

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul III

Nr. 2

iulie–decembrie 2011

**Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretar de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Prof. univ. dr. Teodor VIDAM; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Responsabil de număr: Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Website: <http://www.institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul III, Nr. 2 – iulie–decembrie 2011

**Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Verantwortlich für die Ausgabe: Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Webseite: <http://www.institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

III. Jahrgang, Nr. 2 – Juli–Dezember, 2011

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul III

iulie – decembrie 2011

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ALEXANDRU SURDU, Specificul logicii hermeneutice | 9 |
| HANS LENK, »Autoritar« oder »demokratisch« geleitetes Training? | 13 |
| DRAGAN YAKOVLYEVITCH, The successes of science and scientific-theoretical realism: a less than direct connection | 23 |
| ION TĂNĂSESCU, Despre multipla semnificație a termenului „intenționalitate” în psihologia brentaniană | 35 |
| TEODOR VIDAM, O perspectivă critic constructivă asupra gândirii etice | 41 |
| CARMEN REPOLSCHI, Luigi Pareyson. Scurt excurs asupra întrebării fundamentale a metafizicii | 51 |
| COSMIN DUMITRESCU, Probleme de logică a religiei în teologia dogmatică ortodoxă | 61 |
| HORIA PĂTRAȘCU, Sentimentul și practica înstrăinării în monahism | 85 |
| NICOLAE GEORGESCU, Eduard Gruber și destinele eminesciene | 103 |
| POMPILIU ALEXANDRU, La photographie, une phénoménologie de l’instant | 117 |
| CORINA IANE, Anonymity on the Internet and its psychological implications for communication | 125 |

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Al X-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză, <i>Kant: teologie și religie</i> , Luxemburg, 5–8 octombrie 2011 (<i>Rodica Croitoru</i>) ... | 133 |
| „150 de ani de la întemeierea Asociațiunii Astra (1861–2011)”, Sesiune științifică, București, 25 octombrie, 2011 (<i>Mihai Popa</i>) | 137 |

OPINII DESPRE CĂRȚI

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Cercetări logico-filosofice</i> , București, Editura Tehnică, 2009 | 139 |
| ȘTEFAN DOMINIC-GEORGESCU, Fundamentele logico-filosofice ale filosofiei pentadice | 139 |
| OVIDIU G. GRAMA, Mai mult decât o culegere de studii | 145 |

NOTE DE LECTURĂ

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Alexandru Surdu, <i>Izvoare de filosofie românească</i> , Eseuri apărute în revista „Clipa” – Magazinul actualității culturale românești, ed. a II-a, București, Editura Renaissance, 2011, 162 p..... | 149 |
| <i>Rumänisches Goethe-Jahrbuch</i> , Band 1, Bukarest, Editura Paideia, 2011, 376 p. | 151 |
| George Guțu (Ed./Hrsg.), <i>Narațiune și identitate la Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel</i> , București, Editura Paideia, 2011, 216 p. | 152 |
| Thomas Hobbes, <i>Despre om și societate [Leviathan, cap. XIII–XVIII]</i> , trad. de Ovidiu G. Grama și Mona Mamulea, București, Editura All, 2011, 102 p..... | 153 |
| Florentin Sorescu, <i>Arca lui Iona</i> , Timișoara, Editura Brumar, 96 p. | 156 |
| Pavel Pereș, <i>Mântuiți inimile noastre</i> , București, Editura Lucman, 2010, 216 p..... | 157 |
| „Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques”, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998–2010 | 162 |
| Scriitori brașoveni atriști..... | 164 |

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 3

july – december 2011

Nr. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ALEXANDRU SURDU, The specific of the hermeneutic logic | 9 |
| HANS LENK, “Authoritative” or “democratic” in training | 13 |
| DRAGAN YAKOVLYEVITCH, The successes of science and scientific-theoretical realism: a less than direct connection | 23 |
| ION TĂNĂSESCU, On the multiple senses of term “intentionality” in Brentano’s psychology | 35 |
| TEODOR VIDAM, A critical-constructive viewpoint on the ethical thinking | 41 |
| CARMEN REPOLSCHI, Luigi Pareyson. A short digression concerning the fundamental question of metaphysics | 51 |
| COSMIN DUMITRESCU, Problems of the logic of religion in the orthodox dogmatic theology | 61 |
| HORIA PĂTRAȘCU, The feeling and practice of alienation (xeniteia) | 85 |
| NICOLAE GEORGESCU, Eduard Gruber and the Eminescian destinies | 103 |
| POMPILIU ALEXANDRU, The photograph – a phenomenology of the instant | 117 |
| CORINA IANE, Anonymity on the Internet and its psychological implications for communication | 125 |

SCIENTIFIC LIFE

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| The X-th International Congress of the Society of Kantian Studies in French Language (Société d’Études Kantiennes de Langue Française), <i>Kant: Theology and Religion</i> , Luxembourg, October 5–8, 2011 (<i>Rodica Croitoru</i>) | 133 |
| “150 Years since the Foundation of ASTRA Association (1861–2011)”, Scientific Session, Bucharest, October 25, 2011 (<i>Mihai Popa</i>) | 137 |

OPINIONS ON BOOKS

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| In focus: ALEXANDRU SURDU, <i>Logico-Philosophical Researches</i> , Bucharest, Technical Publishing House, 2009 | 139 |
| ȘTEFAN DOMINIC-GEORGESCU, The logico-philosophical grounds of the pentadic philosophy | 139 |
| OVIDIU G. GRAMA, More than a collection of studies | 145 |

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 2, p. 1–165, București, 2011

READING NOTES

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Alexandru Surdu, <i>The Springs of Romanian Philosophy</i> , Essays published in „Clipa” – The Journal of Romanian Cultural Actuality, second edition, Bucharest, Renaissance Publishing House, 2011, 162 p..... | 149 |
| <i>Rumänisches Goethe-Jahrbuch</i> , Band 1, Editura Paideia, Bukarest, 2011, 376 p. | 151 |
| George Guțu (Ed./Hrsg.), <i>Narrative and Identity in Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel</i> , Bucharest, Paideia Publishing House, 2011, 216 p. | 152 |
| Thomas Hobbes, <i>On Man and Society [Leviathan, chapters XIII–XVIII]</i> , translated by Ovidiu G. Grama and Mona Mamulea, București, All Publishing House, 2011, 102 p. | 153 |
| Florentin Sorescu, <i>Jonah's Ark</i> , Timișoara, Brumar Publishing House, 96 p..... | 156 |
| Pavel Pereș, <i>Save our hearts</i> , București, Lucman Publishing House, 216 p..... | 157 |
| „Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques”, The Publishing House of „Lucian Blaga” University of Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998–2010 | 162 |
| ASTRA writers from Brașov | 164 |

STUDII ȘI CERCETĂRI

SPECIFICUL LOGICII HERMENEUTICE

ALEXANDRU SURDU

The specific of the hermeneutic logic. The common interpretation leaves aside precisely the most important element, which is thinking. To put it another way, the words (either spoken or written) are directly related to the objects they refer to. This results in a series of difficulties and misunderstandings caused by the lack of a perfect identity between thoughts and words. The specific of the hermeneutic logic, as a logical interpretation of thinking through words, is to restore the proper connection between objects, thoughts and words.

Key words: hermeneutic logic, logos, onoma, rhema, adequatio rei et intellectus

Termenul „hermeneutică” a fost utilizat inițial cu semnificația logică pe care o presupune lucrarea lui Aristotel *Peri hermeneias*, respectiv aceea de „interpretare a gândirii”, mai precis de „interpretare a gândirii prin cuvinte”. Căci, considera Aristotel, ceea ce apare în vorbire este un semn al celor ce sunt în minte. Dar noi nu putem comunica direct prin gânduri, ci numai prin intermediul cuvintelor, care pot fi, la rândul lor, vorbite sau scrise. Cuvintele scrise exprimă gândurile prin intermediul celor vorbite, în cazul scrierii fonetice. Dar gândurile se referă și ele la lucruri. În mod obișnuit, în actul comunicării, al înțelegerii dintre oameni, are loc o permanentă interpretare a gândirii prin cuvinte.

Specificul acestei interpretări obișnuite îl constituie faptul că, în cursul înțelegerii, se face abstracție tocmai de factorul cel mai important, și anume de gândire. Altfel spus, cuvintele (vorbite sau scrise) sunt raportate, în aparență, direct la lucrurile despre care este vorba. De aici decurg însă o serie de neajunsuri, de „neînțelegeri” sau de „înțelegeri greșite”. Cauza o constituie faptul că între gânduri și cuvinte nu există o identitate perfectă. Cuvintele *exprimă* gândurile mai mult sau mai puțin exact. Dar sunt și cazuri în care *un* cuvânt exprimă *mai multe* gânduri și altele în care *un* gând este exprimat prin *mai multe* cuvinte. În plus, chiar și atunci când un anumit cuvânt exprimă numai un anumit gând, acesta din urmă poate să aibă un înțeles diferit în funcție de anumite particularități ale modului în care este conceput de interlocutori. Aceste neajunsuri ale interpretării obișnuite au determinat de altfel apariția interpretării *logice* a gândirii prin cuvinte, deci a unei *logici hermeneutice*.

Logica lui Aristotel, din lucrările cuprinse în *Organon*, este o logică hermeneutică, în măsura în care pune în discuție, cel puțin principial, raportul dintre lucruri, gânduri și cuvinte. La el însă, chiar în lucrarea *Despre interpretare*, nu apare

cu pregnanță distincția dintre gânduri și cuvinte, în sensul că primelor nu le acordă o tratare specială. Despre gândul ca atare, despre noțiune sau concept (*noema*), el va trata în lucrarea *Despre suflet*, dar numai din punct de vedere psihologic. În *Hermeneutică* se vorbește ca atare numai despre cuvinte, despre nume (*onoma*) și verbe (*rhema*). La el mai apare însă un termen, care nu poate fi identificat cu simplul nume, deși are și un aspect clar lingvistic. Este vorba de termenul *logos*, care, cel puțin în accepția de *logos tes ousias (ratio substantialis)*, are evident și sens mental. Iar expresia *logos*-ului, în context nepropozițional, cum apare în *Categorii*, nu mai este un simplu nume, ci o *definiție*, o pereche de nume, dintre care unul (genul proxim) desemnează sfera în care poate fi cuprins *logos*-ul respectiv, iar celălalt (diferența specifică), nota prin care acesta se deosebește de restul sferei care îl cuprinde. Dar aceasta înseamnă, în termeni moderni, că noțiunii sau gândului exprimat nu-i corespunde propriu-zis un singur nume (cuvânt), ci o zonă sau un câmp lingvistic, care îi exprimă *înțelesul*. Aceasta este zona care determină dificultățile de interpretare și face ca același cuvânt, chiar dacă nu are înțelesuri diferite, să aibă înțelesuri *nuanțate*.

Deși logica postaristotelică n-a mai fost în aceeași măsură hermeneutică, ea concentrându-și interesul mai mult asupra formelor gândirii, făcând abstracție de conținutul acesteia, problema raportului dintre gânduri și cuvinte și a relațiilor acestora cu stările de lucruri a fost mereu în atenția logicienilor. Scolastici, în speță, au precizat așa-numitele *intenții* ale cuvintelor, care se pot referi direct la obiecte (*intentio prima*) sau numai la gândurile despre acestea (*intentio secunda*). Ei au elaborat teoria numită *suppositio* în care se tratează despre diferitele accepții ale cuvintelor ca termeni propoziționali. Înțelesul unui cuvânt depinde și de contextul în care este utilizat și care îi precizează sensul. Acesta poate să fie direct sau indirect ș.a.m.d.

Hermeneutica teologică, fără să aibă o legătură directă cu logica, a extins câmpul investigației asupra înțelesului cuvintelor de la analiza propozițională la analiza *textuală*, schițând astfel o dimensiune *metodologică* a logicii hermeneutice. În cazul textelor biblice nu este suficientă o definiție riguroasă a cuvintelor și nici precizarea sensurilor în care acestea pot fi utilizate propozițional, căci ele își dobândesc în cursul narațiunii alte înțelesuri. Interpretarea unui text presupune de asemenea un *context*, în care, implicit sau explicit, apar intenționalități de alt ordin decât cele uzuale.

Hermeneuții vorbesc despre o *transcendență* a limbajului, în special a celui scris. Adesea, înțelesul unui text trebuie căutat *dincolo* de limbajul acestuia, fie în *subtext*, în anumite presupoziii legate de elaborarea textului (intenții ascunse ale autorului în legătură cu un subiect în aparență total străin acestor intenții), fie într-un fel de *supertext*, într-un câmp de înțelesuri care se poate produce independent de intenția autorului.

În genere, un text filosofic sau din așa-numitele științe ale spiritului (după distincția lui Dilthey), spre deosebire de cele din științele naturii, care pot fi elucidate prin explicații, este prin sine o creație spirituală care, odată constituită, își poate dobândi înțelesuri independente de orice intenționalitate prestabilită. Din această cauză, este necesară o analiză din *perspectivă istorică* a acestor texte. Dar aceasta înseamnă, evident, introducerea în cadrul interpretării a factorului *timp*.

Pentru aprecierea unui text nu este necesar numai contextul scriptic, ci și *contextul istoric*. Nici autorul și nici cititorul sau interpretul nu sunt absoluți. Autorul poate fi interpretat altfel decât a gândit, iar interpretul poate fi altul decât acela căruia i s-a adresat autorul. Axiologic vorbind, valoarea unui text trebuie să fie apreciată cu prudență, după experiența atât de frecventă a renașterii unor idei, teorii etc., considerate până atunci ca fără niciun viitor.

Din perspectiva logicii hermeneutice, până și valoarea simplă de adevăr (*adequatio rei et intellectus*) își găsește nuanțări în funcție de context. De regulă, se consideră că un enunț este adevărat în măsura în care corespunde unei stări de fapt. Dar aici este presupus că faptul există înaintea enunțului. Or, situația nu se prezintă întotdeauna așa. Cel puțin în cazul enunțurilor etice, juridice sau politice. În cazul enunțurilor cu caracter imperativ, fără a fi porunci, stările de fapt trebuie să fie conforme enunțurilor, și nu invers. În situații politice însă, de multe ori, confirmarea practică poate să ducă la infirmare. Există deci două cazuri de *adequatio*: a gândirii la starea de fapt și a stării de fapt la gândire. Cum însă condițiile de realizare ale acestei adecvări diferă de la o etapă istorică la alta, de la o zonă geografică la alta, de la o economie, situație politică etc. la alta, nu numai că enunțurile respective, ideile, teoriile sau textele în genere au valori diferite de adevăr, dar au și înțelesuri diferite, care determină interpretări distincte.

Există însă și alte motive care determină interpretări divergente ale unor texte filosofice și care necesită de asemenea intervenții de tip logico-hermeneutic. Sursa lor o constituie tot zona sau câmpul lingvistic de exprimare a înțelesului.

Dezvoltarea logicii matematice și larga ei aplicabilitate în tehnica modernă a impus, încă de la începutul acestui secol, prestigiul limbajului simbolic ca limbaj al exactității. Din perspectiva hermeneuticii filosofice, un astfel de limbaj nu prezintă principial niciun interes, pentru simplul motiv că simbolurile respective nu au înțeles determinat. Un calcul logico-matematic nu este un text. Dar aceasta nu înseamnă că el nu-și poate dobândi diferite interpretări. Ce-i drept, aici „interpretarea” are un alt sens, mult mai activ decât cel uzual. În sens obișnuit, interpretarea este creativă și nu poate fi considerată absurdă pretenția lui Dilthey ca „interpretul să-l înțeleagă pe autor mai bine decât s-a înțeles el însuși”. Dar în cadrul unui sistem formal, care nu oferă altceva decât propria lui desfășurare algoritmică, interpretarea devine creația pură a interpretului. O înlănțuire de simboluri, după anumite reguli, poate să devină prin interpretare partitura unui text muzical, de exemplu, sau rețeaua unui circuit cu contacte și relee, dar poate să devină și o înlănțuire de propoziții sau raționamente, care să aibă nu numai semnificații obiectuale, ci și înțelesuri.

Există însă și o situație inversă, când limbajul simbolic, și respectiv metoda operațională a logicii simbolice, este utilizat la interpretarea textelor scrise în limbaj uzual. Se ajunge în astfel de cazuri la un fel de transcriere simbolică a enunțurilor și la stabilirea unor tipuri de relații inferențiale între acestea. Au existat astfel de încercări și în analiza unor texte biblice.

Se constată însă, pe această cale, că metoda nu este într-un total corectă. Încă Wittgenstein, în celebrul său *Tractatus*, aplicând în mod consecvent analiza logi-

co-matematică la anumite domenii filosofice, a constatat că acestea nu sunt exprimabile în limbajul exactității simbolice și a conchis că ele nu au statut științific. Este vorba de etică și estetică. Cu atât mai puțin admisibile, din perspectiva logicii simbolice, sunt textele filosofice ale lui Hegel, considerate de către unii exegeți ai acestei orientări (ca J.M. Bocheński, de exemplu) drept pure aberații.

În realitate, există mai multe tipuri de limbaje și tocmai aceasta este una dintre cele mai importante sarcini ale unei logici hermeneutice, să stabilească criteriile de distincție dintre aceste limbaje, în funcție de înțelesurile lor, adică de ceea ce exprimă ele, pe de o parte, și, pe de alta, în funcție de domeniile realității pe care le semnifică.

Este vorba, în mare, de vechea problemă a *Hermeneuticii* lui Aristotel, de stabilirea raporturilor corecte dintre lucruri, gânduri și cuvinte, doar atât că astăzi situația este mult mai complexă, lumea lucrurilor s-a diversificat, ca și lumea gândurilor, iar câmpul acela lingvistic, zona de interferență a înțelesurilor, nu se mai reduce la nuanțe de exprimare, ci a devenit un tărâm brăzdat de granițe rigide și locuit de ființe străni care nu se mai recunosc unele pe celelalte. Menirea logicii hermeneutice este aceea de a le găsi originea comună. Or, aceasta nu este și nu poate fi alta decât gândirea omului. Pâinea cea de toate zilele a logicii.

»AUTORITÄR« ODER »DEMOKRATISCH« GELEITETES TRAINING?

HANS LENK

“Authoritative” or “democratic” in training. The performances of authoritatively and democratically led sports teams seem to be equally notable. Seen from this angle, both leadership styles entail advantages as well as disadvantages. While the authoritative style is simpler and achieves its goals more easily, the democratic method leads to a higher engagement of team members and seems to motivate them better. The trainer has to master the art of combining the two styles in order to develop outstanding sportsmen and complex personalities at the same time.

Key words: sport, education, team, motivation, performance, leadership style

Die Fragen einer kritischen Jugend verknüpfen allzu sehr Leistungsziele mit einer vermeintlichen Notwendigkeit von autoritären Methoden der Trainingsleitung. Der eigene Wille zur Selbstdisziplinierung (und sei es im Streben nach gesellschaftlich prämierten und erwarteten Erfolgsleistungen) ist nicht zu verwechseln mit der totalen Unterordnung unter autoritäre Befehle¹). Um das zu erhärten, mag am Beispiel des als besonders „hart“ und also ‚autoritär‘ geltenden Rudertrainings demonstriert werden, wie gerade hier mit demokratischen Anleitungsmethoden Höchstleistungen erreicht werden konnten. Um so mehr besitzen die Ergebnisse Relevanz für andere Sportarten. Der Bericht geht auf langjährige Erfahrungen des Verf. als Rennruderer und als Trainer zurück, Erfahrungen, die fast alle in der gemeinsamen Tätigkeit zusammen mit dem erfolgreichen Rudertrainer *Karl Adam* zustande kamen.

Abgesehen von den sozialen Beziehungen zu den Mannschaftskameraden unterhalten die Trainingssportler den engsten Kontakt zu ihrem Trainer. Hier findet sich die Führungsproblematik, die alle traditionellen Trainingslehren allein beherrscht. Wie muß der Trainer die Mannschaft anleiten, führen, um diese zu möglichst hohen Erfolgen zu bringen? Und: Darf der Trainer allein den Gesichtspunkt des Erfolges in den Vordergrund stellen? Muß er nicht auch erzieherische Aufgaben wahrnehmen, die es erfordern, den Erfolg manchmal im Interesse der Persönlichkeitsentwicklung des Athleten zurückzustellen, den Erfolg jedenfalls nicht „um jeden Preis“ anzustreben?

¹ So analysiert etwa *Rigauer, Bo*, (Sport und Arbeit. Frankfurt 1969, S. 36) das Intervalltraining zu pauschal als repressives System.

Während die letzte Frage sich nur aufgrund von Werturteilen beantworten – bejahen läßt, kann man die erste Frage nach der erfolgreichsten Art, eine Mannschaft im Training zu führen, grundsätzlich wissenschaftlich beantworten. Jedoch fehlen dazu bisher systematisch-wissenschaftliche Versuche mit Sportmannschaften. Deshalb ist man vorerst darauf angewiesen, sozial-psychologische Ergebnisse aus Untersuchungen andersartiger Gruppen hypothetisch hierher zu übertragen und die begrenzten Erfahrungen des Trainers damit zu vergleichen oder gar zu erklären.

Die Ergebnisse zahlreicher amerikanischer sozialpsychologischer Untersuchungen von Diskussions- und Freizeitgruppen lassen sich kurz so skizzieren²) (sie wurden übrigens von einigen Rudertrainern bereits für die praktische Arbeit ausgenutzt³): Man unterscheidet drei Führungsstile: Den ‚autoritären‘, den ‚demokratischen‘ und den ‚Laissez-faire-Typ‘. (Beim letzteren wurde nur die Aufgabe gestellt, der Lösungsweg mußte von der Gruppe *ganz* selbständig gesucht werden. Dabei ist das ‚Demokratische‘ sozusagen auf die Spitze getrieben, verabsolutiert worden.) Man darf diese Ausdrücke ‚autoritär‘ oder ‚demokratisch‘ hier nicht als wertbehaftet oder politisch verstehen. Sie dienen neutral der Beschreibung des Führungsstils.

Als Ergebnis fand sich: ‚Autoritäre‘ Führer erwiesen sich typischerweise als stärker aufgaben- und leistungsorientiert als ‚demokratische‘, die eher personenorientiert waren und eine „gute Stimmung“ in der Gruppe der hohen Leistung vorzogen. Die ‚autoritären‘ Führer bewerteten darüber hinaus die ‚am wenigsten geschätzten Mitarbeiter‘ viel niedriger als die ‚demokratischen‘.

Die Leistung war in ‚demokratisch‘ und ‚autoritär‘ geführten Gruppen im Durchschnitt etwa gleich. Es ergab sich als feinerer Unterschied, daß bei äußerst scharfer direkter Kontrolle und bei extrem wenig direkten Kontrollmöglichkeiten aufgabenorientierte sowie ‚autokratische‘ Führung einen höheren Gruppenerfolg verbürgte, während bei einem mittleren Maße direkter Kontrolle eher eine personenorientierte beziehungsweise ‚demokratische‘ Führung eine hohe Gruppenleistung ermöglichte.

² Lippitt, R. – White, R. K.: „An Experimental Study of Leadership and Group Life“. In: Swanson, G. – Newcomb, T. – Hartley, E. (Hrg.): Readings in Social Psychology. New York 1952² Dieselben: „Leader Behavior and Member Reaction in Three ‚Social Climates““. In: Cartwright, D. – Zander, A. (Hrg.): Group Dynamics. Evanston, New York 1960², S. 527–553. Lewin, K. – Lippitt, R.: „An Experimental Approach to the Study of Authorocracy and Democracy. A Preliminary Note“. In: Hare, P. – Borgatta, E. F. – Bales, R. F.: Small Groups. New York 1955, S. 516–522. Fiedler, F. E.: Leader Attitudes and Group Effectiveness. Urbana/III. 1958. Myers, A. E. – Fiedler, F. E.: „Theorie und Probleme der Führung unter spezieller Berücksichtigung des Mannschaftssports“. In: Lüschen, G. (Hrg.): Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport. Sonderheft 10/1966 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln-Opladen, S. 92–105.

³ z. B. von Adam und mir. Vgl. Lenk, H.: „Autoritär oder demokratisch geleitetes Training?“ In: ‚Rudersport‘ 1965, S. 521–523. Ebenfalls in ‚Gymnasion‘ 1965, 3, S. 13–21, dort auch englisch, französisch, spanisch. Ebenfalls in FIFA – Official Bulletin 1966, S. 713–715, 724–727, 736 f, 746–750.

Die Gruppenstimmung war in ‚demokratisch‘ geführten Gruppen freundlicher. Auf die ‚autoritäre‘ Führung reagierten die Versuchspersonen unzufrieden – und zwar entweder aggressiv gegen den Führer und gegeneinander – oder mit apathischer Unterwerfung. Im ersten Falle war die Leistung oft etwas höher als beim ‚demokratischen‘ Führungsstil, nämlich bei sehr scharfer Kontrolle (s.o.). Wer aber apathisch reagierte, zeigte kaum noch Leistungswillen. Hierauf setzte schnell ein Leistungsschwund ein. Weitaus am geringsten blieb der Leistungsstand beim Laissez-faire-Typ: Den gar nicht Angeleiteten gelang es nicht, kooperativ zu planen und eine Gruppenentscheidung zu finden. Da der Laissez-faire-Typ im Rudertraining praktisch nicht vorkommt (abgesehen von manchen sich selbst trainierenden Kleinbootmannschaften), lassen sich hier in erster Linie die beiden Typen ‚autoritäre‘ (oder ‚autokratische‘) Trainingsführung und ‚demokratische‘ Anleitung unterscheiden. Der (‚autoritäre‘) *Befehlsstil* steht jener ‚demokratischen‘ Trainingsleitung gegenüber, die durch beratendes Hinführen zur *Selbstkontrolle* und durch *Mitbestimmung* gekennzeichnet ist.

Wie stellen sich die beiden Arten im Rudertraining dar?

Bei der ‚autoritären‘ Art der Trainingsleitung dirigiert der Trainer allein durch Befehle jede Trainingsfahrt der Mannschaft – bis hin zur einzelnen Bewegung (oft Ansage der Schläge, genaues Vorschreiben des Pensums und der Art jedes Trainings). Ebenso wird das Wintertraining völlig dirigistisch gestaltet und kontrolliert. Nicht nur das Trainingsprogramm, sondern auch die Regattastarts und die Mannschaftszusammensetzung werden den Ruderern von außen her – vom Trainer und vom Vereinsvorstand – unwiderruflich vorgeschrieben. Mit der sogenannten Trainingsverpflichtung am Saisonbeginn haben die Athleten auf jede Selbständigkeit, auf jede Mitsprache zu verzichten. Diese ‚autoritäre‘ Form der Trainingsleitung ist am weitesten verbreitet. Viele Trainer, viele ältere Vereinswarte schwören auf diese Methode, die sich schon bewährt habe, als sie selbst Wettkämpfe bestritten.

Bei der ‚demokratischen‘ Trainingsart erscheint der Trainer nicht allzu oft beim Training. Die Mannschaft trainiert sehr häufig allein. Sie trifft oft überhaupt nur am Wochenende an einem gemeinsamen Trainingsort zusammen. In der Woche trainieren die Ruderer getrennt in ihren Arbeits- oder Studienorten im Einer oder Zweier (Fertraining). An Hand einer groben Rahmenanweisung gestalten sie ihr Trainingsprogramm selber und kontrollieren sich auch selbst. – Die Mannschaft besucht auch manche Regatten ohne den Trainer. Zu den wichtigsten fährt er natürlich mit. Die taktische Vorbereitung eines großen Rennens leistet ein gemeinsames Gespräch am Vorabend des Starts. Beobachtungen und Vorschläge der Ruderer, Erfahrung und Rat des Trainers münden zu gleichen Teilen in die Strategie, ohne die ein Spitzenrennen heute nicht mehr erfolgreich bestritten werden kann. Manche Spitzenmannschaften des letzten Jahrzehnts (etwa der Europameistervierer ohne Steuermann von 1958 und der Weltmeisterachter von 1966) fanden sich auch ganz

selbständig zusammen – durch die Initiative der Ruderer selbst, ohne daß offizielle Vereins- oder Verbandsvertreter mitgewirkt hätten, ja, teilweise *gegen* deren Absichten und manchmal sogar Intrigen. – Der ‚demokratische‘ Stil der Trainingsleitung wird nicht so häufig gepflegt, obwohl er bereits vor drei Jahrzehnten durch das Schlagwort *Fairbairns* bekannt wurde: „Trainiere den Mann, sich selbst zu trainieren!“ – „Die Kunst des Trainers“ sei es, drückte *Adam* dies etwas übertrieben aus, „sich selbst überflüssig zu machen“.

