetrii între valoarea ridicată acordată pluralismului politic şi rolul doar funcţional acordat utilizării publice a raţiunii. De aceea, obiecţia fundamentală pe care o aduce Habermas lui Rawls trimite la uitarea întrebării şi a răspunsului lui Kant cu privire la Luminare.

## Valorizarea pluralismului

Pluralismul societăţii contemporane occidentale trebuie înţeles ca un fapt (*fact of pluralism*) de la care nu ne putem abate. În societatea actuală există o multitudine de credinţe generatoare de conflicte, exprimate în religii, filosofii şi concepţii morale divergente. Aceste credinţe sunt denumite de Rawls *doctrine*

---

[7] *Ibidem.*

[8] MICHEL FOUCAULT (1984), "What is Enligthenment ?", în Rabinow P. (ed.), *The Foucault Reader,* New York: Pantheon Books, pp. 32-50.

[9] Ideea raţiunii publice sau mai degrabă noţiunea de raţiune publică nu apare, atât cât am putut controla, în *A Theory of Justice* (V. JOHN RAWLS (1971), *A Theory of Justice,* Harvard: Harvard University Press).

*comprehensive* şi sunt caracterizate prin viziune totalizatoare asupra lumii, ireductibilitate şi spirit necritic. Pluralitatea n-ar fi atât de importantă, dintr-un punct de vedere liberal, dacă indivizii nu şi-ar concepe şi afirma identitatea prin revendicare tocmai de la asemenea doctrine exclusiviste, concurente şi conflictuale. Însă, nici una dintre aceste doctrine nu poate asigura un cadru neutru pentru pluralitate, afirmare a identității individuale şi, prin urmare, nici pentru stabilitatea societății. Instituirea exclusivă a vreuneia dintre ele ar primejdui achiziția modernă a pluralității şi ar îngrădi autonomia individului. O concepție susceptibilă de a sta la baza unei societăți bine orânduite trebuie să respecte formele de viață împărtăşite de indivizi, pacificând şi prezervând pluralitatea ca fapt. O asemenea concepție nu poate fi nici metafizică, nici morală, în sensul comprehensivității, ci politică. Politicul înseamnă pentru Rawls un domeniu non-metafizic, al purei raționalități. Sarcina liberalismului, politic în acest sens, stă în analiza şi apoi în construcția condițiilor de posibilitate a unor temeiuri publice necesare pentru rezolvarea problemelor şi a situațiilor politice într-un regim democratic, caracterizat de doctrine comprehensive de la care se revendică indivizii. Teoria sa a justiției ar răspunde stringențelor pluralității ca fapt, fiind, din capul locului, o teorie politică. De asemenea, ideile de libertate şi egalitate care figurează în teoria justiției nu reprezintă idei specifice (religioase, filosofice, morale), nici idei-mijloc, nu țin de o anumită doctrină comprehensivă, ci sunt alese în mod rațional în poziția originară (deşi, alături de toleranță, în acelaşi timp, ele reprezintă un produs istoric şi baza unei culturi politice comune, dezvoltate în epoca modernă). Condițiile lor abstracte de posibilitate surprinse prin ipoteza poziției originare şi cultura democratică modernă explică necesitatea şi posibilitatea realizării unui aşa-numit consens prin coincidență parțială (*overalapping consensus*), aşezat pe principiile justiției, care fructifică aspectele comune şi conciliază aspectele opuse din doctrinele comprehensive, creând, totodată, un spațiu public necesar afirmării indivizilor şi pluralității ca fapt. Forma de pluralism cu consecințele cele mai importante pentru prezervarea unei societăți liberale este, în concepția sa, pluralismul doctrinelor comprehensive, adică acele viziuni morale, metafizice, sau pur şi simplu, moduri de viață, ireductibile, ce caracterizează o societate modernă şi care se află în concurență şi în conflict potențial. Importanța prezervării pluralității doctrinelor comprehensive pentru un profil liberal al societății post-moderne este dată de faptul, capital, că în societatea de astăzi indivizii îşi fixează identitatea, în primul rând şi în mod esențial, prin raportarea la asemenea doctrine. Prin urmare, ele reprezintă ingredientul necesar realizării autonomiei individuale.

**Limitarea întrebuințării publice a rațiunii în numele liberalismului**

Pluralismul societății actuale este o consecință a tradițiilor raționaliste şi liberale comprehensive ale culturii europene (occidentale), a unei prime

înțelegeri şi concretizări a principiului neutralității statului, şi anume a neutralității religioase. Potrivit acestui principiu, statul trebuie să fie neutru față de orice concepție religioasă, ceea ce echivalează cu recunoaşterea caracterului privat al credințelor şi practicilor religioase. Din neutralitatea statului față de concepțiile religioase au derivat distincția dintre sfera privată şi sfera publică şi, totodată, recunoaşterea în mod negativ a libertăților individuale. Ralws crede că neutralitatea statului trebuie să fie întărită şi printr-o neutralitate a sa față de orice doctrină comprehensivă, inclusiv față de doctrina comprehensivă liberală care îi stă la bază. Un stat cu adevărat *liberal* este un stat neutru față de doctrina sa fondatoare. Astfel, statul ar trebui să nu mai împărtăşească nici o doctrină comprehensivă, nici măcar pe cea liberală, să fie liber de orice ideologie, neutralitatea sa fiind cerută autoreflexiv de chiar esența principiului liberal. Rawls afirmă că teoria sa a justiției constituie baza unui altfel de liberalism, un *liberalism politic* rezultat din rațiuni procedurale, pur politice, de realizare a justiției sociale şi a stabilității (care figurează în proiectul său ca o valoare politică fundamentală), de conciliere a diferitelor doctrine comprehensive. Teoria sa, în care statul este neutru față de orice concepție şi stil de viață, răspunde cel mai bine cerinței realizării autonomiei politice individuale, potrivit concepției *liberalismului politic* (care, subliniem, nu este tot una cu liberalismul filosofic, moral etc.), iar, pe de altă parte, cerinței autonomiei morale, potrivit concepției comprehensive a liberalismului doctrinar tradițional (condiția ca acest lucru să se întâmple este rezonabilitatea indivizilor şi a concepțiile împărtăşite).

În contextul pluralismului, rațiunea publică aparține în formă şi conținut ideii intrinseci a democrației, deoarece cetățenii trebuie să aprecieze ce tipuri de rațiuni trebuie să-şi ofere reciproc când discută chestiuni politice fundamentale. Ori, în rațiunea publică, ideile comprehensive de adevăr şi dreptate sunt înlocuite de ideea rezonabilității politice destinată cetățenilor ca cetățeni. Pentru ideea de rațiune publică este esențial că ea nici nu critică, nici nu atacă vreo doctrină comprehensivă, cu excepția, bineînțeles, a acelor doctrine care sunt incompatibile cu principiile de bază ale rațiunii publice. De aceea, trebuie respinse încercările de a încorpora întregul adevăr în politică (aluzia îl priveşte direct pe Habermas şi teoria sa a acțiunii comunicative). Ideea de rațiune publică se suprapune cu ideea de democrație constituțională şi priveşte modul cum înțelegem relația politică.[10] Astfel, rațiunea publică are cinci aspecte importante: (1) întrebările politice fundamentale la care se aplică; (2) persoanele care o aplică (funcționarii guvernamentali şi candidații la slujbe publice); (3) propriul conținut dat ca familie de concepții politice rezonabile ale justiției; (4) aplicația acestor concepții în discuție la normele coercitive decretate în forma

[10] Rawls îşi exprimă dezacordul fundamental cu definiția lui Carl Schmitt a relației politice şi a criteriului prieten-duşman.

unei legi legitime pentru o națiune democratică; (5) controlul cetățenesc asupra criteriului reprocității principiilor derivate din concepțiile lor asupra justiției.[11]

Rațiunea este publică în trei moduri: ca rațiune a cetățenilor liberi şi egali este rațiune a publicului; obiectul său este binele public privind chestiuni ale dreptății politice fundamentale, chestiuni care sunt de două feluri: principii constituționale de bază şi probleme de bază ale justiției; şi natura şi conținutul său sunt publice, manifestîndu-se în discuția publică printr-o familie de concepții rezonabile concepute în mod rezonabil pentru a satisface criteriul de reciprocitate.[12] Rațiunea publică nu se aplică tuturor discuțiilor de natură politică, nici măcar în chestiuni politice fundamentale, ci numai discuțiilor care se desfăşoară în forumul politic pe care l-a divizat în trei părți: discursul judecătorilor, atunci cînd argumentează soluțiile (îndeobşte judecătorii curților supreme); discursul funcționarilor guvernamentali, îndeobşte şeful executivului şi legiuitorii; discursul candidaților pentru funcții publice şi managerii lor de campanie, în special în cuvântări, platforme de partid şi declarații politice. Asemenea discuții nu se aplică la ceea ce Rawls denumeşte „background culture", adică cultura societății civile, inclusiv media.[13] În felul acesta, Rawls restrânge sfera întrebuințării rațiunii în viața publică doar la aranjamentele politice privind guvernarea, funcționarea justiției şi comportamentul individual civilizat, lăsând pe din afară societatea civilă şi formele de viață presupuse de aceasta.

## Critica lui Habermas[14]

Habermas recunoaşte „liberalismului politic" pretenția înaltei abstractizări.[15] Ridicarea la acest nivel de abstracție ar emancipa cadrul liberal tradițional de gândire de chiar doctrina comprehensivă liberală în care este încapsulat şi ar reprezenta o rezolvare definitivă a problemei filosofice de bază a liberalismului, prezervarea autonomiei individului. Prețul care trebuie plătit pentru aceasta este însă disocierea autonomiei politice, publice, care se realizează pe cale rațională, de autonomia morală, particulară, care poate fi realizată pe calea uneia sau alteia dintre doctrinele politice comprehensive rezonabile, aşa cum Kant disocia între întrebuințarea publică şi întrebuințarea

---

[11] JOHN RAWLS (1999), *The Law of Peopels with* „The Ideea of Public Reson Revisited", Cambridge, MA: 1999, p. 133.

[12] JOHN RAWLS, *op. cit.*, *loc. cit.*

[13] *Idem*, pp. 133-134.

[14] V. JÜRGEN HABERMAS, „Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's *Political Liberalism*", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995.

[15] Este pretenția lui Rawls că a dus teoria contractualistă la cel mai înalt nivel de abstractizare.

privată a raţiunii. Ceea ce într-un cadru kantian înseamnă, de fapt, o limitare a întrebuinţării raţiunii în sfera practică şi, în consecinţă şi a aplicabilităţii raţiunii comunicative – o concluzie în care Habermas refuză să se recunoască, deşi împărtăşeşte aceleaşi credinţe politice şi idealuri culturale luministe.

Habermas contestă posibilitatea unei conceperi doar procedurale a raţiunii în sfera publică (aptă pe deasupra să întemeieze şi un liberalism politic), dar şi posibilitatea neutralităţii normative a statului ridicat pe un asemenea liberalism. În opinia sa, acceptarea unei cadru de discuţie pur procedural pentru problema pluralismului în societatea post-modernă reprezintă o dublă neînţelegere.

Mai întâi, teoria liberalismul politic şi a consensului prin coincidenţă parţială ignoră cadrul practic al discuţiei pentru iluzorii rezolvări prin forme teoretice sau instrumentale ale problemei justiţiei. Rawls nu poate să susţină restricţionarea întrebuinţării publice a raţiunii doar în limitele aranjamentelor politicii statale şi, în acelaşi timp, să vorbească de autonomia completă a cetăţenilor. Cum am văzut în *Political liberalism*, Rawls distinge două modalităţi de întrebuinţare a raţiunii, una publică şi cealaltă non-publică. Întrebuinţarea publică a raţiunii (posibilă, de altfel, numai în societăţile democratice) este specifică societăţii politice, ca agent, dar este înrădăcinată în capacităţile membrilor săi, a cetăţenilor. Raţiunea cetăţenilor are o natură şi un conţinut public (furnizate de principiile justiţiei), exercitându-se exclusiv în acţiuni legate de guvernare şi justiţie. În societatea civilă (exemplele lui Rawls sunt biserica şi universitatea), întrebuinţarea raţiunii este non-publică; prin urmare, societatea civilă ar trebui restricţionată în participarea ei la procesul mai general de formare a opiniei raţionale şi voinţei politice. Habermas susţine, în schimb, că autonomia ca autonormare presupune cu necesitate întrebuinţarea publică a raţiunii, deoarece respectarea intereselor celorlalţi nu poate avea loc având în vedere doar propriile interese, ci numai pe baza întrebuinţării publice a raţiunii, prin deliberare. Autonomia privată, a drepturilor liberale, şi autonomia publică, constituită în suveranitate, ţin deopotrivă de sfera publică, deoarece competenţa de a face legi poate fi instituţionalizată doar prin legi pozitive şi coercitive. Prin urmare, statusul cetăţenesc este dat de relaţia între autonomia în sfera protectivă, a libertăţii negative, şi autonomia participativă. După Habermas, este evident că substanţa normativă a drepturilor liberale ţine de întrebuinţarea publică a raţiunii de către cetăţeni şi că sfera publică trebuie să includă şi societatea civilă.

Mai apoi, statul n-ar putea să se manifeste neutru faţă de propria sa doctrină constitutivă, cel puţin pentru că şi într-un sistem având la bază liberalismul politic rawlsian e conceptibilă situaţia în care liberalismul politic însuşi ar putea fi contestat – ceea ce înseamnă că unul dintre meritele posibile ale unui asemenea gen de liberalism, stabilitatea, e destul de relativ.

În interpretarea noastră, sensul argumentului lui Habermas este următorul:

(1) Pe cât de periculoasă este intruziunea statului în perimetrul privat al persoanei, pe atât de lipsită de motivație este restrângerea întrebuințării publice a rațiunii, chiar dacă aceasta se petrece cu scopul de a întări neutralitatea statului (concepută sub forma unui, aşa-numit de către Rawls, constructivism politic, neutru valoric şi opus constuctivismului kantian de natură morală).

(2) Utilizarea publică a rațiunii nu suportă limitele îngrădirii politice, deoarece utilizarea sa publică nu este doar de resort politic, ci şi de resort moral în sensul Luminării. De altfel, rațiunea practică este o rațiune publică. Ea nu poate fi o rațiune privată sau sectorială, validă doar în perimetru moral sau cultural, cum ar trebui să rezulte din argumentul lui Rawls (rațiunea practică nu este o rațiune parohială, cum ar putea fi interpretată concepția lui Rawls), deoarece recunoaşterea autonomiei individului nu este o premisă politică, ci rațională, morală şi politică totodată.

(3) Utilizarea publică a rațiunii nu poate fi limitată de afacerile private ale indivizilor fără pericolul unei disoluții a cadrul liberal al societății, căci rațiunea practică nu poate fi considerată alături de toate celelalte doctrine comprehensive fără a ştirbi cadrul liberal al ordinii politice în genere. O asemenea concluzie este verificată cel puțin de faptul că în cultura modernă, pluralitatea concepțiilor despre bine reprezintă o achiziție kantiană, o concepție metafizică şi nu procedurală, iar discursul care i-a corespuns, nu numai în variantă kantiană, a fost cel raționalist.

## Rațiune politică şi rațiune civică

Scopul acestui articol nu a fost de a arbitra în disputa dintre Habermas şi Rawls, ci numai de a a atrage atenția asupra aspectului Luminării în cadrul acesteia. De altfel, dincolo de incompatibilitatea metodologică între cei doi mari filosofii (Habermas crede că teoria sa a acțiunii comunicative este suficientă pentru a rezolva deopotrivă problema adevărului, pentru a decide în chestiuni morale şi pentru a fixa modelul deliberativ al democrației, iar Rawls, la rândul său, că teoria sa a dreptății poate fi utilizată ca un adevărat program de cercetare – şi fundamentare – a ansamblului problematicii politicii, începând cu temeiurile relației politice şi terminând cu forma pe care trebuie să o îmbrace relațiile internaționale), punctele lor de vedere se ating, cel puțin în ceea ce priveşte idealul unei societăți drepte şi bine orânduite. Tocmai de aceea, Habermas consideră critica sa la adresa concepției lui Rawls, o dispută de familie. În acestă dispută, Habermas citeşte distincția rațiune publică-rațiune privată din perspectiva Luminării, în timp ce Rawls preferă o lectură pur

conceptuală. Paradoxal, tocmai acest ultim punct de vedere este apropiat de cel al lui Kant.