Meist kommen nur Mischungen aus diesen als Idealfällen beschriebenen und pointiert einander entgegengesetzten Extremen vor, bei denen freilich der Akzent mehr oder weniger zu einem der Typen hin verschoben ist. Vielfach entscheidet nur das Vertrauensverhältnis zwischen Trainer und Trainierten, die Haltung aller zueinander, ob die erste oder die zweite Art des Trainings vorliegt. Die äußeren Verhaltensweisen auf dem Wasser mögen sich sogar gleichen. Die Einstellung der Beteiligten ist das wichtigste. Das Entscheidende ist, ob die Trainierten eine Möglichkeit der Mitgestaltung, der selbständigen Beeinflussung des Trainings durch Diskussion haben oder nicht. Die Ruderer können sich den Trainingsvorschlägen des Trainers und dessen Erfahrung auch ohne Diskussion fügen: Wissen sie dabei, daß ihre Stimme gehört und gleichberechtigt in der Diskussion berücksichtigt *würde*, falls sie einmal anderer Meinung sind, so wäre der Stil bereits dem ‚demokratischen‘ sehr nahe gekommen.

Welcher der beiden Stile, ein Training zu leiten, ist im Rudern zweckentsprechender, erfolgreicher? Welche Vor- und Nachteile hat jeder?

Die oben erwähnten sozialpsychologischen Ergebnisse bestätigen sich größtenteils auch im Rudersport: In den letzten Jahren errangen sowohl ausgeprägt ‚autoritär‘ (mit starker direkter Kontrolle) wie auch ‚demokratisch‘ (mit einem mittleren Maß an direkter Kontrolle) geführte Rudermansschaften die höchsten sportlichen Erfolge: Olympische, Welt- und Europameisterschaften. Mit beiden Führungsstilen lassen sich also Spitzenleistungen erreichen. Nur unter dem Aspekt der *Leistungshöhe*, die erreicht werden konnte, hat sich *bisher* keine der beiden Trainingsarten als entscheidend erfolgreicher erwiesen. Zumindest kommt als wesentlicher Einflußfaktor hinzu, eine wie starke unmittelbare Kontrolle der Trainer ausüben will und ob er dieses Vorhaben durchhalten kann.

Nicht dagegen bestätigt sich im Rudertraining, daß ‚demokratische‘ Führer (Trainer) eher personen- als aufgaben- und leistungsorientiert seien – im Gegenteil ist die Leistungsorientierung des Trainers durchaus mit der ‚demokratischen‘ Führung vereinbar, und bei den einzelnen ‚demokratisch‘ Geführten ist die Leistungsorientierung sogar größer als in ‚autoritär‘ geleiteten Mannschaften. Die ‚natürliche‘ Aufgaben- und Leistungsorientiertheit beim Training, die Meßbarkeit der Einzelleistung und die Anforderung exakter, gleichtaktiger Zusammenarbeit sorgen hier für die Abweichung von den Ergebnissen bei Rätsellösungsgruppen und Ballspielmannschaften. – Personenorientierung kann hier aber auch anders gedeutet werden: als persönliches Vertrauen des Trainers zu jedem seiner Ruderer, daß dieser auch

allein (etwa im Ferntraining) das vereinbarte Trainingspensum absolviert, ohne sich zu schonen. Aufgaben- oder Leistungsorientierung sind hierdurch keineswegs ausgeschlossen. Und in diesem Sinne ist der ‚demokratische‘ Trainer natürlich eher personenorientiert als der ‚autoritäre‘, der mißtrauisch darüber wacht, daß sich im Training niemand zu irgendeinem Augenblick ‚drückt‘. In der Tat erschien es mir charakteristisch, bei ‚autoritär‘ geleiteten Trainingsgruppen zu sehen, wie viele Trainingsleute sofort den ‚Spargang‘ einschalten, wenn der Trainer nur einmal wegblickte! Das ‚demokratisch‘ geleitete Training ist in seiner Wirksamkeit darauf angewiesen, daß niemand sich ‚drücken‘ will. Das ist natürlich anstrengender.

Dennoch zogen alle von mir befragten Ruderer entschieden den ‚demokratischen‘ Stil vor, selbst wenn sie an den ‚autoritären‘ Trainingsstil gewöhnt und unter ihm sehr erfolgreich waren. Sie wollten nicht unbegründete Befehle ausführen, sondern einsehen, warum diese oder jene Maßnahme im Training nötig ist. Bei den ‚autoritär‘ geführten Mannschaften stellte sich meist eine oppositionelle Haltung gegen die Trainingsleitung ein. Die Ruderer fühlten sich unterdrückt – und nur, um nicht aus dem Leistungsverband ausgeschlossen zu werden, gehorchten sie murrend. Affekte, Aggressionen wurden nun vermehrt auf den Trainer projiziert, und dieser übertrug seine entstehende Gereiztheit, seine Affekte auf die Ruderer zurück (‚Gegenübertragung‘).

In manchen ‚autoritär‘ gelenkten Mannschaften bildete sich übrigens eine innere ‚demokratische‘ Opposition mehr oder weniger heimlich aus, also von der Trainingsleitung weder geplant noch gewünscht: zum Beispiel in zwei international erfolgreichen Vierermannschaften, in denen der Schlag- beziehungsweise der Steuermann die eigentlichen ‚demokratischen‘ Trainingsleiter waren. Die Ruderer spielten nach außen den Schein des Gehorsams, entschieden aber dennoch davon unabhängig ‚demokratisch‘ über die Fragen der Renn- und Trainingstaktik.

Ein Konflikt zwischen den Athleten und der äußeren ‚autoritären‘ Leitung beschwört fortwährend die Gefahr herauf, daß der Leistungswille durch eine apathische Reaktion geschwächt wird. Auch in vielen ‚demokratisch‘ geführten Mannschaften entstanden zwar Spannungen und Konflikte. Es bildete sich meist eine innere Konkurrenz oder ein Konflikt zwischen den Ruderern heraus, aber selten ein Autoritätskonflikt zur Trainingsleitung, wenn der Trainer eine Achtung gebietende Persönlichkeit war. Innere Konkurrenz stachelt zudem die Leistungsmotivation an. Die Gefahr, daß die Mannschaft in Leistungsapathie verfällt oder auch nur in der Leistungsmotivation nachläßt, ist viel geringer. Da die Spitzenmannschaften heute nahezu gleich gut veranlagt und gleich gut trainiert sind, entscheidet immer mehr die psychische Leistungsbereitschaft, die Motivation über den Erfolg. Die geringere Häufigkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Leistungsmotivation bei ‚demokratischer‘ Leitung nachläßt, können heute schon den Ausschlag über Erfolg oder Niederlage geben – und haben dies des öfteren schon getan.

Die psychische Beanspruchung im Training ist heute derart hoch, daß die einsichtige innere Beteiligung des Sportlers, das volle Einverständnis immer wichtiger werden, damit alle Motivationsreserven freigesetzt werden können.

Einverständnis ist unter ‚demokratischen‘ Formen leichter zu erzielen als unter ‚autoritären‘. Der einzelne Ruderer ist selbst an der Diskussion und der Entscheidung über die taktische Rennplanung und die Trainingsprobleme beteiligt. Daher identifiziert er sich stärker mit dem Lösungsweg, auf den sich die Mannschaft geeinigt hat, als es unter Befehlszwang möglich wäre. Er erlebt diese Mannschaftsentscheidung zumindest teilweise als seine eigene Entscheidung. Die hier von angeregte Hypothese einiger Spitzentrainer (insbesondere *Adams*) ist: ‚demokratisch‘ geleitete Mannschaften, zum Beispiel auch solche, die sich überhaupt nach eigenem Plan ohne äußere Einwirkung zusammenfanden, sind eher in der Lage, in Spitzenrennen außergewöhnliche Leistungsreserven freizusetzen, die sonst dem bewußten Zugriff entzogen bleiben, die aber immer häufiger rennentscheidend sind. Wenn diese Hypothese bisher auch noch nicht systematisch geprüft oder bestätigt ist, so beschreibt sie doch eine Reihe von Trainererfahrungen zureichend.

Zweifellos ist es leichter, das Training ‚autoritär‘ zu leiten. Und diese Organisation mag manchmal auch Zeit ersparen: Ein kurzer Befehl ersetzt lange Diskussionen. Die ‚demokratische‘ Methode hingegen läßt sich besser mit dem Suchen und Ausprobieren unter mehreren Möglichkeiten vereinen. Sie entspricht einer objektiveren experimentellen Haltung. Man findet wahrscheinlicher durch Diskussion eine richtige Lösung für ein offenes Problem des Trainings, als wenn allen eine einzige Interpretation diktiert wird. Das läßt sich durch Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Gruppendynamik mathematisch nachweisen.

Das erwähnte Ferntraining (bei dem die Ruderer an den Wochentagen in verschiedenen Städten selbständig trainieren und das für die Bildung von Nationalmannschaften der Amateure unerlässlich sein dürfte) ist nur unter ‚demokratischer‘ Trainingsleitung durchzuführen. Oft aber bietet das Ferntraining den einzigen Ausweg, eine Mannschaft trotz der beruflichen Pflichten der Mitglieder zusammenzuhalten. Die international erfolgreichen deutschen Achter der letzten zehn Jahre wären ohne Ferntraining allesamt nicht zustande gekommen.

In den allermeisten Fällen ist es dem Trainer nur möglich, ein mittleres Maß an direkter Kontrolle auszuüben. Er kann einfach nicht immer da sein und seine Augen überall haben. *Dann* aber führt nach den erwähnten sozialpsychologischen Erkenntnissen sowie nach den praktischen Erfahrung die ‚demokratische‘ Leitung des Trainings zu höherer Gruppenleistung.

Insgesamt und auf lange Sicht ist für den Trainer die ‚demokratische‘ Leitung doch zeitsparender. Es lassen sich auch mit dem einmal eingeübten ‚demokratischen‘ Stil viel mehr Mannschaften zugleich anleiten als mit dem ‚autoritären‘. Ohne ‚demokratische‘ Verfahren der Trainingsleitung wäre die Arbeit der Ruderakademie in Ratzeburg von dem derzeitigen Personal überhaupt nicht zu leisten.

Das Problem des Trainermangels wäre bei einer weiteren Verbreitung ‚demokratischer‘ Führungsmethoden eher zu lösen. Und ebenfalls die Frage des Trainernachwuchses: Die frühe Erziehung der Trainingsleute zum Mitdenken, Mitdiskutieren, Mitplanen, Mitbestimmen, Mitverantworten und die langjährige Übung darin sind eine gute Trainerschule, eine weit bessere jedenfalls, als wenn der Nachwuchstrainer erst nach seiner Aktivenzeit zum erstenmal Trainingspro-

bleme lösen, taktisch planen, Ursachen erkunden muß. Der ‚demokratisch‘ Trainierte braucht all dies nicht erst als Lehrmeister zu lernen.

‚Demokratische‘ Anleitung erzieht zur Selbständigkeit und bereitet den Athleten besser als die Gewöhnung an strikte Vorschriften darauf vor, plötzlich auftretende, unvorhergesehene Zwischenfälle im Wettkampf allein zu meistern. Denn dort steht ihm kein Trainer zur Seite.

Aber verführt die ‚demokratische‘ Diskussion nicht dazu, daß die Trainingssleute sich das Training angenehmer (weniger anstrengend) gestalten? „Diskussionen eines Rennruderers zielen immer darauf ab, den Weg des geringsten Widerstandes gehen zu können, sie fördern also niemals das Training ... , so ist ... noch niemals die kategorische Forderung der Rennruderer laut geworden, nun endlich einmal härter zu trainieren.“ Diese Ansicht eines bekannten ‚autoritären‘ Trainers ist nach meinen Erfahrungen schon Dutzende von Malen widerlegt worden. Oftmals kamen Klagen aus den Reihen jüngerer, noch nicht austrainierter Trainingsruderer, ihr Trainer sei „zu lau“, sie kämen fast frisch von der Strecke zurück – auch das Wintertraining sei nicht hart genug.

Zweifellos jedoch stellt die ‚demokratische‘ Methode höhere Anforderungen an Trainer und Athleten. Sie ist nichts für Leute, die der nicht traditionslosen Ansicht sind, Ruderer hätten dumm und stark zu sein. Daher kann sie nicht als Allgemeinrezept empfohlen werden. Sie ist keineswegs für alle Mannschaften zweckentsprechend. Für intelligente Studentenmannschaften einer höheren Leistungsklasse mag sie angebracht sein, aber nicht für einen Jugend-Anfänger-Vierer. Hier muß der Akzent mehr vom ‚demokratischen‘ Pol fort gesetzt werden. Es bleibt die Kunst des Trainers, zwischen dem schon aus erzieherischen Gründen möglichst zu vermeidenden, streng ‚autoritären‘ Stil und dem ‚demokratischen‘ Ratschlag für jede Mannschaftszusammensetzung eine eigene beste Lösung zu finden, die sich wünschenswerterweise der ‚demokratischen‘ Grundeinstellung wenigstens etwas annähern sollte – gerade auch bei den Jugendlichen, die besonders empfindlich darauf reagieren, wenn sie als bloße Befehlsobjekte, als Material ehrgeiziger Trainerwünsche oder des Leistungsfortschritts allein behandelt werden.

Der ‚demokratische‘ Führungsstil (insbesondere in Verbindung mit einem gerechten Leistungsauswahlverfahren) kann auch den Rollenkonflikt des Trainers entscheidend abschwächen, der darin besteht, daß der Trainer zugleich vertrauenswürdiger Anleiter ist, dem man Schwierigkeiten ratsuchend unterbreiten kann, und auch der Richter, der die Schwächen des Trainingsmannes entdecken und unter Leistungsgesichtspunkten beurteilen muß.

Natürlich läßt sich das Problem der Trainingsführung in Mannschaftssportarten wie dem Rudern viel schwieriger lösen als etwa bei Einzelkämpfern der Leichtathletik. Eine Mannschaft muß immer gelenkt werden, damit eine erfolgreiche Aktion überhaupt zustandekommt, insbesondere auch dann, wenn sich ein Führungskonflikt in der Mannschaft selbst ausprägt. Der Laissez-faire-Stil ist hier völlig ungeeignet, weil erfolglos. Das heißt auch: Der *verabsolutierte* ‚demokratische‘ Führungsstil ist im Rudern nicht erfolgreich.

Nun kurz zur angekündigten Bewertung der beiden Stile der Trainingsleitung für die Erziehung des Athleten:

Das sogenannte pädagogische Übertragungsproblem ist noch ungelöst. Es kann uns hier nicht beschäftigen. Setzen wir aber einmal voraus, daß eine erzieherisch wirksame Übertragung von im Sport erlernten Verhaltensweisen auf andere Bereiche möglich ist, wenn der Athlet bewußt dazu angeregt und auf diesen Vorgang aufmerksam geworden ist (etwa durch Anleitung des Trainers) und wenn er diese Übertragung selbst erstrebt und nicht mit seinem Werterleben und seinen Zielsetzungen ausschließlich im Sportlichen verhaftet bleibt. Außer Spitzenkönnern der Leichtathletik (*Martin, Bannister, Chataway* und besonders *Neumann*) haben auch international erfolgreiche Meisterruderer (*Rutills, Lenk*) und Trainer (*Adam, Read*) öffentlich den Schluß gezogen, daß eine so gezündete Übertragung dieser Art möglich ist. Für diese allgemeine Selbsterziehung nun ist der Unterschied zwischen ‚autoritärer‘ und ‚demokratischer‘ Trainingsführung von entscheidender Bedeutung. Der ‚demokratisch‘ angeleitete Athlet hat gelernt, selbständig ein ihm gegebenes Rahmenprogramm durchzuführen, im einzelnen selbst erst zu gestalten. Er kann seine Energien einteilen, sich eine eigene Taktik zurechtlegen. Er weiß sich allein auf sich und seine Leistungskraft verwiesen – wie im sportlichen Training und Wettkampf, so in anderen Lebensbereichen. An dem Selbstvertrauen, das er sich in unzähligen sportlichen Wettkämpfen erworben hat, mag er sich auch in dem sogenannten Lebensernstbereich orientieren, soweit dieser sich in ähnlichen Leistungssituationen (etwa Prüfungen) und der Vorbereitung darauf ausprägt. – Im Gegensatz zu dem Trainingssportler, dem minutiöse Anordnungen jede Bewegung vorschreiben, hat er die Freiheit zum eigenen Entwurf, die Fähigkeit zum selbständigen Gestalten der Verhaltensweisen als Dauererfahrung aus dem Sport in sich gespeichert. Hierauf kann er bei den meisten Leistungsaufgaben und -vorbereitungen zurückgreifen. – Ferner lernt er am praktischen Beispiel der kleinen Gruppe, seine Meinung in der Diskussion zu bilden und zu vertreten: Er erfährt vieles über demokratische Prozesse der Willensbildung und der Kunst, Kompromisse einzugehen – eine staatsbürgerliche Schulung im kleinen, gerade für Jugendliche nicht unwichtig.

Eine Hauptmotivation der sportlichen Tätigkeit ist es, daß der Athlet sich selbstverantwortlich vor seinem eigenen Urteil und dem anderer bewährt, bestätigt (Geltungsmotiv, Realitätsanpassungsmotiv). Dieses Streben nach Selbstbestätigung kann echt und vollständig nur beim ‚demokratischen‘ Trainingsstil erfüllt werden. Denn unter ‚autoritärer‘ Trainingsführung hat der Sportler seine Verantwortung für sich selbst, für seine Handlungen und Entwicklung – kurz seine Freiheit – delegiert an den Trainer, der alles bestimmt und verantwortet. Angesichts der Wirkungen des Sports für die Persönlichkeitsbildung ist die Trainingsarbeit im ‚demokratischen‘ Stil viel fruchtbarer als die ‚autoritäre‘ Form, zumal allein die diskussionsoffene, die ‚demokratische‘ Trainingsleitung den Werten unserer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft entspricht. ‚Autoritäre‘ Trainingsformen für ausgebildete, kritikfähige, intelligente Seniorsportler bilden ein geradezu men-

schenunwürdiges patriarchalisches Relikt, das oft bloß der Selbstbestätigung des Trainers oder der Funktionäre dient, die sich selber ihre Unersetzlichkeit beweisen müssen.

Sport kann nur dann echt eine Schule der Demokratie sein, wenn das Training selbst demokratischen Leitwerten und Formen folgt.

Zusammenfassung: Sowohl ‚autoritär‘ wie ‚demokratisch‘ geleitete Rudermannschaften erreichten in den letzten Jahren die höchsten internationalen Erfolge. Nur unter dem Aspekt der Leistungshöhe, die erreicht werden kann, hat sich bisher keine der beiden Trainingsarten als erfolgreicher erwiesen. Beide Leitstile haben Vorteile und Nachteile. Während die ‚autoritäre‘ Art einfacher und vielleicht schneller zum Ziele führt und ausgedehnter anwendbar ist, garantiert die ‚demokratische‘ Methode eine höhere innere Selbstbeteiligung bei intelligenten Athleten und macht einen geringeren Schwund an Leistungsmotivation wahrscheinlich. Wegen der höhergradigen Identifikation mit den Mannschaftszielen ist hypothetisch zu erwarten, daß unter ‚demokratischer‘ Anleitung eher sonst nicht zugängliche Leistungs- und Motivationsreserven freigesetzt werden können als unter ‚autoritärer‘. Diese Hypothese ist nicht streng geprüft, aber geeignet, viele Einzelerfahrungen von Trainern auszudrücken.

THE SUCCESSES OF SCIENCE AND SCIENTIFIC-THEORETICAL REALISM: A LESS THAN DIRECT CONNECTION

DRAGAN YAKOVLYEVITCH

“Knowledge does not refer to an ‘absolute’ world, the nature of which could also be identified without our theories, and the world is not completely opened up to any absolute knowledge.”

(J. Mittelstraß)

Abstract. This essay discusses the difficulties involved in legitimating a realist interpretation of the way scientific theories are formed, as well as of these theories themselves. First, I want to offer a sketch of the peculiarities of science and of the possibilities for interpreting it in a realist or antirealist way. I shall also examine at length two arguments in favour of scientific-theoretical realism made in the course of recent discussions.¹ Finally, a suggestion made by H. Sankey for an understanding of this argumentation will be considered.

Key words: scientific realism, reality vs. theory, value judgement, objective truth

I. What constitutes the proximity between science and reality?

It is a fact that the majority of scientists – both natural scientists and social scientists (with the notable exception of scholars of the formal sciences, i.e. mathematics and logic) – are motivated in their scientific practice and the theory formation it entails by basic assumptions that are realist in character: they make their efforts trusting that on the basis of these efforts, it is possible to understand and to describe reality itself or its constituent parts correctly. Thus, separate fields of scientific enquiry are delimited on the basis of separate aspects of reality (inorganic and organic nature, economic life etc.). Once theories have been developed, these aspects of reality will then be taken to constitute the area of validity for these respective fields of scientific enquiry, and the areas in which they must prove themselves. In the investigation of each of these fields, further empirical methods are employed and generalizations are constructed based on cases observed in reality.

¹ Instead of the usual term, “scientific realism”, I use “scientific-theoretical realism”, since – as Putnam also points out – the attribute “scientific” is generally understood as a value judgement, as well. Thus, the alternatives to “scientific” realism would appear to be “unscientific” or at least “less scientific”. Therefore, it is appropriate to give preference to the term “scientific-theoretical realism”, which will be abbreviated in the following as “StR”.

In all sciences, the so-called “experimental laws” play an important role. In principle, they will retain their validity regardless of their different theoretical interpretations. Arguments in favour of the realist interpretation of science can be found in the influential empiricist tradition and the convictions of *common sense*. Both see the main objective of scientific enquiry in an adequate description and explanation of reality, and they demand from such scientific enquiry that it involve methods of empirical investigation and examination.

Ultimately, the concrete technological application of scientific knowledge constitutes a trial of theories against reality. Technologies developed on the basis of certain scientific insights test the validity of these theories in reality. Successful practice is then supposed to be evidence of the correct identification of real facts. It is thus assumed that we owe efficient ways of coping with respective aspects of reality to correct scientific representations of reality – e.g., agricultural success is ascribed to the correctness of theories of chemistry, advances in space travel to the correctness of theories of physics, and both kinds of theory are credited with successes in the development of technologies and industrial production of different kinds.

II. What constitutes the distance between science and reality?

In all sciences, the majority of phenomena is interpreted in a considerably abstract manner, which renders the respective theories the more difficult to validate, and to put them to practical application. Phenomena are represented schematically, with some of their concrete features being deliberately disregarded. In economics, for example, behavioural models are developed by ignoring the fact that the behaviour of real economic agents is often less than rational. Later on, the attempt is made to include this factor of irrationality in human behaviour in these models. Thus, idealized theories – based on certain law-like assumptions – are employed for so-called approximative explanations and prognoses of facts and incidents which belong to the subject field of enquiry. (Any difference between the result expected on the basis of such an idealized explanation and the actual result observed in empiric study is interpreted as an error based on an incomplete realization of the idealized conditions called for by the theory.) The elaboration of the required laws by extrapolation from empiric observation and generalization is difficult in those sciences in which experiments are only possible in a very limited way. In these cases, models that do not mirror reality are developed and examined in terms of the implications they have. Ultimately, this leads to the formulation of law-like statements. These statements are the result of metaphysical assumptions as well as of the hypotheses of the models, both of which combine to formulate a kind of ontology, an image of the nature and functioning of the phenomena of the subject field of enquiry. In the other sciences, too, theoretical terms and theoretical propositions of laws on a high level of abstraction often occur, which cannot be related back to empirically founded terms and principles.

Owing to these, and similar, circumstances, philosophers of science currently largely tend to accept the thesis that scientific statements and theories are empir-

ically underdetermined, as it were, and that there is thus no straight path from empiric enquiry to the elaboration of explanations, prognoses or theories. On the other hand, there is also another widely accepted thesis that emphasises the fact that observations and empirical statements made by scientists are often theoretically charged, i.e. informed by theoretical assumptions and background knowledge. This fact also renders the objective examination of those observations and statements more complicated, as P. Duhem emphasised at a very early point. A well-known example for this phenomenon is provided by observations in astrophysics, which are made with telescopes and depend on a theory of light and optics that is at least assumed as background knowledge for making such observations in the first place.

Apart from the diachronic relativity of different world views, which have been offered within the history of science, the synchronic relativity of different interpretations of one and the same scientific theory – e.g., quantum mechanics – must be considered, also. It is well known that Bohm and Heisenberg developed two different interpretations or forms of expression for this theory which – as Mittelstraß points out – produce empirically equivalent, but conceptually completely different, formulations, so that it is not possible to decide for or against either formulation by taking into account observations only. Since one and the same theory may be connected with several contradictory and ambivalent interpretations, that theory's reference to reality will appear less definite.² As Mittelstraß asserts, a given theory “delimits the range within which world views may be developed, but it does not of itself definitely commend one world view over others.”³

Ultimately, all scientific practice is informed by value judgements and decisions which, in spite of a certain connection with reality, clearly transcend reality and relate to the subjectivity of the theoreticians and scientists making them. It is exactly these value judgements and decisions by leading scientists that T. S. Kuhn, P. Feyerabend and others see as the key instances for great paradigm changes in the history of science, because these changes are about choices of theory, i.e. the preference for one paradigm over its alternatives.

It is considerations as these that have largely discredited not only the so-called “common-sense realism” in current discussions among philosophers of science, but also the term “objective truth”: it is now used with much greater reservations and caution than at the beginning of the 20th century. There seems to be no way back to the naïvely realist ideas of scientific theories and the entities proposed by these theories. In both fundamental directions, namely from reality to

² Cp. Mittelstraß (2002).

³ *Ibid.*, p. 245 (transl. S. Seippel). Mittelstraß also draws attention to another example from the history of science, *viz.* the different potential interpretations of Maxwell's theory of electrodynamics. The mechanistic tradition of the 19th century interpreted the electromagnetic field as one “state of a mechanical ether”, whereas Einstein viewed it as an “independent factor” (cp. Mittelstraß (2001), p. 20).

theory (through empiricism) as well as from theory to reality (via empiricism), the path towards a direct and completely definite connection appears quite blocked.

III. One common argument in favour of Scientific-theoretical Realism, and its limitations

The above-mentioned loss of definiteness of the relationship between reality and science, or rather of the reference to reality of scientific theories, which can hardly be compensated at the current point in the development of modern philosophy of science, has created a new and complex situation. Correspondingly, attempts are also being made to develop a different kind of argument in favour of StR. Sometimes, recourse is taken in this context to traditional pillars of the realist interpretation (like practical success based on science). This latter strategy has been re-employed, in an updated fashion, by H. Putnam and (in his wake) by H. Sankey, in a most interesting contribution to the discussion. Sankey rightly points to the difference between “negative” and “positive” arguments in favour of realism and advances the *success argument* as a positive argument, for which he is indebted to Putnam.⁴ (It has already been mentioned that this argument antedates Putnam’s work, but he has placed special emphasis on this argument in the recent discussion.) After two quotations from Putnam’s works, Sankey offers the following summary of the success argument:

Given the truth of its theories and the reality of its entities, it is only to be expected that science should manifest the striking degree of success that it does. Because scientific realism provides so natural an explanation of the success of science, while alternative approaches provide an unsatisfactory explanation, we should accept scientific realism as true. This kind of argument is called an inference to the best explanation. [...] Such arguments tend to be compelling but not conclusive. For example, one might argue that the hypothesis of an external world is a much better explanation of our experience than is a Cartesian hypothesis of an evil demon. We do not thereby conclusively show the Cartesian hypothesis to be false. But we provide a reason for believing the external world hypothesis. Similarly with scientific realism. Inference to best explanation provides reason to accept scientific realism without necessarily proving it true or refuting the alternatives.⁵

There are two aspects to this discussion: on the one hand, there is the definite statement of the argument itself, and on the other, there is its specific interpretation. In my view, the above dipartite formulation of the argument is not entirely fortunate. The first part rests on an assumption that is actually much disputed and in need of justification, *viz.* that the truth of scientific theories and the reality of scientific entities is a fact. If one reads this statement in the hypothetical way in which it is intended (‘If we assume that the truth of scientific theories and the

⁴ Cp. Sankey (2002). This publication is a contribution to the discussion on scientific-theoretical realism called for by the editorial board of DIVINATIO.

⁵ Sankey (2000), pp. 117–118; emphases added.

reality of science's entities be given ...'), then this aspect of Sankey's argument would be rather trivial – in terms of an inference, it would state:

If the (hypothetical) condition *Z*, which might potentially explain *X* correctly, were met, *X* would be explained correctly.
Let us assume that *Z* were given.
Thus, *X* is explained correctly.

An inference of this kind simply affirms the condition on which the argument rests and repeats it, without at the same time stating the reason why this condition ought to be seen as fulfilled. Structured in this way, the first part of the argument merely points towards possible correlations between StR and the success of science. No well-founded inference is made from this, on the basis of which a conclusion might be drawn that would provide an explanation for StR.