După cum am văzut, Kant nu credea că progresul Luminării ar putea fi stânjenit de restrângerea ariei întrebuinţării private a raţiunii (el se referea la cei aflaţi în slujba statului, dar am putea generaliza la cetăţeni, la toţi cei care îşi asumă obligaţia politică), cum nu vedea în întrebuinţarea publică a raţiunii un instrument al consensului, ci o cale pentru Luminare. Rawls echivalează, până la urmă, întrebuinţarea privată a raţiunii cu doctrinele comprehensive şi societatea civilă, considerându-le nestânjenitoare pentru mecanismele democraţiei şi conferă raţiunii publice rolul de instrument al obţinerii consensului formal între adepţii unor asemenea doctrine incompatibile. Astfel, el consideră imperativă utilizarea raţiunii publice de către actorii politici în ceea ce numeşte „political forum" (judecători, şefi ai executivului şi legiuitori, candidaţii pentru funcţii în stat şi ceea ce proseupune o asemenea candidatură). Prin aceasta, Rawls indică aria imperativă de aplicare a ideii de raţiune publică, fără să-i prescrie aplicabilitatea: *Raţiunea publică pentru Rawls este raţiune politică:*

> ...conţinutul raţiunii publice este dat de o familie a concepţiilor despre justiţe, nu doar de o singură concepţie. Există o mulţime de liberalisme şi puncte de vedere înrudite, şi prin urmare o mulţime de forme ale raţiunii publice legate într-o familie de concepţii politice rezonabile.[16]

Ori, Habermas, în consens cu idealul Luminării, pe care el îl vede susţinut şi de concepţia lui Kant cu privire la raţiunea practică, susţine, dimpotrivă, că utilizarea raţiunii trebuie să afecteze toate sferele vieţii sociale şi că, în acest sens, societatea civilă trebuie să joace un rol în viaţa politică: *Raţiunea publică pentru Habermas este raţiune civică:*

> Cetăţenii sunt autonomi din punct de vedere politic numai dacă se pot vedea ei înşişi în comun ca autori ai legilor cărora le sunt supuşi ca adresanţi individuali. Realaţia dialectică dintre autonomia privată şi publică devine clară în lumina faptului că statulu unor astfel de cetăeni democraticidotaţi cu competenţele de a face legi poate fi instituţionalizat în schimbnumai cu ajutorul legii coercitive. Dar pentru că această lege se adresează persoanelor care nu pot nici măcar să asume statul subiecţilor legali fără drepturi subiective private, autonomia privată şi publică a acetăţenilorse presupun reciproc...nu poate exista nici un fel de lege fără libertăţi de acţiune subiective care garantează autonomia privată a subiecţilor legali individuali; şi nici o lege legitimată făpră promulgarea democratică a legilor de către cetăţeni în comun, care, fiind liberi şi egali, sunt îndreptăţiţi să participe la acest proces. O dată ce acest concept de lege a fost clarificat în acest mod, devine clar că substratul normativ al drepturilor liberale

[16] JONH RAWLS (1999), *The Law of Peopels with* „The Ideea of Public Reson Revisited", Cambridge, MA: 1999, p. 133.

fundamentale este deja conținut în mediul indispensabil pentru instituționalizarea legală a utilizării publice a rațiunii de către cetățenii legali.[17]

[17] JÜRGEN HABERMAS, „Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's *Political Liberalism*", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995, p.130.

# RĂSPUNS STRĂINULUI.
# LINIAMENTELE UNEI FENOMENOLOGII RESPONSIVE[1]

**BERNHARD WALDENFELS**

Faptul de a răspunde (*das Antworten*), despre care va fi vorba în cele ce urmează, nu vizează doar un anumit mod în care ne putem purta față de alții; mai degrabă el numeşte modalitatea genuină în care ne întâmpină străinul ca străin (*Fremdes als Fremdes*). Alteritate (*Fremdheit*) şi răspuns (*Response*) survin împreună în aşa fel încât ceea ce este străin ne provoacă, sustrăgându-se abordării şi depăşind înțelegerea. Revendicarea străină la care răspundem şi evenimentul răspunsului (*das Antwortereignis*) însuşi nu formează o corelație, precum sensul şi intenția sau noema şi noesis la Husserl. Ele nu pot fi dizolvate în nici o unitate sau totalitate. O fenomenologie care pleacă de la faptul că rămânem permanent datori ceva străinului, chiar dacă încercăm să dăm seama de el, se transformă într-o fenomenologie responsivă care trece dincolo atât de orice fenomenologie a intenționalității, cât şi de orice hermeneutică a textelor.[2]

În ce priveşte stăinul, este evident că în calitate de contraparte a ceea ce este propriu se numără printre problemele extrem de actuale ale lumii vieții moderne, post- sau hipermoderne. În tot cazul, nu trebuie vorbit imediat aici de o simplă modă. De asemenea, nu este vorba să abordăm simple probleme ale politicii emigrării, probleme ce au apărut o dată cu deschiderea granițelor şi cu metisarea formelor culturale de viață. Străinul nu e un simplu simptom al unei inter- şi multiculturalități crescânde. Fenomenologii pot cita în sprijinul lor faptul că experiența străinului face parte dintre temele fundamentale ale fenomenologiei încă de mult, de la Husserl, Scheler, Heidegger şi Schutz, până la Sartre, Merleau-Ponty, Levinas şi Derrida. Cuvinte precum

---

[1] Text preluat cu acordul autorului din *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischen Ethik* (ed. Bernhard Waldenfels şi Iris Därmann) München, Fink, 1998, pp. 35-51. Textul face parte dintr-o antologie de studii ale lui Bernhard Waldenfels reunite sub titlul *Schița unei fenomenologii responsive*, trad. de Ion Tănăsescu.

[2] În cele ce urmează, încercăm să ridicăm o punte între reflecțiile inițiale asupra străinului (*cf. Der Stachel des Fremden*, 1990), continuate în *Topographie des Fremden* (1997), şi reflecțiile mai noi din *Antwortregister* (1994). Concepția asupra ordinii, care stă la baza definirii străinului ca extra-ordinar, am expus-o în *Ordnung in Zwielicht* (1987).

„interculturalitate", „intersubiectivitate" şi „interacţiune" rămân vorbe goale atâta vreme cât vocabulele „inter" şi „între" nu sunt gândite în sens propriu şi cât nu se pătrunde într-o sferă intermediară (*Zwischensphäre*) ce se sustrage oricărei încercări de a-i fixa un centru. Atunci când fenomenologul şi psihiatrul japonez Bin Kimura pune acest „între" în legătură cu japonezul „Ki"[3], devine evident că însuşi „între"-le menţionat dobândeşte o nuanţă interculturală. Drumul de la vest către est şi cel de la est către vest nu este acelaşi drum pe care l-am parcurge fiecare în direcţii diferite, aşa cum cred unii planificatori ai schimburilor interculturale.

În fine, un cuvânt despre motivul străinului în cultura occidentală. Nu poate fi vorba în nici un caz de faptul că acest cuvânt ar face parte din zestrea fundamentală a filozofiei occidentale; străinul pătrunde abia târziu în miezul gândirii, incipient în sec. XVII şi XIX, în măsură sporită în sec. XX. Faptul că străinul a trecut numai treptat pragul problematizării se explică printr-o mutaţie în interiorul gândirii occidentale determinată în mod hotărâtor de doi factori: schimbarea concepţiei moderne a raţiunii şi schimbarea rolului modern al subiectului. În ce priveşte primul moment, s-a văzut că toate *ordinile* se izbesc de anumite *limite*. Limitele care sunt puse vederii, vorbirii sau simţirii noastre nu se pot extinde până la dimensiunea unui cosmos atotcuprinzător sau al unei istorii la fel de încăpătoare, unde toate şi-ar afla locul. Există sens, nu însă şi un imperiu al raţiunii, există libertate, nu însă şi un imperiu al libertăţii. Ordinile care permit să apară şi să se exprime ceva *aşa* şi nu altfel se dovedesc selective şi exclusive. Prin faptul că ele fac posibil ceva, fac altceva imposibil. Expresia „Totul deodată" lasă locul unei incompozibilităţi ireductibile, unui conflict în domeniul experienţei care este situat mai adânc decât contradicţia ce apare în sfera atitudinii teoretice şi practice. În condiţiile unor ordini limitate, străinul devine observabil sub forma unui extra-ordinar care apare în mod diferit la marginile sau în ochiurile diverselor ordini. În ceea ce priveşte rolul schimbat al aşa-numitului subiect, omul, care s-a considerat mult timp centrul lumii, şi-a pierdut poziţia dominantă. Ceea ce suntem, nu suntem niciodată complet. „Subiectul", care părea să fie fundamentul la tot ceea ce este şi care se considera ca loc şi purtător al raţiunii, suferă de o *sustragere de sine* (*Selbstentzug*) care nu poate fi compensată de „nici o întoarcere reflexivă la sine însuşi". Pe scurt, nu există nici o lume în care să fim vreodată complet acasă şi nu există nici un subiect care să fie vreodată stăpân în propria casă. Această variantă de „amurg al idolilor" ne confruntă cu un străin radical care devansează şi, în acelaşi timp,

[3] Ne referim la lucrarea lui Bin Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch* (1995). Aluziile repetate la cultura japoneză, care pot fi în mod firesc completate cu trimiteri la alte culturi asiatice îndepărate, se explică prin faptul că acest text a fost conceput pentru conferinţele care urmau să fie ţinute în Kyoto, Nagoya şi Tokyo. O variantă japoneză a acestui text a apărut în revista *Metaphysica. The Journal of Philosophy and Ethics* (dep. of Philosophy, Faculty of Letters, Osaka) 27 (1966), 1-15.

se opune oricărei strădanii de asimilare, la fel ca în cazul privirii străine care ne observă înainte ca noi să ne aşteptăm la asta.

### 1. Locul străinului

Străinul care iese astfel la lumină se dovedeşte a fi un fenomen aparte care nu ascultă pur şi simplu de logosul fenomenelor. Deja limba arată că, în cazul străinului, avem de a face cu un fenomen extrem de complex. Cuvântul german „străin" („*fremd*") care în limbile clasice şi moderne poate fi redat numai prin cuvinte diferite, înseamnă, în primul rând, ceea ce se află în afara domeniului propriu (cf. *externum*, *foreign*, *étranger*), în al doilea rând, ceea ce aparţine altuia (cf. *alienum*, *alien*), iar, în al treilea rând, ceea ce e de un alt fel (*Art*), deci straniu, eterogen (cf. *strange*, *étrange*). Dintre aceste trei aspecte ale *locului*, *posesiei* şi *felului de a fi*, primul este hotărâtor pentru determinarea de ansamblu a fenomenului. Străin nu este numai un altul care, precum în *Sofistul* lui Platon, ia naştere prin *delimitare* de sine. Dacă distingem între măr şi pară sau între masă şi scaun, ne va fi totuşi greu să susţinem că unul este străin altuia. Dacă-l definim ca fiind acesta sau acela, atunci unul este pur şi simplu altul altuia. Ceea ce este străin survine însă simultan ca *limitare în* şi ca *delimitare de* (*Ein- und Ausgrenzung*). Străinul se află deci altundeva; el este separat de fiecare dată printr-un prag de ceea ce este propriu, la fel cum este separat somnul de veghe, sănătatea de boală, tinereţea de bătrâneţe. Aici, nici unul dintre noi nu se poate afla deodată de ambele părţi ale pragului. Faptul este valabil şi pentru diferenţele de gen şi pentru cele culturale. Nu există un „al treilea om" neutru care ar putea distinge între bărbat şi femeie întrucât, în primul rând, bărbatul *se* deosebeşte de femeie şi femeia *se* deosebeşte de bărbat. De asemenea, nu există nici un arbitru supracultural care ar putea deosebi între cultura europeană şi cea extrem asiatică, întrucât, pentru a avea loc un arbitraj, trebuie ca europenii să *se* fi deosebit mai întâi de asiatici şi aceştia de europeni. Faptul de a se deosebi al străinului prezintă el însuşi numeroase variante istorice şi culturale. Astfel, pentru Homer troienii nu sunt încă barbarii care bolborosesc neinteligibil, Hector fiind situat de bună seamă la loc de cinste lângă Ahile. Abordarea în alb şi negru debutează abia cu elenitatea secolului V şi nu poate fi concepută fără o anumită monopolizare a „logosului". Izolarea seculară, care durează până în epoca Meji, a culturii japoneze faţă de influenţele străine, constituie o cu totul altă faţetă a problemei, după cum, la fel, viaţa sub dominaţia turcească în partea sud-estică a Europei reprezintă o altă faţetă. Nu există străin (*das Fremde*), ci numai diferite stiluri ale lui. Alteritatea (*Fremdheit*) se determină, după cum spune Husserl, prin raport cu un aici şi acum corespunzător şi ocazional. Un „străin în genere" fără loc ar fi asemenea

unei „stângi în genere”, o idee monstruoasă care amestecă determinații locale cu cele conceptuale.

În plus, locul străinului se dovedeşte a fi un loc aparte. El nu poate fi încadrat într-o rețea a locurilor în care ne mişcăm în mod liber, întrucât el poate fi atins numai prin trecerea un prag, ceea ce, în sens propriu, înseamnă că nu poate fi atins. În mod corespunzător, Husserl afirmă: caracterul străinului constă în „accesibilitatea confirmabilă a ceea ce originar este inaccesibil” (Hua I, 144). Hotărâtor în această definiție este că străinul nu este determinat ca lipsă sau deficit, aşa cum se întâmplă de multe ori la hermeneuți, ca şi când aici ar fi vorba de faptul că ceva *încă nu* ne e sau *nu ne mai* e cunoscut, cu toate că, în şi pentru sine, este cognoscibil. Mai degrabă absența, depărtarea şi inaccesibilitatea aparțin străinului ca atare aidoma trecutului care nu este sesizabil niciunde altfel decât în manifestările sale ulterioare sau în amintire. Străinul nu se află altundeva, el se determină pe sine ca *altundeva*, ca atopie, la fel cum Socrate apare la Platon ca *atopos*, ca straniu şi lipsit de loc. Alteritatea înseamnă că ceva sau cineva nu este nicicând la locul său.

Această alteritate nu începe în afara noastră, ea începe în noi înşine, în forma unei alterități intrasubiective şi a uneia intraculturale. Nu există numai un altul, un al doilea eu, un alter ego, ci mai degrabă este valabilă vorba lui Rimbaud „Eu e un altul” (*Je est un autre*); considerarea eului ca „persoana întâi” nu este neproblematică. Ca ființă născută care se află permanent într-o lume pe care nu el a creat-o, care poartă un nume primit de la alții şi care se dezvăluie în ochii străini ca într-o oglindă, mă definesc printr-un abis (*Kluft*), printr-o sciziune (*Spalt*), datorită căreia cel care spune „eu” (*je*) nu coincide niciodată cu *eul* (*moi*) enunțat. Prin comparație cu formele europene obişnuite ale vorbirii la persoana întâi, contextualitatea unui eu, care nu este niciodată complet individualizat şi care poartă permanent cu sine trăsăturile unui nimeni lipsit de nume[4], apare mai clar în diversitatea mai bogată a pronumelor personale japoneze şi în pregnanța mai atenuată a formei propozițiilor japoneze. În limbile occidentale se poate găsi cu greu un echivalent pentru un schimb de replici în japoneză: nani *shiteruno* (literal „Ce facem”) – *ongaku* o *kiiterundazo* (literal „Ascultăm muzică).[5] Acolo unde există o faptă, acolo există şi un făptaş, după cum observa ironic Nietzsche. Este însă vorba în acest caz, şi în cele asemănătoare lui, de o făptuire reală, aşa cum sugerează forma gramaticală a verbului activ? Atunci când Lichtenberg recomanda: „Ar trebui să se spună *se gândeşte* (*es denkt*) la fel cum se spune *fulgeră*”, atunci el pune sub semnul întrebării tocmai încercarea de a face ca tot ce se întâmplă *cu mine* să se întâmple *prin mine* ca şi când eu însumi aş fi stăpânul tuturor gândurilor (*Einfälle*) care îmi vin. Alteritatea care începe cu noi înşine, deci „acasă”, îşi află expresia pregnantă într-un haiku al poetului Bashō: „Locuind în Tokio,

[4] Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l`invisible* (1964), p. 299.

[5] Raportul față de cel care vorbeşte, față de partenerul de discuție, raport care variază după sex, vârstă şi grad de familiaritate, ia naştere prin adăugarea elementelor aglutinante „no” respectiv „dayo”.

mi-e dor de Tokio când aud țipătul cucului". Oricât de cunoscut ne-ar fi cântecul cucului, el poate să ne smulgă din mrejele obişnuitului numai în măsura în care suntem dispuşi să ne lăsăm surprinşi. Cine nu recunoaşte această alteritate proprie fiecăruia va regăsi pretutindeni acelaşi lucru şi doar pe sine, oricâte mări şi țări ar străbate.

## 2. Intenționalitate, regularitate şi responsivitate

Un fenomen precum străinul care se arată numai prin faptul că se sustrage abordării ar putea fi desemnat ca *hiperfenomen*. Aceasta nu înseamnă numai că ceea ce se arată ca fiind acesta sau acela, ca scaun sau ca locomotivă, ca lună sau ca floare de cireş, ca băiat sau ca fată, este permanent şi mai mult şi altceva decât ceea ce se arată. Mai degrabă hiperfenomenul este tocmai *se*-ul din faptul de a se arăta, unul ce nu se epuizează în *ce* se arată. O pictură care încearcă să facă vizibil în imagine chiar acest a se arăta dobândeşte forma unei „picturi indirecte", aşa cum afirma Merleau-Ponty în eseul său *Ochiul şi spiritul*. Ea face invizibilul vizibil, fără să-l priveze totuşi de invizibilitatea lui. Aceasta aminteşte de *Laudă umbrei* de Junichiro Tanizaki; autorul arată cum relevarea indirectă, aşa cum este ea obişnuită în cultura cotidiană japoneză, lasă lucrurilor depărtarea lor. Cum s-ar putea prezenta o fenomenologie care să arate într-un mod asemănător ceea ce apare tocmai prin faptul că, permanent, nu el însuşi apare? Cum ar putea, aşadar, arăta o fenomenologie care să ia în calcul o absență corporală a datului?

Un lucru pare sigur: momentul intenționalității introdus de Brentano în filozofia contemporană, care, de la Husserl, constituie o trăsătură fundamentală a fenomenologiei, împământenit şi în teoriile analitice şi hermeneutice ale compre-hensiunii, nu este în stare, considerat pentru sine, să dea seama de străinul ca străin. Intenționalitatea înseamnă că *ceva* este vizat *drept ceva* şi este înțeles *sub un anumit aspect*, deci că este înțeles şi abordat într-un anumit *sens*. Întrucât, în această modalitate, ceea ce e străin este dinainte preînțeles într-un anumit sens, el devine *parte a unei totalități de sens* (*Sinnganzen*), chiar dacă aceasta din urmă se dezvăluie numai treptat şi niciodată complet. Comprehensiunea este ea însăşi o formă a aproprierii, şi anume una îndeosebi sublimă în măsura în care creează aparența că străinul sau, aşa cum se spune îndeosebi, celălalt (*das Andere*) ajunge el însuşi la expresie în comprehensiunea adevărată. Cel care, spre deosebire de aceasta, se izbeşte de o alteritate care se sustrage înțelegerii ajunge, se pare, să exemplifice cazul unei contradicții de sine performative întrucât încearcă să facă inteligibil prin discursul său ceea ce el însuşi consideră ca ininteligibil.

Străinului nu-i merge mai bine nici dacă ajunge în angrenajul regularității specifice teoriilor comunicării orientate analitic. Măsurată conform *regulilor după care* se desfăşoară orice vorbire şi acțiune, exprimarea străină apare drept

caz al *unui sistem de reguli* căruia îi este supusă în aceeaşi măsura ca şi exprimarea proprie. Această aplatizare a deosebirilor dintre ceea ce e propriu şi ceea ce e străin nu se schimbă nici atunci când, aşa cum se întâmplă de obicei, se concede o formă deschisă şi variabilă a regularităţii. Dacă nu este altceva în joc decât o simplă abatere de la regulă, atunci asemenea abateri rămân ele însele raportate la o potenţială urmărire a regulii. Stranietatea de astăzi apare astfel ca familiarul de mâine.

La o privire mai atentă, aflăm deja la Husserl elemente pentru depăşirea acelei sfere cuprinzătoare a sensului care se bazează pe intenţiile proprii şi pe regulile comune. Am în vedere aici teoria husserliană a afectelor.[6] Această teorie se compune în mod firesc din elemente eterogene care provin din tradiţia aristotelică, kantiană ca şi fichteană şi a căror concordanţă nu este neproblematică. Se poate deosebi între un aspect *hyletic*, unul al *autoraportării* (*selbstbezüglich*) şi altul *responsiv* al afectării. (1) În cadrul viziunii statice din *Ideen* 1, rolul afectărilor este limitat numai la a oferi un material din care sunt formate şi construite obiectele. În perspectivă dinamică, materialul este supus unei teleologii a formării sensului. Ceea ce este dat este dat permanent *în calitate de ceva* (*als etwas*). Asemănător materiei prime aristotelice, *hyle* pură pare a fi doar un concept limită. (2) Fireşte, mişcarea care dă forma şi care este orientată spre un scop înseamnă numai atunci un proces semnificant, când apariţia a ceva include simultan o autoapariţie (*ein Sicherscheinen*), o apariţie pentru sine, deci dacă orientarea spre ceva este simultan raportată şi la sine însăşi, altfel spus, dacă a fi afectat are loc simultan cu un a se afecta. Un stimul „străin eului" poate exista numai în cazul în care, ca eu afectat, eul se autoafectează. Această autoraportare, pe care o întâlnim la Aristotel în formă de *philautia*, iar la Rousseau ca *amour de soi*, apare în fenomenologie în cele mai diferite contexte, de pildă, în teoria husserliană despre impresiile originare la care recurge mai târziu şi Levinas, în analiza autoafectării temporale realizată de Heidegger în lucrarea sa despre Kant, în fenomenologia materială a lui Michel Henry care porneşte de la o imanenţă a trăirii şi simţirii de sine.[7]

---

[6] Referinţe la această teorie se află în *Antwortregister* (1994), p. 330. În ce priveşte revenirea la un domeniu pre-reflexiv, deci pre-intenţional la Husserl, trimit la expunerile noastre din *Das Zwischenreich des Dialogs* (1971), pp. 98-101, 120-124. Desigur, distanţarea lui Husserl de „gândirea care reprezintă", lasă de dorit în ce priveşte claritatea şi decizia de a o realiza, totuşi asta nu semnifică absenţa unei refecţii în această direcţie.

[7] Încercarea de a gândi afectarea de sine ca imediatitate pură a vieţii conduce, după opinia noastră, într-o fundătură. Pe de o parte, caracterizarea negativă a afectării de sine ca una care nu e intenţională, care nu reprezintă, nu sesizează vizual şi nu e ekstatică este raportată permanent la raportul cu lumea pe care îl suspendă. O caracterizare pozitivă care ar vrea să înceapă de-a dreptul cu raportarea la sine însăşi ar fi şi ea îndoielnică, întrucât orice enunţare care exprimă ceva se deosebeşte de ceea ce este de exprimat, indiferent de faptul dacă vieţii i-ar sta la dispoziţie minunea de a se rosti „într-o vorbire a vieţii" înseşi sau, mai bine, de a tăcea (M. HENRY, *Phénoménologie matérielle* (1990), p. 131). Din acest motiv nu putem fi de acord nici cu J.-L. MARION, pentru care auto-afectarea premerge hetero-afectării, ca şi când,

(3) Raportarea la sine are, deci, drept revers raportarea la ceea ce e străin; ceea ce este „străin *eului*" („*Ich*fremde") este „*străin* de eu" (Ich*fremde*). La cel de al treilea nivel care se conturează astfel, apar aspecte cvasidialogice sau, mai bine zis, responsive. Caracterizarea afectării ca responsivă surprinde mai bine lucrurile, întrucât această afectare cu hiatusul specific ei al afectării străine şi al celei de sine nu poate recurge la un sens comun. Durerea care ne copleşeşte nu are, ca durere, nici o semnificaţie, deşi ulterior ea poate fi interpretată ca simptom al unei disfuncţionalităţi corporale şi ca tulburare a corpului. Mai ales în reflecţiile sale asupra intersubiectivităţii Husserl vorbeşte în mod repetat de o *af-fectio*, de un „a face lui" (*An-tun*), de un „a privi pe" (*An-gang*) sau, în fine, de chemarea cuiva (*Anruf*) şi de apel. Ceea ce este „străin eului" (das Ichfremde) nu este nici un „non-eu" mut şi nici un alt eu, ci este cel de la care porneşte eul atunci când află ceva drept ceva (*etwas als etwas*) şi când se află pe sine ca sine. De asemenea, Heidegger, care acordă treptat atenţie sporită chemării gândirii şi apelului fiinţei, determină în *Beiträge zur Philosophie* experienţa ca „a se izbi de ceva": „*Das Zu-stossende* (ceea ce se întâmplă cuiva), *An-gehende* (ceea ce priveşte pe), *Af-fektion* (ad-fectio, afectare a)"[8].

Aici devin vizibile urmele unei alte fenomenologii. Ele trimit la o responsivitate în care este depăşită sfera unui sens intenţional sau constituit pe baza urmării unei reguli. Depăşirea se realizează prin răspunsul la o *revendicare străină care nici nu are sens, nici nu urmează o regulă* ci, dimpotrivă, rupe formările de sens şi de reguli obişnuite şi dă curs altora noi. *Ceea ce* eu răspund îşi datorează sensul provocării provenite de *la ce* răspund. Străinul care apare şi se exprimă într-o revendicare străină îşi pierde alteritatea sa dacă este aplatizată *diferenţa responsivă* dintre la ce răspundem şi ce răspundem în favoarea unei produceri/surveniri intenţionale sau reglementată de reguli a sensului. În acest caz, diferenţa responsivă dispare în spatele unei *diferenţe semnificante* sau *hermeneutice,* în care ceva este sesizat şi înţeles în calitate de ceva, după cum iarăşi dispare în spatele unei *diferenţe regulative,* în care ceva este tratat conform unei norme. Străinul, ca străin, pretinde o formă responsivă de fenomenologie ce începe *dincolo de sens şi de regulă*, acolo unde ceva ne provoacă şi ne pune propriile posibilităţi în discuţie înainte ca noi să recurgem la voinţa interogativă de a şti şi de a înţelege. Primatului obişnuit al interogării care, ca întrebare obiectivă, trece nemijlocit în năzuinţa sau în voinţa de a şti sau care, ca interpelare intersubiectivă conduce într-acolo, noi nu-i opunem nici un nou primat. În genere, simplele răsturnări nu duc mai departe. În locul acestora

---

ceea ce ne afectează ca străin (das Fremdaffizierende) ar fi ceva care este făcut posibil printr-o „livrare de sine"(Selbstauslieferung) (cf., J.-L. MARION „Vorwort", la HENRY, *Radikale Lebensphäno-menologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, (1992), p. 13). În ce priveşte ieşirea din dilemă, schiţată la punctul (3) cf. analizei mai detaliate din *Antwortregister* (1994), cap. II, 3.

[8] M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, (1989), p. 161.

este nevoie de o deplasare a centrului de interes şi de o reorientare. S-ar putea arăta că dialogul, deci ciclul întrebare-răspuns, care urmăreşte o împlinire a intenţiilor şi poruncilor, ca şi, deopotrivă, distribuirea simetrică a rolului întrebării şi răspunsului care mă situează pe aceeaşi poziţie atât pe mine în raport cu ceilalţi, cât şi pe ceilalţi în raport cu mine, presupune o asimetrie a revendicării şi răspunsului. În orice vorbire este implicată o promisiune sustrasă consensului schimbului de replici şi conformismului comportamentului reglementat de norme. Cunoscuta sintagmă a „dialogului care suntem" se originează în caracterul îndepărtat al străinului, a cărei revendicare premerge oricărui parteneriat.

### 3. Revendicare şi răspuns

În revendicarea străină ce rupe atât cercul teleologic al intenţionalităţii, cât şi cercul de reguli ale comunicării, se manifestă străinul în act. Această *revendicare* are o dublă semnificaţie, anume cea a unui *apel* care se adresează *cuiva* şi a unei pretenţii ce are în vedere *ceva*. Specificul revendicării străine constă tocmai în amalgamarea acestor două forme. În revendicarea pe care o percep se manifestă o revendicare ce cere ceva de la mine. Această revendicare realizată situativ devansează orice revendicare morală sau juridică. Chestiunea dacă revendicarea este sau nu îndreptăţită presupune că a fost deja percepută o revendicare. Atingem aici un punct *dincoace de bine şi de rău, de drept şi de nedrept*. Morala indică aici o pată oarbă.[9] Orice încercare a unei întemeieri a moralei presupune revendicări faptice care, în calitate de revendicări, sunt mai mult decât simple fapte. Simpla întâmplare că cineva mă întreabă despre un drum sau despre numele meu devine 'fapt' dacă o tratez ca fapt, respectiv dacă observ cum sunt întrebat de cineva, dacă constat că mă întreabă cineva sau dacă povestesc că m-a întrebat cineva ceva. Totuşi, ceea ce *devine fapt nu este* un fapt. Actualizarea (*Faktifizierung*) întrebării străine nu poate împiedica faptul că eu sunt cel vizat de întrebare, că ea mi se adresează mie. Răspunsul (*das Antworten*) nu începe cu vorbirea despre ceva şi, în genere, nu începe cu vorbirea, ci cu a privi la (*Hinsehen*) şi a auzi pe (*Hinhören*), caracterizate, ambele, de o anumită formă de inevitabilitate (*Unausweichlichkeit*). Nu pot să ascult imperativul „Auzi!" fără să-l aud. Formula „Nu mă auzi!" conduce la bine cunoscutul *double bind*: oricum s-ar reacţiona, se reacţionează prost. A-ţi astupa urechile implică să auzi, a-ţi întoarce privirea presupune să priveşti, la fel cum dispreţul lui Nietzsche include o formă de respect faţă de cineva ((*Be*)-*Achtung*).

---

[9] Cf. studiul nostru despre Nietzsche, „Pata oarbă a moralei", în *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995).

Răspunsul care corespunde dublei forme a revendicării prezintă, de asemenea, o dublă formă. Revendicării a ceva îi corespunde răspunsul (*answer*) pe care îl dau. Dacă privim lucrurile din punctul de vedere al teoriei actelor de vorbire, atunci e vorba de conținutul corespunzător al răspunsului care umple locurile goale în conținutul propozițional al întrebării sau al dorinței. Această formă a răspunsului înlătură o lipsă. Totuşi, astfel, fenomenul răspunsului (*das Antworten*) nu este nicidecum epuizat. Revendicării adresate mie îi corespunde un răspuns (*ein Antworten* (*response*)) ce nu mai umple nici un gol în propoziție, ci vine în întâmpinarea ofertelor şi revendicărilor celuilalt. Acest răspuns, care oferă ceea ce nu are şi care se află şi se inventează în însuşi actul de a răspunde, se deosebeşte de răspunsul dat, la fel cum se deosebeşte negația de enunțul negativ. Refuzul unui răspuns se petrece la nivelul evenimentului enunțului (*énonciation*), iar nu la cel al conținutului enunțului (*énoncé*). A da un răspuns nu se epuizează în răspunsul dat. În anumite împrejurări, răspunsul dat poate proveni de la un automat programat să răspundă şi care reacționează în mod adecvat la o anumită întrebare. Acest lucru nu e în nici un caz valabil pentru fenomenul de a da un răspuns, cu excepția unui dialog prefabricat, în care răspunsurile sunt numai declanşate sau anulate: în raport cu un automat care nu funcționează, nu se poate vorbi de un refuz al răspunsului.