This inference is discussed in the second part of the argument, which is supposed to deliver a verdict. In a rather imprecise way, it identifies the question of how the success of science is to be explained as the desired basis on which the validity of StR can be concluded. Sankey reads this inference itself as a so-called “inference to best explanation”, while at the same time stating that it is not conclusive. Before we discuss this specific interpretation of the success argument and try to explain the argument's inevitable lack of conclusiveness (which Sankey does not do), I think it is more pertinent to reverse the argument: i.e. to start from the assumption that science has achieved great successes, and to ask then what inferences this allows with regard to StR, or to the assumption that science's theories were true and its entities real. Next, it must be analysed how the offered interpretation for the argument may be defended. In order to do so, I would first like to restate the “success argument” as follows:

- (1) Scientific theories achieve success in predicting and describing phenomena and in controlling the natural environment by means of technology (an empirical statement, i.e. a statement of fact).
- (2) StR provides the best explanation for this fact (an assessment).
- (3) Thus, we should accept StR.

If we deem (1) to be beyond reasonable doubt, (2) remains as the disputable (and at the same time decisive) step in the argumentation. It is an assessment, and assessments can be questioned. Those theoreticians of science who argue in favour of StR in the way sketched above are aware of this and therefore sometimes introduce a further assumption on which (2) is intended to rest. This assumption (which itself could be regarded to constitute a further argument) states that

(2') All alternative explanations of the success of scientific theories make these theories to miracles or cannot give satisfactory explanations, and therefore, they leave (1) unexplained (i.e. a “miracle”).

However, this additional assumption, which Sankey also seems to make, entails two significant problems:

(A) First, even if the entire set of alternatives to StR were formulated, and all of these alternatives A_1, \dots, A_n were eliminated with the aid of the miracle argument (2'), it would not be possible to conclude with any certainty that StR is correct. The insufficiency of alternative explanations is not a positive reason for the correctness of the only remaining alternative – i.e. StR. If StR itself as the only remaining alternative is correct cannot be decided by excluding the other alternatives. If the comparative interpretation was correct (!), this exclusion merely proves that A_1, \dots, A_n each provide worse explanations than StR, and that StR is thus better than each of them. Whether this better explanation, as 'the best one', is actually correct when considered absolutely, is another question. We cannot simply disregard the possibility that StR, even if it gives a better explanation than A_1, \dots, A_n , might also employ problematic or even incorrect assumptions. (Thus, such a better explanation might just employ assumptions that are *less incorrect* than those employed by the other alternatives.) Whether this is the case or not cannot be determined merely by eliminating the alternative explanations.

There is a methodological relation between the miracle argument and the assertion that StR is the "best" explanation for success of science: by stating, on the basis of this argument, that A_1, \dots, A_n would render the success of science an (unexplainable) miracle, StR is cast as the only remaining alternative or explanation and at the same time as "the best", *viz.* the best available explanation. But the best *available* explanation, isolated in this way, must not be identical with the best solution in the sense of an optimal explanation for a particular fact.

(B) Furthermore, this additional assumption of the miracle argument, considered by itself, is not automatically self-evident or rather as logical as it is generally assumed by proponents of this line of argumentation. Therefore, it has to be examined first whether all alternatives to (2) really will do as badly, or whether some of them might not offer an acceptable explanation.

In doing so, we ought not to be distracted by the suggestive analogy with the explanation of our experience, employed to rhetorical effect by Sankey. In this analogy, the Cartesian alternative of an explanation that assumes the existence of an evil demon fares badly in comparison to ontological realism (although even this might not be entirely beyond dispute). There have been, and there are still, more promising and more acceptable alternative explanations for the success of science than such assumptions, which can hardly be made plausible. Thus, for instance, we ought to consider the alternative offered by the traditional phenomenalist challenge: seen in the context of van Fraassen's "constructive empiricism", it is a point of view that today must be seen as well worth consideration. This alternative suggests that we renounce StR as an unnecessary metaphysical assumption and be content with the more restrictive explanation of (1) which states that scientific theories that lead to success have proved "empirically adequate", and that this is all we have to assume in the given context.⁶ To summarize the point of van Fraassen's argumentation: the

⁶ It might be noted that Immanuel Kant, too, was of the opinion that the phenomenalist interpretation of science was absolutely satisfactory and that there was no need to look for

claims for validity of scientific theories can be redeemed without reference to metaphysical realism! This interpretation of (1) provides a provisional explanation; it has explanatory power we might perhaps assess differently, but it surely does not render (1) a miracle. Furthermore, there might actually be some merits to commend such an interpretation as compared to StR. In terms of logic, for instance, this hypothesis is more easily defended because its claims are much more limited. Neither does it involve us with those well-known difficulties attached to StR (e.g. those connected with the theory of a convergence towards the ultimate truth). This would be another reason not simply to accept the additional “miracle argument”, which is actually used to bolster the “success argument” – especially since it employs the wrong, indefensible premiss which says that strictly speaking, there are no sensible alternatives to StR. In principle, this argument would be acceptable in a much more moderate form, *viz.* as a means of qualifying possible alternatives to StR in the sense they are “less able to explain”, or that they explain “less convincingly”. This would make it the product of a more differentiated comparative evaluation of possible and useful alternative explanations, an evaluation of those explanations in terms of their explanatory power. Looked at in this way, the (non-)miracle argument as a further premiss becomes superfluous, especially since (2) already expresses this kind of comparative evaluation.

The miracle argument would only contribute something to this argumentation in its strong form, namely as a claim which eliminates all alternatives to StR in advance. But it has proven to be empirically untenable in this form. It is therefore more sensible to return to the original argument in favour of StR, *i.e.* to do without an additional assumption of this kind.

Let us then return to the question whether (1) (*i.e.* the success of science) is a good basis for StR. Regarding this question, counter-arguments emerged in the scientific-theoretical discussion which questioned the very “success criterion” itself. Thus, Feyerabend has pointed out that the attempt “to see the success of science as the measure of the reality of its constituent parts” fails. For success and failure are “culturally determined terms” so that something may be viewed as a success from the point of view of “one cultural practice or another”.⁷ According to this thesis, every claim to success (or failure) must be relativized historically, *i.e.* viewed in relation to the respective specific cultural practices which in one period of human history or another were regarded as decisive (or still are). Independent of such cultural practices, this kind of claim cannot rightly be made. Even though we might not want to agree with this kind of relativization of the success criterion (which Feyerabend proposes in the context of his historicist view of science), there remains one important implicit aspect to his argument that has to be considered in the present context: it is the potential criteriological efficiency of the success criterion which – like all criteria – ought to enable us to establish effective

further explanations that would also account for the metaphysically assumed facts *per se* that are “behind” the world of our common empiricism.

⁷ Feyerabend (1989), pp. 189–190 (transl. S. Seippel); emphases added.

evaluations of the phenomena that are to be measured. In this context, two kinds of impediments can occur:

- (i) It is a well-known phenomenon from the history of science that a sound theory (often one that is later accepted) can have problems in getting established – one example might be heliocentric ideas in physics.⁸ Occasionally, theories of this kind have taken centuries until they were established.

Thus, there are theories which today could be regarded as correct in terms of StR, but which did not meet with success or the recognition that would accompany it over long stretches of time in the history of science. It cannot be ruled out completely, either today or in the future, that scientific theories, which will be generally accepted at later points in time, will not meet with success but rather be crowded out by worse competitors because of the respective historical circumstances.

- (ii) Also, the history of science has seen concepts meet with success even though they later turned out to have been mistaken.

Circumstance (i) emphasises that the success criterion can prove a criterion with a potentially postponed effect, i.e. its strength for decision-making may take effect only after some delay. This circumstance weakens its potential applicability within the scope of the respective arguments in favour of StR, but it does not affect its fundamental capacity for support. In other words: the use of this criterion can entail difficulties which can endure (sometimes for centuries) in each respective, historically unique, situation. It is assumed that ultimately, the success criterion ought nevertheless be capable of separating correct scientific theories from incorrect ones, and of correctly assessing in how far the correct ones are true to reality. Its operative reliability, on the other hand, might vary in each concrete situation in the history of science. Now, does that make the success criterion an inherently good criterion that is merely hard to apply in some instances?

(i) also demonstrates that merely because one does not meet with the success one expected (or perhaps even experiences failure), this is not automatically taken as manifest proof of the given theory's definite incorrectness.

If we do not view the success criterion in a metaphysical way, and if we do not want to speak of the "success *per se*" of correct scientific theories or of the "failure *per se*" of incorrect scientific theories – irrespective of their factual record – it is more appropriate to view the criterion's potential use in terms of a time index and to regard it as rooted in its respective research context, or the current level that

⁸ The importance of this experience for an interpretation of the rationality of scientific knowledge has been pointed out by several philosophers of science, among them Feyerabend (1998).

has been achieved in the evolution of scientific knowledge. In this respect, a relativization of the efficient operative applicability of the success criterion appears inevitable. Another possible strategy, and one that would be complementary to this one, would be to make the following claim: under ideal conditions – which, as we know, will often enough not be met in the history of science – the success of a theory would be an unequivocal indicator for its correctness, while its failure would be an indicator for its incorrectness. As we shall see presently, however, the relation between the successes of science and the correctness of scientific theories is not as direct as it may seem.

Circumstance (ii) entails even more serious doubts regarding the success criterion. The possibility that wrong assumptions and theories can lead to successful prognoses and practical instructions shows that success must not be regarded as an exclusive feature of correct assumptions or theories. Under this circumstance, the argument in favour of StR based on success is damaged and loses a large part of the unequivocalness that is central to the argumentative purpose. Let us consider two examples from the history of science.

The first is an example given by Nancy Cartwright and introduced into the present discussion by I. Hacking: according to the current theory of light, the photon is an “integral element” of adequate conceptions of light. But there are also authorities in the field of optics who seriously question the existence of photons and argue that a “more profound theory” would provide evidence that the photon is primarily an “artificial product of our prevailing theories” of light. Such appraisals do not suppose “that the prevailing theory of light is simply wrong”, but that “a more profound theory (...) would retain most of our prevailing ideas about light, but would demonstrate at the same time that the effects we associate with photons actually obey a wholly different aspect of nature.”⁹ (Cartwright points out that from this point of view, one could take an antirealist opinion regarding photons without at the same time rejecting outright the idea of realism in general.) The effects that are attributed to photons might thus be described correctly, and based on these effects, correct prognoses could be made and the experiments and (technological) actions connected with our assumptions about such relations of effect could be employed to success.

I take the second example from a very stimulating essay by Mittelstraß. It concerns the former caloric theory and the use it was put to in the production of heat engines.¹⁰ The incorrect caloric theory, which was the basis for Carnot’s early 19th-century development of a conception for heat engines that is still recognized today, stated that heat is “a special substance” that is “able to force its way into the body and to cause a rise in temperature.” Mittelstraß comments:

Since heat thus has a material nature, it is preserved in all thermal processes – such processes merely signify an exchange of caloric, but not its generation

⁹ Cp. Hacking (1996), p. 57. My summary of Cartwright’s argumentation is also based on Hacking.

¹⁰ Cp. Mittelstraß (1997), pp. 294–295.

or destruction. This conservation law suggests that thermal processes ought to be viewed as cyclical processes; a full analysis of one such process should then demonstrate how the initial thermal state is achieved again. And this is precisely the point of departure of Carnot's theory of the heat engine. Had Carnot started out instead from the more correct idea of the dissipation of heat or energy, he hardly would have considered the cyclical process as an analytical tool.¹¹ (...) In fact, heat does not have a material nature, and neither is it subject to a conservation law. Nevertheless, the erroneous, incorrect approach of caloric theory led to an analysis of heat engines that is correct in principle. Even today, particularly the calculation of energy efficiency and the independence of energy efficiency from the material medium used, both of which are based on this process, are recognized.¹²

In this instance, incorrect assumptions about the nature of heat (as well as the analogies suggested by these assumptions) led to correct prognoses and the development of a quite efficient technology!

In both examples, the following situation presents itself: because of assumptions and theories (the assumption of the existence of photons, caloric theory) that have either proven incorrect or at least been seriously challenged in terms of their correctness, certain ideas were formed about causal relationships that in turn facilitate the development of successful explanations and prognoses, or of successful technology (heat engines etc.). In cases such as these, incorrect theories give an idea that is *in principle* correct about the way things are, but they do not give an idea about what the things *really* are.

Therefore, in certain cases the success of science can be based on assumptions and theories that are seen as problematic or that may even prove incorrect. In my opinion, this is precisely the point why the success argument cannot be conclusive (even if we did not want to take it as an inference to the best explanation)! There have been successes, and there will in all likelihood also be future successes, which are not based on correct, but on more or less incorrect, assumptions and conceptions. By definition, incorrect assumptions do not correspond to reality, they do not have a reference to reality. This (perfectly real, as we have seen) possibility of a success of science based on incorrect assumptions discredits a major part of

¹¹ *Ibid.*, p. 294 (transl. S. Seippel). As Mittelstraß points out, the crucial point was "the analogy between a heat engine and a hydro-electric power station": "Since heat has a material nature, a heat engine's mode of operation follows the example of power generation by falling water. In the first phase of the Carnot process, caloric is absorbed; this corresponds to the collection of water in a pool. In the second phase, caloric is allowed to descend, as it were, from a higher temperature level to a lower one, just like water would fall down a certain height. The remaining phases of the Carnot process correspond to the pushing back of the water onto the higher level. The second phase represents the process that is crucial for the effect of a heat engine, i.e. the running down of hydrogen, and this idea is essentially founded on the analogy with falling water and with the assumption that heat has a material nature" (emphases added).

¹² *Ibid.*, p. 295 (transl. S. Seippel).

the success criterion and its potential use for bolstering StR. One might agree with Sankey and try to compensate for this by claiming that the success of scientific theories merely provide us with “one reason” for accepting StR, this would be cold comfort indeed. For one good reason might also be fielded in favour of alternative interpretations of science, e.g. for instrumentalism or phenomenalism and especially for the revival and reformulation of the latter by van Fraassen. An instrumentalist explanation for successes of science is quite possible, at least with respect to research, i.e. science’s functions of problem solving and problem prognosis. (Especially with regard to these functions, Thomas S. Kuhn (1976) was also prepared to speak of a continuous progress in the history of science.)

In conclusion, it must be stated that for StR to be viewed as the best explanation, it requires stronger support than that given by Sankey.

In the current discussion, it is thus not the case that we have a well-founded opinion, StR, on the one hand, and completely ill-founded alternative opinions on the other hand. Instead, we are dealing with the two well-founded opinions, which are subject to comparative evaluation and ought to remain so. Therefore, I suggest that we view StR explicitly as one hypothetical assumption for explanation that must compete with other sensible interpretative hypotheses (e.g. instrumentalism and phenomenalism).

This kind of comparative evaluation would have to be based on more thorough considerations of common sense, of the logical aspects of alternative interpretations and their capability for explanation, of experiences from the history of science and of explanations for the behaviour of scientists themselves. Instead of striving for some compelling “proof for realism”, we will lend our support to StR to the extent to which alternative interpretations of science cannot rationally legitimize their claims to be the better options. This is obviously to make a weaker claim than the majority of supporters of StR, including H. Sankey, would like to see. An argumentation of this kind, however, opens up a path along which, in most cases, StR can prove itself in comparison with its competitors to be the more satisfactory hypothesis for the interpretation of science, and the one that in total has a greater capacity for explanation.

(Transl. from German by *Sonja Seippel*)

Bibliography

- Feyerabend (1989), Paul: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt a.M.
Feyerabend (1998), Paul: *Trentiner Vorlesungen* (Ed.: V. Engelmann, P.), Wien.
Hacking (1996), Ian: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, Stuttgart.

- Jakowljewitsch (1996), Dragan: *Realismus oder Instrumentalismus?* Aufzeichnungen zu einer alten und weiterhin lebendigen Streitigkeit in der Wissenschaftstheorie, in: *Facta Universitatis*, Vol. I, No. 3.
- Kuhn (1976), Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M.
- Mittelstraß (1997), Jürgen: *Vom Nutzen des Irrtums in der Wissenschaft*, in: *Naturwissenschaften* 84.
- Mittelstraß (2000), Jürgen: *Zwischen Naturwissenschaft und Philosophie: Versuch einer Neuvermessung des wissenschaftlichen Geistes*, Konstanz.
- Mittelstraß (2001), Jürgen: *Konstruktion und Deutung – Über Wissenschaft in einer Leonardo- und Leibniz-Welt*. Festvortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde, Berlin.
- Sankey (2002), Howard: in: *DIVINATIO*, 2002.

DESPRE MULTIPLA SEMNIFICAȚIE A TERMENULUI „INTENȚIONALITATE” ÎN PSIHOLOGIA BRENTANIANĂ

ION TĂNĂSESCU

On the multiple senses of term intentionality in Brentano's psychology. The study distinguishes three meanings of term “intentionality” in Brentano: intentionality as immanence of the object in conscience, intentionality as relationship between conscience and this object, and intentionality as relation of sensation content to the cause which provokes its appearance. I shall argue that the last two of these meanings constitute the modern dimension of Brentanian intentionality.

Key words: Brentano, psychology, consciousness, intentionality

Psychologie vom empirischen Standpunkt (1874) a lui Franz Brentano (1838-1917) este considerată astăzi ca veriga mediatoare dintre concepția scolastică și cea contemporană asupra intenționalității. Textul clasic responsabil pentru această joncțiune este următorul: „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională (sau poate mentală) a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația (*die Beziehung*) cu un conținut, orientarea (*die Richtung*) spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit.”¹ În acest pasaj fenomenul sau actul psihic este caracterizat prin două note: inexistența intențională a obiectului și relația sau orientarea actului spre acest obiect imanent. *Inexistență* înseamnă aici „existență în” – în fundal se află latinul *in esse* și elinul *eneinai*, „a fi în”, iar *intențional* nu se referă atât la ceea ce are caracterul unei intenții în sens practic sau etic: intenția sau voința de a face ceva, ci la formele – intențiile sensibile sau inteligibile prezente în facultatea cognitivă². Contextul tradițional relevant aici este perspectiva aristotelică asupra

¹ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (PsI) Nachdruck Bd. 1, Hamburg 1973; (v. și traducerea românească în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, edit. Ion Tănăsescu, București, Paideia, 2002, p. 39).

² V. în această privință H. Spiegelberg <<*Intention*>> und <<*Intentionalität*>> in *der Scholastik, bei Brentano und Husserl* în „*Studia Philosophica*” 29 (1969), p. 192 și urm. (v. și traducerea realizată de P. Balogh în antologia tocmai menționată, p. 81 și urm.).

cunoașterii sensibile conform căreia în procesul de cunoaștere forma este separată de materia cu care este unită în lucru și este preluată ca formă sensibilă, imaterială, în organul de simț: „Nu piatra însăși e în suflet, ci forma ei substanțială.”³

Din perspectivă istorică interpretarea fundalului tradițional al intenționalității brentaniene a condus la următoarele rezultate: pentru Herbert Spiegelberg esența intenționalității brentaniene este reprezentată de imanența formei în facultatea de cunoaștere⁴, pentru Ausonio Marras relevantă ar fi aici nu atât această imanență, cât referința acestor forme la obiectul transcendent lor⁵, pe când pentru Klaus Hedwig, cel mai autorizat cunoscător al aspectelor istorice ale gândirii lui Brentano din contemporaneitate, contextul scolastic al intenționalității brentaniene nu este reprezentat de tomism, ci de conceptualismul medieval târziu, Ockham de pildă, unde nu este teoretizată orientarea spre obiectele transcendente conștiinței, ci, exact ca la Brentano, orientarea spre obiectele imanente ei⁶.

Nu o să intru aici într-o critică detaliată a acestor orientări, ci precizez doar ca ele consideră pasajul intenționalității ca pe o prelungire a problematicii tradiționale abordată de Brentano în lucrările sale anterioare despre Aristotel⁷ și lasă aproape complet la o parte dimensiunea modernă a gândirii sale. Din punctul meu de vedere există trei aspecte esențiale ale intenționalității brentaniene, iar în două din acestea el se detașează în mod clar de tradiție. Aceste aspecte sunt următoarele:

1) Aspectul *modern* al intenționalității angajat de raportul dintre conținutul senzației și cauza – forța – a cărui acțiune asupra organelor de simț îl provoacă; avem de a face aici probabil cu cel mai slab și impropriu sens al intenționalității întrucât relația dintre cele două este una de genul stimul-reacție și ne scoate din domeniul strict psihologic pentru a ne conduce în cel fiziologic care îl condiționează și care e relevant pentru dimensiunea modernă a cunoașterii sensibile la Brentano: în 1874 nu mai este vorba de transmiterea fidelă a unei forme tradiționale prin mediul care o separă de organul de simț, diafanul în cazul vederii la Aristotel⁸, ci de conceperea afectării acestui organ pe coordonatele fiziologiei moderne: cunoașterea senzorială se

³ Aristotel, *De an.*, III 8, 432 a (trad. N. I. Ștefănescu, Ed. Științifică, București, 1969, p. 97).

⁴ V. H. Spiegelberg, op. cit., p. 207 și trad. românească p. 104.

⁵ Ausonio Marras, „Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality” in *The Philosophy of Brentano*, hg. v. Linda L. McAlister, London 1976, p. 133 (v. și traducerea realizată de Radu Oancea în antologia menționată, p. 128, 133).

⁶ Klaus Hedwig, „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano“ in *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*, Graz, 4-8 September 1977, Amsterdam 1978, p. 75 și urm.; pentru mai multe detalii asupra poziției lui Hedwig v. id., „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990*, hg. v. J. Follon u. J. McEvoy, Paris 1992, 222 și urm., ca și traducerea acestui studiu realizată de Gianino Stănescu în antologia menționată, p. 162 și urm.

⁷ Este vorba de *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, Nachdruck Hildesheim 1984 și de *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt 1967.

⁸ Aristotel, *De an.*, II 7.

realizează prin stimularea terminației periferice a nervilor și prin preluarea acestui stimul la nivelul creierului⁹. În mod corespunzător, relația dintre conținutul senzației și cauza lui nu mai apare ca una de corespondență fidelă dintre imaginea în conștiință și lucru, ci conținutul senzației, fenomenul fizic, este un semn sau simbol al cauzei lui¹⁰; între cele două există analogii extrem de generale: tridimensionalității lumii care ne apare în simțuri îi corespunde în mod analog tridimensionalitatea lumii cauzelor care ne provoacă aceste senzații¹¹. Raportul dintre senzație și cauza ei este studiat de fizică sau de psiho-fizică¹² și nu este relevant pentru dimensiunea psihologică modernă a intenționalității tocmai datorită condiționării ei fiziologice.

2. În raport cu acest nivel al intenționalității ce poate fi conceput mai degrabă ca referențialitate naturală, fizică, a conținutului simțurilor, se distinge sensul *tradițional* al termenului: intenționalitatea ca imanentă a obiectului în actul psihic. Aici nu mai este abordată, așadar, relația dintre acest obiect/conținut și cauza lui exterioară, ci relația acestui conținut – prezența lui – cu actul unde apare și care, întrucât este unul psihic, ne deschide orizontul psihologic al intenționalității. Pentru Brentano actul psihic este unul real, mai precis real psihic, în sensul că în calitate de act al conștiinței este prezent ca atare în mine, pe când obiectul lui immanent există numai fenomenal și intențional în conștiință¹³. Prezența reală a actului nu are nici natură substanțială, nici nu este nemijlocit sesizabilă pentru o altă persoană, ci se referă la existența și sesizabilitatea actului în ceea ce Brentano numește conștiința interioară¹⁴. Exemplele vizate aici sunt de genul: văd sau gândesc ceva și știu, simt sau sunt conștient de faptul că văd sau gândesc. Conștiința interioară nu mă înșală în raport cu actul psihic sesizat de ea, altfel spus nu pot avea impresia că am trăiri psihice pe care nu le am sau nu le trăiesc realmente. Mă pot înșela, de pildă, în legătură cu faptul că a existat cineva care să mă atingă atunci când am avut impresia că am fost atins, dar nu mă pot înșela în legătură cu faptul că eu am trăit această senzație de atingere, indiferent dacă m-a atins realmente cineva sau am avut doar o halucinație¹⁵. Așadar indiferent dacă senzația de atingere se dovedește reală sau iluzorie în privința obiectului ei, din perspectiva trăirii ei de către mine ea apare ca un eveniment real al vieții mele psihice, neafectat ca atare de statutul obiectului corelat ei.

⁹ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (PsI), p. 117–118, (p. 31–32 în traducerea românească).

¹⁰ *Idid.*, p. 28.

¹¹ *Op. cit.*, p. 138–139, (p. 52–54 în traducerea românească).

¹² *Op. cit.*, p. 9 și urm.

¹³ *Op. cit.*, p. 129–130, (p. 44–45 în traducerea românească).

¹⁴ *Op. cit.*, p. 141–143.

¹⁵ Cu alte cuvinte, prezența în mine a propriilor trăiri pare a fi altceva decât prezența în trăire a unui obiect. În raport cu un factor exterior obiectul fenomenal sau intențional se poate dovedi real sau fictiv, pe când în ce privește trăirea propriei trăiri de către mine ea nu este nicicând fictivă, ci doar reală. Așadar nu-mi trăiesc nicicând în mod fictiv, ci numai real propriile trăiri, chiar dacă acestea, prin obiectul lor, pot dobândi o referință la ceva fictiv: pot, de pildă, să-mi imaginez că un prieten plecat din țară este prezent acum aici și ascultă comunicarea mea.

Față de această existență reală a actului, conținutul lui este descris de Brentano ca existând doar fenomenal și intențional, deci doar ca dat sau fenomen în conștiință întrucât, date fiind mărturiile impresionante ce s-au strâns de-a lungul timpului în favoarea falsității datelor senzoriale, nu mai putem acorda crezare ideii că lumea există așa cum ne apare în simțuri¹⁶.

Cele două caractere discutate: realitatea actului și fenomenalitatea obiectului, atrag atenția asupra complexității structurii actului la Brentano: după el orice act psihic are un „obiect primar” care este dat sau prezent în conștiință și spre care e orientat și, în același timp, se are pe sine însuși ca obiect secundar, adică se raportează pe plan secund și la sine¹⁷. Deci pe lângă orientarea primară spre altceva decât el, spre ceea văd de pildă, actul este orientat simultan și spre sine, și anume în forma unei conștiințe însoțitoare care ne semnalizează că vedem ceva, dar nu obiectul văzut ca atare. Foarte important, această conștiință însoțitoare survine numai pe baza relației primare cu obiectul întrucât prezența acestuia în conștiință este cea care mă face conștient de actul orientat spre el, ceea ce înseamnă 1) că nu pot fi conștient de acte ale conștiinței care nu au nici un obiect – există oare asemenea acte? – și 2) că această conștiință însoțitoare nu există de sine stătător, ca o facultate interioară a sesizării trăirilor existentă independent de acestea, ci pentru Brentano ea este un moment specific fiecărui act a cărui natură primară este de a fi a fi conștiință a altceva, a unui obiect, înainte de a fi conștiință de sine, deși cele două nu pot fi separate ca atare¹⁸.

Conform textului citat, orice fenomen psihic, deci și senzațiile, poate fi caracterizat prin notele distinctive ale imanenței obiectului și ale orientării actului spre obiect. În raport cu prima notă cea de a doua, orientarea, pare a fi strict psihică întrucât definește actul ca atare, iar nu obiectul lui. Problema care se ridică însă în raport cu senzațiile este că ele par a fi intenționale doar în sensul că își conțin obiectul, însă nu și în acela că le-ar fi specifică o orientare spre el căci, dacă ne menținem strict în cadru brentanian și încercăm să-l evaluăm critic, atunci ne-am putea întreba în ce ar putea consta orientarea lor? Conform unei afirmații a gânditorului este specific obiectelor actelor psihice că ele nici nu au o cauză în sens propriu, nici nu exercită un asemenea efect, ci survin numai o dată cu survenirea actului psihic și dispar o dată cu el¹⁹. Această apariție a obiectului este deci legată de act, mai precis de acel caracter al actului conceput ca „orientare” sau „îndreptare spre” și care funcționează neproblematic în raport cu reprezentările imaginare sau abstracte: dacă mă gândesc la ceva, atunci în calitate de corelat al actului obiectul la care mă gândesc apare și dispare o dată cu actul gândirii. La fel, obiectul imaginat survine numai o dată cu actul de imagineare specific și datorită caracterului acestui act de a avea o relație cu sau de a fi orientat spre el. Mi se pare însă clar în cazul senzațiilor că obiectul lor nu este cauzat de actul de a simți ca atare – nu am avea atunci o senzație,

¹⁶ *Ibid.*, p. 132, (p. 46–47 în traducerea românească).

¹⁷ *Op. cit.*, p. 180.

¹⁸ V. în această privință întreg capitolul doi al celei de a doua cărți a *Psihologiei din punct de vedere empiric*.