Un indiciu clar pentru dublarea menționată a răspunsului în eveniment al răspunsului şi în conținutul lui este oferit deja de faptul că la o întrebare pot răspunde şi cu o contraîntrebare, deci cu un răspuns care tocmai că nu oferă cunoaşterea căutată sau dorită de celălalt. După cum se ştie, absența unui răspuns este şi ea un răspuns. Dacă este aşa, atunci răspunsul nu este de la sine răspuns (*so ist Antwort nicht gleich Antwort*).

Răspunsul care vine în întâmpinarea revendicării străine nu se epuizează în nici un caz în exprimarea lingvistică. Astfel, ni se întâmplă adesea, în cazul împlinirii unei dorințe, că expresia străină şi acțiunea proprie trec una în alta, ca, de pildă, atunci când fac manevra dorită. Mai mult, există provocări din priviri şi se poate răspunde din priviri. Luptele din priviri fac parte din viața cotidiană a marilor oraşe. În răspuns se încorporează un etos al simțurilor ce se întinde de la ritualurile salutului până la jocurile iubirii. Venerabila propoziție: „Omul este o ființă care vorbeşte şi gândeşte" ar putea fi reformulată ca „Omul este o ființă care răspunde". În acest caz, ar trebui regândită atât deosebirea dintre om şi animal, cât şi a cea dintre om şi maşină.

### 4. Momentele unei logici a răspunsului

Ca trăsătură fundamentală a comportamentului uman, responsivitatea cere o formă specială de *logică a răspunsului*, care se deosebeşte considerabil de logica actelor intenționale, de logica comprehensiunii sau de logica acțiunii

comunicative. Ea conduce la o formă proprie de raționalitate responsivă, deci la o raționalitate ce rezultă din însuşi faptul răspunsului. În încheiere, am dori să schițăm patru momente ale acestei logici, pentru a evidenția cum apar teme tradiționale în lumina fenomenului răspunsului.

Revendicarea străină, care e mai mult decât parte a unui întreg sau decât caz al unei logici, dobândeşte o *singularitate* specifică. Desigur, această singularitate poate apărea şi la plural[10], dar, totuşi, în aşa fel încât se sustrage distincției dintre particular şi general. O asemenea singularitate nu înseamnă că ceva se petrece numai o singură dată, ca sunetul ce tocmai s-a auzit sau ca fapta penală tocmai comisă. De asemenea, singularitate nu înseamnă că ceva se înscrie ca un caz particular printre alte cazuri particulare. Nu avem de a face aici cu individul care, conform concepției tradiționale, este indicibil întrucât e cuprins între marginile unei generalități atotacoperitoare. Mai degrabă este vorba de o singularitate a evenimentelor care survin ca atare, prin aceea că se abat de la evenimentele obişnuite şi fac posibilă o altă vedere, gândire şi acțiune. În viața indivizilor, ca şi în viața unor culturi şi popoare întregi, există evenimente epocale, „de neuitat", întrucât ele introduc o ordine simbolică, întemeiază sensul, deschid o istorie, provoacă la răspuns şi generează îndatoriri. În acest sens, revoluția franceză nu a fost pentru europenii participanți o revoluție printre altele, şi datorită acestei unicități a ei a devenit nucleu cristalizator pentru diferite mituri şi rituri. Abia privită din perspectiva unui al treilea, revoluția franceză apare, pe lângă cea americană, rusă sau chineză, ca o revoluție printre altele, la fel cum copilul, o dată devenit matur, învață să-şi considere mama ca pe o femeie printre altele, după cum, la fel, învață să-şi considere localitatea natală ca pe un loc printre altele.

Revendicarea străină nu cade, de asemenea, sub disjuncția dintre fapt şi normă, dintre a fi şi a trebui, care, de la Hume şi Kant încoace, stăpânesc câmpul filosofiei practice. Revendicarea ce oferă ceva de văzut, de auzit, de gândit, de făcut sau de simțit survine cu o inevitabilitate, cu o *ne-cessitudo* în sens literal ce nu se deduce din legile generale, ci, ca necesitate practică, face parte dintre presupozițiile inevitabile ale existenței noastre lumesc-sociale. Ea face ca eu să nu pot să nu răspund la revendicarea sesizată, la fel cum, după Watzlawick, *nu pot să nu comunic*; căci şi a nu răspunde e un răspuns. Dubla negație aflată în faptul că eu nu pot să nu răspund ne e cunoscută din definiția logic-modală a judecății[11]; ea trimite la exigențe care pot fi sesizate numai indirect, ca presupoziții inevitabile ale anumitor experiențe, dar care nu pot fi derivate pozitiv. În contexte asemănătoare, Kant a vorbit de un „fapt al rațiunii", Husserl de „necesitatea unui fapt" (Hua, III, 109) sau de un „fapt absolut" iar

[10] Cf. studiul nostru despre Levinas, „Singularitate la plural", în *Deutsch-Französiche Gedankengänge* (1995).

[11] Propoziția „este necesar « că p »" poate fi redată cu ajutorul operatorului de posibilitate M ca „non M(non-p)".

Sartre de „o necesitate de fapt". În această radicalitate a sa, revendicarea străină se aseamănă instanțelor tradiționale precum năzuința spre fericire, imboldul autoconservării, imperativul categoric şi libertatea, care, dacă există, nu pot fi alese şi se sustrag unei demonstrații a îndreptățirii lor. După Platon, nu stă în puterea noastră să tindem spre fericire, după cum, după Kant, nu ține de bunul nostru plac dacă ascultăm sau nu de legea morală. Faptul de la care pornesc şi au pornit permanent vorbirea şi acțiunea noastră nu poate fi observat, judecat sau produs aşa cum se întâmplă cu ceva ce se află în fața sau în mâna noastră. El apare numai prin *faptul că* spunem şi facem ceva. El depinde de o modalitate indirectă de vorbire şi comunicare ce rămâne legată de tăcere. Lucrul rămâne valabil şi pentru atracția exercitată de străin şi, îndeosebi, de o cultură străină. Desigur, şi între culturi se desfăşoară procese de învățare de îndată ce e atins nivelul unui „dialog intercultural". Totuşi, fascinația poate fi stăpânită tot atât de puțin pe cât poate fi stăpânită mirarea sau patima iubirii. Unor anxietăți de acest gen fie ne lăsăm pradă, fie ne sustragem.

Evenimentele singulare nu sunt caracterizate numai de o revendicare inevitabilă, ci şi de faptul că ele apar drept ceea ce sunt (sau ceea ce vor fi fost) numai *ulterior*. Această specie de ulterioritate (*Nachträglichkeit*) irecuperabilă surpă primatul prezentului originar. Prezentul nu este neant, aşa cum cred atotdistrugătorii de profesie postmoderni, dar el nu îşi e suficient sieşi. Răspunsul se petrece aici şi acolo, totuşi începe altundeva. După Derrida, ulterioritatea duce la faptul că ceea ce e originar apare numai prin substituenți, adică sprijinit de înlocuitori care trag după ei un lanț nesfârşit de „repetiții originare". Această ulterioritate trimite la accidentele traumatice care, după Freud, sunt sesizabile doar în efectele lor ulterioare, de pildă în istoria copilăriei omului-lup. Dacă, în acest context, am vorbi de o destrămare a comunicării, atunci am pierde miza problemei, căci s-ar omite faptul că stabilirea unui câmp comunicativ are loc la fel de puțin pe calea înțelegerii comunicative pe cât are loc elaborarea unei constituții pe baza unui paragraf constituțional şi pe cât respectarea ei se petrece în propriile-i paragrafe. Întemeierea unei ordini e un eveniment care nu e parte a ordinii pe care o face posibilă. Din această perspectivă, orice naştere – şi prin ea se deschide o nouă lume – are trăsăturile unei re-naşteri, întrucât poate fi concepută numai retroactiv. În acest sens libertatea înseamnă capacitatea de a nu începe pur şi simplu de la sine, ci de altundeva. Cine crede că poate să înceapă de la sine însuşi repetă numai ceea ce este deja şi, deci, tocmai că nu începe. Răspuns înseamnă renunțarea la un prim şi, cu aceasta, la un ultim cuvânt.

Decalarea temporală a întrebării şi răspunsului este inextricabil legată de o *asimetrie* inanulabilă care dezechilibrează într-un mod implacabil dialogul tradițional orientat spre țeluri comune şi condus după reguli comune, la fel cum se distanțează, de asemenea, de exigențele egalității morale şi de cele ale regulii de aur. După Levinas, asimetria nu se sprijină pe faptul că într-un dialog deja

existent rolurile sunt repartizate inegal, ci pe faptul că revendicarea şi răspunsul nu converg într-o direcţie comună. Între întrebare şi răspuns există la fel de puţin un consens ca şi între rugăminte şi împlinirea ei. Ele se lovesc una de alta, ca două priviri ce se încrucişează. Întâmpinarea unei revendicări străine şi cadoul unui răspuns ajung pe calea unei oferiri şi priviri reciproce abia atunci când ceea ce e propriu şi ceea ce e străin sunt considerate din perspectiva unui al treilea care compară şi, în cazurile de conflict, intervine pentru compensaţii. Punctul de vedere al celui de al treilea, punct care face posibil dreptul şi dreptatea este, într-un anumit fel, indispensabil. După cum în vorbire şi acţiune sunt mereu în joc anumite configuraţii repetabile, anumite reguli şi legi generale, la fel se află permanent în joc şi un al treilea sau o a treia instanţă neutră (*ein Drittes*). Totuşi, prin faptul că revendicarea străină este supusă unei legi generale şi, astfel, este *pus* pe acelaşi plan ceea ce nu *este* acelaşi, dreptatea conţine permanent un moment de nedreptate. Încercarea de a produce o simetrie definitiv stabilă între propriu şi străin şi de a le egaliza seamănă în cele din urmă cu încercarea de aduce în echilibru prezentul şi trecutul, starea de veghe şi somnul, viaţa şi moartea, ca şi când pragul care le desparte ar putea fi trecut după bunul plac în ambele direcţii. Străinul nu admite asta, el este ca gândurile care ne vin, ca obsesiile ce ne acaparează, ca visele din care nu ne trezim niciodată complet. El provine dintr-un irevocabil cândva şi altundeva.

Dacă, în acest mod, sustragem răspunsul regulii existente şi sensului dat, atunci trebuie să diferenţiem între un răspuns *repetitiv* sau *reproductiv* în mod primar şi unul primar *inovativ* sau *productiv.* Pentru răspunsul normal, obişnuit, este valabil că are sens şi că urmează anumite reguli. Acestea nu mai sunt însă valabile în cazul răspunsului la revendicări neaşteptate ce sparg o ordine existentă şi schimbă condiţiile comprehensiunii şi înţelegerii. Acolo unde ordinea lucrurilor începe să se clatine, acolo se deschide un hiatus între provocarea străină şi propria producere. Ne lovim aici de paradoxul unui răspuns creator, asemănător paradoxului expresiei creative la Merleau-Ponty.[12] Răspunsul este creativ ca răspuns. Revendicarea nu aparţine unei ordini în care răspunsul este integrat sau căreia îi este supus. Mai degrabă, ea devine revendicare abia *în răspunsul* pe care-l provoacă şi căruia îi premerge într-un mod irecuperabil. Răspunsul îşi face loc astfel pe cărarea strâmtă care separă obedienţa şi serviabilitatea de arbitrar şi bun plac. Cine se aşteaptă la răspunsuri gata făcute nu are nimic de spus, întrucât totul este *deja spus*. Invers, cine vorbeşte fără să răspundă nu are nimic de spus pentru că, pentru el, nu există *nimic de spus*. Inventăm permanent ceea ce răspundem, nu însă şi la ce-ul căruia-i răspundem şi care conferă semnificaţie vorbirii şi făptuirii noastre.

---

[12] Cf. „Paradoxul expresiei", în *Deutsch- Französische Gedankengänge* (1995).

Traducere de *Ion Tănăsescu*

# TARKOVSKY AND THE FUNCTION OF ART

**MIHAI VACARIU***

In this last one hundred years since the invention of cinema one filmmaker is more controversial and more perplexing and at the same time more satisfying to many filmgoers than any other, the Russian filmmaker Andrei Tarkovsky. Why do some people like this director so much and others find him so hard? With Tarkovsky it is as if the whole storytellers art is rent asunder, the narrative is displaced and becomes philosophical. The problem with Tarkovsky is that for most people is that they are expecting to find conventional narrative and they haven't got the time to appreciate how the narrative is being transformed as they are watching it.

What we aim to show in this paper is that Tarkovsky's art is in itself an expression of the problem of the philosophy of art of the twentieth century. We will have to look into the intrinsic basis of art to understand Tarkovsky. An intimate of Tarkovsky's life and his art can shows us a way forward in the philosophy of art. His films themselves gives us an intimate view in the unfolding of his artistic ambitions in a very clear a succinct way. From his first film *Ivan's Childhood* to the great epic *Andrei Rublev* to the autobiographical film *Mirror* and then to the paired down form of the later films, where we see the metaphysical and religious sensibility shown in relief, the intimate view of Tarkovsky is at once the most striking view of the whole 'problema' of aesthetics in our time.

The first thing to do to get a proper understanding of Tarkovsky's art is to appreciate the stylistic and the formal features of his art. However, what we find is that we cannot do that without seeing the metaphysical and the real touching upon the same questions. Further, we notice that the fundamental point is how the moral world, the intention of the artist and the experience of the audience can come to affect in human action. The most peculiar thing about Tarkovsky is that the greater part of his life is overborne by political oppression, as Tarkovsky was born not much later after Stalin's coming into the power. The Russia of those times, it is the last place where we would expect to see such an

* University of Adelaide

expression of the individual human spirit, as it is the case with Tarkovsky's art. We will see that the clue to why this was possible lies in the experience of the deep undertow of Russian religious life and the experience of the Russian spiritual tradition as a whole.

**The aesthetic hypothesis**

In defining art, the formalist critique Clive Bell, thought that something is art because it creates an aesthetic emotion and it does that because it has a 'significant form'[1]. According to him, form is the most important constituent, if not the only important one, of an artwork. Following Bell hypothesis, Tarkovsky's films are works of art firstly because they produce an aesthetic emotion in the viewers, and they do this because they have a 'significant form'. Consequently, the next step in our attempt to address the main question of the paper is to answer the subsequent question "What is the 'significant form' of Tarkovsky's art?" This question obviously requires a complex and detailed answer, but methodologically, the analysis here is limited to only few of the formal features that are fundamental to his cinematic style[2].

Probably the most important feature of Tarkovsky's films is that they belong to the so-called 'poetic' style[3]. The main feature of this style is that the narrative tends to be disregarded and filmic images are not linked accordingly to a strict logical development of the plot, but through what Tarkovsky calls an 'associative linking'[4]. In Tarkovsky's films, images that represent dreams, memories, and fantasies are juxtaposed or interposed commonly to create the story, and this tends to put to one side the plot of the story line. Before Tarkovsky, the Russian Formalists set the basis of this genre in theorizing about films and in making them with a non-narrative style. Jurij Tynjanov, for example, argued that the narrative of the film could proceed on the basis of stylistic variations rather than story actions[5] and Viktor Shklovsky claimed that the form of the film should develop and resolve itself on the basis of purely formal features. He claimed that "There is a cinema of prose and a cinema of

---

[1] CLIVE BELL, *Art*, London, 1914.

[2] There is no point in having here an exhaustive analysis of Tarkovsky's aesthetics, as the aesthetics provides just a part of general picture of Tarkovsky's conception on art.

[3] MAYA TUROVSKAYA introduces this idea in her book *Tarkovsky – Cinema as Poetry*, London, 1990.

[4] ANDREI TARKOVSKY, *Sculpting in Time – Reflections on the Cinema*, London, 1986, p. 20.

[5] JURIJ TYNJANOV, "On the Foundations of Cinema", in *Russian Formalist Film Theory*, ed. H. Eagle, Ann Arbor, 1981, p. 92.

poetry, two different genres; they differ not in their rhythm – or rather, not only in their rhythm – but in fact that in the cinema of poetry elements of form prevail over elements of meaning and its they, rather than the meaning, which determine the composition"[6]. Poetic filmmakers like Dovzhenko, Vertov, and arguably Eisenstein are among the formalist filmmakers of the Golden Age of the Soviet Cinema who have influenced Tarkovsky. In praising the new Soviet genres such as the monumental and heroic genre of Eseinstein (*Strike, Battleship Potemkin*) and the cine-documentary of Vertov and the Kinoki (*Forward Soviet*, *The Sixth Part of the Earth*), Adrian Piotrovskij mentions that they base their work exclusively on cinematic means of expression, unfamiliar juxtaposition of images, non-narrative development of the plot, associative montage. He provides the example of Vertov's *The Sixth Part of the Earth* in which the director does not involve a narrative linkage and a linear progression of time, but the alternation is subject only to the self-contained laws of montage and of rhythmic composition[7]. Tarkovsky also rejects the traditional way of linking the images through the linear, logical development of plot. While the Formalists thought that the images should be linked taking into account the purely formal features, Tarkovsky joins the film material together following what he calls "the logic of a person's thought"[8]. According to him, the editing and the sequence of events proceed in accordance to the birth and development of someone's thoughts and this includes dreams, memories, fantasies, desires, thoughts and remorse. This "poetic" principle is used extensively in most of his films *Ivan's Childhood*, *Solaris*, *Mirror*, *Nostalghia*, and *The Sacrifice* and partially in *Stalker*.

Tarkovsky considers that this kind of 'associative linking' is more fruitful for cinema for at least three reasons. First, the poetic connections affect the viewers more directly at an emotional level, enhancing the viewers' feelings and making them more active. Secondly, as the film does not proceed 'logically', the spectators have to make an effort to put together the separate parts into a whole; thus they become the equal of the artist, as Tarkovsky puts it[9]. Thirdly and most importantly, only 'poetic reasoning' is closer to life itself and can reveal its complexity and its hidden connections, which are beneath the surface of everyday life. This last claim reveals Tarkovsky's view on how cinema could

---

[6] MAYA TUROVSKAYA quotes Viktor Schklovsky in her book *Tarkovsky – Cinema as Poetry*, London, 1990, p. 10.

[7] ADRIAN PIOTROVSKIJ, "Toward a theory of cine-genres", in *Russian Formalist Film Theory*, ed. H. Eagle, Ann Arbor, 1981, p. 146.

[8] ANDREI TARKOVSKY, *Sculpting in Time – Reflections on the Cinema*, London, 1986, p. 20.

[9] *Ibidem*, p. 21.

come closer to reality, to life itself. What Tarkovsky suggests is that life is so complex that requires a special approach in order to comprehend it. Poetry, claims Tarkovsky, has not to be taken as a genre, but as "an awareness of the world, a particular way of relating to reality" or even "a philosophy to guide a man through his life"[10].

Tarkovsky used the associative linking technique starting with his first film, *Ivan's Childhood* (1962), in which the Russian filmmaker breaks the conventional narrative including four dreams that frame the film and also inform us about important events in Ivan's life. However, these insertions are not just for the sake of a particular aesthetic style, but the director's aim is to reveal the inner world of the main character Ivan. Tarkovsky also includes newsreel scenes, which also have a crucial role in the film. For example, the newsreel with Goebbels' children, who are lying on the ground killed by their parents, could lead us to the conclusion that the film is not only about the lost childhood of a particular Russian boy, but about all the sufferings of children in this world.

Time, and the immediate correlate of it, rhythm, is another important aesthetic feature. For Tarkovsky cinema is fundamentally "sculpting in time"; time is "the very foundation of cinema as sound is in music, color in painting, character in drama"[11]. Every single frame embodies time within it. Shooting therefore should follow the flow of time and editing is just a matter of joining together the shots that are already filled with time according to their own intrinsic pattern. "Time, imprinted in the frame, dictates the particular editing principle"[12]. There is in a shot something that is not limited to its visual depiction; it is something that points beyond the frame, towards life itself.

> Just as life, constantly moving and changing, allows everyone to interpret and feel each separate moment in his own way, so too a real picture, faithfully recording on film the time which flows on beyond the edges of the frame, lives within time if time lives within it; this two-way process is a determining factor in cinema[13].

Every shot is filled with time and the director has to link the shots in such a way to create an organic whole, which has also to be true to life. For Tarkovsky this time pressure within shots has a particular significance as he wants to reveal both the inner time of the characters and the external time, in which the characters live. He considers that rhythm is the most important formative element in cinema, and not montage as Eisenstein claimed, because

---

[10] *Ibidem*, p. 21.
[11] *Ibidem*, p. 119.
[12] *Ibidem*, p. 117.
[13] *Ibidem*, p. 118.

editing is strictly dependent upon finding the proper rhythm. Thus, cinema is for him sculpting in time: as the sculptor finds the right form in a lump of marble, the director in his film has to capture the proper time and rhythm from a 'lump of time' of living facts, as Tarkovsky puts it[14].

A good example of this 'sculpting in time' can be found in *Andrei Rublev* (1967) where Tarkovsky uses the slow motion at the end of the battle scene to reveal the inner state of the character, the prince who asks the Tatars to help him to conquer his city. Immediately following this, he uses again slow motion when a Tatar kills the young boy. The usage of slow motion in cinema, especially connected with the death of a character, has almost become a cliché, but in Tarkovsky's case, through changes in rhythms, he succeeds in transforming an apparent banal event in an aesthetic moment. He also breaks the narrative of the film, not by inserting dreams as in *Ivan's Childhood*, but composing the film from eight separate episodes, which are not directly connected chronologically in time, each of them addressing a particular theme. However, all of them are connected by the underlying general theme, namely, the nature of artistic creativity and the artist's condition and responsibility within society. *Andrei Rublev* reflects in a way Tarkovsky's own condition as an artist in an oppressive regime. The film can be viewed as an inner spiritual journey, which, as with all the spiritual journeys, is circular. It starts with Rublev's departure from the monastery, where the monk-artist has unshattered idealistic beliefs about art and the role of art for community. He faces the complexity, the cruelty and the chaos of the reality outside of his monastery, but in facing and overcoming all his frustrations and sufferings, he succeeds in regaining his faith in his beliefs and ideals. He returns to the monastery and paints the 'Trinity', which expresses the idea of brotherhood, love and quiet sanctity. The entire film is black and white, except the end of the film where Tarkovsky shows us the 'Trinity' in full color, because Tarkovsky intended "to link Rublev's life with his art: to show this life transformed through the conventions of artistic expression, as Johnson and Petrie put it[15]. Rublev's painting is a triumph of the most fundamental aspect of human nature, its capacity to create, over its other capacity, the capacity to destroy. In the end it is the triumph of faith against unbelief, of good against evil. Nevertheless, art is not art enough if it is not connected directly to life itself and that is why the final image of the film shows us a beautiful landscape with some horses in the rain[16]. It is here, in this film, where we can notice Tarkovsky's belief about the role of art, which will become one of the underlying themes in his last films *Stalker*, *Nostalghia* and *The Sacrifice*. The other two monk painters believe that

[14] *Ibidem*, p. 64.

[15] V. T JOHNSON & G. PETRIE, *The films of Andrei Tarkovsky – A visual fugue*, Bloomington & Indianapolis, 1994, p. 97.

[16] The horse for Tarkovsky expresses most particularly the idea of life.

art has to follow tradition, and should condemn human weakness following the 'letter of the law' of both church and state. Rublev, on the other hand, has a profound humanistic and anthropocentric view regarding the aim of art. Art is a way of celebrating human values, as Rublev was convinced of the existence of God in Man, that Man is the house in which God lives.

If we are to understand Tarkovsky's films we need to take the images in his films as metaphors and not as symbols as often they are regarded. A metaphor has an indefinite meaning; it demands the viewer's participation to create a meaning out of a multiplicity of possibilities, while a symbol stays for something precise, definite. For Tarkovsky every image is a moment of truth, in a higher sense. An image, according to Tarkovsky is able to reflect an entire world, and has multiple meanings. However, at the same time the image has to be true to life; nothing allegoric or virtually symbolic, that is to say, nothing artificial. Just like the metaphorical images in haiku poetry, the Japanese poetry of which Tarkovsky was so fond. Using metaphors Tarkovsky aims to draw us from what is particular present in that image to what is most general, towards the universal.

In *Solaris* (1972) for example, the levitation scene on the space station is not a symbolic or a surreal image representing an abstract idea, but it *expresses* most idiosyncratically the image of love. In that scene, the levitation does not symbolize it, but expresses love, because Tarkovsky believed that people in love must feel like levitating[17]. Tarkovsky uses also levitation scenes to express the same idea in *Mirror* and in *The Sacrifice*. In fact, *Solaris* can be viewed in its entirety as being "the image of love itself, of what love *should* be" as Marc Le Fanu subtly puts it[18].

With *Mirror*, Tarkovsky's next film we reach the culminating point in the use of aesthetic elements. *Mirror* is almost pure percept; there is almost no narration in the film. However, the entire film is not just a collection of memories, dreams and hopes but it is also Tarkovsky's autobiography and the biography of his parents combined with a series of newsreel images representing important moments in the world history and also images representing various paintings. *Mirror* has a highly complex structure which is difficult to be comprehended after just one view. However, as Johnson and Petrie notice, despite its complexity, with juxtaposition of different time scales that are linked subjectively through dreams and memories, *Mirror* is a very

---

[17] Tarkovsky confessed once to one of his collaborators "I know only one director who more or less, succeeded in expressing the ecstasy of love. Do you know whom I mean? I did it in Mirror. Love is a miracle – it transcends the gravity of the material world. People in love must levitate". The information can be found in L. A. GARRETT, "Never be neutral – L. A. Garret remembers Tarkovsky", *Sight and Sound*, January 1997, p. 23.

[18] MARK LE FANU, *The Cinema of Andrei Tarkovsky*, London, 1987, p. 58.

coherent film. Again, in Mirror as in all of Tarkovsky's films, in spite of depicting some particular events from the life of the artist or of his parents, the images foreshadow something that is beyond what we see on the screen, something that is universal. Life in its entirety is there on the screen and the experience of remembering of the characters becomes our experience. It is the memory which penetrates beyond the "veils drawn by time' as Tarkovsky puts it. The film reveals to us not *a* human experience, but *the* human experience in most general terms. To put it in his own terms:

> In all my films it seemed to me important to try to establish the links which connect people (other than those of the flesh), those links which connect me with humanity, and all of us with everything that surrounds us. I need to have a sense that I myself am in this world as a successor, that there is nothing accidental about my being here. Within each of us there must exist a scale of values. In Mirror I wanted to make people feel that Bach and Pergolessi and Pushkin's letter and the soldiers forcing the Sivash crossing, and also the intimate, domestic events – that all these things are in a sense equally important as human experience. In terms of a person's spiritual experience, what happened to him yesterday may have exactly the same degree of significance as what happened to humanity a hundred years ago…[19]

Up to this point we had been concentrating on Tarkovsky's aesthetic style. When we see each of these films up to the midpoint of his career, beyond the beauty of the individual sequences, the films unexpectedly point toward something universal, an indefinite ideal that lingers on and stays with us. As we saw, in each of these films Tarkovsky addresses fundamental themes like love, the artist's condition and the role of art, the sufferings of children in the world, and so on. However, what we might call the form of the film comes to cast a shadow over the content of it, over the underlying themes of the film.

So far we have dealt with the use of form in Tarkovsky's art. Tarkovsky claims that art is "the absolute form of the beautiful, of the perfected" and beauty is "in the balance of the parts"[20]. From this statement we might conclude that the form is the only essential component of a work of art. However, Tarkovsky, paradoxically, Tarkovsky finds that it is absolutely necessary to transcend aesthetics. And this is the very thing that Bell had demanded was the real proof of an artwork. We can recall that he claimed that something is a work of art because it has a significant form. This might appear a circular definition, but Bell is trying to point to what is the real experience of art. Thus, his definition of art, which he describes in the first chapter of his book Art, remains necessarily incomplete without including the so much neglected "Metaphysical Hypothesis". That is to say, something has a significant form because it captures what Bell calls "the ultimate reality" or "thing in itself". Thus, the aesthetic

[19] *Sculpting*, p. 193.
[20] *Ibidem,* p. 47.

value of artistic form has to be connected to metaphysical and religious sensibility. We should come to a point where the aesthetic and metaphysics coincide. The form in Tarkovsky's films transcends the surface of reality toward something superior. It is precisely at this point that Tarkovsky departs from his famous predecessors the Russian Formalists who transformed the form of their art or their method in an end in itself. For Tarkovsky the form is just a means of transcendence toward a higher ideal. "The goal for all art", claims Tarkovsky, is "to explain to the artist himself and to those around him what man lives for, what is the meaning of his existence."[21]

**The metaphysical hypothesis**

With *Mirror* the aesthetic mode is taken as far as it can go. With the films that follow, Tarkovsky adopts a new style, what he calls an *ascetic* style, and in it he is going to express the Russian soul most particularly. In his next film *Stalker,* we have a narrative, it is only a simple story line; it is something like a story of a mountain guide taking two people on a day's journey. The story, however, turns out to be more beautiful for its simplicity, its austerity. Aesthetically speaking, it is true that the film excels for its *mise-en-scene*[22] and for we might call its 'atmosphere', created by the beauty of the juxtaposition and the interplay of what is purely scenic or aesthetic. For Tarkovsky the mise-en-scene should not just illustrate an idea, but will reflect the personalities of the characters and their psychological state. This film is the most well rounded in its simplicity. What we are seeing when all the elements are coming together is something that has the perfection of the world of ideas and we, as viewers of the film, experience it as such. And we are drawn into this atmosphere and the journey of the three characters becomes our journey toward a spiritual fulfillment.

In *Stalker* Tarkovsky is still using 'poetic' means of expression. For example, the Zone, which the goal of the three main characters in the film, is a world governed by its own dream logic, in which time and space seem to be experienced quite differently from the world outside. There is also a change in the colour skin of the film, when we move into and away from the Zone. However, in its overall style this film is lacking in the stylistic motifs which tend to characterize the previous films, the transition to dream, the use of slow motion to describe the inner states, or the apparently surrealistic dreaminess in *Mirror*. We are almost living in the inner states of the characters wholly. If in

[21] *Ibidem*, p. 36.

[22] Mise-en-scene is constituted by the elements in the film frame, including lighting, movement, setting, and costuming and the disposition of the actors in relation to each other and to the setting.

the previous films metaphysics was implicit, now it has become explicit; it is there, right in the narrative of the film. And the narrative takes over the role that dreams had in the earlier films. The narrative is now an aesthetic element. Apart from the political interpretation of the film, which is not essential for the appreciation of the film as a whole (often was a striking counterpoint to the experience of the cinemagoers in Eastern European), the central theme of the film becomes the real experience of human faith. This would not be possible if we were not living and moving in a pure metaphysical realm, a realm that can be expressed as our eyes move across a pool of water that holds scattered pieces of old rubbish. The film is about faith, faith in God, faith in love, faith in man in general and in what is the most fundamental characteristic of a human being, faith in its spirituality. Thus, against the cynicism and the skepticism of the Writer and the Scientist, Tarkovsky opposes the love of Stalkers' wife.

In Tarkovsky's films, both aesthetics and metaphysics are necessary connected. The ideals, which arise in the film, are necessary part of the artistic whole. What is most important for Tarkovsky is that the audience has to work and in a way search around and come to these ideals by themselves. The themes that Tarkovsky addresses in his films as it turns out have been the preoccupation particularly of the great Russian writers of the nineteenth century, Dostoevsky, Tolstoy, Pushkin and Gogol[23]. And in the same way, these fundamental metaphysical ideals stand before us as if impressing themselves as a necessary future reality. But these great writers are in fact the quintessential expression of the Russian spirit and for them the ultimate aim of art has to be the transfiguration of life, most particularly in the actual experience of artistic audience. Tarkovsky's achievement is that he succeeds in this with cinematic means.