¹⁹ *Id.*, *Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, p. 21.

ci un act de a imagina sau o halucinație – ci el apare datorită afectării organului de simț de un stimul exterior. Această afectare, iar nu relația actului senzației cu conținutul ei, pare a fi cea care are aici rolul hotărâtor și Brentano dă în felul lui seama de acest lucru atunci când, pentru a defini senzațiile, nu se referă în primul rând la ele ca acte, ci la faptul că în ele apare ceva: comportamentul psihic²⁰, relația intențională, are o altă natură aici decât în cazul actelor suprapuse ale judecății și fenomenelor emoționale, căci pe când acolo relația apare ca orientare, mai precis ca atitudine epistemică sau emoțională: cred sau nu cred ceva, îl accept sau îl resping afectiv, în cazul senzațiilor relația pare a fi mai degrabă definită pe coordonatele receptivității: în ea subiectul nu se poziționează în raport cu obiectul, ci îl „primește” („receptează”) datorită afectării organului de simț: *a fi intențional* aici nu înseamnă „a fi orientat spre”, ci „a fi în”, respectiv „a fi conținut într-o senzație”. Așadar spre deosebire de alte reprezentări, cele abstracte sau imaginare de pildă, senzația pare lipsită de dimensiunea descriptivă a orientării spre, singurul ei caracter descriptiv esențial aici fiind cel de a conține intențional, deci ca intenție în sens tradițional, ceva. Dacă dorim, putem folosi și în acest context termenul „orientare spre”, însă într-o accepțiune cu totul specială, anume senzațiile ar putea fi și ele „orientate” spre obiectul lor, însă nu în sensul că le-ar fi specifică o anumită „direcționare” datorită căreia apare obiectul, ci în acela că pot fi afectate și sunt receptive la anumiți stimuli, iar nu la alții: ochiul nu e receptiv la unde sonore de pildă. Dar această accepțiune cu totul particulară a „orientării spre” poate fi foarte bine înlocuită de „dispoziție sau capacitate a simțurilor noastre de a fi receptive la stimuli specifici”. Pentru a face o scurtă exemplificare, dacă în cazul în care văd ceva se poate vorbi de o orientare cel puțin fizică a privirii mele spre obiectul – conținutul – care-mi e dat în câmpul vizual, atunci când miros sau pipăi ceva pe prim plan apare tocmai receptivitatea simțurilor, faptul că senzațiile mele au un conținut care, el, iar nu actul, trimite la cauza care-l provoacă. Dacă e vorba așadar și aici de o orientare, atunci această orientare e una conținutului, și nu a actului, iar dacă actul apare totuși ca fiind orientat spre ceva, apare astfel datorită conținutului său, iar nu unei dimensiuni proprii lui ca act²¹.

În raport cu senzațiile a căror dimensiune psihică pare a se reduce la prezența în conștiință a unui obiect sau la faptul că își conțin în sens impropriu obiectul, actele psihice suprapuse: judecățile și fenomenele emoționale, sunt pronunțat orientate, iar această orientare, de fiecare dată într-o accepțiune bine precizată, pare a constitui natura lor pregnant psihică: să judec înseamnă a accepta ceva ca existent sau a respinge ceva ca non-existent, pe când fenomenele afective presupun că iubesc ceva ca bun sau îl resping ca rău²². Ceea ce este acceptat sau respins aici e tocmai conținutul unei reprezentări – obiectul reprezentat în conștiință – iar nu, așa

²⁰ *Ibid.*, p. 134; v. și paginile corespunzătoare din *Psychologie vom empirischen Standpunkt*: 13–14, 28, 86–89 100–101 *et passim*.

²¹ S-ar putea ridica întrebarea aici dacă ceea ce numim act nu e tocmai prezența în conștiință a acestui conținut.

²² *Id.*, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1925, p., 88–89 *et passim*.

cum este astăzi cazul în logică, un conținut propozițional existent în sine și acceptat prin intermediul unei atitudini intenționale. Trecem așadar aici de la receptivitatea și pasivitatea simțirii la dimensiunea atitudinală a claselor superioare de fenomene psihice, judecățile și fenomenele emoționale, care, deși se fundează pe reprezentări, se deosebesc de acestea tocmai prin aceea că ele nu își prezintă doar obiectul, ci îl și evaluează cognitiv sau afectiv. Reprezentarea nu este deci atitudinală, pe când actele psihice suprapuse sunt, iar această atitudine este cel de al *treilea* nivel, *cu totul modern*, al intenționalității angajat de expresia „orientare spre” un obiect. Trebuie însă spus că o asemenea orientare nu este intențională în sensul că și-ar căuta obiectul – ca la Husserl unde actul de vizare se împlinește printr-un act de intuiție corespunzător²³, ci e intențională în sensul că e orientată și exprimă o atitudine față de un obiect deja dat în reprezentare. Astfel, spre deosebire de opera timpurie unde *intențional* însemna ceea ce este prezent ca intenție(formă) sensibilă sau inteligibilă în conștiință, în scrierile mai târzii, în *Deskriptive Psychologie* de pildă, Brentano introduce și accepțiunea tradițională a termenului întrucât definește în mod expres relația psihică ca relație intențională²⁴. În aceste condiții se poate ridica următoarea întrebare: toate actele psihice, atât reprezentările, cât și judecățile și fenomenele emoționale, conțin intențional un obiect. Sunt însă toate actele orientate spre el? Altfel spus, poate fi clădită o clasificare unitară a fenomenelor psihice pe cele două note discutate aici: imanența obiectului și orientarea spre el, sau acest lucru se poate realiza numai pe baza imanenței rămânând ca „orientarea spre” să fie utilizată doar în raport cu clasele suprapuse?²⁵

²³ Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, 1901, Halle: Max Niemeyer, 1922, p. 239.

²⁴ Id., *Deskriptive Psychologie*, p. 20 *et passim*.

²⁵ V. în această privință studiul meu „Asimetria intenționalului la Brentano” în antologia menționată.

O PERSPECTIVĂ CRITIC-CONSTRUCTIVĂ ASUPRA GÂNDIRII ETICE

TEODOR VIDAM

A critical-constructive viewpoint on the ethical thinking. This study sets out to briefly analyze the process of forming the conceptual language of ethical thought. Consequently, we distinguish philosophizing in general from philosophizing *per se*. By defining the terms of “morality”, “morals” and “ethics” we are considering a metaphysical stage of ethics, be it an onto-theological, rationalist-ontological or transcendental-critical one. Once the project of enlightenment had fallen and scientific theories of evolution appeared, *i.e.* at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, a positive foundation for ethics has been sought, hence the apparition of biologism, psychologism and sociologism. These positive foundations of ethics are all reductionist. Ethics needs a double foundation, which is philosophical and scientific at the same time. Transmodernism, through unity in discontinuity, through transdisciplinarity in what regards scientific knowledge and metaethics, through the dissociation between judgments of existence, of value and ethics, will uphold bioethics, the ethics of communication and of character.

Key words: metaphysics, morality, moral, ethics, metaethics, transmodernism

1. Considerații preliminare

Termenii de moralitate și morală au ca punct de plecare înțelesul dublu al adjectivului moral. El semnifică moralitatea manifestă, actualizată într-o primă accepțiune sau ipostază și aceea conform unor cerințe sau exigențe de ordin normativ într-o accepțiune secundară. Prima variantă poate fi spontană sau rezultatul bunului simț. A doua variantă este derivatul reflecției sau prezenței și acțiunii conștiinței morale. Putem aserta o constatare deloc neglijabilă: începem să trăim fără să știm cum să trăim. Moralitatea, amoralitatea și imoralitatea premerg și debordează întotdeauna morală.

Morală în cuprinsul vieții spirituale europene și naționale asigură regularitatea și perseverența fără de care nimic important nu se face. Ea instituie valoarea unității asupra desfolierii nemărginite. Morală ne pregătește pentru acțiune prin polarizarea și valorificarea resurselor intime ale psihismului uman, adică prin intermediul moralității structurează viața din cuprinsul experienței, dându-i un curs unitar în eterogenitate. Pe parcursul întregii existențe a condiției umane, morală iscă energia necesară trecerii de la ceea ce suntem la ceea ce trebuie să devenim, întreținând atracția către ideal. Morală indiferent de forma sa social-istorică susține libertatea și demnitatea, valori pe care le împiedică să degenereze.

Pe lângă faptul că ne pregătește pentru acțiune prin previziune și proiect, morala este deopotrivă inițiativă și valoare, puterea creatoare de a face bine și de a stopa răul; ea ne înobilează prin cultivarea libertății și demnității umane în pofida tuturor adversităților și înjosirilor inumane. Libertatea nu apare decât acolo unde se vrea, unde se apără și unde se dobândește. Orice morală e o prescripție și o sugestie: e o căutare și stăpânire de sine a eului; o intricație între energiile intime și reprezentările reflecției morale, adică are loc o elevare și rafinare a umanului. „Metafizica, logica, teoria cunoașterii dau moralei principiile sale sau o condiționează atât de intim încât aceasta, separată de ele, nu ar fi decât un formular fără semnificație”¹.

În pofida acestor preocupări, morala nu trebuie detașată de contactul nemijlocit cu viața. Nici plăcerea nici interesul, ci, adevărul ne menține constanți în cursa vieții. Omul modern se plictisește prea repede. El se odihnește câteva momente în grădină: nu îi este permis să trăiască și parcă nici nu dorește, mulțumindu-se doar să vorbească. Împotmolit în nevoile vieții curente, absorbit de griji și de îngrijorări predominant mercantile, morala aristotelică i se pare o pictură idilică. Or, nu este deloc așa. Pentru prima oară ființa umană e concepută de Aristotel în completitudine sa concretă (corp, suflet și spirit). Trăirile generate de ființarea însuflețirii tripartite (suflet vegetativ, instinctiv și rezonabil) exprimă o sensibilitate care se află la rădăcina tuturor complicațiilor ulterioare.

Interpretarea filosofică a Stagiritului îndrituiește deopotrivă sintagma „Zoon politikon” și „Homo sapiens”. Animalul are un mediu de viață, viețuitoarea paradoxală care este ființa umană are o lume. Această lume care concrește în natură și peste natură nu e posibilă fără activitățile specifice umane pe care le exercită „homo sapiens”: cunoaștere, creație, voință, acțiune, valori, scopuri, etc. Îngemănarea dintre gândire și limbaj, intercondiționarea dintre virtuțile etice (moderație, curaj, prudență) și virtuțile dianoetice (aprehensiune, discernământ, contemplație) exprimă natura contradictorie a ființei umane care face și se face și pentru care flacăra devenirii nu se stinge niciodată. „Se poate greși în multe feluri, dar există un singur fel de a proceda bine”². Text esențial care subliniază că valoarea morală implică un singur act ce trebuie făcut, o singură cale de adevăr, o unică împlinire de realizat și sentimentul unei nuanțe nepieritoare și irepetabile. După Aristotel, morala are un caracter practic și nu speculativ. Nu poate să existe virtute acolo unde nu e nimic de îndreptat, de cumpănit, de pus în balans sau în contrabalans. Moderația nu este tot una cu mediocritatea. Ea este dificil de identificat întrucât este precum o creastă între două versante; o cale justă între exces și insuficiență, între plus și minus.

Indiferența aneantizează orice valoare a obiectului. Preferințele și aspirațiile palpă în subsidiarul psihismului uman. Ele preced limpezirea și cunoașterea de sine. În mod nejustificat B. Pascal îl acuză pe Epictet de „semeție dialectică” deoarece admite că ființa umană se poate salva numai prin resursele proprii fără a face apel la intervenția revelației și grației divine. Moralitatea nu poate deveni reală fără libertate și fără încercarea de a afirma demnitatea umană. Aducem următorul amen-

¹ René Le Senne, *Traité de morale generale*, P.U.F., Paris, 1947, p. 33.

² Aristotel, *Etica nicomahică*, Ediția a 2-a, Editura IRI, București, 1998, trad. de Stella Petecel, p. 55.

dament textului biblic „Capul plecat sabia nu-l taie”, dar nici nu vede răsăritul soarelui.

Epictet are meritul de a fi admis decizia voluntară în ce privește stăpânirea de sine a vieții interioare, fără să recunoască dreptul la inițiativă referitor la cursul naturii. Față de acest curs el ne recomandă maxima „Abține-te și suportă”. Morala stoică ne propune o voință care nu vrea să riște, pentru că s-ar putea să piardă în opoziție cu obstacolele. De aici pasivismul sau nota de fatalitate pe care o regăsim și în ethosul românesc. Libertatea fără eficacitate nu e nimic. La rândul său, morala creștină și-a pus amprenta masiv asupra constituirii de facto și de jure a ethosului românesc.

Regăsim aici opoziția dintre „ratio” și „credo”, adică dintre „Intellige ut credas” (Înțelege pentru a crede) și „Credo ut intelligas” (Crede pentru a înțelege). Această opoziție nu poate fi clarificată dacă nu știm cum are loc filosofarea și cum se realizează cunoașterea științifică. Actul filosofării străbate întreg cursul experienței și spiritualității umane. Numai că una este filosofarea prin intermediul limbajului comun, o filosofare spontană, cotidiană, eterogenă, sub forma tradițiilor folclorice și alta o filosofare sistematică, conștientă, asumată, profesată în mod rațional prin intermediul argumentelor.

În numele ideilor filosofice nu se înalță lăcașuri, nu se fac mătânii și rugăciuni³. Filosofia vrea să ne învețe cum să trăim mai uman, mai apropiat de adevărul nostru statut existențial. Demersul filosofic consistent, de asemenea, nu renunță la spiritul critic. Dacă la început morala, ulterior etica, s-a raportat la metafizica clasică sub formă de ontoteologie inițial, iar în epoca modernă sub forma raționalismului ontologic (R. Descartes, Spinoza, Leibniz), în prezent ea se eliberează de sub tutela filosofiei, apropiindu-se tot mai mult de știință. Filosofia nu a fost și nu este o știință.

Interogația filosofică nu numai că s-a diversificat, dar s-a structurat mai limpede pe cele trei zone mari ale oricărei filosofări: ontologie sau ce și cum este lumea, epistemologie sau dacă, cum și cât putem cunoaște, antropologie filosofică sau ce suntem, dacă și cum ne putem dobândi fericirea. Întrebările gândirii comune sunt reluate și puse pe alte nivele de adâncime și raționalitate. După o evoluție de peste două milenii, prea multă lume încă nu-i înțelege locul în lumea ideilor și nici rosturile în economia vieții.

Antropologia filosofică constituie terenul dezbaterilor în prezent între religie, etică și știință. Puntea de comunicare între acest domeniu al filosofiei umanului și religie, etică și știință este axiologia sau teoria valorilor. Nu religiozitatea sau sacralitatea reprezintă nota dominantă a ființei umane care-l separă de lumea animală, după cum consideră M. Eliade. Nodul gordian se află în altă parte, adică în intercondiționarea și interpotențarea dintre gândire și limbaj. Locurile și pasajele de trecere pot să ne dea soluții. Trecerea din lumea raportărilor cognitive în aceea a lumii raportărilor apreciative o face adevărul.

Întrebarea kantiană „Ce pot ști?” precede celelalte două întrebări „Ce trebuie să fac?” și „Ce-mi este îngăduit să sper?”. Teza cognoscibilității lumii nu trebuie

³ Vezi Ion Irimescu, *Homo philosophus*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, pp. 60–68.

luată ca fiind ceva de la sine înțeles, procesul cunoașterii este mai complicat și mai dificil decât pare. Adevărul științific are un raport simetric între cel care reflectă și ceea ce este reflectat. El se referă la un domeniu bine circumscris (seria fenomenelor și proceselor fizice etc.) și pe lângă corespondență permite interpolarea etc. Adevărul filosofic are la bază un raport asimetric între cel care reflectă și ceea ce este reflectat, de aici extrapolarea, speculația sub formă de postulate (teze), prezumții sau ipoteze. Adevărul nu este dat, nu este un ceva în lume. Adevărul este și mereu trebuie să fie operă de creație, opera structurilor noastre mentale. După cum consideră Ortega y Gasset adevărul filosofic are un caracter pantonomic. Adevărul ca adevăr se mișcă în jurul realității sau mai bine-zis în jurul realităților. El este ghidul indispensabil oricărui demers valabil.

Celelalte valori, valorile religioase, iubirea necondiționată a divinității susținută de morala creștină, valorile politico-juridice (egalitatea, dreptatea referitor la bunuri și bani), valorile estetice (frumosul natural și artistic), valorile morale (prietenie, solidaritate, iubire etc.) sunt ceea ce sunt numai datorită angajărilor noastre apreciative: „În cazul valorilor, cota de prezență a subiectului și a subiectivității este mai mare decât în cazul adevărului”⁴. Problema stringentă este nu cum am apărut, ci, de ce suntem, ce am devenit și ce putem deveni. După cum, în mod legitim, subliniază I. Irimie, dacă nu trăim oricât nu avem voie să trăim oricum. Constatăm că primează natura contradictorie a ființei umane și necesitatea descoperirii unor soluții dialectice în locul opozițiilor radicale între rațiune și credință.

Eroarea este risipită de adevăr precum umbra de lumină. Adevărul ne eliberează de dezordinea pasiunilor, de falsele aparențe, pentru a rezista, răzbi și supraviețui în confruntare cu nedreptățile vieții. R. Descartes pledează pentru substituirea moralei provizorii cu o morală general-umană. Spinoza atrage atenția asupra detaliilor singulare semnificative în ce privește disocierea între bine și rău: muzica e bună pentru melancolie, rea pentru cel cu o durere de dinți insuportabilă, nici bună nici rea pentru cel surd. Leibniz subliniază rolul unui principiu etic (Fă binele și evită răul) deosebit de o lege a naturii, legea gravitației care acționează în mod independent de voința noastră, pe când principiu etic este rezultatul unei înțelegeri subiective reciproce.

2. Etică și metafizică

Kant este filosoful care legitimează trecerea de la morală la etică. Dacă morala este un produs al intricației dintre moralitate, amoralitate și imoralitate în spațiul vieții publice și private, un produs în primă analiză a intuiției și reflecției morale, etica este un produs secund, dar nu secundar, o creație eminent teoretică deoarece Kant nu încearcă să deslușească cum să găsim fericirea precum eudemonismul, ci, în ce fel activitatea noastră poate să merite această răsplată. Detașarea lui față de realitățile existente este una rațional-critică. Legea morală e generată de admiterea în sine a bunăvoinței și libertății. Una e imperativul ipotetic, adică să cureți pomii de omizi dacă vrei să ai recolta bogată și altceva imperativul categoric,

⁴ *Ibidem*, p. 79.

adică să acționezi în așa fel încât să-l tratezi pe celălalt ca scop în sine și niciodată ca mijloc. Prin imperativul categoric, se accede la autonomia voinței, la republica oamenilor liberi, la spațiul rațional a priori pe care se întemeiază etica kantiană. După Aristotel, Kant demonstrează că etica este posibilă.

Rațiunea nu urmărește să realizeze o voință bună prin operele sale, ci ea însăși este sursa bunăvoinței. Iubirea ca valoare morală nu se comandă, ci, binele se dobândește prin obligații și datorii. Trăsătura definitorie a eticii kantiene este dimensiunea normativ-axiologică. Numai ființa umană în calitate de ființă rezonabilă poate să acționeze în virtutea unor asemenea cerințe intrinseci. Deși imperativele categorice reprezintă aliniamentul esențial al eticii kantiene, cele ipotetice nu sunt de neglijat. Ele introduc înțelepciunea în acțiune. Ca atare, etica kantiană e legitimă, dar insuficientă pentru a rezolva problemele concrete ale vieții practice.

Utilitarismul comparativ cu subiectivismul moralei creștine, cu rigorismul formal al eticii kantiene a încercat să suplinească aceste lacune. El pune accentul pe caracterul realist rațional propriu acțiunii umane. Utilitatea înseamnă proprietatea oricărui obiect de a produce un beneficiu sau avantaj. Morala utilitaristă pornind de la premisa interesului bine înțeles al fiecăruia a încercat să fie un garant al vieții publice. Față de Bentham preocupat de identificarea interesului bine înțeles, ca liant al cooperării în lumea afacerilor, J.S. Mill pune în valoare o serie de concepte importante pentru dezvoltarea valențelor morale ale acțiunii umane, și anume: alegerea, libertatea, efortul, norma, responsabilitatea etc.

Situația gândirii etice în secolul al XIX-lea devine tot mai problematică. Cresc presiunile instrumentalizării datorită noilor tehnologii industriale. De asemenea, se întesc frământările ideologice, care pendulează între mesianism și nihilism, cunoașterea științifică înregistrează un progres considerabil prin teoria evoluționistă a lui Ch. Darwin. Strategiile politice se confruntă cu situații de conjunctură. Funcționarea unui discernământ etic devine îngreunată de împletirea între adevăr și eronat, just și injust, moral și imoral, legitim și ilegitim. Raționalismul semnifică nimic altceva decât refuzul unei morale de sorginte afectivă sau religioasă, sau mai precis, rezistența teoriilor în fața experienței vieții. Căci nici o esență nu face altceva decât să definească o traiectorie posibilă.

Utilitarismul și filosofia analitică de la începutul secolului XX nu au reușit să salveze agentul și/sau subiectul moral din impasul în care a ajuns datorită prăbușirii proiectului iluminist. Eticii legalității profesată de Kant existențialismul îi opune moralitatea elanului liber, a inițiativei și manifestărilor spontane. Problema morală se reduce, sub toate aspectele, la problema sinelui. Nu întâmplător în primele decenii ale secolului XX psihanaliza pune deschis această problemă împreună cu filosofia vieții profesată de Bergson, Dilthey și Ortega y Gasset, cărora li se alătură și filosoful român Lucian Blaga. Cel care acționează poate fi judecat de către colectivitate, dar își poate și autoevalua acțiunea din punct de vedere moral. Morala reflectă nevoile conviețuirii sociale.

Tezei detașării de condiționarea eteronomă a conduitei umane susținută de Kant, ulterior, i se adaugă descoperirea dimensiunii noetico-noematică a conștiinței

de către E. Husserl. Reducția succesivă, adică cea fenomenologică în primă instanță (punerea lumii între paranteze) și cea eidetică (dezvăluirea articulării fine a gândirii prin intenție și semnificații), i-a permis acestuia să identifice locul și rolul conștiinței ca sediu al preacțiunilor, și pentru a evita solipsismul, necesitatea deschiderii înspre lumea experienței, a conviețuirii cu ceilalți și cu întreg amfiteatrul existenței. Ținând seama de aceste demersuri anterioare, E. Dupréel expune într-o manieră coerentă funcțiile pe care le îndeplinește conștiința morală și anume funcția cognitivă, normativ-axiologică și deontică⁵.

3. Etică și știință

Analiza istorico-critică a conceptului de moralitate precum și a moralelor ce au prins consistență ideatică și un relief valoric pe măsură, inclusiv analiza funcțiilor conștiinței morale, a creat un teren favorabil, care i-a permis lui Dupréel să sesizeze desprinderea eticii din brațele metafizicii și constituirea ei treptată pe teritoriul științei. În ordine istorico-critică s-au perindat diferite modele umane (înțelepți, eroi, sfinți, creștini, cavaleri, aristocrați, țărani, muncitori, burghezi, finalmente cetățeni). În secolul XX de la categoria de cetățean pornește omul de acțiune cu răspunderile sale juridico-politice și morale. În acest joc al determinărilor s-au cristalizat două orientări radical opuse în ce privește înțelegerea conceptului de moralitate.

O orientare este teoretizată de Vladimir Soloviov, iar cealaltă de E. Durkheim. Astfel, V. Soloviov consideră ca note distincte ale moralității pudoarea, rușinea și pietatea. Pudoarea corespunde nevinovăției, inefabilului, inocenței, adică stării de imaculare nepătată de ieșirea în lume. Rușinea este o reacție umană firească față de greșelile sau fărădelegile comise. Pietatea nu se rezumă la un cumul de stări afective generate de psihismul uman sub impactul nemijlocit a ceva. Ea admite în mod tacit sau explicit prezența și acțiunea într-un fel sau altul a grandorii sau transcendenței divine. Așa se explică reacția lui Dostoievski față de poziția nietzscheeană conform căreia „Dacă Dumnezeu a murit, atunci totul este posibil”. Această orientare are deopotrivă un statut psihologico-religios.

Cealaltă orientare în ce privește înțelegerea conceptului de moralitate este de proveniență preponderent sociologică și îi aparține lui E. Durkheim. El certifică ca note dominante ale conceptului de moralitate: spiritul de disciplină, atașamentul față de grupurile sau comunitățile umane și autonomia voinței. Sintagma „spiritul de disciplină” implică ființa umană *ad integrum* (corp, suflet și spirit) precum și ființa umană socializată, marcată de diviziunea socială a muncii, de credințele și practicile proprii organizării și funcționării societății. Autonomia voinței circumscrie eliberarea de limitele determinărilor datorate participării prin adaptare, integrare și angajare. Celula morală de rezistență fiind păstrarea demnității umane în pofida avatarurilor procesului înstrăinării și manipulării.

⁵ Eugène Dupréel, *Traité de morale*, Presses Universitaires de Bruxelles, 50 avenue F.D. Roosevelt, Bruxelles, 1987.

Viața personală și publică nu se reduce la o docilitate formală față de o societate determinată. Etatismul este condamnat să moară prin însăși impunerea sa. Nici orientările religioase bazate pe iubirea necondiționată a divinității precum morala creștină sau pe preceptul apostolului Pavel „Iubește și fă ce vrei” nici orientările pozitivistice nu reprezintă niște soluții pentru comunitarul societal. Nu trebuie să uităm că atât clericii cât și laicii nu sunt decât niște oameni. În acest spațiu social al determinărilor binele este mai important decât plăcerile sau satisfacțiile de moment, decât realizarea unor interese mărunț-meschine. Binele personal și public dă siguranță, securitate, pe când plăcerile sau stările de agrement sunt trecătoare, insignifiante.

A favoriza interesul comun și simpatia așa precum o face utilitarismul reprezintă mai mult mijloace de acțiune decât valori morale propriu-zise. Temperamentul ca însumare a înclinațiilor egoiste și altruiste deopotrivă exprimă natura contradictorie a ființei umane. „Năravul din fire n-are lecuire” ca și proverb exprimă o experiență de viață dar nu este reprezentativ pentru ethosul românesc. Morala poate mijloci o moderație între înclinațiile egoiste și altruiste, iar etica prin voință și conștiință și nu în ultimul rând prin educație duce la o dominare a atitudinilor față de impulsurile aptitudinilor; etica caracterului punând capăt slăbiciunilor, ezitărilor și vulnerabilității. Numai o etică a caracterului poate rezolva tensiunile conflictuale dintre soartă și destin, adică miezul contradicțiilor pentru ethosul românesc.

În cursul și contextul gândirii etice europene J.M. Guyau ocupă o poziție singulară deoarece el reprezintă un precursor autentic al filosofiei vieții căreia îi dau substanță ulterior Bergson, Dilthey și Ortega y Gasset. Deși el pierde credința unirii cu absolutul, el nu o pierde pe aceea a unirii necesare cu viața. M. Guyau identifică unele motive precum dezinteresul, devotamentul, uneori chiar sacrificiul care pot fi opuse motivelor ce provin din zona inferioară a ființei umane. El se opune suferinței morale creștine și pesimismului profesat de Schopenhauer. Opțiunea fundamentală a lui Guyau rămâne încrederea în viață și prevalența generozității față de egoism și interesele meschine. La o asemenea temperatură a ardorii umaniste în spațiul filosofic european s-a situat numai M. Scheler, care a disociat între suferința nobilă și cea ignobilă, fapt pe care nu l-a făcut nici morala budistă nici cea creștină.

Experiența vieții subliniază că ființa umană rămâne mereu prinsă pe ruta perfecționării, mânată de plăceri și interese, de obligații și drepturi, în căutare de sine și de ceilalți etc. În schimb, moralele cu substrat afectiv sau teme psihologice ne fac să reținem trei concluzii: să recunoaștem valoarea ca fiind irecuzabilă (de nereșpins), iar dimensiunea afectivă a moralității mai mult decât „libido dominantă”, adică concupiscentă și că intuiționismul nu poate legitima nici moralitatea nici morala. Moralitatea are un conținut ce nu se poate reduce la o dimensiune sau alta, fie de proveniență subiectivă, fie obiectivă. În constituirea moralității nu putem face abstracție de disponibilitățile și capacitățile spiritului. Fără sentiment moralitatea e debilă, iar fără inteligență ne aservește iraționalității. Dacă moralitatea nu ne propune în mod expres o conciliere între rațional și irațional, cordarul superior al moralei etice are drept scop transmutarea dintr-un eu lacom și meschin

într-unul iubitor și generos. O asemenea transmutare valoric calitativă ar trebui să viseze deopotrivă etica comunicării, caracterului și nu în ultimul rând bioetica.

În această ordine de idei, o perspectivă critic-constructivă asupra gândirii etice nu poate neglija locul și rolul metaeticii. Valorificând resursele ideatice înnoitoare proprii lingvisticii și focalizându-se asupra analizei limbajului conceptual utilizat de etică, la rândul său, metaetica nu trebuie să ocolească problematica judecăților de existență, de valoare și etice. Disocierea între aceste tipuri de judecăți și dezvăluirea specificului lor constituie o necesitate stringentă pentru deslușirea unei competențe educative reale. Ca atare, I. Albușescu susține „prin judecata de valoare elementele moralei sunt valorificate și valorizate în perspectiva unui comportament dezirabil”⁶. Este cert că autorul nu distinge între cele trei tipuri de judecăți.