### The eschatological hypothesis

Tarkovsky's last two films express most distinctively what is inherently within the Russian spirit. These two films arise in Tarkovsky oeuvre seemingly as a natural necessity of his own life story. Interestingly, these films were made while Tarkovsky was in exile from his homeland and probably this is the reason that we can see most distinctly what lies at the heart of the Russian spirit. Tarkovsky explicitly shows us the role of art and the artist in society, which is aiming to summon man to the betterment of life. The Russian man has always been discontented with this world and thirsted for another life, another world. We cannot be sure whether Andrei and his double Domenic in *Nostalghia* and Alexander in *The Sacrifice* are living in reality or in an imaginary world.

[23] Tarkovsky acknowledged that the Russian literature of the nineteenth century was one of his sources of inspiration. See for example B. EDELHAJT, "Entretien avec Andrei Tarkovski", *Cahiers du cinema*, vol. 392, February 1987.

All of Tarkovsky's characters starting with Ivan and Rublev, and then continuing with Kris and Stalker and ending with Andrei, Domenic and Alexander, they all refuse to accept reality as it is, but because *this* reality *is* as it is, they all long for a passed and better reality. Ivan cannot accept the world of war in which he lives and he finds his refuge in the world of dreams. Rublev, for similar reasons takes the vow of silence, as an emblematic refusal of the objective reality in which he lives. Kris says that it is better for him not to return back to Earth. Stalker would like to live with his wife and daughter in the Zone for the rest of his life. The double Andrei/Domenic have nostalgia for the wholeness of existence, for the lost of Paradise itself, while Alexander tries to save the world from a nuclear holocaust. It could quite easily be the case these sorts of people will be unsatisfied with any earthly reality. Their longing is perhaps for something purely metaphysical. Their nostalgia is not for something on this earth, but it is more akin to the longing for Eden, for the lost paradise. Obviously, their final aim is an impossibility. The world in which we live is imperfect it has been that way since the Fall of man. This is why Tarkovsky's conception of reality is so similar to that of Dostoevsky. Rational and objective reality is not what we should look for. The 'real reality' lies within the irrational realm which is directly connected to the Transcendental. Thus, it should be not surprising that Tarkovsky's dreams and memories constitute a world of harmony, spirituality and happiness, while the objective reality is chaotic, materialistic and full of despair.

*Nostalghia* has a rich subtext drawn from literature, especially from Dostoevsky's novels. It is about a Russian artist Andrei, who is struggling to find his way in Italy, the place of the birth of the Renaissance. The film is not only about the conflict between the individual person and the whole, the universal, it is also an understanding of what is to be a Russian and an attempt to reconcile the Russian spirit with the European one. The central theme is that of 'salvation', which is a Dostoevskian idea par excellence, pointing to the salvation of man and of humankind in general. Paradoxically, this salvation cannot be accomplished now through love alone, as Andrei cannot be saved by Eugenia's love. The 'crazy fool' Domenic is the one who shows Andrei the way to salvation. He asks Andrei to do an apparently trivial act of crossing the pool of St. Catherine carrying a lighted candle. Andrei plays thus the role of 'the chosen', who has to accomplish the mission of salvation and he crosses the pool with the lighted candle and fulfills his mission, dying in isolation. At the same time, Domenic immolates himself on Capitol Square in Rome, in front of a silent and alienated audience.

We can see now that for Tarkovsky, the metaphysical in art has to lead towards what is truly ethical. In the end, he in only interested in what a completely free act and what links fully with the humanity. The conclusion is that we have to act in the world, and not just be mere spectators. Thus, Art is

not just aesthetics, and not just the addition of metaphysical content. Art has to do more than to do life better, more bearable. Art must express an ethical ideal. The artist and thinker has to become, as Tarkovsky says once, "the ideologue, the apologist for his time, the catalyst of predetermined change"[24].

Now we are moving toward a proper appreciation of the last film *The Sacrifice*. In this film, the deep thread of Russian and Orthodoxist messianism, which has been present in all of Tarkovsky's films is brought entirely to the surface. What we see is an eschatological bent which is very closely akin to the Russian soul. Tarrkovsky continues once again the tradition of the great Russian writers who felt their vocation most fundamentally in being able to bring to the world, above all, the brotherhood of man and freedom of the spirit. They saw the role of the artist as prophet, as the last revealers of the spiritual in a world more and more devoted to materialism.

It is something to note that in the second edition of his book *Sculpting in time*, Tarkovsky added a final chapter on *The Sacrifice* where he included Pushkin's poem "The Prophet". In the poem describes the artist as initiate, who is transformed into a prophet, to become God's servant and to set fire "to people's hearts with the Word."[25] The balance of the aesthetics and metaphysics in art is completely in keeping with this view, but quite obviously a lot more is demanded from the artist and in the audience that participate fully in the artistic creation.

This last film is Tarkovsky's final testament. It has the same complex structure where the boundaries between dream and reality are blurred and where actuality and hallucination meld one into the other. Alexander, the main character of the film, attempts to save humanity from a nuclear holocaust and to do so he makes a vow to God that he would give up everything he loves. It is a quirk of fate, which can only appear peculiar to the audience, but it is nevertheless a simple fact that for this to happen he must sleep with a village woman, who is a good witch. In the end, we do not really know if a nuclear holocaust had actually happened or everything was just a hallucination. Tarkovsky leaves us to decide for ourselves and demands that we participate fully in the creation of the ending of the film.

The last three films, *Stalker*, *Nostalghia* and *The Sacrifice* form a kind of trilogy. Alexander, like Stalker, Domenic or Andrei, is capable of sacrifice in the name of a higher ideal in spite of the fact his actions appear as folly. However, these people are the 'follies', who are out of touch with the surrounding reality; their only 'sin' is that they 'see' the truth, the real reality, but they are not able to adapt themselves to life. Tarkovsky was always interested in the theme of the 'weak' man; there are no heroes in Tarkovsky's

[24] *Sculpting,* p. 54.
[25] As JOHNSON and PETRIE point out in *The films* ..., p. 32.

films. It is the 'weak' man, the one who lives in between the two worlds, the 'unadapted' one, within whom continues unabated the eternal conflict between pragmatism and idealism and the incompatibility between irrational and rational. What Tarkovsky says is that Alexander is "conscious with his link with ultimate reality, with what could be termed world destiny"[26]. He is not the master of his fate but he owns his life completely. And the same thing can be said about Tarkovsky himself. Tarkovsky believed that it might be the case that world harmony could be preserved through these kinds of individual actions, which nobody notices or understands.

**Instead of conclusion**

Although the relationship between metaphysical and surface aesthetic is not well understood in contemporary art, we have not really try to clarify that here unconditionally. What we have shown however, is that the intention of the true artist goes beyond creating the beautiful or the convincing. The artist, has a role in leading us what is truly prophetic in our own lives. In a contemporary world where really religious sentiment has dropped away, the artist is the only one left to help us regain true human sensibility and most interestingly of all this is not the achievement of the artist in the end, but those truly appreciative of art.

[26] *Sculpting,* p. 209.

# RECENZII

## ROGER SCRUTON, *The Aesthetics of Music*, Oxford, Oxford University Press, 1999, xx + 530 p.

Roger Scruton (1944 - ), una dintre cele mai originale voci ale filosofiei contemporane britanice, este cunoscut, notoriu, am putea spune, atât pentru angajamentele sale politice ferm conservatoare, cât şi pentru afinităţile sale decis heterodoxe în toate domeniile de studiu şi de creaţie, numeroase, cărora a ales să-şi dedice considerabilul său talent filosofico-artistic şi gigantesca sa putere de muncă. Printre monografiile sale numeroase se numără *Sexual Desire* (1986), *Spinoza* (1987), şi în mod specific britanic comica şi sfidătoarea *An Intelligent Person's Guide to Philosophy* (1996) – iată trei subiecte incomode. Primele două au fost sistematic evitate de către „gânditorii serioşi" timp de secole, iar titlul celei de a treia a fost suficient de agasant pentru a-i face pe mulţi dintre colegii săi (nu trebuie să uităm că Scruton nu este un pustnic al filosofiei; acum predă la Birkbeck College din Londra, dar a predat şi la Princeton, Stanford, Cambridge, şi Boston, printre altele) să-şi declare indignarea şi să-l izoleze. Se pare că Scruton a supraviețuit, şi în plus a reuşit să dea omenirii unele dintre cele mai interesante şi provocatoare monografii filosofice, neducând lispă de susţinători chiar şi în lumea academică. Este regretabil că s-a ivit o asemenea controversă în jurul lui, şi că în continuare nu se ajunge la o acceptare a unui stil de filosofare mai deschis la problemele vieţii obişnuite, mai ancorat în infinit de bogata panoplie de fenomene care ne înconjoară şi care cer a fi explicate nu trunchiat, ci în legătură unele cu altele, dar mai ales mai apropiat de cititorul de rând care ar dori să-şi deschidă orizonturile, fără să fie pedepsit pentru lipsa unui vocabular academic de mult defunct. Această hibă a filosofiei academice încearcă să o remedieze Scruton, fără a compromite câtuşi de puţin calitatea demersului, fără a renunţa la faimosul său stil rafinat. În primele două lucrări amintite mai sus, Scruton reuşeşte să trateze cu robustețea, rigoarea, şi delicatețea atât de caracteristice stilului său chestiuni deloc comode, mai ales pentru un filosof profesionist: cunoaştem prea bine biografia şi cariera academică postumă a lui Baruch Spinoza, şi ne sunt cât se poate de familiare culmile de cruzime, stupiditate, şi ipocrizie presărate de-a lungul istoriei dorinţei sexuale umane, pentru a putea trece cu vederea tăria de spirit şi totodată grija profundă pe care le dovedeşte în repetate rânduri acest autor.

Într-adevăr, Scruton pare a fi printre puţinii filosofi profesionişti care nu este mânat atât de pura curiozitate, egalizatoare şi detaşată, cât de o autentică afecţiune pentru tot ceea ce este omenesc, tot ceea ce este legat de *biografie*. De altfel, Scruton este, printre altele, prozator, activist politic şi compozitor, fapt ce atestă amploarea perspectivei cu care abordează subiectele filosofice. Printre filosofi au mai existat, fără îndoială, stilişti care s-au avântat, cu ajutorul stilului lor copleşitor, în periferiile filosofiei – sau, mai bine spus, care au creat filosofie acolo unde nu era decât viaţă. Heraclit, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Barthes şi Derrida ne vin în minte aproape automat. Ceea ce îl deosebeşte pe Scruton este, desigur, faptul că nu a creat o şcoală, ci rămâne un comentator cu un talent redutabil pentru sinteză, dar, mai important în cazul de faţă este faptul că practică două arte importante: literatura şi muzica. Efectul benefic al acestei deschideri asupra activităţii sale filosofice se face simţit în fiecare frază. Iar dacă există critici care văd în interdisciplinaritatea firească a lui Scruton o dovadă certă a superficialităţii, nu pot

decât să-i îndrum spre una dintre cele mai substanțiale și concise monografii din exegetica referitoare la Kant: *Kant*, publicată de Scruton în 1982.

Cred, totuși, că cel mai mare serviciu pe care Scruton l-a făcut filsofiei este *The Aesthetics of Music*, un volum impresionant apărut în 1997. Pentru a ne da seama de importanța acestei lucrări, ar trebui să spunem câte ceva despre modul în care a fost tratată muzica, din perspectivă filosofică, în Europa. Nu voi oferi aici o istorie a esteticii muzicii, ci mă voi rezuma la a afirma că filosofii, mai ales cei pre-romantici, au încercat să dea la o parte misteriosul fenomen, fie justificându-și atitudinea sistematic (cum au făcut Kant), fie omițând tacit orice menționare serioasă a muzicii (cum a făcut, să spunem, Descartes). Cea de a doua strategie este, desigur, mai onestă. A fost nevoie ca Nietzsche să-l declare mort pe Dumnezeu pentru ca filosofii să caute altceva, în altă parte. Chiar și așa, se pare că numai Nietzsche, Schopenhauer și Wittgenstein au studiat muzica din temelii. Asta nu ar însemna nimic dacă muzica n-ar avea nimic de spus unui filosof. Dar, se pare că, cel puțin în cazul lui Wittgenstein, profunda sa înțelegere a muzicii a contribuit decisiv la formarea ambelor sale concepții filosofice: cea din *Tractatus* și cea din *Investigații*. Wittgenstein, cel puțin, a recunoscut explicit de mai multe ori că muzica a însemnat pentru el mai mult decât și-ar putea închipui vreodată cineva – și nu se referea exclisuv la însemnătatea ei sufletească. Așa cum pe Goethe culorile l-au împins spre filosofie, tot așa melodiile lui Schubert l-au determinat pe Wittgenstein să-și construiască filosofia în anumite moduri. Mă refer aici la cele două mari concepții asupra funcției limbajului și al felului în care limbajul reușește să facă ceea ce face. În *Tractatus*, muzica și limbajul sunt net separate: limbajul are funcția de a descrie lumea, fiindcă poate sta în relație de izomorfism cu părți ale acesteia, muzica nu poate descrie și nu poate fi descrisă, deoarece îi lipsește posibilitatea acestui izomorfism. Dacă există o radicală schimbare în gândirea lui Wittgenstein, așa cum este prezentată în *Investigații*, aceasta se petrece în jurul conceptului de limbaj; muzica rămâne la fel de eluzivă, numai că limbajul devine și el la fel de eluziv ca și muzica. Muzica pare a fi constanta în gândirea lui Wittgenstein, nu limbajul. Se pare deci că, departe de a fi un fenomen încântător dar neesențial filosofiei, muzica are multe de dezvăluit – dacă nu despre ea însăși, atunci cu siguranță despre alte probleme, pe care chiar și un filosof pe care nu-l atinge deloc muzica le-ar considera esențiale.

În acest context, nu este de mirare că prima (și singura, până azi) încercare de a investiga filosofic toate aspectele muzicii vine abia la sfârșitul mileniului II, din partea lui Roger Scruton. La acest autor s-au îmbinat în mod fericit trei elemente care i-au permis o tratare aproape exhaustivă, de pionierat, a muzicii: 1) cum am menționat, nu numai că ascultă muzică, dar o și practică în calitate de compozitor; 2) beneficiază de instrumentele conceptuale ale filosofiei anglo-saxone analitice de cel mai înalt nivel; amintesc doar de conceptul de expresie intranzitivă propus de Wittgenstein în *Caietul Albastru* și discuția lui Strawson despre sunet, din capitolul 2 din *Individuals*, discuție pe care se pare că au valorificat-o prea puțini; Scruton o transformă dintr-un exercițiu metafizico-ontologic, cam bizar prin solitudinea sa în peisajul acelei lucrări celebre, și al filosofiei în general, într-unul fascinant și incalculabil de fructuos; 3) nu este specialist nici în muzică, nici în filosofie, nici în celelalte domenii culturale la care se referă – vorbește la fel de convingător despre Al Farabi și Barthes, Bach și Enescu, Hesiod și Rilke, Michelangelo și Matisse. Pe scurt, ceea ce are de oferit Scruton este o maturitate a gândirii, lucru destul de rar în filosofia contemporană atât de specializată și aridă.

Iată capitolele acestei cărți: „Sunet", „Ton", „Imaginație și metaforă", „Ontologie", „Reprezentare", „Expresie", „Limbaj", „Înțelegere", „Interpretare", „Cultură". În cadrul prezentei recenzii, este imposibil de rezumat tot ceea ce are de oferit fiecare capitol, nu pentru că viziunea lui Scruton ar fi incoerentă, ci datorită imensității stupefiante a efortului său. De aceea, voi încerca să prezint tehnica de lucru a autorului din capitolul „Ontologie", referindu-mă și la unele dintre celelalte capitole.

Am menționat că Scruton se folosește de instrumentele filosofiei analitice, pe care le aplică la vastele sale cunoștințe în domeniul muzicii și al culturii în general. În capitolul dedicat

ontologiei muzicii, care, în mare, este omogen cu celelalte capitole în privința modului de lucru, autorul începe cu întrebarea care a reuşit să chinuie generații întregi de iubitori ai muzicii: „Ce este muzica?" Această întrebare este, bineînțeles, esențială pentru rezolvarea, sau măcar elucidarea problematicii celorlalte întrebări abordate precum „Ce exprimă muzica?", „Ce reprezintă această piesă muzicală?", „Este muzica un limbaj?", „Ce înțelegem atunci când înțelegem muzică?", „Care este relația dintre o piesă interpretată şi partitura ei?", „Care este locul muzicii în cultura noastră?" etc. Primele trei capitole ale volumului nu fac decât să introducă problematica, împreună cu conceptele relevante descoperite de filosofii analitici până la data redactării acestei lucrări, iar scurtul capitol dedicat ontologiei serveşte drept încheiere şi însumare a ceea ce am putea numi prima parte a volumului, unde se pun bazele discuției ulterioare.

Ce este muzica? De la început Scruton ne avertizează că nu putem spune ce este muzica prin descrieri factuale, deoarece muzica nu este ceva material. Ea este „ceea ce auzim sau suntem meniți [intended] să auzim *într-o* secvență de sunete" (p. 108), spune el. Ceea ce putem face este să descriem latura materială a muzicii, anume sunetele. Folosind distincția *type-token* propusă de C. S. Peirce, Scruton afirmă că sunetul este un *type*, identificat prin ceea ce numeşte *salient features*, adică un tip de obiect din lumea fizică dotat cu anumite caracteristici marcante, cum ar fi frecvența şi timbrul. Sunetele sunt organizate într-un *pattern* intenționat de compozitor, iar noi suntem meniți nu doar să auzim sunetele înşirate într-un anume fel, ci să înțelegem *pattern-ul* de tonuri, adică acele componente care alcătuiesc *pattern-ul* piesei muzicale respective. Ideea este că putem auzi un şir de sunete foarte clar fără a auzi muzică, dar nu putem auzi muzică fără a auzi sunete. De aceea, a descrie secvența de sunete, ca evenimente din lumea fizică, nu este de ajuns pentru a descrie muzica. Iar dacă dorim să spunem ceva despre o piesă muzicală, nu putem decât să folosim metafore, pe care Scruton le defineşte, împreună cu Aristotel, ca „aplicarea deliberată a unui termen sau a unei fraze la ceva despre care se ştie că nu exemplifică acel termen sau acea frază" (p. 80). Intuiția este cât se poate de veche: muzica este inefabilă. De aceea, atunci când Scruton abordează problema identității piesei muzicale, el afirmă că nu putem decât să lăsăm pe fiecare să decidă dacă o piesă auzită este identică cu o alta sau nu. Îl dă ca exemplu pe Nelson Goodman, care în a sa *Languages of Art* expune o teorie a identității atât de stringentă, încât orice deviere de la partitură încetează a mai fi instanțierea acelei partituri şi devine o altă piesă a cărei partituri urmează a fi scrisă, dacă se doreşte (p. 111). Asemenea absurdități nu tulbură cu nimic modul nostru obişnuit de a ne raporta la muzica pe care o auzim, ceea ce relevă faptul că Goodman a omis din lista criteriilor sale de identitate chestiuni esențiale muzicii, care țin nu de partitura propriu-zisă, ci de felul în care partitura este înțeleasă de către membrii unei culturi.

Mai trebuie adăugat că întregul volum este plin de exemple muzicale, şi că lecturarea lui completă necesită o cunoaştere destul de bună a notației muzicale şi măcar a repertoriului clasic fundamental. Ca atare, acest volum se adresează mai ales celor care au înclinații atât filosofice, cât şi muzicale. Dar există numeroare elucidări conceptuale care ar putea interesa un filosof specializat în ontologie, de pildă, sau un istoric sau critic al artei care doreşte să înțeleagă ce sunt expresia şi reprezentarea în genere, şi cum diferă muzica de celelalte arte din aceste puncte de vedere.

*MIKI OTA*

## JEREMY GILBERT-ROLFE, *Beauty and the Contemporary Sublime,* New York, Allworth Press, 1999, xx + 155 p.

Se zvonea, printre criticii de artă şi artiştii plastici ai ultimului sfert al secolului XX, că estetica clasică a murit definitiv. Burke şi Kant erau huliți, nu numai fiindcă operau cu un număr extrem de limitat de categorii estetice – două: frumosul şi sublimul – dar şi pentru că "politica"

din spatele acestor categorii, aşa cum era percepută de către comentatori şi practicanţi ai artelor plastice contemporane, devenise inacceptabilă. Şi cum orice tendinţă de respingere, pe baze politice, a unor giganţi culturali stereotipizaţi şi astfel eviscerați se transformă, în mai mare sau mai mică măsură, într-o prigoană la fel de sterilă, Burke şi Kant au devenit cei mai notorii teoreticieni ai artei nelecturaţi. Se spunea că Burke făcea din frumos şi sublim categorii politice, asimilând frumosul cu pasivitatea feminităţii şi sublimul cu activitatea masculinităţii. Or, societatea post-feministă nu îngăduie astfel de simplificări. Iar pe Kant îl învinuiau de a fi preluat de la Burke aceste dihotomii şovine, şi de a le fi ierarhizat: sublimul este mai înalt decât frumosul, deoarece el face trecerea înspre moralitate, pe când frumosul rămâne inert, inefabil, şi oarecum terifiant. Din nou, societatea post-feministă se revoltă. Jeremy Gilbert-Rolfe nu îi apără nici pe esteticienii clasici, şi nici nu se lasă convins de verdictul contemporan asupra valorii acestora. El este convins că frumosul şi sublimul duc o viaţă extrem de bogată şi rodnică printre semnele culturii de azi, şi că nu s-au schimbat atât de multe în cultura post-modernă şi „post-umană" a acceleratoarelor atomice, a satelităţilor de spionaj şi a bancomatelor. Putem vorbi foarte bine despre frumuseţe şi sublimitate – numai că nu le vom găsi acolo unde le-au găsit ascendenţii noştri.

Mult aşteptatul volum *Beauty and the Contemporary Sublime* (1999) de Jeremy Gilbert-Rolfe, născut în Tunbridge Wells în 1945, dar rezident permanent al imposibilei coaste californiene, ne introduce cu *gusto* în lumea aproape pulverizată fenomenologic a maşinilor dure, a top-modelelor rectilinii, a hipnotizantei cutiuţe numite televizor, a bombardamentului acustic din supermarket-uri. Nu se fereşte să aducă în discuţie *Beavis and Butthead*, silueta lui Mick Jagger, cariatidele uneia dintre clădirile Disney care înfăţişează nu zeiţe greco-romane ci piticii din *Albă ca Zăpada*. Dar nici nu dă impresia unui semidoct ambiţios atunci când analizează doctrinele lui Schiller, Winckelmann, Nietzsche, sau Lyotard, ademenindu-i la comentarii incisive cu privire la o societate pe care poate că nici nu şi-au închipuit-o. Cu atât mai încântătoare este lectura lucrării acestui poliglot cultural, cu cât Gilbert-Rolfe este, la origine, pictor. Găsind inadecvată critica de artă a sfârşitului de secol XX, el s-a decis să îndrepte oarecum lucrurile. S-a apucat de filosofie. Şi iată că avem aici un pictor îngrijorat de soarta filosofiei, şi un filosof înspăimântat de soarta picturii. O angoasă mai productivă nu există. Ea rămâne întotdeauna lucidă.

Gilbert-Rolfe adoptă o strategie de bun simţ, ceea ce ar putea părea o nebunie în condiţiile culturii de azi: acceptă ca perene sublimul şi frumosul drept categorii estetice principale, dar caută pentru ele instanţieri noi, în acord cu specificitatea epocii „post-orice". Senzaţia noastră de a fi depăşit, de bine de rău, istoria, i se pare problematică. Nu doreşte să conteste schimbarea calitativă a modului nostru de a fi; totodată, nu vede de ce ne-am debarasa de anumite concepte care rămân extrem de utile. Într-o epocă a demonizării cordonului ombilical, Gilbert-Rolfe îl deghizează în raze X, lasere şi fascicule infraroşii. A nega că avem nevoie de istorie, de cordonul ombilical, nu poate fi decât o năzbâtie infantilă.

De ce persistă, totuşi, o asemenea noţiune? De ce ne confruntăm azi, în cultura pop şi a publicităţii, cu Lolite din ce în ce mai *risquées* şi cu Marilyn Mansoni din ce în ce mai silfidici? Nu ştim. Dar asta este tot ce avem, se pare, iar dacă vrem să operăm cu frumosul şi sublimul, aici trebuie să căutăm. După cum arată Gilbert-Rolfe, o asemenea investigaţie este amplu recompensată, iar validitatea ei este reconfirmată în repetate rânduri. Modelul frumosului este, în ziua de azi, top-modelul modei vestimentare, iar cel al sublimului este cântăreţul pop androgin. Un singur *caveat* din partea autorului: greşeala criticilor anti-kantieni este de a echivala femeia cu femininul şi masculul cu masculinul. Societatea iluministă, riguros raţionalistă cel puţin în teorie, este o societate masculină; ea este o societate a puterii; ea doreşte să aducă pe lume cât mai multe instanţieri ale sublimului; ea urmăreşte hegemonia raţiunii. Azi avem o societate întrucâtva feminizată: vechile centre de putere s-au dizolvat, spaţiul privat a devenit mult mai mobil, astfel încât putem supravieţui ani în şir practic fără a-l părăsi (autoturismul, Walkman-ul şi telefonul mobil sunt exemple de încapsulări personale pe care le dă Gilbert-Rolfe), iar masculinitatea a devenit din ce în ce mai ridicolă şi implauzibilă – singurele spaţii predominant masculine sunt

arenele sportive şi bazele militare. Femeile nu mai sunt obligate să instanţieze feminitatea, iar bărbaţii nu mai sunt obligaţi să instanţieze masculinitatea. Simetria şi complementaritatea de odinioară între feminitate şi masculinitate s-a năruit: pe când femeile pot fi feminine fără reproş dacă doresc, bărbaţii se raportează azi mult mai problematic la masculinitate, din cauza stigmei politicii de putere explicită asociată masculinităţii. De aceea, *in toto*, masculinul a decăzut în favoarea anrdoginului, iar femininul a rămas intact. Gilbert-Rolfe foloseşte această constatare pentru a introduce din nou frumosul şi sublimul. Locusul frumosului rămâne femininul, dar locusul sublimului devine androginul.

Totuşi, cum de avem azi o societate infantilă? Gilbert-Rolfe ne trimite la paradigma frumuseţii, Elena din Troia. Din cauza frumuseţii ei, au murit neamuri şi s-a născut apoi Roma, prin Enea. Frumuseţea ei a fost originea a tot, fără să pretindă această onoare; pe seama ei s-au pus toate tragediile, toate furiile divine. Atena şi Hera, paradigme ale războiului şi legii (observăm aici sublimul), au dus la capăt un război pe care oricum aveau de gând să-l instige, iar Afrodita şi Elena, deloc interesate de politică, au fost catalizatoarele convenabile. Ideea este că Elena a ieşit din întreaga poveste nevătămată, la fel de atrăgătoare ca odinioară: ea a rămas neresponsabilă, frivolă chiar (lui Gilbert-Rolfe îi place să asocieze feminitatea mai ales frivolităţii şi termenului „*glamour*", imposibil de tradus în româneşte), mereu învinuită din cauza misterului înnebunitor al frumuseţii ei care nu ţinea cont de absolut nimic şi nimeni. Unde Atena şi Hera voiau să se impună prin forţă şi raţiune, Elena s-a impus fără să vrea: puterea lipsei de putere. Iată cum avem azi o societate extrem de sensibilă la deliciile şi la teroarea frumosului: alternativa sublimului, ca masculinitate autoritară, nu mai este pe gustul aproape al nimănui. Dacă există sublim, el se perindă sub forma unei limitări nelimitate, fără obligaţii morale. Sublimul este o măreţie a posibilităţilor infinite de contopire a unor elemente în mod normal disparate, şi atâta tot.

Se pare că totul a început cu „demistifierea" moralităţii propulsată cel mai nemilos de Dada, iar ipocrizia politicii, odată deconspirată în întreaga ei amploare suculentă, a făcut să pară ridicolă însăşi ideea de structură morală. Trăim într-o epocă fluidă, pasivă, stagnantă, maladivă, feminizată, estetizată, cu puţine şanse de supravieţuire. Nu cred că este bine, şi spun asta fiindcă se găsesc destule persoane care nu văd nimic rău, nici bun, în pieirea omenirii. Greşeala constă în a face o etică din estetic. Frumosul nu are principii, iar a face din frumos un principiu este absurd, în cel mai bun caz, şi dăunător, în cel mai rău. Gilbert-Rolfe ne atrage însă atenţia asupra unui fapt crucial din întreaga poveste: nu trebuie să încercăm să sugrumăm frumosul cu scrupule etice, deoarece nu este nimic de sugrumat. Dacă autocraţia sublimului a devenit atât de nesuferită, este fiindcă a dus o campanie nemiloasă împotriva atracţiei inevitabile, inexplicabile a frumuseţii. Frumuseţea, cu delicateţea, graţia şi supleţea ei, a devenit la rândul ei o tirană cinică, neintenţionată, tocmai fiindcă masculinul s-a precipitat singur împotriva zidului ei de nedărâmat, devenind debil. În loc ca masculinul să conlucreze cu femininul, care este catalizator şi origine a tot, s-a decis, în infinita-i înţelepciune (Atena şi Hera!), să-l masculinizeze. Comedia eternă a lui Narcis. Încă şi azi râdem cu amărăciune de eşecul raţionalului, şi nu ştim încotro să mergem, sau de ce. Politizarea frumosului va duce întotdeauna la dezastre.

*MIKI OTA*

## FELIX GMÜR, *Ästhetik bei Wittgenstein – Über Sagen und Zeigen*, Freiburg, München, Karl Alber, 2000, 288 p.

În pofida avertizărilor explicite ale lui Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* a fost şi încă mai este considerat în multe cercuri un tratat de logică filosofică. Tot ce ţine de ceea ce Wittgenstein numeşte mistic (începând cu 6.44) este, de obicei, fie expediat cu puţine cuvinte prost alese, fie complet ignorat. Încercări de a recupera opera *Tractatus*-ul în întreaga lui complexitate au apărut doar recent; ele se apleacă mai ales asupra dimensiunii etice şi religioase a

gândirii şi vieţii lui Wittgenstein. În *Cambridge Companion to Wittgenstein* din 1996, care se vrea a fi o introducere atât în stilul wittgensteinian de a filosofa cât şi în peisajul exegetic dedicat acestui filosof, nu găsim decât articole despre logică, limbaj, minte, şi etică. Nimic despre artă. Chiar şi în culegerea de eseuri *The New Wittgenstein* (2000), unde sunt exprimate şi argumentate teze neortodoxe şi fascinante despre contribuţiile lui Wittgenstein, de pe parcursul întregii sale cariere, în domeniul culturii europene a sfârşitului de secol XX, comentatori străluciţi precum Cora Diamond, Stanley Cavell, sau P. M. S. Hacker nu menţionează nimic despre artă. O situaţie cât se poate de stranie, având în vedere nu numai biografia lui Wittgenstein, ci şi modul în care pune problemele, atât în *Tractatus*, cât şi în *Investigaţii filosofice*. Recent, au început să apară timide încercări de a recupera din opera wittgensteiniană subiecte care l-au preocupat foarte mult pe autorul lor dar care dintr-un motiv sau altul au fost evitate sistematic, sau de a găsi paralelisme, intenţionate sau neintenţionate, între gândirea filosofică a lui Wittgenstein şi cultura contemporană lui. Una dintre aceste puneri în discuţie este *Wittgenstein's Ladder* (1996), de Marjorie Perloff. În această lucrare se încearcă o elucidare a sensului prozei lui Samuel Beckett, Thomas Bernhard, şi Ingeborg Bachmann, printre alţii, prin prisma solipsismului specific wittgensteinian. O altă lucrare, nu la fel de bine documentată, inspirată, şi îndrăzneaţă, dar un început util, este *Art as Language: Wittgenstein, Meaning, and Aesthetic Theory* (1995) de G. L. Hagberg, unde se reia vechea discuţie despre inefabilitatea şi intenţionalitatea artei, plecând, printre altele, de la distincţia *Sagen-Zeigen*. Teritoriul este aproape neexplorat, iar lucrarea lui Felix Gmür (1966 - ), pe care o voi prezenta acum, din păcate nu se îndepărtează de la stilul academic al referatului cuminte. Încurajator este, totuşi, că cineva a făcut, în sfârşit, o inventariere măcar parţială a tuturor afirmaţiilor făcute de Wittgenstein pe tema lui *Zeigen*, şi că artei i se acordă spaţiul şi atenţia pe care le-a meritat dintotdeauna.