„Marmura este un calcar cu structură cristalină”. Enunțul este o judecată de existență descriptiv-explicativă. „Eminescu este poetul nepereche al liricii românești”. Enunțul este o judecată de valoare care necesită deopotrivă cunoaștere plus apreciere. În schimb, judecata etică nu rezidă în combinarea dintre cognitiv și apreciativ ca și celelalte două în cazul cărora cele două elemente se implică în mod tacit sau explicit. „Un om moralmente bun e mai important decât un om rațional”. Articularea judecății etice necesită în același timp cunoaștere plus apreciere plus orientare. Judecata etică are un conținut ideatic tripartit: cognitiv + normativ + axiologic.

Concluzii

Etica kantiană s-a detașat de cunoașterea empirică având o întemeiere transcendentă-metafizică. Grandoarea eticii kantiene reiese din denivelarea dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie. Căci numai ceea ce este etic este demn să fie universalizabil prin acțiune. Etica kantiană este o etică normativ-axiologică a obligațiilor și datoriilor referitoare la subiect și intențiile acestuia. Contra universalității normei etice kantiene s-a instituit originalitatea individuală a acțiunii. Nietzsche rămâne schopenhaurian dar în loc să profeseze negarea voinței el susține exaltarea ei. Prin modelul uman propus „Supraomul” și sistemul său de valori nu aprobă nici statul nici masele, ci susține afirmarea personalităților creatoare. Însă, remarca lui B. Pascal se aplică poziției nietzscheene: justiția fără forță e neputincioasă; forța fără justiție e tiranică. Trebuie să facem ca ceea ce e just să fie puternic sau ceea ce e puternic să fie just. Altfel, nimic de valoare nu poate să se nască, să se mențină și să prospere.

Numai că forța pentru morală e o valoare printre celelalte valori și nicidecum singura valoare. A considera forța ca valoare în exces înseamnă a o face devastatoare, inamicul celorlalte valori. Nu există viitor decât pentru o putere responsabilă, o putere ce capătă îndrituire și autoritate morală. Nici plăcerea, nici interesul comun, nici puterea sub forma violenței, a manifestărilor anarhice nu pot justifica

⁶ Ion Albușescu, *Morală și educație*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 86.

moralitatea și morala. Omul devine agent și / sau subiect moral prin formarea caracterului. De aici pornește omul de acțiune responsabil. Condiția noastră morală e dramatică. Deși liberalismul modern a permis valorificarea și recunoașterea diferențelor personale, atunci când ne pierdem umanitatea concretă datorită condițiilor de viață, moralitatea ca suport se dizolvă. „Individul nu poate să fie persoană decât prin activitatea și moralitatea sa”⁷.

Persoana nu este de ordinul naturii precum individul. Ea este rezultatul facerii prin cunoaștere de sine, prin poziționare față de ceilalți, prin comunicare și rol social. La rândul său, personalitatea morală față de persoană este de ordinul valorii. Ea își depășește soarta prin caracter și datorită împlinirii vocației, adică unui destin creator exemplar. Normalitatea, consistența, toleranța, înțelegerea mentalităților culturale diverse, acest cumul de premise valorice au devenit condiții necesare moralității în prezent. Perceperea dar îndeosebi priceperea a devenit nucleul moral al persoanei umane.

Procesul globalizării nu poate pune sub semnul întrebării împământarea cronotopică în cuprinsul unui teritoriu, apartenența la exprimarea unei limbi naturale, factori ce condiționează în mod intim actul de a trăi valorile naționale și universale, tot ceea ce este mai nobil în istoria unei comunități umane. O patrie, un stat valorează cât valorează oamenii săi. Ei au nevoie de a se uni și de a se distinge. Nu se poate nega anterioritatea realului în raport cu omul și înrădăcinarea acestuia în real. Condiția umană concretă este individul. Natura dată precede realitatea făcută prin acțiunea umană. Statutul existențial al ființei morale este acela de a face și a se face. Constituirea în calitate de agent și/sau subiect moral îndeosebi are loc prin participarea integrativ-angajantă. Morala fără moralitatea trăită integrativ-angajant cade în moralism. De cele mai multe ori, ideologiile înlesnesc acest proces de înstrăinare.

Binele nu este preformat. Conceperea și înfăptuirea lui nu este posibilă fără punerea la lucru a judecăților etice. Principiul etic (fă binele și evită răul) nu este nici o construcție apriori și nici numai a posteriori. El solicită legătura puterii de discernământ a spiritului cu materializarea scopurilor. Nu se trăiește fără coerență, dar ești coerent pentru a trăi. Pluralitatea raționalismelor sporește posibilitățile acțiunii. O intenție onestă poate deveni obligație, iar înfăptuirea ei prin eforturi și curaj devine merit. Justiția are menirea de a realiza dreptate, de a proteja oamenii contra vătămarilor în ordinea vieții personale și publice. Instituirea dreptății ca valoare politico-morală implică responsabilitate, afirmarea propriu-zisă a sincerității și lucidității. Aspecte calitative ale moralității ce se opun corupției prin înșelătorie, demagogie, manipulare și înstrăinare.

Deși moralitatea este capabilă să amelioreze condițiile de viață, ea nu este stare naturală precum cea fizică sau chimică. Virtutea și meritul se dobândesc nu se moștenesc. Luate separat, nici biologia, nici psihologia, nici sociologia nu ne pot furniza cunoștințe suficiente pentru a înțelege moralitatea, morala și etica. Demni-

⁷ René Le Senne, *Traité de morale générale*, P.U.F., Paris, 1947, p. 477.

tatea umană nu se rezumă la un cumul sau sumă de merite. Un om de caracter nu stă în coadă de pește. El poate fi flexibil între anumite limite, comportă șovăieli și îndoieli, dar nu se dezice de aliniamentele valorice ca suport al crezului său moral. De aici viabilitatea proverbului românesc „Să fii domn e o întâmplare, să fii om e lucru mare”.

LUIGI PAREYSON. SCURT EXCURS ASUPRA ÎNTREBĂRII FUNDAMENTALE A METAFIZICII

CARMEN REPOLSCHI

Luigi Pareyson. A short digression concerning the fundamental question of metaphysics. In the following article we intend to present Pareyson's perspective concerning the fundamental question of metaphysics, starting by contextualizing it in the Italian philosophical realm. Subsequently, we try a critical approach to it by using Leibniz's thoughts on the subject matter. To this purpose we first analyze the alternative to existence offered by Pareyson's analysis, *aliud* and *nihil*, and the two laws, *the economic law* and *the equity law* through which is discussed the emergence of being out of nothing. By observing the relationship between *the existent* and *the possible*, we'll make some remarks concerning the modal categories of possibility and necessity, as they appear in the Italian philosopher's analysis, accompanied by an analysis through which we intend to emphasize the difficulties that could be encountered by using such an interpretational grid. Eventually, the option toward another space that could allow the associations made by Pareyson to function as they were intended seems to be the only viable choice that could reasonably be supported.

Key words: Pareyson, Leibniz, being, nothing, modality

În 1988, Giovanna Borradori a introdus în publicația *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy* o colecție de lucrări ale filosofilor italieni care au scris în perioada 1970-1980 (Garin 2008, 1087). În lucrarea sa Borradori observă că în filosofia italiană din perioada menționată există două orientări «rivale», una dintre acestea regrupându-se în jurul propunerii de reinterpretare a ideilor heideggeriene prin intermediul hermeneuticii filosofice. Printre membrii acestei direcții de gândire filosofică autoarea număra pe Gianni Vattimo, Aldo Gargani, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Giorgio Agamben, Gianni Carchia, Carlo Sini, Alessandro dal Lago, Armando Rigobello, Gianfranco Dalmaso. Această grupare, susține Borradori, își asumă ca poziție filosofică teza conform căreia «funcția totalizatoare a gândirii metafizice nu mai este legitimată teoretic» și, de asemenea, «că se vor plasa într-o poziție de negociere cu limbajul metafizic»¹. Astfel, filosofii italieni care au îmbrățișat ideile de mai sus, ajung să conceapă cunoașterea ca pe un

¹ „Metaphysics's totalizing function of thought is no longer theoretically legitimate and that they would place themselves in a kind of negotiation with metaphysical language” (Garin, 1088).

«sistem» de referințe interpretative (Garin, 1088). Cealaltă grupare menționată de Borradori adoptă o poziție filosofică ce poate fi descrisă ca una ce «respinge» critica radicală a tradiției metafizice și intenționează o reconstrucție a gândirii capabilă să treacă dincolo de destinul nihilist ce a caracterizat concepția asupra ființei în întreaga filosofie occidentală, repunând problema ontologică a timpului în sensul unei preocupări pentru fundamentele gândirii și nu asupra modurilor de gândire². Cel care a propus această poziție filosofică a fost Emanuele Severino, iar continuatorul ei, în unele aspecte, este considerat a fi Massimo Cacciari (Garin, 1088).

Întrucât suntem preocupați mai cu seamă de prima grupare, trebuie menționat pentru schițarea contextului gândirii operelor lui Pareyson faptul că în anii 1980, după cum consideră Garin (1088), pentru tradiția italiană a direcției hermeneutice aceasta orientare nu reprezenta propriu-zis o alegere, ci mai curând un dat, o «moștenire ereditară» de pe vremea în care Vico se poziționa împotriva lui Descartes chiar la începutul modernității. Acolo unde gândirea franceză se simțea atrasă de raționalism, cea engleză de empirism, iar cea germană era predilect preocupată de metafizică, acolo, în adâncurile ființei sale gândirea italiană pare că este sedusă de istorism. Așa cum argumentează Borradori (Garin, 1089):

În timp ce în filosofia franceză Descartes a inaugurat cercetarea asupra noii subiectivități ca cercetare asupra miezului întunericului percepției, în filosofia italiană Vico a inaugurat-o sub auspiciile ineluctabilității relației dintre finitudinea umană și universalitatea timpului istoriei. Putem urmări acea diferență radicală dintre cele două figuri care au deschis ușile filosofiei secolului al XX-lea în Franța și Italia, Henri Bergson și Benedetto Croce, până la această divergență de secol al XVII-lea între două ordine ale discuției, cel al percepției și istoriei³.

După cum avea să remarce Borradori, «fantoma» lui Vico și cea a istorismului a bântuit gândirea filosofică italiană și în procesul modernizării sale. Cea de-a doua descoperire a lui Vico – după prima descoperire ce a avut loc cu ocazia Restaurației (1870) și a existențialismului de după război –, a dat naștere unui spiritualism ce devine o trăsătură specifică și distinctivă pentru gândirea italiană (Garin, 1089). Vico și ulterior Croce par a fi, susține Borradori, figuri emblematice ale unui convenționalism și conservatorism ce are loc în interiorul granițelor Italiei și ca reacție la o vecinătate a fascismului și filosofiei neo-idealiste. Această hegemonie a istorismului, ce se întinde între cele două războaie și chiar și

² „Rejects the radical critique of the metaphysical tradition and intends a reconstruction of a thought capable of reaching beyond the nihilistic technological destiny that characterized the conception of being in all western philosophy, posing an ontological question of time, which means a concern for the foundations of thought and not the ways of thinking” (Garin, 1088).

³ ‘Whereas in French philosophy Descartes inaugurated the research on the new subjectivity as research on the heart of darkness of perception, in Italian philosophy Vico inaugurated it under the aegis of the ineluctability of the relationship between human finitude and the universality of the time of history. We can trace that radical difference between the two figures that opened the doors to the philosophy of the twentieth century in France and Italy, Henri Bergson and Benedetto Croce, to this seventeenth century divergence between the two orders of discussion, those of perception and history.’ (Garin, 1089).

după ultimul dintre ele, este provocată de contactul, după anii 1950, cu gândirea marxistă, cu cea existențialistă și cea a gânditorilor din spectrul fenomenologiei (Garin, 1089). Fără a intra în detaliile istorice ale precursorilor lui Pareyson pe piața ideilor filosofice importante din Italia, rămâne o necesitate totuși să menționăm unele aspecte de prim interes. Astfel, linia deschisă de istorismul lui Vico dar mai ales Croce – conform lui Garin (Garin, 1090) Croce a fost printre primii din Europa anilor 1910 «ce au subliniat centralitatea gândirii lui Hegel cu referire la formarea conștiinței contemporane și a subiectivității» –, a fost supusă unui atac venit din variate părți: marxism, existențialism și grupul pentru «întoarcerea la rațiune». Centrul atacurilor filosofice viza conceptul de istorie, după opinia lui Garin (1090). Mai mult, susține tot aici Garin, anxietatea intelectualilor italieni de a răspândi propriile concepții a condus la mai multe simplificări (Garin, 1090):

- prima simplificare – sistemul lui Croce era considerat un bloc monolitic înzestrat cu o extraordinară transparență și coerență
- în realitate, acest sistem era supus unor tensiuni și presupuziții provenite din întâlnirile lui Croce cu cele mai importante curente ale gândirii continentale, ce se extindeau de la neo-kantianism la marxism și de la psihologie la gândirea lui Dilthey, Simmel și Bergson.
- abordarea hegelianismului operată de Croce era efectuată prin influența gândirii diltheyene.

Cu toate acestea, în 1957, Enzo Paci a scris în *La filosofia contemporanea* că a descoperit în Croce o nouă filosofie, oferind astfel o nouă interpretare pentru relațiile lui Croce cu Vico și Hegel (Garin, 1090). Vico și Hegel au fost considerați «filosofi ai vitalității» și pe aceste coordonate putem vorbi astfel de nașterea un existențialism italian de influență istorică în sensul lui unui noi reconsiderări a lui Croce și Vico. Trei existențialiști vor purta numele de «maestri ai genului» italian: Enzo Paci, Nicola Abbagnano și Luigi Pareyson. După afirmațiile lui Garin (Garin, 1091), nici unul dintre aceștia nu și-a negat vreodată genealogia filosofică. Paci a moștenit contradicțiile și concretețea istoriei de la Vico și Croce, influența ulterioară a fenomenologiei husserliene conducându-l spre o știință transcendentă într-un sens strict metodologic. Nu aceeași perspectivă va fi însă urmată de Pareyson. Preocupat de «finitudinea existențială», Pareyson își derivă inspirația filosofică din curentele europene de gândire, încercând să găsească un răspuns deopotrivă ontologic și religios la posibilitatea unui creștinism existențialist (Garin, 1091). Borradori afirmă (Garin, 1091):

Pareyson își însușește tradiția spiritualistă de origine platonice și augustiniană, care, laolaltă cu historicismul lui Vico, reprezintă al doilea suflet al antiraționalismului fundamental al gândirii italiene⁴.

⁴ “Pareyson takes up the spiritualist tradition of Platonic and Augustinian origin, which, side by side with Vico’s historicism, represents the second soul of the fundamental anti-rationalism of Italian thought.” (Garin, 1091).

Înțelegerea existențialismului ca «filosofie a persoanei» are un caracter pozitiv la Pareyson, spre deosebire de perspectivele negative profesate de gândirea franceză și germană (Garin, 1091). Pentru Pareyson, această perspectivă depinde de relația ontologică și de cea de tip «creator-creatură» dintre Dumnezeu și om. De asemenea, acceptarea lui Dumnezeu pentru gândirea lui Pareyson este considerată de Garin (Garin, 1092) ca sursă și stimul pentru căutarea adevărului, întotdeauna și doar pentru a fi găsit în interpretare. Corespondența dintre existențialism și dimensiunile ontologice a redeschis astfel dialogul cu filosofia continentală profesată de Heidegger în varianta sa târzie, cu Gadamer, Levinas, Paul Ricoeur și Jacques Derrida. Reflecția italiană asupra hermeneuticii, suferind și de răspunsurile aduse de Emilio Betti prin a sa *Teoria generale dell'interpretazione*, dar și de lucrări precum cea a lui Gadamer (*Wahrheit und Methode*) se diferențiază de răspunsurile germane și franceze ale problematicilor filosofice inerente metodei hermeneutice. Pareyson optează pentru o rezolvare a problemei ontologice în termenii unei «ontologii a libertății» sau a unei manifestări a Ființei pentru persoană în istorie, în mijlocul interferențelor dintre subiect și situarea sa istorică (Garin, 1093). Printre cei care îl urmează pe Luigi Pareyson în această direcție se numără și Gianni Vattimo, gândind în termenii unei ontologii slabe ce a înregistrat, după spusele lui Garin și Borradori (Garin, 1093), o intensitate mereu diminuată a conflictului dintre subiect și lume. Considerați de Garin ca nuclee semnificative ale filosofiei italiene, Vattimo și Pareyson se află în compania filosofică a lui Eco, Severino, Reale, Paci, și alții, chiar dacă în perioada anilor 1980-2004 vocea profesorului lui Vattimo a scăzut în intensitate. Cu toate acestea, atunci când vocea sa se mai face auzită, Pareyson vorbește «precum un rege al gândului» (Garin, 1094). Școala din Torino va produce în tot acest timp două personalități de statură internațională: Eco și Vattimo (Garin, 1095).

Și alți filosofi italieni – de altfel, cei mai mulți dintre discipolii lui Pareyson și Paci – au îmbrățișat temele postmoderne și cele ale crizei rațiunii. Printre aceștia, Pier Aldo Rovatti, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Franco Crespi, și alții. Vattimo însă este considerat de departe cel mai important exponent al curentului postmodern dintre toți studenții lui Pareyson. Deși nu asupra lui ne oprim acum, tot ceea ce am prezentat anterior a avut rolul de-a contextualiza maniera în care se face abordarea întrebării fundamentale a metafizicii de către Luigi Pareyson, respectiv de-a descrie cadrul în care acesta reia întrebarea, alături de cei care la rându-le o vor prelua și clarifica în genealogia ideatică mai sus amintită.

Luigi Pareyson. Întrebarea fundamentală a metafizicii în *Ontologia libertății*

Scrierile extrem de dense ale lui Pareyson sunt prin aceasta și foarte solicitante pentru oricine intenționează să înțeleagă ontologia propusă de el. O cultură filosofică impresionantă ca cea a filosofului torinez obligă foarte mult, așa că putem înțelege travaliul la care au fost supuși discipolii săi atunci când li s-a

cerut să-și argumenteze pozițiile, cei mai celebri dintre ei fiind, desigur, Umberto Eco și Gianni Vattimo, cărora Pareyson le-a dat nu numai ocazia de a-i fi asistenți, ci s-a și ocupat personal, prin numeroase observații, de ceea ce va constitui opera lor de mai târziu. Cu Pareyson orice prejudecată în ceea ce privește filosofia italiană este depășită: suntem în fața unei opere de anvergură, a unei abordări de filosofie speculativă remarcabile și provocatoare; în fața unui filosof care-și obținuse titlul de docent la 25 de ani, care devine profesor titular al Universității din Torino în 1952 (s-a născut în 1918), și care va rămâne toată viața în relații deosebit de amicale cu Hans-Georg Gadamer. Iar pentru a înțelege mai bine preocupările sale pentru Fichte și Schelling mai notăm că, din 1969, este membru în comitetul pentru realizarea ediției critice a operelor lui Fichte de pe lângă Bayerische Akademie der Wissenschaften din Munchen, respectiv din 1975 pentru realizarea ediției critice a operei lui Schelling.

În prefața lucrării lui Pareyson, *Ontologia libertății. Răul și suferința*, Giuseppe Riconda și Gianni Vattimo notează că această lucrare constituie *opus maius* a ultimilor ani de meditație filosofică a lui Pareyson, „încununarea întregii sale speculații obținute printr-o aprofundare ultimă” (Pareyson 2005, IX).

Ontologia libertății trebuia să conțină două părți: *Pe drum către libertate*, unde urmau să intre lecțiile ținute la Institutul Italian pentru Studii Filosofice din Napoli, în 1988, lecții pe care, deși el însuși le-a înregistrat, din pricina bolii n-a mai apucat să le dea o formă definitivă, și-a încredințat acest lucru discipolilor săi, Francesco Tomatis și Aldo Magris; cea de-a doua parte, *Libertatea originară*, pe care o publicase anterior în Anuarul filosofic, a fost intens lucrată de Pareyson și conține studiile care l-au readus nu numai în centrul dezbaterilor filosofice din ultimii săi ani de viață, ci s-au și impus prin maniera în care dezvoltă dinspre hermeneutica filosofică a experienței religioase, *ontologia libertății*, concept cheie al filosofiei sale.

Exceptând această primă carte, *Ontologia libertății. Raul și suferința*, Pareyson a mai planificat încă o carte ce era destinată studierii caracterului *abisal* al libertății. Această lucrare urma să poarte titlul *Libertatea și nimicul* și conținea trei studii: *Stupoare a rațiunii și neliniște în fața ființei*, *Nimicul și libertatea ca început*, respectiv *Filosofia libertății*, având ca premisă un al patrulea studiu ce a fost transcris de Francesco Tomatis după însemnările din manuscris, *Întrebarea fundamentală: De ce ființa mai curând decât nimicul*. E întrebarea de la care au pornit chiar Schelling și Heidegger, iar Pareyson o va urmări aici acordându-i o atenție sporită.

În cele ce urmează ne vom opri asupra întrebării, așa cum apare ea formulată de Leibniz, „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?”, și reformulată de Heidegger, „De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?”, în analiza făcută de Pareyson în partea a treia a *Ontologiei libertății*. Vom încerca să refacem parțial drumul parcurs de Pareyson în încercarea sa de a-și legitima răspunsul particular la întrebarea fundamentală a metafizicii, întrebare pe care o găsim în cel de-al șaptelea paragraf din lucrarea *Principes de la Nature et de la Grâce* (Leibniz 1714, 7):

Acum trebuie să ne ridicăm la un nivel metafizic, servindu-ne de un principiu Mare și totuși rareori folosit, care spune că nimic nu se face fără o rațiune suficientă, adică nimic nu apare fără a fi posibil celui care cunoaște în așa fel lucrurile încât să ofere o Rațiune suficientă pentru a determina pentru ce este cazul ca ele să fie astfel și nu altminteri. Dat fiind acest principiu, prima întrebare ce o putem pune cu îndreptățire va fi *De ce există ceva mai curând decât nimic?* Fiindcă nimicul este mai simplu și mai ușor decât ceva. Mai mult, presupunând că lucrurile trebuie să existe, trebuie să fim capabili să oferim o rațiune pentru care ele există așa și nu altminteri.⁵

După cum susține Pareyson (Pareyson 2005, 363), există două interpretări posibile ale principiului rațiunii suficiente al lui Leibniz:

- prima variantă de interpretare, mai slabă, în opinia lui Pareyson, înțelege alternativa la existență ca *aliud* – ca alt existent diferit de cel prezent;
- a doua variantă de interpretare, mai radicală, înțelege alternativa la existență prin raportare la ceea ce este opus existenței în general, adică nimicul – *nihil*.

Pareyson atrage atenția că întrebarea fundamentală a metafizicii conține deja raportarea existenței la nimic cu înțeles de ne-ființă. Ființa apare în existență din nimic, e opusă nimicului. În apariția ființei din nimic un rol important îl joacă două principii, pe care Pareyson le numește, pe urmele lui Leibniz, legi: legea de economie și legea de echitate. Îl cităm pe Pareyson (2005, 363): „Legea de economie stabilește întăietatea sistemului celui mai simplu” iar „Legea de echitate afirmă generala tendință a posibilului de a se realiza”. Cele două principii acționează simultan. Căci, dacă ar acționa doar legea economiei, consecința directă ar fi că nu ar exista decât nimicul și astfel existența lumii ar fi neexplicată. După cum spune Pareyson (2005, 364): „simplitatea mai mare a nimicului constă în stabilitatea și inerția sa... [nimicul] nu tinde la nimic altceva decât să dureze și să se conserve.” În schimb, dacă ar exista doar legea de echitate, aceasta ar conduce la o explicație a diversului lumii pornind de la categoria posibilului (Pareyson 2005, 364): „existența lumii e reclamată de cele posibile care grăbesc către propria-le realizare și o cer în proporție cu cantitatea de realitate și la gradul de perfecțiune pe care ele o conțin”. Cele două legi se opun una alteia: după legea economiei, nimicul ar trebui să triumfe, după legea echității, posibilul este chemat să se realizeze. Dar ceea ce face ca aceste legi să funcționeze

5 „Il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui port que rien ne se fait sans raison suffisane, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible á celui qui connoîttrait assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, suppose que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement.” (Leibniz 1714, 7).

armonios este principiul rațiunii suficiente. Acesta, în descrierea lui Pareyson și conformă cu cea a lui Leibniz din *Disertație metafizică*, își susține preferința pentru existență în dauna nimicului (Leibniz 1996, 19):

Dumnezeu însă a ales lumea cea mai perfectă, adică pe cea care este în același timp cea mai simplă în ipoteze și cea mai bogată în fenomene...

Elementul tulburător pentru Pareyson în această explicație furnizată de Leibniz este substituția nimicului originar cu posibilul. Căci, după cum am văzut mai sus, întrebarea *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* are două interpretări, iar cea mai radicală se referă la un raport pe care existența îl are cu nimicul. Pentru Pareyson prima accepțiune este în continuarea gândirii leibniziene, care este preocupată de trecerea de la posibil la existent și „deci la contingența lumii prezente” (Pareyson 2005, 363). Această angajare a limbajului modalităților de către filosoful italian ne va prilejui în cele ce urmează o scurtă referire la modalitățile logice și raportul posibil pe care acestea le-ar putea avea cu înțelegerea tezelor pareysoniene. Înainte de a recurge la o astfel de lectură, suntem însă datori să semnalăm existența unui reproș pe care îl aduce Pareyson modului apolinic în care Leibniz își construiește propria argumentare, netulburat de abisul nimicului pe care inițial îl introdusese în întrebarea fundamentală (Pareyson, 363):

... cea de-a doua accepție ar avea un caracter cu mult mai dramatic și mai răscolitor, deoarece ar deschide larg abisuri altminteri cu mult mai profunde și mai insondabile decât cel deschis de heterocosmic, adică de posibila existență a altor lumi, fapt ce ar încurca probabil în dificultăți notabile însăși gândirea leibniziană, răscolindu-i aparentul ei aspect exterior blajin și tulburându-i limpezimea de suprafață. De fapt, e cu puțință, la rigoare, într-o perspectivă ca cea leibniziană, ipoteza ca atare a nimicului?

Poziția leibniziană susținută de pasajul citat din *Disertație metafizică* arată, în opinia lui Pareyson că, în esență, punctul de plecare al lui Leibniz în explicația existenței nu este nimicul și posibilul și că în existență nu se trece de la nimic (ne-ființă) la ființă, ci de la posibilitate la existență. Astfel, susține Pareyson, „opus și precedent ființei nu este nimicul, ci posibilitatea; nu ne-ființa, ci mintea lui Dumnezeu ca *regio possibilitatum*.” (Pareyson 2005, 365).

De aceea, afirmă filosoful italian, nimicul joacă un rol distructiv pentru construcția sistematică a lui Leibniz, aruncând îndoieli asupra principiilor existenței. Căci, dacă principiul rațiunii suficiente are vreun rol în această justificare a existenței, atunci acesta ar trebui, în opinia lui Pareyson, să arate cum se explică contingența existenței. Totuși, pentru o astfel de explicație, nu este necesară ipoteza mai tare a nimicului, ci doar cea a posibilului. Două puncte din gândirea lui Leibniz sunt vulnerabilizate de prezența ipotezei tari a nimicului:

- raportul dintre existent și posibil
- deosebirea voinței divine de mintea lui Dumnezeu

Pentru Pareyson, Leibniz face confuzia între posibil și nimic în primul caz, iar în al doilea caz separă voința divină de intelectul divin, ceea ce ar conferi acesteia un „caracter abisal și imprevizibil” (Pareyson 2005, 365). Dacă ipoteza posibilului e simbiotică cu cea a abundenței, ipoteza nimicului nu mai este vecină nici măcar cu cea a lipsei absolute. Caracterul dramatic al existenței, caracter ce nu poate fi surprins decât de o gândire tragică (pe urmele lui Nietzsche) oferă avantaj categoriei modale a posibilului în detrimentul realului. Reproșul adresat lui Leibniz pare astfel îndreptat înspre ratarea unui aspect profund al problemei existenței prin oferirea unei soluții facile, raționale și solare, care, prin *nihil est sine ratione*, nu face decât să scoată din inexistență un posibil care era deja acolo.

Revenind la întrebarea fundamentală pe care Pareyson o urmărește în desfășurarea ei în gândirea leibniziană, putem face următoarele observații. În primul rând, dacă Leibniz își pune întrebarea metafizică fundamentală *De ce există ceva mai curând decât nimic?*, el nu o face decât în spațiul preexistenței eterne a ființei care este Dumnezeu, încercând să explice cu ajutorul principiului rațiunii suficiente existența lumii ca *ceva*, prin raportare la *absența* acesteia. Voința divină nu i se pare îndeajuns un temei pentru creația *ex nihilo* pe care o realizează Dumnezeu, și de aceea Leibniz susține existența unui temei rațional pentru această creație, unind astfel voința și rațiunea divină. Această poziție este întărită de Leibniz în *Disertație metafizică* (Leibniz 1996, 11):

De aceea, spunând că lucrurile nu sunt bune în virtutea vreunei reguli de bunătate, ci numai datorită voinței singure a lui Dumnezeu, distrugem mi se pare, fără să luăm seama, întreaga iubire de Dumnezeu și toată gloria lui. [...] În ce ar sta dreptatea și înțelepciunea sa, dacă nu-i rămâne decât un fel de putere despotică, dacă voința ține loc de rațiune, și dacă, după definiția tiranilor, ceea ce place celui mai puternic este, chiar prin aceasta, drept?

De altfel, chiar în fragmentul citat de Pareyson, Leibniz nu își adresează întrebarea către un început înainte de orice început, căci un astfel de început în care ar funcționa un principiu ca cel al rațiunii suficiente, ar fi la fel de arbitrar întemeiat precum cel pe care îl propune Pareyson. Ne poate îndreptăți ceva să credem că putem folosi ca temei al existenței, înaintea existenței unui Creator rațional, un principiu rațional cum este cel al rațiunii suficiente?

Pe de altă parte, putem observa că cele două interpretări, cea prin alteritate sau posibil (*aliud*) și cea radicală, prin apel la nimic (*nihil*) nu se exclud, așa cum pare să susțină Pareyson. Astfel, raportul existenței cu posibilul este perfect justificat în interpretarea sa dacă acesta este așezat în momentul selecției alternativelor posibile, în timp ce raportul cu ne-ființa este justificat ca moment de început al creației, moment al apariției ființei create și nu a celei creatoare. Soluția unitară pe care o oferă Leibniz problemei existenței lumii actuale ca „cea mai bună dintre lumile posibile” este, după cum arăta și Jean Beaufret (Beaufret 1999, 236) o soluție de tip maximin, adică «maximum de efect cu minimum de cheltuială». Se observă aici conlucrarea legilor economiei și a legii de echitate menționate mai sus. Dar un

al treilea principiu utilizat de Leibniz, care nu este menționat de Pareyson, și adus în discuție de Beaufret, este cel de continuitate. Acest principiu susține că trecerea de la o stare a lumii la alta se face gradat. Acest principiu este menționat și în *Monadologia* (12, 13) și conform lui Beaufret este considerat de Leibniz că întemeiază toată fizica (Beaufret 1999, 237). Iată însă pasajul din Leibniz care ne arată permanenta sa grijă față de continuitate (Leibniz 1994, 57):

12. Pe lângă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele și o detaliere a ceea ce se schimbă, care să constituie, pentru a spune așa, specificarea și varietatea substanțelor simple.
13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrățișeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcându-se treptat, ceva se schimbă și ceva rămâne, în consecință, trebuie să existe în substanța simplă o pluralitate de afecții și de raporturi, deși într-însa nu există părți.

Dacă acceptăm și acest principiu de continuitate, principiu de altfel utilizat și de Pareyson în transferul proprietăților libertății de la libertatea originară și auto-originate către libertatea derivată care este omul, putem spune că lumea creată din nimic a lui Leibniz și care este cea mai bună soluție conform cu principiul economiei și echității (minimum de efort cu maximum de abundență) va conține în sine raționalitatea conferită de creatorul ei. E o soluție rațională, solară și liniștitoare cea pe care o propune Leibniz la întrebarea fundamentală a metafizicii, dar una care este perfect justificată în cadrele prestabilite ale întrebării sale.

Mai departe, se poate observa că libertatea este contingentă, după cum afirmă Pareyson, care încearcă prin această asociere nu numai o descriere cât mai corectă a conceptului de libertate, cât mai ales o despărțire de tradiția filosofică ce lega libertatea în cel mai bun caz de posibilitate și în cel mai rău de necesitate. Dacă e să concepem, odată cu Pareyson, ființa în dubla ei semnificație ca libertate, nu se poate să nu fim de acord cu descrierea ei ca fiind „posibil p și posibil non- p ”, cum se definește contingenta în varianta clasică a categoriilor logicii modale (Enescu 1998, 151). Dar ne putem întreba dacă simpla descriere a libertății ca întâmplare, și a ființei tot ca întâmplare, pe urmele gândirii heideggeriene, poate separa, cel puțin din perspectiva categoriilor modale, contingentul de posibil și de necesar? La fel, cum poate contingenta să exprime nu doar momentul unic al începutului, acea clipă în care coexistau posibilitățile de a fi și de a nu fi, dar mai ales să susțină fără continuitate permanența, fie ea și expusă întâmplării, care este existența?

Din perspectiva modalităților răspunsul este unul cert negativ, căci nu este nevoie decât de un singur operator modal de bază pentru a le exprima pe toate celelalte. De fapt, chiar definiția utilizată mai sus exprimă *întâmplătorul* (*contingentul*) în funcție de posibil: „posibil p și posibil non- p ”. La fel, necesarul poate fi la rândul său exprimat prin intermediul posibilului ca fiind descris de combinația „nu este posibil non- p ”. Cu o oarecare atenție putem folosi ca operator modal de bază și operatorul contingenței, obținând propoziții echivalente logic conform cu cele patru

grupe de echipolențe. Dacă însă prin *contingent* se înțelege ceea ce logica simbolică definește – o propoziție care nu este nici tautologie și nici contradicție, atunci problema libertății nu mai este nici măcar definită în mod adecvat.

În acest punct al analizei, rămânem la părerea că perspectiva propusă de Pareyson asupra ființei ca libertate, definită în sensul contingentei ca modalitate, chiar și la o sumară analiză precum cea de mai sus, nu se poate susține. Dacă, în schimb, contingenta pe care dorește să o surprindă este legată de perspectiva deloc formală a gândirii pe care o regăsim la Nietzsche și Heidegger, atunci un alt tip de analiză este cel care ar putea judeca adecvarea acestei asocieri.

Referințe bibliografice

- Beaufret, Jean. (1999). *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*. Volumul I. Timișoara: Editura Amarcord.
- Enescu, Gheorghe. (1998). *Tratat de logică*. București: Editura Lider.
- Garin, Eugenio. (2008). *History of Italian Philosophy*. volumul I. tradusă din italiană și editată de Giorgio Pinton. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Leibniz, G.W. (1714). *Principes de la nature et de la grâce fondé en raison*. Académie de Nice. url: <http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Leibniz-Principes.htm>. accesat: 12 ianuarie 2010.
- Leibniz, G.W. (1994). *Monadologia*. Traducere de Constantin Floru. Studiu introductiv de Dan Bădărău. București: Humanitas.
- Leibniz, G.W. (1996). *Disertație metafizică*. Traducere de Constantin Floru. Note de Dan Bădărău. București: Humanitas & Central European University Press.
- Pareyson, Luigi. (2005). *Ontologia libertății*. Constanța: Editura Pontica.

PROBLEME DE LOGICĂ A RELIGIEI ÎN TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

COSMIN DUMITRESCU

Problems of the logic of religion in the orthodox dogmatic theology. Employing the conceptual apparatus of classical logic and the tools of symbolic logic, my study will approach the following issues: the applications of logico-classical theory of reasoning in the orthodox Christology; the logico-symbolical interpretation of some neo-testamentary basic texts and their dogmatic analysis; possibilities and limits of logico-symbolical interpretation of orthodox dogmatic theology; dialectico-speculative interpretations of the works of the Fathers concerning the dogma of the Holy Trinity.

Key words: proof, truth, dogma, logic

Aplicații ale teoriei logico-clasice a raționamentului (silogismului) în hristologia ortodoxă

Definiția silogismului clasic, după cum afirma Wilhelm Wundt, este o interpretare a definiției generale a silogismului dată de Aristotel în *Anal. Pr.*, I, 24b, 15-20. O traducere aproximativă a acestei definiții în limba română ar putea fi următoarea: silogismul este o formă logică în care *ceva* (*ceva* trebuie înțeles la plural – *quibusdam*) fiind puse *altceva* decât cele puse urmează (*consequitur*) cu necesitate prin faptul că acestea sunt. Dacă în locul lui *ceva* scriem *două judecăți*, iar în locul lui *altceva*: *o judecată*, obținem definiția clasică a silogismului.¹

La nivel demonstrativ sau silogistic însă, în afară de respectarea principiului identității, care se referă la termeni și al noncontradicției, care se referă la judecăți, trebuie respectat și principiul rațiunii suficiente. Prin urmare silogismele trebuie să aibă un temel logic în virtutea căruia se face argumentarea sau demonstrația.

În general, argumentarea este definită ca fiind procesul logic prin care încercăm să determinăm acceptarea unei teze. Există două tipuri fundamentale de argumentare: cea care urmărește demonstrarea faptului că propoziția propusă este adevărată sau, dimpotrivă, cea care dorește să arăte că propoziția care ni se propune ca teză este falsă. Cea de-a doua formă de argumentare poartă numele de respingere sau combatere. Demonstrația și respingerea au în vedere adevărul (sau falsul) propoziției propuse ca teză. Astfel, demonstrația este procesul logic – raționamentul sau șirul de raționamente – prin care o propoziție dată este conchisă din

¹ Cf. W. Wundt, *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1906, p. 288, citat de Ion Bălin, *Forme și operații logice*, Edit. Științifică, București, 1998, p. 7.

propoziții adevărate, iar combaterea este demersul logic prin care o propoziție este respinsă ca falsă.

În studiul de față vom avea în vedere prezentarea unor raționamente referitoare la enunțuri din teologia dogmatică ortodoxă, respectiv din hristologie, care au fost respinse ca false de către arienii eunomieni, dar al căror adevăr a fost demonstrat de Sfinții Părinți ai Bisericii.

Vor fi analizate trei raționamente identificate de noi în lucrarea de teologie dogmatică a Sfântului Grigorie de Nazianz (329–389 p.Hr.): *Cele cinci cuvântări teologice*², și modul în care acesta respinge argumentele aduse de ereticii arieni, conduși de Eunomie, împotriva divinității lui Iisus Hristos.

„Fără să numească pe adversarii pe care îi combate în aceste Cuvântări, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, se știe că ei sunt aderenții lui Eunomie de Cyzic, sau acesta însuși. Acesta era un urmaș al lui Arie, care considera pe Fiul lui Dumnezeu o creatură. Ca și Grigorie de Nyssa și Teodoret al Cyzicului, Grigorie de Nazianz îl denunță pe Eunomie ca pe cel ce a prefăcut misterul dumnezeirii într-o *dexteritate de limbaj* (s.n.), expresie a unei virtuozități logice. Eunomie considera că există o contradicție între *naștere* și *creație*. Dacă Dumnezeu Tatăl e nenăscut, iar Fiul e născut, Fiul nu mai e de o ființă cu Tatăl. Nașterea Lui e una cu crearea Lui.

Se făcea o gravă confuzie în această teorie a lui Eunomie, afirmă Părintele Stăniloae: Fiul fiind născut, e neasemenea Tatălui. De aceea adepții lui Eunomie se numeau *anomei*, ei neadmițând că Fiul cel Unul Născut poate fi fără început, ca și Tatăl. Ei socoteau că Fiul are un început, deci vine la existență în timp. Dar prin aceasta introduceau timpul în toată dumnezeirea. Apărea aici o nouă contradicție: Dumnezeu e Creatorul tuturor, chiar și al Fiului. Dar îi comunică acestuia puterea creatoare, însă nu și participarea la ființa Sa. Fiul este în aceasta ne asemenea cu Tatăl. Sfântul Grigorie pune în evidență contradicțiile și neajunsurile doctrinei lui Eunomie, apărând stăruitor deoființimea Fiului lui Dumnezeu cu Tatăl”.³

În primul exemplu⁴ studiat de noi, eunomienii încearcă să demonstreze că Fiul nu este de o ființă cu Tatăl, aducând ca argument separarea voințelor Acestora.

„L-a născut, întrebă aceștia, Tatăl pe Fiul fără voia Lui? Sau L-a născut Tatăl pe Fiul cu voia Acestuia din urmă?”

„Dacă L-a născut fără voia Acestuia, atunci înseamnă că a fost constrâns Acesta să se nască. Și atunci cine L-a constrâns?” Pentru această întrebare, răspunsul ar fi fost: Tatăl. Deci, conform eunomienilor, nu mai este unitate de voință între Tatăl și Fiul. Voința Fiului e constrânsă de voința Tatălui, deci inferioară ei. Voințele fiind diferite și naturile sunt diferite, eunomienii identificând natura cu voința.

„Iar dacă Fiul S-a născut din voia Fiului, continuă ei, Acesta e Fiul voinței

² Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. Pr. D. Stăniloae, Edit. Anastasia, București, 1993.

³ D. Stăniloae, *Introducere la Cele cinci cuvântări teologice* ale Sf. Grigorie de Nazianz, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 8, 9.

⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 55, 56.

Sale. Și, deci, cum e Acesta din Tatăl?” Aceasta deoarece, ca și în prima leamă, având voințe diferite ale Tatălui și Fiului, avem și naturi diferite ale Acestora.

Deci, concluzionează eunomienii, fie că Fiul S-a născut fără voia Lui, fie că S-a născut cu voia Lui, ajungem tot la voințe diferite și naturi diferite ale Tatălui și Fiului. Prin urmare, Fiul nu poate fi de o ființă cu Tatăl, ceea ce reprezintă teza principală a lui Eunomie. Acest raționament al lor este o dilemă complexă constructivă ce poate fi scrisă astfel:

Dacă Fiul S-a născut fără voia Lui (A), atunci a fost constrâns să Se nască (B); dacă S-a născut cu voia Lui (C), atunci a fost Fiul propriei voințe (D).

Fiul S-a născut fără voia Lui (A), sau S-a născut cu voia Lui (C).

Deci: A fost constrâns să Se nască (B), sau a fost Fiul propriei voințe (D).

Dilema complexă constructivă are forma⁵:

Dacă A, atunci B; dacă C, atunci D

A sau C

Deci: B sau D

„Tu, care afirmi cu ușurință tot ce voiești, răspunde Sfântul Grigorie printr-un raționament asemănător, voind tu, ai venit la existență din tatăl, sau nevoind ai venit la existență din tatăl? Dacă ai venit la existență dintr-un tată fără să vrei, atunci ai fost constrâns. Și cine te-a constrâns? Vei spune că firea.

Iar dacă ai voit tu, tatăl tău dispăre prin câteva silabe, căci ai apărut ca un fiu al voinței tale, nu al unui tată”.

„Deci, explică Sf. Grigorie greșeala de raționament a eunomienilor, socotesc că altceva este *cel ce vrea* și altceva *voința* (celui voit), cel ce se naște și nașterea, cel ce vorbește și cuvântul. Deci nu e al voinței ceea ce se voiește, ci al celui ce voiește, naște sau vorbește”.

„Totuși, continuă el, lui Dumnezeu, Cel căruia Îi este proprie nașterea (Fiului), Îi este proprie în mod egal și voința de a naște (a Tatălui). Nu există intermediar între ele, dacă admitem în mod total ideea că nașterea nu e superioară voinței”.

Părintele Dumitru Stăniloae face următoarele comentarii asupra celor spuse de Sfântul Grigorie de Nazianz: „În Dumnezeu este o unire între voința Celui ce poate să nască și a Celui ce vrea să fie născut. Deci nu se poate spune că Fiul Se naște numai prin voința Lui, impusă Tatălui. În Dumnezeu nu e nici o despărțire între voințe, nici o identitate a voitorilor. Sunt doi care voiesc, dar voiesc același lucru: și Tatăl și Fiul voiesc să Se nască Fiul din Tatăl”.⁶

În cel de-al doilea exemplu⁷ al nostru, este susținută de către eunomieni diferența între ființa Tatălui și cea a Fiului:

⁵ Conform G. Enescu, *Tratat de logică*, Edit. Lider, București, p. 145, d. 3.

⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit.*, p.143, nota 103.

⁷ *Ibidem*, p. 59.

„Născutul sau Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu? Dacă Nenăscutul este ființa lui Dumnezeu, Născutul nu e această ființă. Și invers”.

„Acest raționament, afirmă Sfântul Grigorie, e vădit că scoate pe Fiul sau pe Tatăl din Dumnezeire”. El poate fi scris sub forma unor raționamente disjunctive de tipul *modus tollendo ponens*:

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).

Ființa lui Dumnezeu nu este *Născutul* (A).

Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Nenăscutul* (B).

Acest raționament scoate pe Fiul din Dumnezeire.

Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A) sau *Nenăscutul* (B).

Ființa lui Dumnezeu nu este *Nenăscutul* (B).

Deci: Ființa lui Dumnezeu este *Născutul* (A).

Acest raționament scoate pe Tatăl din Dumnezeire.

Sfântul Grigorie de Nazianz respinge aceste raționamente arătând că cei doi termeni: *Născutul* și *Nenăscutul*, sunt de fapt identici.

„Alege deci, spune el, dintre aceste afirmații neevlavioase pe cea pe care o voiești, noue teolog, dacă stăruie numai de câțiva să rămâi în lipsa evlaviei. Apoi, cum declari că *Născutul* și *Nenăscutul* nu sunt același lucru?”

Eunomie de Cyzic susținea – bazându-se în mod aparent pe principiul terțului exclus – că sau *Născutul*, sau *Nenăscutul*, reprezintă cu adevărat ființa lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie afirma însă că *Născutul* și *Nenăscutul* sunt termeni identici, referindu-se ambii la ființa lui Dumnezeu. Iată cum demonstrează Sfântul Grigorie identitatea acestor termeni, arătând în același timp și greșeala de raționament a lui Eunomie:

„Dacă o spui (neidentitatea termenilor – n.n.) despre necreat și creat, admit și eu. Căci nu e același prin fire Cel fără de început și creatul”.

Creatul, deci, nu este identic cu necreatul.

„Dar, continuă Sfântul Grigorie, dacă se spune despre Cel ce a născut și a fost născut, nu se spune corect. E cu totul necesar ca ei să fie identici, dacă sunt de aceeași fire.”

Născutul după fire este deci același cu *Nenăscutul*.

„Sau iarăși, adaugă Sfântul Grigorie de Nazianz, ce voiești să spui prin *Nenăscutul* și *Născutul*? Dacă înțelegi și nenașterea și nașterea, ele nu sunt același lucru. Dar dacă înțelegi pe cei în care sunt acestea, cum nu sunt același lucru? Fiindcă neînțelepciunea și înțelepciunea nu sunt același lucru, dar sunt ale aceluiași, adică ale omului. Și de aceea, nu se divizează ființa, dar se divizează în cadrul aceleiași ființe.”

Părintele Dumitru Stăniloae comentează astfel acest pasaj⁸: „Un alt argument adus de arieni împotriva dumnezeirii Fiului era: dacă Fiul e născut, iar Tatăl nenăscut, ei nu pot fi de aceeași ființă. Sfântul Grigorie răspunde: dacă aceste

⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 146, nota 119.

proprietăți s-ar referi la ființă, atunci ființele lor ar fi deosebite. Dar ele se referă la Persoane. Tatăl și Fiul pot fi de aceeași ființă, deși Tatăl e nenăscut și Fiul născut”.

O explicație mult mai riguroasă o găsim însă la Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica*:

„Cele comune și universale sunt atribuite și celor particulare care sunt sub ele. Comun este ființa, ca gen, iar particular ipostasa. (...) Ipostasele se deosebesc prin număr și nu prin fire. Ființa este afirmată de ipostasă, pentru că ființa este desăvârșită în fiecare din ipostasele de aceeași specie. Pentru aceea ipostasele nu se deosebesc între ele în ceea ce privește ființa, ci în ceea ce privește accidentele, care sunt însușiri caracteristice. Însușirile caracteristice, însă, aparțin ipostaselor și nu ființei. Ipostasa se definește: ființa împreună cu accidentele. Pentru aceea ipostasa posedă universalul (comunul) împreună cu particularul și existența în sine. Ființa, însă, nu există în sine, ci este considerată numai în ipostasele sale”⁹.

În cel de-al treilea exemplu¹⁰ se încearcă, de către eunomieni, demonstrarea anteriorității ontologice a Tatălui, în calitate de Cauză, față de Fiul.

Tatăl e mai mare [ca Fiul] prin *cauză*.

Cauza e [mai mare] prin fire.

Deci: Prin fire e mai mare Tatăl [ca Fiul].

Acest silogism de figura IV este un sofism de tipul *quaternio terminorum* (împătrirea termenilor) care se bazează pe polisemantismul termenului mediu (*cauză*). Luând termenul mediu *cauză* cu un sens în prima premisă și cu alt sens în cea de-a doua premisă, obținem de fapt patru termeni, deși aparent sunt trei. Astfel, *mai mare* se atribuie în premisa majoră cauzei, iar *cauza* se atribuie în premisa minoră *firii*. Se încalcă în acest fel principiul identității termenilor, enunțat prin legea celor trei termeni silogistici.

Afirmația Sfântului Grigorie: „Tatăl este mai mare ca Fiul prin *cauză*”, se referă la faptul că: „Tatăl este cauza nașterii Fiului.” Tatăl este născătorul Fiului, iar Aceasta este născut din Tatăl („Care din Tatăl S-a născut, mai înainte de toți vecii” – după cum stă scris în *Crez*).

Eunomienii atribuiau însă, în mod ilicit, *cauza* firii divine (ființei divine). *Cauza* devenea astfel principalul atribut al ființei divine, iar Tatăl devenea cauza pentru care Fiul este. Acesta din urmă apărea astfel secundar în planul ființei, față de Tatăl.

Sfântul Grigorie respinge însă acest raționament sofistic afirmând: „Nu știu dacă ei se înșală prin acest raționament pe ei înșiși sau pe cei către care le este cuvântul. Căci nu toate cele ce se spun simplu despre cineva se pot spune și despre ceea ce este la baza acestuia, ci trebuie văzut despre cine și ce se spune”.

„Dar socotesc, continuă el, că acest fals raționament e propriu celor obișnuiți cu această artă. Căci atribuind calitatea de *mai mare* cauzei, ei adaugă că *mai mare* este *firea*. E ca și când noi, zicând că: Cutare e un om mort, ei ar adăuga simplu că: Așa e omul.”¹¹

⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. III-a, Edit. Scripta, București, 1993, p. 104.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nazianz, *op.cit.*, p. 63, 64.

¹¹ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 64.

„Astfel, continuă Sfântul Grigorie, ce mă împiedică și pe mine să propun această propoziție: Dumnezeu este ființă, dar ființa nu este numaidecât Dumnezeu. Deci poți conchide: Dumnezeu nu e numaidecât Dumnezeu”.

Dumnezeu este *ființă*.

Ființa nu este [numaidecât] Dumnezeu.

Deci: Dumnezeu nu este [numaidecât] Dumnezeu.

Acesta este tot un mod nevalid al unui silogism de figura IV. E vorba aici de aceeași situație de sofism de tipul *quaternio terminorum*, în care termenul mediu *ființă* din premisa majoră, se referă la ființa divină, iar termenul mediu *ființă* din premisa minoră se referă la noțiunea de *ființă*.

Părintele Stăniloae comentează astfel acest pasaj¹²: „Spunându-se că Tatăl e mai mare în calitate de cauză, nu e drept a se adăuga că e mai mare și prin fire. Căci nu ține numai de firea lui Dumnezeu ca o Persoană să nu fie cauza și alta cauzată, dar Persoana cauzatoare să fie mai mare decât Persoana cauzată. Apoi, pot fi cauze și existențe care nu sunt de fire dumnezeiască. Aici intră în funcțiune planul individuațiunilor (și la persoanelor). Urmând pildei de a adăuga la o afirmare o afirmare de ordin străin, sau opusă, Sfântul Grigorie pornește de la adaosul adversarului, declarând întâi: Tatăl este mai mare prin fire, apoi adăugând opusul: Prin fire nu este nimic mai mare, nici chiar Tatăl, ca să conchidă că și acela, cu partea din urmă a adaosului dar nu prin afirmare, ca celălalt, ci prin negare: Tatăl nu e numai Tată”.

„Sfântul Grigorie, concluzionează Părintele Stăniloae, se dovedește un bun cunoscător al raționamentelor logice ale filosofilor elini, adeseori sofisticate, sau aparent slujitoare ale adevărului, pe care și le însușiseră și arienii”¹³.

Există, deci, în teologia dogmatică ortodoxă, raționamente formulate în maniera logicii clasico-tradiționale. Acestea au fost folosite de Sfinți Părinți ai Bisericii cu o foarte mare autoritate teologică (dogmatică), precum Sf. Grigorie de Nazianz, pentru apărarea dreptei credințe, împotriva concepțiilor ereticilor.

Rolul acestor raționamente nu este însă acela al exercitării unor abilități logice cultivate pentru ele însele, ci are întotdeauna în vedere apărarea doctrinei ortodoxe și clarificarea termenilor mai dificili din *Crez*.

Interpretarea logico-simbolică a unor texte de referință neotestamentare și analiza lor dogmatică

Analiza noastră va încerca să arăte care este consistența și coerența logică a conceptului de ipostas al lui Iisus Hristos în momente diferite ale manifestării sale intra-mundane. Din punct de vedere al principiului identității, urmează să arătăm că acesta este satisfăcut la nivelul conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos.

¹² *Ibidem*, p. 151, nota 136.

¹³ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 151, nota 137.

Principiul identității este ilustrat la nivelul Persoanei lui Iisus Hristos prin identitatea ipostasului Său, după cum scrie Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica*: „**Mărturisim o singură ipostasă în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat** (s.n.). Afirmăm că Dumnezeirea și omenirea au aceeași ipostasă și mărturisim că după unire se păstrează în el cele două firi. Nu așezăm pe fiecare din firi deosebit și separat, ci unite una cu alta într-o singură ipostasă compusă. Spunem că unirea este substanțială, adică reală și nu imaginară. Iar când spunem substanțială nu înțelegem că cele două firi au dat naștere unei firi compuse, ci că sunt unite una cu alta în chip real într-o singură ipostasă compusă a Fiului lui Dumnezeu și stabilim că se păstrează deosebirea lor substanțială”¹⁴.

Logosul divin, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, se identifică în persoana lui Iisus Hristos ca ipostas unic al celor două firi (naturi), pentru ca mai apoi, prin Înălțare, să ridice natura umană îndumnezeită în universul Treimii. Din punct de vedere al logicii simbolice, principiul identității este figurat astfel: $A = A$. Astfel conceptul de *Logos divin* (Λ) este identic din punct de vedere logic cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) este și el identic logic cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X), ambele concepte – conceptul de *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) și conceptul *Logosului divin* (Λ) – fiind identice unul cu celălalt, conform doctrinei teologice a Sfântului Leonțiu de Bizanț¹⁵.

Transcrierea simbolică a raporturilor logice dintre concepte este următoarea:

$$[(\Lambda = X) \ \& \ (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$$

Analiza conceptului logic de ipostas al lui Iisus Hristos are în vedere principalele momente care au o semnificație teologico-dogmatică deosebită pentru hristologia ortodoxă, simbolismul logico-matematic permițându-ne reprezentarea identității în trei moduri distincte: *identitate reală* ($=_R$), *identitate virtuală* ($=_V$) și *identitate nominală* ($=_N$) – pe acestea urmând să le utilizăm în analiza neotestamentară.

1. Buna Vestire este primul moment interpretat din perspectiva logico-simbolică. Buna Vestire reprezintă prefigurarea simbolică a conceptului de *ipostas al lui Hristos* (X), vestea minunată a întrupării *Logosului divin* (Λ). Din punct de vedere logic, este prefigurată aici identitatea dintre *Logos* (Λ) și *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π): $(\Lambda) = (\Pi)$. Această identitate conceptuală nu devine însă o realitate efectivă decât în momentul în care arhanghelul Gabriel îi aduce Mariei vestea nașterii lui Iisus: „Și iată, vei rămâne însărcinată și vei naște un Fiu, căruia Îi vei pune numele Iisus” (Luca, 1, 31), pe care însuși îngerul îl va identifica cu Persoana Logosului divin: „De aceea Sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu” (Luca, 1, 35); „El va fi mare și va fi chemat Fiul-Celui-Preaînalt” (Luca, 1, 32).

¹⁴ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Edit. Scripta, ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1993, p. 100.

¹⁵ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 69, 70.

Este enunțată astfel *relația de identitate virtuală* ($=_v$) dintre conceptul de *Logos divin* (Λ) și conceptul de *Persoană a Lui Iisus din Nazaret* (Π): (Λ) $=_v$ (Π). Prin *identitate virtuală* înțelegem acel tip de identitate prefigurată care se va realiza efectiv la timpul prezent.

Conceptele de *Logos* (Λ) și *Persoană* (Π), după cum afirma Sfântul Leonțiu de Bizanț în *teoria enipostasei*¹⁶, se identifică în conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X). Cele două naturi sau firi: divină și umană, fiind incluse în conceptul de ipostas, fără ca acesta să fie incoerent din punct de vedere logic.