Wittgenstein îi spunea lui Ludwig Ficker, într-o scrisoare, că *Tractatus*-ul este compus din două părţi: o parte scrisă, şi una nescrisă. Partea scrisă se pare că era, şi a continuat să fie de-a lungul vieţii lui Wittgenstein, partea neimportantă. *Ästhetik bei Wittgenstein – Über Sagen und Zeigen* (2000) abordează partea nescrisă a *Tractatus*-ului şi diversele încercări ulterioare ale filosofului austriac de a spune ceva despre ceea ce nu ştia sigur dacă poate fi elucidat, chiar şi după ce renunţase la departajarea tractariană strictă. O dată ce ieşim de sub copleşitorul imperiu al geniului logico-filosofic wittgensteinian, ne putem lăsa seduşi nu numai de incredibilul său stil literar (unii comentatori prevăd că Wittgenstein va fi considerat unul dintre cei mai mari stilişti ai limbii germane, şi nu este greu de înţeles de ce), dar şi de acuitatea şi rafinamentul observaţiilor sale cu privire la formele majore ale artei europene. Ceea ce îl deosebeşte pe Wittgenstein de alţi filosofi originali este organicitatea gândirii sale. Wittgenstein nu era un specialist. Şi cu toate că educaţia lui formală a fost tehnică, diversele biografii atestă unanim faptul că era mai dotat în subiecte umaniste decât în matematici. A acceptat să studieze ingineria sub presiunile tatălui său, dar atmosfera de înaltă cultură, care se pare că a dat pe lume cel puţin trei genii muzicale (mă refer la fraţii lui Wittgenstein, dintre care numai unul, Paul, a reuşit să devină pianist şi căruia Ravel i-a compus *Concertul pentru mâna stângă*), şi considerabile talente plastice (este vorba de una dintre surorile lui Wittgenstein), şi-a spus cuvântul. Astfel, Wittgenstein nu numai că a avut ocazia să-şi dezvolte atât intelectul cât şi simţul artistic şi moral, dar a lăsat aceste tendinţe să comunice în mod firesc. Astfel, a devenit unul dintre rarissimii gânditori compleţi – şi asta nu din ambiţie renascentistă. Dacă ar fi să menţionăm un obiectiv pe care lucrarea lui Felix Gmür îl atinge, acesta ar fi evidenţierea firului Ariadnei în tot ceea ce a spus şi a făcut Wittgenstein în domeniul artei.

Cel mai firesc punct de pornire este, desigur, distincţia *Sagen-Zeigen*, iar Gmür urmăreşte această distincţie în 6 capitole, fiecare tratând un aspect al misticului: religia/estetica, stilul literar, cunoaşterea/solipsismul, arhitectura, muzica, culorile/desenul. Comasarea religiei cu estetica este discutabilă. Tratarea culorii şi a celebrei probleme a aspectelor (*Hasen-Enten*) în acelaşi capitol este de asemenea neavenită. Introducerea capitolului despre stilul literar al lui Wittgenstein, şi mai ales a numerotării din *Tractatus*, poate părea stranie, deoarece nu mai ţine de

ceea ce a spus Wittgenstein şi de ceea ce spunem noi despre ceea ce a spus el (adică un fel de meta-observaţie). În ansamblu, lucrarea lui Gmür ar putea părea prea puţin organizată, mai ales cititorului anglo-saxon. Mai mult, există prea multe înşiruiri de opinii ale altor comentatori, prea multe listări de citate din Wittgenstein, şi prea puţine contribuţii personale – din nou, din punctul de vedere al cititorului obişnuit cu stilul anglo-saxon. Totuşi, meritul acestei lucrări constă în punerea problemei, într-un mod oarecum haotic, dar onest, minuţios, şi obiectiv.

Pentru a nu da o impresie greşită asupra valorii acestei lucrări, voi menţiona câteva observaţii interesante pe care le face Gmür, şi care ne-ar putea ilumina nu numai în lecturarea lui Wittgenstein, dar şi a altor gânditori. Mai întâi, el reuşeşte să identifice anumite corespondenţe misterioase dintre *Tractatus* şi un articol de Russell cu privire la religie. Ştim că Russell era cel puţin agnostic, dacă nu ateu (întotdeauna este greu de ştiut dacă cineva este ateu sau nu), şi iată cum caracterizează el, în 1914, misticul: 1) prezenţa sentimentului rezolvării tuturor problemelor importante ale vieţii, 2) credinţa în unitatea universului, 3) atemporalitatea ca ceva nu doar teoretic ci practic, 4) lipsa oricărei valori *în* lume. Or, ne atrage atenţia Gmür, tocmai aceste caracteristici ale misticului sunt prezentate în *Tractatus*, sub alte forme. Gmür nu ştie dacă Wittgenstein a citit sau nu acel articol de Russell, dar, şi într-un caz şi în celălalt, implicaţiile sunt fascinante.

Apoi, Gmür vorbeşte pe larg despre un fragment din *Tagebücher* (7.10.16) referitor la legătura dintre artă şi moralitate. Acolo Wittgenstein afirmă explicit că arta priveşte obiectele *sub specie aeternitatis*, aşa cum a duce o viaţă bună înseamnă a privi lumea *sub specie aeternitatis*. Este greu de înţeles ce vrea să spună aici Wittegnstein. Dacă *sub specie aeternitatis* este echivalent cu abstragerea din mediul spaţio-temporal, atunci definiţia are sens pentru artă, dar nu pentru lume. Iar dacă altul este sensul, Wittgenstein nu ne spune care ar putea fi. Interesant este că Gmür nu merge pe panta aproape compulsiv de firească pe care au mers puţinii comentatori ai esteticii wittgensteiniene, văzând în afirmaţia lui Wittgenstein despre caracterul abstract al artei o validare a mentalităţii avangardiste. Căci ce sunt acele *ready-mades* de Duchamp sau *piazze*-le pustii ale lui De Chirico, sau colajele lui Max Ernst, dacă nu obiecte banale sau imagini ale unor obiecte banale cu violenţă expulzate din crisalida semnificaţiilor sedimentate de-a lungul istoriei? Felix Gmür preferă o interpretare clasică – şi este bună această prudenţă, deoarece, în fond, Wittgenstein nu gusta de loc cultura secolului XX, oricât de inovativă ar fi filosofia lui, şi trebuie măcar să ne întrebăm dacă este corect, şi în ce fel este corect, să vorbim de cultură clasică, modernă şi contemporană. Poate că nu trebuie să căutăm asemănări între filosofia lui Wittgenstein şi avangarda secolului XX, ci să reexaminăm cultura secolelor XVIII şi XIX. Suntem în situaţia ciudată în care un gânditor, care operează cu date şi concepte foarte vechi, spune lucruri revoluţionare despre lumea de azi – misterele sunt mult mai ample decât ne-am imaginat.

În fine, merită menţionat efortul lui Gmür de a face lumină în controversata chestiune a casei Stonborough. Opiniile sunt atât de diverse cât gradele de susceptibilitate a opinanţilor la carisma lui Wittgenstein. Unii spun că, în esenţă, Palais Stonborough este opera lui Wittgenstein, alţii sunt de părere că de fapt Wittgenstein nu a făcut decât să corecteze detalii. Este ştiut că Wittgenstein a colaborat cu doi dintre asistenţii lui Adolf Loos, anume Paul Engelmann, care i-a fost şi prieten bun, şi Jacques Groag, despre care nu se ştie mai nimic. Cei doi au făcut schiţele preliminarii şi au pregătit mult din munca de şantier. Se pare că Wittgenstein s-a ocupat explicit de interioare şi, mai ales, de efectul artistic al volumelor şi spaţiilor. Ne amintim numeroasele lui observaţii cu privire la „gestul“ adecvat sau corect pe care trebuie să-l facă forma şi poziţia unei uşi etc. Conform lui Gmür, care adoptă o poziţie sobră, „nu a existat Wittgenstein arhitectul“. Această idee este întărită, în mod ambiguu, la sfârşitul capitolului: Wittgenstein „nu copia, ci reproducea“, în sensul convertirii clasicismului arhitectural în ceva nou conform posibilităţilor de expresie contemporane. Rămâne de cercetat dacă o „reproducere“, în acest sens, nu este cumva o infuzie de originalitate.

*MIKI OTA*

**JON ELSTER, *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment and Constraints***, Cambridge University Press, 2000, X + 308 p.

Profesor de ştiinţe sociale la Columbia University, Jon Elster a fost întotdeauna surprinzător nu doar prin diversitatea temelor pe care le-a abordat, ci şi prin modul original în care a investigat teme tradiţionale. Cartea care l-a consacrat, *Ulysses and the Sirenes*, apărută în 1984, a reprezentat o veritabilă provocare filosofică. Punctul de pornire al cărţii îl constituie o întâmplare cunoscută: aflat înt-o călătorie pe mare şi ştiind, din relatările celor care au trăit deja asemenea experienţe, că ascultarea cântecului sirenelor are consecinţe nefaste, Ulise le-a cerut marinarilor de pe corabia sa să-l lege de catarg, ei să-şi toarne ceară în urechi, iar apoi, când vor naviga prin zona în care sirenele îşi fredonează cântecul, să nu-i îndeplinească nici un ordin, oricare ar fi acesta. Evenimentele au decurs conform aşteptărilor: la auzul câtecului sirenelor, Ulise a început să se comporte nebuneşte, numai că a scăpat cu bine, cu echipajul său cu tot, întrucât măsurile preventive luate atunci când se afla sub influenţa propriei raţiuni, s-au dovedit eficiente. Ulise a străbătut zona periculoasă legat de catarg, iar marinarii au respectat ordinele date de el anterior, în intervalul său de raţionalitate. Povestea s-a încheiat cu bine pentru Ulise şi echipajul aflat sub comanda sa.

Dacă dezgolim povestea de conţinutul ei pur anecdotic, rămâne următoarea prescripţie: atunci când eşti raţional este în folosul tău să-ţi stabileşti anumite constrângeri care te vor împiedica să acţionezi greşit ulterior, atunci când, din diverse motive, vei fi lipsit de raţionalitate, adică vei fi tentat să iei decizii şi să acţionezi sub influenţa unor pasiuni şi interese cu efecte nefavorabile asupra ta sau asupra comunităţii. Pe această bază, Jon Elster îşi elaborează teoria sa a constrângerilor, care conţine şi o critică a intuiţiei comune după care este preferabil să avem întotdeauna mai multe opţiuni. Dimpotrivă, argumentează Elster, uneori vom obţine beneficii numai dacă asupra domeniului opţiunilor noastre sunt exercitate anumite constrângeri.

În *Ulysses Unbound*, Jon Elster revizuieşte teza fundamentală din *Ulysses and the Sirenes*: există situaţii în care un individ, în loc de a-şi impune anumite constrângeri, încearcă mai degrabă să se sustragă oricăror constrângeri şi tinde să fixeze o reţea de constrângeri doar pentru ceilalţi. Elster ajunge la aceată concluzie pe baza cercetării procesului creării noilor sisteme politice în Europa de Est după 1989. Astfel, nici măcar constituţia, înţeleasă ca lege fundamentală a sistemului politic, nu este un instrument de autoconstrângere.

Noul punct de vedere al lui Elster este acela că, în politică, oamenii vor să-i constrângă pe ceilalţi, iar nu să se autoconstrângă. Urmarea acestei situaţii este faptul că ordinea politică democratică se va dovedi eficientă numai în acele sisteme sociale în care constrângerile nu sunt exercitate unidirecţional, pornind de la pasiunile şi interesele unui singur grup. Avem regimuri politice democratice acolo unde se ajunge la un echilibru între instituţiile puterii politice prin fixarea unor constrângeri reciproce, iar conducătorii acestor instituţii sunt ei înşişi supuşi în acţiunile lor, deseori pasionale sau interesate politic, unor constrângeri interne instituţiilor respective sau exercitate de alte instituţii. Trebuie să acceptăm că în politică oamenii au tendinţa să-şi promoveze maximal interesele personale sau de grup, doar existenţa unor constrângeri fiind sursa împiedicării sau limitării pasiunilor politice. Nici un om politic, potrivit tezei lui Elster, nu se va opri din cursa pentru cât mai multă putere, nu se va autoconstrânge, oricât de generos şi receptiv s-ar dovedi el în campania electorală. Dimpotrivă, va încerca să găsească şi să folosească punctele slabe ale sistemului democratic şi să modifice, dacă se poate, diverse reglementări – chiar Constituţia – în folosul său. Ca urmare, principala preocupare trebuie să o reprezinte neutralizarea sau prevenirea schimbărilor preferenţiale.

Întregul capitol I conţine o dezvoltare a teoriei constrângerilor în direcţia preizării raţiunilor pe care le-am avea în favoarea instituirea constrângerilor, precum şi o enumerare a

instrumentelor de constrângere care pot aduce beneficii publice. În capitolul al II-lea, analiza este aplicată constituţiilor înţelese ca sisteme de constrângere. În absenţa unor instrumente de constrângere nu am beneficia de avantajele democraţiei. De aceea, este necesar să construim diverse instrumente de constrângere, pornind de la respectarea principiului fundamental al separaţiei puterilor şi de la multiplicarea instituţiilor cu grad mare de independenţă faţă de alte puteri (cum ar fi, de exemplu, independenţa Ministerului Public faţă de puterea executivă) şi până la promovarea discuţiilor civice şi a dialogului orientat spre negociere. Pe de altă parte, aceste constrângeri pot lua uneori forma unor pedepse.

Un sistem democratic va slăbi până la un dezechilibru grav dacă nu vor exista costuri crescute pe care să le plătească acei politicieni care încalcă regulile jocului. Consecinţa nefuncţionării acestui instrument al achitării publice a costurilor (de exemplu, suspendarea imunităţii parlamentare în anumite cazuri) duce în timp la erodarea încrederii cetăţenilor în instituţiile statului de drept şi la inovarea spontană a altor constrângeri prin care cetăţenii încearcă să pedepsească (cum ar fi, în sens gradual, neprezentarea la vot, nesupunerea civică, revolta), precum şi la întărirea unor comportamente cu potenţial negativ modelate după exemplul liderilor politici care vor să fie liberi de orice constrângere.

Din fericire, aşa cum încearcă să argumenteze Elster, nici măcar un saxofonist din orchestra de jazz nu-şi permite să improvizeze altfel decât în marginea temei stabilite de compozitor. De altfel, aplicării teoriei constrângerilor la domeniul artei îi este consacrat capitolul al III-lea. Este pus în discuţie raportul dintre creativitate şi constrângeri, cu exemple din literatură, film şi jazz.

Scrisă într-un stil neobişnuit pentru rigurozitatea filosofică de tip analitic, dar fără a pierde prin aceasta din tăria argumentelor, cartea lui Elster impune cititorului o desfăşurare aproape muzicală a lecturii, ceea ce lasă impresia că autorul a scris sub constrângerea artei fugii.

*CONSTANTIN STOENESCU*

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 174/2006 la
Tipografia Editurii Universității din Bucureşti