2. **Nașterea Domnului** reprezintă, din punctul de vedere al analizei logice, concretizarea simbolică a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X). *Logosul divin* (Λ) se identifică în mod concret, real, în *Persoana umană a lui Iisus din Nazaret* (Π). Identitatea logică astfel obținută este cea a ipostasului divino-uman al lui Iisus Hristos și reprezintă concretizarea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu: (Λ) $=_R$ (Π), unde ($=_R$) înseamnă *identitate reală*. Buna Vestire prefigurase doar, la nivelul unei *identități virtuale*, ceea ce Nașterea Domnului va realiza în mod concret prin întruparea Logosului. Ipostasul lui Hristos este prefigurat prin Buna Vestire și realizat în Naștere. *Evangelia după Ioan* exprimă cel mai clar relația de identitate dintre Logos și Persoana lui Iisus Hristos, în capitolul 1, versetul 14: „Și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi; și noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.”

Crezul niceo-constantinopolitan mărturisește la nivel dogmatic identitatea celor două firi în ipostasul lui Hristos: „Cred întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, (...) carele (...) S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara, și S-a făcut om” – întărind astfel, prin mărturisirea Sf. Părinți ai Bisericii, coerența logică a ipostasului lui Iisus Hristos.

Așadar, Însăși Persoana Fiului lui Dumnezeu se identifică prin Naștere cu persoana lui Iisus Hristos, cele două firi ale ipostasului său rămânând *neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite* ($\alpha\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\tau\pi\epsilon\pi\tau\omega\varsigma$, $\alpha\delta\iota\alpha\iota\pi\epsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omega\varsigma$).

3. **Intrarea în Templu.** Singurul evanghelist care vorbește despre acest subiect este Luca: 2, 21-38. După prefigurarea simbolică a ipostasului lui Hristos prin Buna Vestire, urmează concretizarea logico-simbolică a Ipostasului acestuia prin Naștere și acum, prin Întâmpinare, are loc identificarea nominală a Pruncului cu numele vestit de înger Mariei: „Când s-au împlinit cele opt zile pentru a fi circumcis, I-au pus numele Iisus, nume care fusese spus de înger înainte de a fi fost El conceput în pântec” (Luca, 2, 21).

În următorul pasaj: Luca, 2, 22-33, este confirmată identitatea Pruncului Iisus ca Mântuitor al tuturor popoarelor de către dreptul Simeon și prorocița Ana. Pruncul Iisus este astfel identificat cu Cel vestit de înger: „Acum eliberează în pace pe robul Tău, Stăpâne, (...) căci ochii mei au văzut mântuirea Ta” (Luca, 2, 29, 30),

¹⁶ E. Drăgoi, *Istoria creștinismului în date*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, p. 105.

spune dreptul Simeon, care împlinește dorința dreptului Iov, de „a-L vedea pe Dumnezeu față către față”¹⁷.

Pruncul Iisus (I) este identic din punct de vedere logic cu *Logosul divin* (Λ), adică cu Fiul lui Dumnezeu, deoarece ipostasul lor este același: Iisus Hristos. Din punct de vedere simbolic obținem următoarea formulă logică:

$$[(I =_N X) \& (X =_N \Lambda)] \rightarrow (I =_N \Lambda),$$

care se poate citi astfel: Dacă *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *ipostasul lui Hristos* (X) și dacă *ipostasul lui Hristos* (X) este *identic nominal* ($=_N$) cu *Logosul divin* (Λ), atunci *Pruncul Iisus* (I) este *identic nominal* ($=_N$) cu *Logosul divin* (Λ), – unde ($=_N$) înseamnă *identitate nominală*.

„Din punct de vedere dogmatic, scrie Sfântul Ioan Damaschin, spunem că în momentul în care Cuvântul s-a făcut trup, în același moment a și fost numit Iisus Hristos.”¹⁸ „Căci, scrie și Sfântul Atanasie, arhiepiscopul Alexandriei, Dumnezeu care există înainte de venirea în trup n-a fost om, ci a fost Dumnezeu la Dumnezeu, fiind nevăzut și impasibil. Dar când s-a făcut om este adus prin trup numele Hristos”¹⁹. „Noi afirmăm, scrie Sf. Ioan Damaschin, că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a devenit Hristos din momentul în care s-a sălășluit în pântecul sfintei pururea Fecioarei, s-a făcut trup în chip neschimbat și a fost uns trupul cu Dumnezeirea.”²⁰ Acesta este și motivul pentru care Biserica Ortodoxă o numește pe Maica Domnului Θεοτοκος: *Născătoare de Dumnezeu*, și nu doar *născătoare de Hristos*.

Nu există nici în acest caz o incoerență logică între identificarea nominală a ipostasului lui Iisus Hristos din timpul circumciziei și confirmarea identității Sale divine, din Întâmpinare.

4. **Botezul Domnului** reprezintă confirmarea identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X): „Și din ceruri s-a auzit un glas care zicea: Tu ești Fiul Meu preaiubit; în Tine Îmi găsesc toată desfătarea” (Marcu, 1, 11). Iar Sf. Ioan Botezătorul aduce mărturie asupra „singurei ipostase în două firi desăvârșite a Fiului lui Dumnezeu întrupat”²¹: „Și eu am văzut și am mărturisit că El este Fiul lui Dumnezeu” (Ioan, 1, 34), confirmând identitatea dintre *Persoana lui Iisus* (Π) și Fiul lui Dumnezeu într-un singur ipostas (X), cel al lui Hristos întrupat. Expresia logico-formală a identității conceptelor prezente aici este:

$$[(\Lambda =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Lambda =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta astfel: Dacă *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Ipostasul lui Hristos* (X) și *Ipostasul lui Hristos* (X) este *identic în mod*

¹⁷ Biblia sau Sfânta Scriptură, *Cartea lui Iov*, cap. 19, v. 25.

¹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p.151.

¹⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul II despre mântuirea întrupare a lui Hristos contra lui Apolinarie*, MG, XXV, col. 1133B.

²⁰ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 151.

²¹ *Ibidem*, p. 100.

real ($=_R$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci *Logosul divin* (Λ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

În teologia dogmatică ortodoxă Botezul este $\epsilon\pi\iota\phi\alpha\nu\nu\epsilon\iota\alpha$: *aparitie*, arătare a ipostasului lui Hristos în lume – *Epifanie*. Nu poate fi vorba de opoziție între conceptele de *Cuvânt al lui Dumnezeu* (Λ) și *Persoană a lui Iisus din Nazaret* (Π) – cele două fiind identice cu conceptul logic și dogmatic al *ipostasului lui Hristos* (X).

5. Schimbarea la Față: reprezintă transfigurarea simbolică a *ipostasului lui Hristos* (X) și prevestirea unui alt eveniment din hristologia ortodoxă: Învierea Domnului. Textul *Evangheliei după Marcu* (Marcu, 9, 2-13) descrie evenimentul acesta astfel: „După șase zile, Iisus a luat cu El pe Petru, pe Iacov și pe Ioan și ia dus singuri la o parte, pe un munte înalt. Acolo *S-a schimbat la față* ($\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\omicron\rho\phi\acute{\omega}\theta\eta$) înaintea lor”.

Identitatea *ipostasului divino-uman a lui Hristos* (X) este arătată în versetul 7 al cap. 9: „A venit un nor și i-a acoperit cu umbra lui; și din nor s-a auzit un glas: Acesta este Fiul Meu cel preaiubit; de El să ascultați!”

Expresia formal-logică a conceptelor care se referă la acest eveniment hristologic este: $[(X\rho =_v X) \& (X =_v \Pi)] \rightarrow (X\rho =_v \Pi)$ – ceea ce, prin interpretare, se poate citi: Dacă conceptul logic de *ipostas al lui Hristos transfigurat* ($X\rho$) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic de *ipostas al lui Hristos transfigurat* ($X\rho$) este *identic în mod virtual* ($=_v$) cu *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π).

Cele două firi sunt unite datorită faptului că *ipostasul lui Hristos* (X), fiind comun ambelor, cele două firi se identifică, *fără să se împartă, fără să se despartă, fără să se amestece și fără să se schimbe* în vreun fel, conform definiției dogmatice sinodale de la Calcedon, din anul 451. Faptul că Schimbarea la Față este o anticipare a Învierii este exprimat foarte clar în *Evanghelia după Marcu*, cap. 9, versetul 9: „Pe când coborau de pe munte, El le-a poruncit să nu spună nimic din ce au văzut, până nu va învia Fiul Omului dintre cei morți”.

6. Cina cea de Taină reprezintă simbolul „transformării substanțiale” (euharistice)²² a conceptului logic de *ipostas al lui Iisus Hristos* (X). Acest eveniment este realizat de Biserica ortodoxă în cadrul *tainei euharistiei*. Pentru teologia răsăriteană Euharistia nu este o simplă acțiune sacramentală, ci centrul de convergență al întregii vieți bisericești. *Liturghia euharistică* este o recapitulare a economiei divine: „Am avut pomenirea morții Tale, văzut-am chipul Învierii Tale, umplutune-am de viața Ta cea nesfârșită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuținată” (*Liturghia sfântului Vasile cel Mare*). De altfel, Euharistia nu se celebrează în ziua instituirii ei, înainte de Răstignire, ci în ziua Învierii, ca retrăire a Paștelui *Noului Testament*: „Hristos nu numai că a murit pentru noi, ba mai mult, El a și înviat, stă la dreapta lui Dumnezeu și mijlocește pentru noi” (Romani, 8, 34).

²² Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Edit. Institutului Biblic, București, 1998, p. 250.

Elementele materiale ale Euharistiei, pâinea și vinul, sunt transformate în trupul și sângele lui Hristos, purtătoare de viață veșnică (Ioan, 6, 55), prin rugăciunea de consacrare a Bisericii, epicleza: „Să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte”. Prin Euharistie, Biserica trăiește în *anticiparea* Împărăției tocmai prin trupul euharistic îndumnezeit, simbolul materiei și umanității transformate. Comparată cu realitatea care se va descoperi în ziua eshatologică, „realitate care este acum acoperită și ascunsă sub forma vinului și a pâinii, euharistia, după cum afirmă tradiția Bisericii, este o prefigurare a lui Hristos înviat.”²³ „Euharistia este Taina care realizează această dublă epifanie: prezența reală a lui Hristos cel înviat și prezența reală a Duhului Sfânt”²⁴, fiind o anticiparea Învierii.

Textul evangheliilor sinoptice (Matei, 26, 26-29; Marcu, 14, 22-25 și Luca, 22, 7-20) descrie scena Cinei euharistice ca o împărțire reală din trupul și sângele lui Hristos: „Pe când mâncau, Iisus a luat o pâine și a binecuvântat, a frânt-o și le-a dat, zicând: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu. Apoi a luat paharul și, după ce a mulțumit, li l-a dat și au băut cu toții din el. Și le-a zis: Acesta este sângele Meu, al legământului celui nou, care se varsă pentru mulți” (Marcu, 14, 22-24).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este exprimată aici prin *transformarea substanțială*, în actul liturgic al *Epiclezei* (Σ), a pâinii și vinului euharistic în chiar trupul și sângele lui Hristos. Expresia simbolică a acestui raport de identitate logico-formală este următoarea:

$$[(\Sigma =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (\Sigma =_R \Pi),$$

ceea ce se poate citi: Dacă conceptul logic al *transformării substanțiale a pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos: Epicleza* (Σ), este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) și conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *transformării substanțiale: Epiclezei* (Σ) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Ipostasul lui Hristos (X) nu este incoerent nici în acest caz, deoarece cele două firi ale sale se regăsesc și în substanța euharistică (unde *pâinea* = trupul lui Hristos și *vinul* = sângele lui Hristos, ambele păstrând atât natura divină, cât și cea umană), și în *Persoana lui Iisus din Nazaret* (Π). Datorită identității reale a conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) cu celelalte două concepte: al *substanței euharistice transformate* în actul *Epiclezei* (Σ) și cel al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), devine reală identitatea dintre conceptul *Epiclezei* (Σ) și conceptul *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

7. Răstignirea reprezintă „criza”, după cum arăta Părintele Galeriu²⁵, identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X). Este

²³ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R., București, 1994, p.158.

²⁴ *Ibidem*, p. 157.

²⁵ Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Edit. Harisma, București, 1991, p. 198.

momentul în care conceptul logico-teologic de *ipostas al lui Hristos (X)* **pare** că își pierde identitatea și intră în opoziție atât cu sine, cât și cu celelalte concepte hristologice complementare. Cu toate acestea *oposiția este doar* aparentă (\neq_v), făcând necesară explicarea teologică a evenimentului, înaintea abordării logico-dogmatice: „Trebuie să se știe, scria Sf. Ioan Damaschin, că Dumnezeu a suferit în trup, dar nici într-un caz că Dumnezeirea a suferit în trup, sau că Dumnezeu a suferit prin trup”²⁶. „Așadar, continuă el, chiar dacă a murit ca om, și chiar dacă sfântul lui suflet sa despărțit de corpul lui prea curat, totuși Dumnezeirea nu s-a despărțit de cele două, adică de suflet și de corp, și astfel nici unica ipostasă nu s-a despărțit în două ipostase. Căci corpul și sufletul au avut de la început, în același timp, existența în ipostasa Cuvântului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, având existența în unica ipostasă a Cuvântului. Astfel, unica ipostasă a Cuvântului a fost și ipostasa Cuvântului și a sufletului și a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici corpul n-au avut o ipostasă proprie, alta decât ipostasa Cuvântului. Ipostasa Cuvântului a fost totdeauna una și niciodată două. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de corp, ipostatic era unit prin Cuvânt”²⁷.

Episodul neotestamentar al Răstignirii este relatat în evangheliile sinoptice astfel: Matei, 27, 32-38; Marcu, 15, 21-41; Luca, 26, 26-56, iar la Ioan, în cap. 19, versetele: 17-42.

Momentul de „criză” al *ipostasului lui Hristos (X)* este reprezentat, în mod simbolic, înainte de moarte și îngropare, prin cuvintele rostite de Iisus în timpul agoniei de pe Cruce: „Eloi, Eloi, lama sabactani” („Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce Mai părăsit?”) (Marcu, 15, 34). Simbolul Crucii este expresia biruinței *ipostasului lui Hristos (X)*.

Acest moment poate fi reprezentat din punct de vedere simbolic astfel:

$$[(\Lambda \neq_v X) \& (X \neq_v \Pi)] \rightarrow (\Lambda \neq_v \Pi)$$

Formula enunțată se poate traduce: Dacă conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *oposiție aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos (X)* și conceptul *ipostasului lui Hristos (X)* se află în raport de *oposiție aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul *Logosului divin* (Λ) se află în raport de *oposiție aparentă* (\neq_v) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Opoziția este doar *aparentă* (\neq_v), deoarece *ipostasul lui Hristos (X)* **pare** numai că își pierde identitatea prin moarte și prin îngropare, deoarece sufletul său se desprinde de trup. Acest moment al morții pare că anulează identitatea ipostatică și unitatea internă a celor două firi ale lui Iisus Hristos, confirmând părerile celor care îl considerau doar un simplu profet (un om îndumnezeit) sau un înger întrupat (monofiziții). Pentru aceștia Iisus a suferit moartea doar în aparență, Dumnezeu neputând să moară, și încă de moarte pe cruce! Între firea omenească și cea divină nu mai poate exista unitate ipostatică dacă moartea sa rămâne definitivă, dacă cele două

²⁶ Sf. Ioan Damaschin, *op.cit.*, p. 144.

²⁷ *Ibidem*, p.144.

elemente: trupul și sufletul, sunt separate definitiv. În acest caz nu se mai poate vorbi despre dumnezeirea sa, ca despre un element inseparabil al firii umane asumate.

„Criza” este exprimată simbolic prin cuvintele: „De ce M-ai părăsit?” și întreaga scenă **pare** să infirme din punct de vedere conceptual identitatea *ipostasului lui Hristos* (X). Cu toate acestea, identitatea *ipostasului lui Hristos* (X) continuă să fie confirmată, chiar în clipa morții, de Sutașul care stătea în fața lui Iisus. Acesta, când a văzut că Și-a dat astfel duhul, a zis: „Cu adevărat, Omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!” (Marcu, 15, 39).

Răstignirea (ca și celelalte evenimente ale vieții lui Hristos) nu este o faptă a firii, ci a ipostasului. Dacă ipostasul lui Hristos nu ar fi rămas identic și în moarte, Învierea nu ar mai fi fost cu putință. De aceea, din punct de vedere al conceptului logic de ipostas (X), nu putem vorbi de o identitate relativă, ci mai degrabă de o *opoziție aparentă* (\neq_w), de o falsă opoziție. Ieșirea din „criză” a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) înseamnă depășirea opoziției, acest fapt fiind confirmat prin actul Învierii. Aici este necesar să facem distincția între identitatea *ipostasului lui Hristos* (X): $(X) = (X)$ și unitatea internă a firilor *ipostasului lui Hristos* (X): $[(\Lambda = X) \& (\Pi = X)] \rightarrow (\Lambda = \Pi)$.

8. Învierea reprezintă, din punct de vedere logico-dogmatic, reconfirmarea identității simbolice a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X). *Ipostasul lui Iisus Hristos* (X), fiind *deoființă* ($\theta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$) cu Tatăl, această identitate de ființă îi conferă puterea de a birui Moartea, de a depăși opoziția, reconfirmând identitatea *ipostasului Său* (X). Conceptul logic al deoființei arată identitatea dintre *ființa Sfintei Treimi* (Θ_ϕ) și *ipostasul lui Hristos* (X), atât înainte, cât și după Înviere, conform teologiei Sfântului Leonțiu de Bizanț.

Prin Înviere identitatea conceptului *ipostasului lui Hristos* (X) este restabilă. Opoziția este depășită prin *transformarea substanțială din Euharistie* (Σ) a conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X), anterior Răstignirii și morții Sale, într-un nou concept: cel al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$). Acest eveniment poate fi reprezentat, din punct de vedere simbolic, astfel:

$$[(X\rho =_R X) \& (X =_R \Pi)] \rightarrow (X\rho =_R \Pi),$$

ceea ce se poate interpreta în modul următor: Dacă conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *ipostasului lui Hristos* (X) și conceptul *ipostasului lui Hristos* (X) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π), atunci conceptul logic al *ipostasului lui Hristos Înviat* ($X\rho$) este *identic în mod real* ($=_R$) cu conceptul logic al *Persoanei lui Iisus din Nazaret* (Π).

Această formulă: $(X\rho =_R \Pi)$, afirmă de fapt chiar esența evenimentului consemnat: învierea lui Hristos. Pasajele din evangheliile sinoptice care descriu Învierea sunt: Matei, 28, 1-7, Marcu 16, 1-8, Luca, 24, 1-12 și Ioan, 20, 1-18.

Reconfirmarea identității conceptului logic de *ipostas al lui Hristos* (X) este exprimată în *Evanghelia după Marcu* (16, 6) astfel: „Nu vă înspăimântați!”, le spu-

ne îngerul femeilor venite la mormânt, „Căutați pe Iisus Nazarineanul, Cel răstignit? A înviat, nu este aici; iată locul unde îl puseseră”

9. Înălțarea reprezintă identificarea simbolică a conceptului logic al *fiiței ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ). „Persoanele (ipostasele) Sfintei Treimi, afirmă Părintele Stăniloae, locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare, căci cele trei Persoane au un singur impuls și o singură mișcare”²⁸.

Primul text evanghelic referitor la Înălțare este Matei, 16,19: „Domnul, după ce a vorbit cu ei, a fost înălțat la cer și S-a așezat la dreapta lui Dumnezeu”. Sfântul Ioan Damaschin, în *Dogmatica*, comentează astfel acest verset: „Numim dreapta Tatălui slava și cinstea Dumnezeirii, în care Fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu și deoființă cu Tatăl, există înainte de veci, și în care, după ce s-a întrupat în vremurile din urmă, șade și cu trupul, deoarece trupul lui este slăvit împreună cu el”²⁹. Cel de-al doilea text se găsește în *Evanghelia după Luca*: „El i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat. Pe când îi binecuvânta, a fost despărțit de ei și a fost înălțat la cer” (Luca, 24, 50, 51).

Identitatea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) nu numai că se păstrează în Înviere, dar odată cu așezarea în mod real a ipostasului Său (X) la dreapta Tatălui, conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos* (X) devine *identificat în mod real* ($=_R$) cu însăși conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ).

Evenimentul acesta poate fi tradus în limbaj simbolic astfel:

$$[(X_p^0 =_R X) \& (X =_R \Theta_\phi)] \rightarrow (X_p^0 =_R \Theta_\phi),$$

această formulă putând fi citită după cum urmează: Dacă conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) este *identificat în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) și conceptul de *ipostas al lui Hristos* (X) este *identificat în mod real* ($=_R$) cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ), atunci conceptul logic de *fiiță a ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p^0) este *identificat în mod real* cu conceptul de *fiiță a Sfintei Treimi* (Θ_ϕ).

Dovada clară a identității reale a *ipostasului lui Hristos* (X) cu *ipostasului lui Hristos Înviat* (X_p) o găsim în textul *Evangheliei după Luca*: „Și El le-a zis: Uitați-vă la mâinile și la picioarele Mele, că Eu sunt; pipățiți-Mă și vedeți: un duh n-are carne și oase, cum vedeți că am Eu” (Luca, 24, 38-39).

Negarea conceptului logic al *ipostasului lui Hristos* (X) înseamnă de fapt introducerea opoziției interne între cele două firi (divină și umană) ale acestuia. Eve-

²⁸ D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Edit. Institutului Biblic, București, 1993, p. 32.

²⁹ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 148.

nimentul Înălțării anulează însă posibilitate oricărei negații a *ipostasului lui Hristos* (X), care este identic în mod real cu *ființa ipostatică a lui Hristos Înviat* ($X\rho^{\circ}$) și care devine identic, prin așezarea la dreapta Tatălui, cu *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

„Astfel, scrie Sfântul Ioan Damaschin în *Dogmatica*, mărturisim că firea Dumnezeirii este în chip desăvârșit întregă în fiecare din ipostasele ei, toată în Tatăl, toată în Fiul, toată în Sfântul Duh. Pentru aceea Tatăl este Dumnezeu desăvârșit, Fiul Dumnezeu desăvârșit, Sfântul Duh Dumnezeu desăvârșit. Astfel și în întruparea unicului Dumnezeu Cuvântul al Sfintei Treimi spunem că firea întregă și desăvârșită a Dumnezeirii în una din Persoanele ei s-a unit cu toată firea omenească și nu parte cu parte. Nu suntem siliți să spunem că s-au unit după ipostas toate Persoanele sfintei Dumnezeiri, adică Cele trei, cu toate ipostasele omenirii. Căci prin nimic altceva nu a fost părtași Tatăl și Sfântul Duh la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu decât prin bună-voință și voință. Spunem, însă, că s-a unit întreaga ființă a Dumnezeirii cu întreaga fire omenească”³⁰.

Dacă simbolul mormântului gol (Învierii) este expresia biruinței *ființei ipostatice a lui Hristos* ($X\rho^{\circ}$) asupra Morții (Neființei) și a ieșirii din $\kappa\rho\rho\rho\rho$, atunci așezarea la dreapta Tatălui (Înălțarea) reprezintă desăvârșirea ființei sale ipostatice în chiar *ființa Sfintei Treimi* (Θ_{φ}).

Limbajul formalizat al logicii simbolice permite, deci, ilustrarea evenimentelor hristologice principale prin intermediul unor formule în care identitatea ipostasului lui Iisus Hristos este reprezentată mai nuanțat. Astfel, prin utilizarea celor trei tipuri de identitate: *reală* ($=_R$), *virtuală* ($=_V$) și *nominală* ($=_N$), am arătat că, în toate situațiile analizate, a fost respectat principiul logic al identității.

Abordarea noastră este conformă cu dogmele Bisericii ortodoxe și în mod special cu *teoria enipostasei*, enunțată de Sfântul Leonțiu de Bizanț în sec. al VI-lea. Așa cum am arătat în acest capitol, această teorie teologică care a condus la clarificarea hristologiei **Sinodului ecumenic de la Calcedon** (451), afirmă că Persoana lui Iisus Hristos n-a existat niciodată independent, anterior unirii cu Logosul divin, ci a fost *enipostasiată*, avându-și existența nu în sine, ci în chiar ipostasul Logosului divin.

Posibilități și limite ale interpretării logico-simbolice a teologiei dogmatice ortodoxe

Limitele interpretării logico-simbolice a dogmaticii ortodoxe sunt, de fapt, limitele simbolismului însuși. Automatismul calculului simbolic trebuie controlat în permanență prin conținutul intuitiv din domeniul în care se aplică, altfel existând posibilitatea apariției unor structuri logico-formale aberante, fără conținut teologic.

O altă problemă, afirma Pavel Florenski, ar putea fi aceea că: „Logica matematică, „după obiceiul științelor matematice” (L. Couturat, *Algebra logicii*, Odessa,

³⁰ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 104–105.

1909, p. 24), nu definește individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ține de așa-zisul „obicei al științelor matematice”, ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate suprarațională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de a *se substitui* problema identității reale numerice cu problema asemănării *semnice*, formale, adică raționamentele – imposibile ! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raționamente privitoare la noțiunile despre ei, deci privitoare la *clase*”³¹.

Prin aplicarea logicii simbolico-matematice în domeniul teologiei dogmatice ortodoxe, mai poate fi constatată sărăcia conceptuală și sterilitatea calculului propozițional, atunci când încearcă să descrie situații specifice demersului teologic.

O logică a teologiei dogmatice trebuie să se preocupe, în primul rând, de raportul dintre forma logică și expresia ei și nu trebuie să părăsească nici un moment semnificația, pentru a nu rămâne doar cu semnul vid. Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt expresia elocventă a faptului că dogmatica nu are drept scop organizarea unui sistem de simboluri și nu se interesează de acestea decât întru cât ele sunt semnele unor realități teologice.

Frederick Ferre, în lucrarea *Language, Logic and God*³², consideră că: „Dezavantajele aplicării logicii asupra discursului teologic, asociate chiar și celui mai înalt discurs simbolic, sunt imprecizia și paradoxul. Nici unul nu pare să fie evitabil, dar ambele, în conformitate cu logica, sunt dirijate de o înțelegere proprie a funcției de bază a discursului teologic. Această funcție îi trimite atât pe ascultător cât și pe vorbitor înapoi la sursa experimentală originară. Limbajul teologic este justificabil în cele din urmă, numai ca mijloc de a obține experiența religioasă.”³³

Principiul restrictiv al analizei dogmatice, conform căruia orice aserțiune teologico-dogmatică este lipsită de sens dacă nu are cel puțin un corespondent real la nivelul teologiei mistice, este motivul principal pentru care simbolismul logic nu poate acoperi întregul domeniu al discursului religios. Acest lucru se întâmplă deoarece apar destul de multe situații în care nu există corespondență reală între expresiile logice și unitățile teologico-dogmatice de conținut. De exemplu, introducerea negației – după metoda logicii intuiționiste – transformă expresiile logico-dogmatice în propoziții absurde, astel încât legea dublei negații devine în cazul acesta inutilă.³⁴ Concluzia lui Brouwer, referitoare la negație, este aceea că pentru o propoziție generală, negația ei nu poate fi privită ca având, în general, sens. Și în cazul propozițiilor dogmatice, chiar și a propozițiilor singulare, negația lor nu poate avea sens teologic; pentru propoziția: Hristos a înviat, dacă afirmăm că: Este fals că această propoziție este falsă, nu urmează de aici că ea este în mod necesar adevărată, deoarece pentru a fi adevărată, aceasta trebuie să aibă o corespondență reală de natură teologică și **nu doar o simplă întemeiere logică**. Din punct de vedere teologic însă nu există un corespondent pentru negație, deoarece nici o expresie dogmatică nu exprimă o astfel de stare de fapt. Astfel, în dogmatica ortodoxă intro-

³¹ P. Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Edit. Polirom, București, 1999, p. 326.

³² Fr. Ferre, *Language, Logic and God*, Edit. Eyre & Spottiswoode, London, 1962.

³³ *Ibidem*, p. 98.

³⁴ L.E. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1929, p. 153.

ducerea negației este practic inutilă – simbolul acesteia neavând nici un corespondent teologic real.

Sistemul logico-teologic al dogmaticii ortodoxe poate funcționa deci ca un sistem logic fără negație, deoarece aceasta reprezintă tocmai absența stării de fapt în general. Teologia dogmatică nu acceptă aplicarea negației decât referitor la anumite situații particulare – cum ar fi pornuncile din Decalog, acestea nefiind însă negări ale unei stări de fapt, ci imperative categorice – orice generalizare a conceptului asupra întregului domeniu fiind inutilă și inoperantă.

Principala problemă a aplicării simbolismului logic asupra teologiei dogmatice este însă aceea a posibilităților limitate ale expresiilor simbolice de a descrie în mod real situațiile exprimabile la nivelul discursului teologic. Pe de altă parte, un alt inconvenient ar fi acela că, prin aplicarea mecanică a operațiilor cu simboluri asupra discursului teologic, obținem expresii simbolice lipsite de acoperire dogmatică, adică expresii vide din punct de vedere teologic.

Limitele aplicării logicii simbolice asupra dogmaticii ortodoxe sunt cuprinse chiar în incapacitatea acestui tip de logică de a descrie o altă realitate în afara celei cuprinse în cadrul propriului său sistem. „În domeniul simbolismului, observă Ath. Joja, logica e liberată de legătura ei cu procesele efective ale gândirii și cu trăsăturile cele mai generale ale realității obiective. Aici stă puterea ei ca și călcâiul ei ahilean. Puterea ei, fiindcă, cu condiția non-contradicției, poate imagina orice sistem logic. Călcâiul lui Ahile, fiindcă riscă să se piardă în pure construcții lucide, în formalism coerent dar nefondat în natura lucrurilor”³⁵.

Interpretări de natură dialectico-speculativă ale operelor Sfinților Părinți, referitoare la dogma Sfintei Treimi

Sfinții Părinți ai Bisericii au exprimat dogma Sfintei Treimi într-un mod cu totul diferit de modalitățile obișnuite de gândire ale intelectului, bazat pe percepție și intuiție, sau ale rațiunii, bazate pe contemplație și reflecție. „Acest mod aparte de a gândi, afirmă Alexandru Surdu, diferit de acela obișnuit, al intelectului sau al rațiunii, poate fi numit dialecticospeculativ. Prin speculațiune se înțelege gândirea teoretică și mistică, bazată pe semnificațiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal și misterios, care se referă mai mult la trecut și viitor decât la prezent, la originea evoluției și sfârșitul lumii, care nu pot fi altfel gândite și exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice”³⁶.

Componentele structurale fundamentale ale speculațiunii sunt după Al. Surdu, meditația și revelația, limbajul speculativ fiind astfel singurul capabil să exprime fenomenul religios. În cazul acesta, nu numai că ar trebui să vorbim altfel, dar trebuie chiar să gândim altfel și să încercăm, în ciuda limitelor proprii limbajului obișnuit, să exprimăm adecvat acest mod de gândire. Speculativul, considera Hegel, presupune dialecticul, dar nu se mărginește la această pendulare

³⁵ Ath. Joja, *Studii de logică*, Edit. Academiei, București, 1960, p. 55.

³⁶ Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Edit. Paideia, București, 2001, p. 317.

între pozitiv și negativ. Esența speculativului este unitatea, reunirea și depășirea contrariilor, căreia îi și corespunde *unio mistica*, *coincidentia oppositorum* – la care se referea Nicolaus Cusanus.

Între filosofia speculativă a religiei a lui Hegel și modalitatea logică dialectico-speculativă a expunerii dogmei Sfintei Treimi a Sfinților Părinți nu este însă nici o legătură; Hegel are în vedere auto-revelarea Spiritului Absolut, a Ideii Absolute în conștiința umană, deci un proces rațional-pozitiv. Spiritul Absolut se oglindește veșnic în om, cu mai puțină claritate în cadrul religiilor naturii și cu cea mai mare claritate în Religia absolută, care e Religia revelată. Dumnezeuul lui Hegel este supus astfel devenirii și procesualității istorice.

Conceptele teologiei dogmatice trinitariene: *fînță* (ουσια), *ipostas* (υποστασις), *deofînță* (ομοουσιος), *energii* sau *lucrări* (ενεργεια), *perihoreză* sau *întrepătrundere* (περιχωρησις), sunt concepte speculative, iar raporturile dintre ele sunt de natură dialectică. Aceasta înseamnă că nici unul nu poate fi abordat sau înțeles prin intermediul unei logici a intelectului (simbolico-matematică), sau unei logici a rațiunii (clasico-tradițională), deoarece încalcă principiile fundamentale ale acestora: principiul identității, principiul non-contradicției, principiul terțului exclus și principiul rațiunii suficiente.

Numele de *concepte speculative* poate fi nepotrivit terminologiei trinitare, însă, dacă e cu puțință ca acestea să fie cuprinse într-o formă a gândirii, atunci, considerăm noi, această formă nu poate fi alta decât cea a logicii speculative.

Sfinții Părinți nu au creat o logică dialectico-speculativă, însă au folosit formulări dialectico-speculative în construcțiile lor dogmatice. Părinții Bisericii nu au întrebuintat efectiv logica speculativă în scrierile sau în disputele lor teologice, însă limbajul (formulările) lor poate fi interpretat și analizat numai prin intermediul unei astfel de logici.

Dacă respingem faptul că aceste formulări dogmatice pot fi interpretate prin intermediul logicii dialectico-speculative (singurul mod de gândire căruia îi este accesibilă înțelegerea realităților teologiei Sfintei Treimi), atunci trebuie să acceptăm faptul că învățătura fundamentală a creștinismului: dogma Sfintei Treimi, este inaccesibilă oricărui tip de logică.

Noi considerăm că logica dialectico-speculativă este singurul mod de gândire care poate integra *structurile antinomice* de tip teologic într-un ansamblu unitar și coerent, permițând discursului dogmatic să se desvolte pe direcția teologiei afirmative (catafactice), care poate fi interpretată dialectico-speculativ.

Există însă o concepție teologică care diferă semnificativ de aceea a abordării noastre și anume cea a teologului rus Vladimir Lossky. În cunoscuta sa lucrare: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, acesta absolutizează valoarea teologiei apofatice, adică a Teologiei Mistice: „Apofatismul, scrie el, nu este în mod necesar o teologie a ekstazului. Este înainte de toate o dispoziție a minții care refuză să-și formuleze concepte cu privire la Dumnezeu. Acest lucru exclude cu hotărâre orice teologie abstractă și pur intelectuală, care ar voi să adapteze la limitele cugetării omenești, tainele înțelepciunii lui Dumnezeu. Aceasta este atitudinea existențială care îl angajează pe om în întregime: nu există teologie în afară de trăire; trebuie să

te schimbi, să devii un om nou. În acest sens, *orice teologie adevărată este în mod absolut o teologie apofatică* (s.n.)³⁷.

Prin absolutizarea teologiei apofatice, de inspirație areopagitică, Vladimir Lossky susține, chiar și la nivel dogmatic, excluderea oricărei participări raționale la cunoașterea Divinității, și deci, minimalizarea rolului teologiei catafatică:

„Apofatismul, afirmă Lossky, ne învață să vedem în dogmele Bisericii, înainte de toate, un sens negativ, oprește pusă gândirii noastre de a-și urma căile sale naturale și de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovnicești, deoarece creștinismul nu este o școală filosofică speculând pe marginea conceptelor abstracte, ci înainte de toate, este o împărtășire din Dumnezeu Cel Viu”³⁸.

Dacă lucrurile stau chiar așa cum afirmă Lossky, atunci orice încercare de a vorbi despre o logică (fie ea chiar și speculativă) a teologiei dogmatice ortodoxe este, de la început, sortită eșecului, deoarece teologia mistică (sau apofatică), fiind trăire în Duhul Sfânt, nu poate fi conceptualizată (aici nu mai poate fi vorba decât de „negrăite graiuri, carele nu-s slobode la om să le grăiască”, după cum spune Sfântul Apostol Pavel în *Epistola a II-a către Corinteni*³⁹).

Există însă o viziune teologică mai cuprinzătoare decât cea a lui Lossky, prin care teologiei catafatică i se redă locul cuvenit, alături de cea apofatică, și datorită căreia interpretarea logică a teologiei dogmatice ortodoxe devine posibilă. Această viziune teologică, ale cărei idei principale le vom prezenta în continuare, aparține Părintelui Dumitru Stăniloae:

„Mai întâi, spune Părintele Stăniloae, nu există teologie afirmativă fără cea negativă, deoarece energiile divine se manifestă prin și în natura creată. Dumnezeu este persoană, Subiect suprem, care ia inițiativa să se facă cunoscut. El nu e o substanță statică, închisă, necomunicabilă. Energiile divine sunt o formă de autodescoperire a lui Dumnezeu”⁴⁰.

Dumitru Stăniloae îi critică pe cei ce depreciază teologia pozitivă, afirmativă (catafatică): „Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Apofatismul nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la rațiune, ci pretinde o continuă înălțare a schelelor rațiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunțarea pentru totdeauna la conceptele raționale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul suprarațional al neobositorilor încordări ale rațiunii care nu trebuie să sfârșească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieții omenești, Scripturii”⁴¹.

„S-a remarcat, însă, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, caracterul paradoxal al formulelor dogmatice. Dumnezeu este unul în ființă și întreit în persoane, este neschimbabil dar viu, activ și nou în acțiunea Lui de proniere și mântuire a lumii;

³⁷ Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, București, 2001, p. 67.

³⁸ *Ibidem*, p. 70.

³⁹ *Biblia de la București*, 1688, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 880.

⁴⁰ I. Bria, *Spațiul nemuririi*, Edit. Trinitas, Iași, 1994, p. 12.

⁴¹ D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1978, p. 204.

Hristos este Dumnezeu și om; omul rămâne ființă creată și totuși se îndumnezeiește. Dar paradoxul este pretutindeni. Formulele dogmatice sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esențiale ale realității vii și de o bogăție ineputabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul și finitul, unite, fără desființare, în toate aspectele lor⁴².

Logica dialectico-speculativă este singurul tip de gândire prin intermediul căreia teologia catafatică își poate structura și dezvolta conceptele, la nivel dogmatic. Și chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. „De altfel, afirmă Părintele Stăniloae, chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale⁴³”.

1. **Ființa** (ουσια) – „Ce este Dumnezeu după fire și ființă, scrie Sf. Grigorie de Nazianz în *Cuvântările* sale teologice, n-a aflat careva dintre oameni niciodată, și nici nu va afla⁴⁴”.

Ființa divină este comună Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt; în egală măsură Tatăl este Dumnezeu, și Fiul este Dumnezeu, și Duhul este Dumnezeu. „După doctrina Părinților, scrie Sf. Teodoret al Cyrului, ουσια desemnează ceea ce este comun, adică Dumnezeirea.⁴⁵ Iar aceasta este *cu totul incognoscibilă*, după cum spunea Sfântul Grigorie de Nazianz. Un asemenea concept nu poate fi abordat, în afara teologiei dogmatice, decât cu mijloacele logicii dialectico-speculative. Mai întâi avem Conceptul Ființei divine în înțelesul său abstract, în Sine și pentru Sine; apoi Ființa divină personalizată, în cele trei ipostasuri concrete ale Sale: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acesta fiind cel de-al doilea aspect, și cel de-al treilea aspect al Dumnezeirii: înțelegerea unitar-sintetică a Ființei divine, în cele trei ipostasuri ale Sale.

Sfântul Ioan Damaschin, în *Dialectica*, dă următoarea definiție a termenului: „ουσια este lucrul care există prin sine însuși și care nu are nevoie de un altul pentru subzistența sa. Sau, mai precis, ουσια este tot ceea ce subzistă prin sine însuși și care nu are ființă în altul. Este, deci, ceea ce nu este pentru un altul, care nu are existența într-un altul, care nu are nevoie de un altul pentru consistența sa, dar care este în sine și deci în care accidentul are existența⁴⁶”.

2. **Ipostas** (υποστασις) – „Părinții secolului al IV-lea, scrie Lossky, secol „treimic” prin excelență, s-au folosit mai ales de termenii ουσια și υποστασις spre a îndruma mințile spre taina Treimii⁴⁷”. Sfântul Ioan Damaschin, în *De fide orthodoxa*, spune că: „Persoanele (sau Ipostasurile – n.n.) sunt unite nu spre a se

⁴² D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 68.

⁴³ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 35.

⁴⁵ Sf. Teodoret al Cyrului, *Dialogus I, Immutabilis*, P.G. 83, col. 33AB.

⁴⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, cap. 39, cf. Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Edit. Anastasia, București, p. 81.

⁴⁷ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 80.

amesteca, ci spre a se conține una pe alta; și între ele există o întrepătrundere (περιχωρησις) fără amestec, fără confuzie, în virtutea căreia, ele nu sunt nici despărțite nici împărțite în substanță, contrar ereziei lui Arie. Într-adevăr, ca să spunem totul într-un cuvânt, dumnezeirea este neîmpărțită în indivizi, așa cum trei sori amestecați unul într-altul ar avea o singură lumină printr-o strânsă *întrepătrundere* (περιχωρησις) ”⁴⁸.

„Fiecare dintre persoane, continuă el, conține unitatea prin relația sa cu celelalte, și nu mai puțin prin relația sa față de sine însăși”⁴⁹.

Din punct de vedere logico-speculativ, conceptul de Ipostas este, mai întâi, înțeles în sine, ca un concept abstract, accesibil intelectului; apoi el se personalizează și poate fi cunoscut în mod concret, ca ipostas al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Pentru *rațiunea gânditoare* (speculativă), adevărata „cunoaștere înțelegătoare” (cum o numea Hegel) este posibilă numai atunci când Conceptul de ipostas este înțeles în cele trei Persoane, determinate prin propriile însușiri ipostatice.

3. **Deoființă** (ομοουσιος) – Biserica a exprimat prin ομοουσιος *identitatea cosubstanțială* a celor Trei Persoane, identitatea monadei și a triadei; identitate și deosebire în același timp a firii una și a celor trei ipostasuri. Aici avem două accepțiuni ale aceluiași concept: prima se referă la cosubstanțialitatea Persoanelor Sfinte Treimi, care au aceeași ființă, dar ipostasuri diferite, iar cea de-a doua se referă la Persoana lui Iisus Hristos, care este *deoființă cu Tatăl*. În primul caz avem aceeași ființă, dar ipostasuri diferite, în cel de-al doilea: un singur Ipostas divino-uman al lui Iisus Hristos, deci, două naturi diferite: cea divină și cea umană. „În Treime, scrie Vladimir Lossky, este o singură fire în trei ipostasuri, în Hristos – două firi deosebite într-un singur ipostas”⁵⁰.

Privit în sine și pentru sine, conceptul ομοουσιος, arată unitatea abstractă a dumnezeirii; unitatea concretă a Celor trei Ipostasuri în aceeași Ființă reprezintă cel de-al doilea aspect; Cele trei ipostasuri, identice ca ființă, înțelese în mod unitar prin conceptul *deoființă*, constituie ultimul moment al speculațiunii.

4. **Perihoreza** (περιχωρησις) – înseamnă *împreună-petrecere* și reprezintă conceptul teologic prin care este numită *iubirea* (αγαπη) și întrepătrunderea Ipostasurilor în interiorul Sfinte Treimi. Dumnezeu este unul în Ființa Sa și subzistă întreit în Ipostasurile Sale într-o desăvârșită *împreună-petrecere*. Dumnezeirea nu este însă o fire compusă din trei ipostasuri, ci o singură ființă în trei ipostasuri desăvârșite.

„Tatăl, Fiul și Duhul, scrie Ion Bria, au Persoană proprie, mișcându-Se una către alta, în așa fel încât fiecare Se deschide și Se află în cealaltă, fără contopire, amestecare sau confundare, ci prin posedare reciprocă. Cele trei Ipostasuri există unul în celălalt, într-o stare de mișcare, de iubire interioară coerentă, aceasta fiind

⁴⁸ Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, P.G. 94, col. 829.

⁴⁹ *Ibidem*, col. 828C.

⁵⁰ Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 172.

perihoreza; astfel încât dumnezeirea ființează unitar, perihoretic, subzistând treimic. De aceea, când spunem *Sfânta Treime* ne gândim la cele trei Ipostasuri care se află unul în altul și comunică reciproc, Se întâlnesc unul cu altul fără să confunde sau să suprimă diferența Lor ipostatică”⁵¹.

Conceptul speculativ al perihorezei, gândit în sine și pentru sine, presupune faptul concret al mișcării iubitoare a Celor trei Ipostasuri unul spre altul și unul în altul; această iubire interioară concretă, coerentă, este exprimată apoi la nivelul sintetic al Conceptului ca atare.

5. **Energiile** (ενεργεια) – Capitolul despre *energiile, activitățile sau lucrările divine necreate*, este o dezvoltare târzie a teologiei bizantine, căpătând o importanță capitală în disputa lui Grigorie Palama cu teologii scolastici latini, Varlaam și Achindin, despre „natura harului și a îndumnezeirii”⁵².

Sfântul Grigorie Palama (1359) face distincția dintre ființa (sau esența) lui Dumnezeu, adică firea dumnezeiască necreată, neschimbătoare, necuprinsă și negrăită, și energiile divine necreate, adică lucrările personale prin care El Se lasă împărtășit, Se manifestă și îndumnezeiește.

„Energiile, scrie Ion Bria, izvorăsc din dumnezeirea comună celor trei persoane ale Treimii și prin acestea sunt unice, indivizibile, permanente și stabile. Ele sunt ipostaziate, adică există deodată cu Persoanele și sunt contemplate în mod real (concret), nu simbolic (abstract). Energiile nu constituie o persoană, nu au ipostasul lor propriu și nu există independent, fiind contemplate într-un ipostas și manifestându-se printr-o Persoană, fără a fi ele însele ipostas”⁵³.

Din punct de vedere al logicii dialectico-speculative, conceptului de energii, înțeles în mod abstract (simbolic), trebuie să-i urmeze reprezentarea reală (concretă) a energiilor ipostaziate, adică existând deodată cu Persoanele divine. Existența ipostaziată a energiilor divine necreate, unitatea dintre faptul concret și conceptul sintetic reprezintă momentul speculativ.

Un text deosebit de important pentru analiza noastră este cel al Părintelui Dumitru Stăniloae, referitor la importanța *rațiunii pozitive* (speculative) pentru mintea care încearcă să înțeleagă constituția unitar-distinctă a realității, pentru a se putea înălța spre paradoxul supra-rațional al unității perfecte a celor trei Persoane dumnezești:

„A fost o vreme când coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea (obișnuită – n.n.). Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – și toată realitatea este așa – rațiunea o fărâmița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contoască cu forța. Rațiunea (speculațiunea – n.n.) s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură, încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfâșie unitatea, și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că

⁵¹ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 304.

⁵² Ion Bria, *op. cit.*, p. 141.

⁵³ *Ibidem*, p. 141.

pluralitatea este în mod necesar interioară unității, sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea, pluralitatea, și că slăbirea uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția vieții sau existenței unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului (întemeiată pe principiile logicii clasico-tradiționale – n.n.), iar noțiunea raționalului (speculativă – n.n.) a devenit, sub forța realității, complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca treaptă a cărei înțelegere constituie destinul firesc al rațiunii, și care e un chip al caracterului supra-natural al unității perfecte a celor distincte în Sfânta Treime⁵⁴. Un alt fragment deosebit de interesant din punct de vedere speculativ îi aparține Sfântului Grigorie de Nazianz și se referă la natura Dumnezeirii, la ființa Sfintei Treimi:

„Deoarece dumnezeirea este pentru noi necorporală, scrie Sf. Grigorie, să continuăm puțin a cerceta ceea ce înseamnă aceasta. Oare nu este ea în nici un loc, sau este undeva? Dacă nu este nicăieri, va întreba cineva dintre cei foarte scormonitori: cum ar putea ea atunci exista? Căci cum poate exista ceea ce nu e nicăieri? Iar de este undeva – fiindcă este – este *singur* sau *în totul* sau *mai presus de totul*. Dar de este în totul, ea este fie în vreo parte, fie pretutindeni. Și dacă este în vreo parte, este circumscris de această parte mai mică; iar de este pretutindeni, este circumscris de ceva mai mare, vreau să spun că cel ce-l cuprinde e mai mare ca cel cuprins și altul decât el, dacă totul trebuie să fie conținut de tot și nu poate să fie liber de mărginire în orice loc. Așa este dacă dumnezeirea este în tot. Dar atunci unde ar fi ea înainte de-a exista totul (care este universul)?⁵⁵”

Fragmentul acesta este asemănător, prin modul dialectico-speculativ de prezentare, cu pasajul 137c4-142b3, din dialogul *Parmenides* al lui Platon: „Unul nu este întreg și nu are părți; nu are început, sfârșit și mijloc; nu are figură; nu comportă localizare; nu este nici imobil, nici în mișcare; nu admite diferență și identitate; nu comportă asemănare sau neasemănare; nu admite egalitate sau inegalitate; nu admite determinații temporale; nu poate fi denumit, rostit, perceput, gândit și cunoscut, nu are priză asupra vreunui lucru în ființă⁵⁶”.

Tot despre Sfânta Treime, cât și despre energiile divine necreate, Sfântul Grigorie Palama scria astfel în *Apologie*:

„Astfel *dumnezeiescul* (το θεϊον) este și nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E și una și alta în multe și diferite chipuri. Nu este unul pentru că depășește unitatea fiind mai presus de unul și determinând pe unul. Nu este apoi unul pentru că e împărțit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri perfecte; căci Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt sunt persoane deosebite ale dumnezeirii celei una, neavând loc nici o substituie a uneia prin alta și nici o confuzie întreolaltă. Pe lângă

⁵⁴ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 199.

⁵⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 28, 29.

⁵⁶ S. Vieru, *Introducere la dialogul Parmenides al lui Platon*, Edit. Paideia, București, 1994, p. 42.

aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existența lui Iisus cea după noi, perfectă și neschimbată. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri și o singură ființă, se împarte fără părți și fără împărțală și în diferite lucrări (energii)⁵⁷.

„Precum deci, scrie Sf. Grigorie, când auzim pe Fiul că zice: Eu și Tatăl una suntem, nu amestecăm ipostasurile, ci ne gândim la unitatea ființei și la faptul că Fiul nu părăsește sânul părintesc (...), tot așa când zicem că ființa și lucrarea lui Dumnezeu sunt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deși în natura simplă și necorporală dumnezeiască și ființa și lucrarea sunt de același caracter, totuși își are fiecare notele sale nealterate, proprii ei și una rămâne ființă, iar cealaltă lucrare”⁵⁸.

„Adversari ai dogmei trinității, afirma G.W.F. Hegel, sunt numai oamenii senzoriali și oamenii intelectuali”⁵⁹. Prin aceasta el delimitează net domeniul gândirii intelectual-rationale de cel al gândirii dialectico-speculative; dogma Sfintei Treimi nu poate fi nicicând obiect de cercetare pentru intelect, domeniul acestuia reducându-se la lumea imediat înconjurătoare, cu referință directă la lucrurile individuale și la relațiile dintre acestea. Numai printr-o *înțelegere-care-intuiește*, printr-o „gândire înțelegătoare”, de tipul celei speculative, pot fi abordate domeniile atât de complexe, cum este cel al teologiei dogmatice ortodoxe.

⁵⁷ Sf. Grigorie Palama, *Apologia*, Edit. Scripta, București, 1993, p. 216.

⁵⁸ Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 455.

SENTIMENTUL ȘI PRACTICA ÎNSTRĂINĂRII ÎN MONAHISM

HORIA PĂTRAȘCU

The feeling and practice of alienation (xeniteia). When we think at the anchoritic practice of ancient Christianity, there comes to our mind the image of those who left behind their families, friends, relatives and their usual ways of life. The image of the solitary, the secluded one, into the desert is as simple as suggestive. The representations of the founder of this practice have become famous: *Temptations of Saint Anthony* is the title of both various paintings (Hieronymus Bosch's, Salvador Dali's) and one of Flaubert's works.

In my article, I intend to refer at some meanings of alienation starting from Antoine Guillaumont's chapter 'Alienation as a form of ascetics' included in the anthology *The Origins of Monastic Life. For a Phenomenology of Monasticism*. These meanings are: anchoritism, nomadism, seclusion, simulation of insanity (as a mental disorder), and silence. We can ask if one or more of these meanings could have some relevance for our world, a world overwhelmed by the necessity of continuous communication and by frivolous familiarity. What can experiences such as those mentioned above tell to the contemporary man? Such an analysis is useful even only from the perspective of reminding us of man's fundamental experiences which are now obscured by narrow definitions through which psychology pushes them away on the pathologic edge.

Key-words: alienation, anchoritism, monasticism, seclusion, silence, nomadism

Delimitări preliminare

Un fenomen precum cel al înstrăinării suscită un interes hermeneutic aparte. Înstrăinarea presupune o prealabilă intimitate sau familiaritate. Nu mă pot înstrăina decât de ceea ce, anterior, mi-a fost intim sau familiar. Condiția de posibilitate a înstrăinării este familiaritatea. Sunt mai întâi familiar cu ceea ce urmează să-mi devină străin.¹ Înstrăinarea se asociază însingurării, fiind un simptom sau chiar o

¹ „Înstrăinarea presupune o familiaritate inițială și este resimțită ca o creștere a străinătății. Când doi oameni se înstrăinează, fiecare dintre ei îl resimte pe celălalt, care i-a fost cândva apropiat. Încă nu e despărțirea, ruptura, ci doar o neliniște crescândă provocată de falsificarea apropierii familiare. Familiaritatea n-a dispărut încă, dar este în curs de dispariție. Cel care se însingurează trăiește această experiență a dispariției familiarității. Ceea ce îi era apropiat se îndepărtează din ce în ce mai mult. Se știe că ține de tendința inerentă a însingurării de a te prinde în laț, faptul că nu mai poți ieși din ea spre a te apropia de ceilalți; este ca și cum te-ai îneca. De aceea însingurarea are întotdeauna de a face cu înstrăinarea omului în lume și în societate în general.” (Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine” în *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Polirom, Iași, 1999, p. 90).

cauză a însingurării.² Un om străin este și un om singur, cel ce se simte străin va căuta singurătatea, o va cultiva sau, între ceilalți fiind, va purta – perceptibil dincolo de căile obișnuite ale percepției – însemnul singurătății.

Deși deseori nimic aparent nu-l face *deosebit* de ceilalți, *diferența* celui străin și singur se impune celorlalți, va fi recunoscută și tratată de către ei într-un mod aparte. Aparentă sau inaparentă, însingurarea-înstrăinare va fi considerată ca un act de violență față de condiția obișnuită a omului – aceea de *zoon-politikon*, de ființă socială – și de aceea membrii grupului o vor sancționa ca pe o condiție alterată, anormală. Ceea ce este valabil pentru anormalitate în general, va fi valabil și pentru acest caz particular al ei. Anume că însingurarea-înstrăinare poate fi valorizată negativ – mergând de la considerarea ei ca o simplă abatere, în esență rapid recuperabilă, de la normele sociale implicite, naturale, până la transformarea ei în simptom al unei deficiențe grave și greu recuperabile – dar și pozitiv – ca o condiție de la sine înțeleasă a celor care trec dincolo de granițele obișnuite ale capacităților omenești.

În afara acestor două ramuri principale de însingurare-înstrăinare ramificate din trunchiul anormalității, mai putem delimita o altă categorie a ei, de astă dată una socotită normală: este vorba de însingurarea-înstrăinarea tranzitorie. La acest tip tranzitoriu de însingurare-înstrăinare ne referim fie că vorbim de însingurarea îndrăgostitului care, de fapt, nu este niciodată singur, ci întotdeauna împreună – măcar în gândurile sale – cu ființa iubită³, fie că vorbim de însingurarea celui care trece de la o vârstă la alta sau de la o condiție la alta – însingurare tradusă în vechime în termenii inițierii iar astăzi în termenii crizei sau de aceea a cărei nevoie nici un om normal, oricât de social și extrovertit ar fi, nu este scutit să o resimtă la un moment dat: nevoia de a rămâne singur cu el însuși, cu gândurile sale, o însingurare-înstrăinare igienică, ce ține mai curând de o fiziologie normală a vieții noastre psihice.⁴

Există desigur o întreagă filosofie pe marginea acelei înstrăinări de sine pe care o presupune munca sau cel puțin anumite modalități ale muncii. Paginile lui Hegel despre dialectica stăpân-sclav sunt deseori invocate de către aceia care reflectează asupra acestei înstrăinări. Psihologia sau psihiatria folosesc și ele termenul de înstrăinare fie pentru a descrie un simptom al diferitelor afecțiuni de ordin psihic, fie pentru a desemna sentimentul de care este deseori cuprins adolescentul în perioada sa de trecere la vârsta adultă.

Obiectul lucrării de față este însă un alt tip de înstrăinare – înstrăinarea pe care creștinismul o pune în lumină. Beneficiind de un nume specific, *xeniteia*, și în

² „Pe calea clarificării noțiunilor vom căuta răspunsul la întrebarea: este însingurarea un simptom al înstrăinării de sine? (...) De aceea se cuvine ca, atunci când ne întrebăm dacă însingurarea este un simptom al înstrăinării de sine, să ne întrebăm totodată și dacă înstrăinarea de sine este cauza însingurării.” *Ibidem*, p. 88.

³ „Astfel caută singurătatea îndrăgostitul, fiindcă dorul, fixația asupra ceva absent, ce nu poate fi înlocuit prin nimic din cele prezente, îl cuprinde cu totul.” (Hans-Georg Gadamer, *ibidem*, p. 89).

⁴ Ester Schaler, *The Call of Solitude. Alonetime in a world of Attachment*, Simon & Schuster, 1997.

egală măsură de o întreagă literatură care-l ia în discuție, nu e deloc greșit să-l abordăm ca pe un fenomen distinct, ireductibil la alte forme de înstrăinare. Este și ceea ce crede Lucien Regnault, contrar lui A. Guillaumont⁵ care afirmă „universalitatea” experienței înstrăinării, experiență ce poate fi întâlnită și în alte religii în afară de cea creștină.⁶ Dimpotrivă, Lucien Regnault crede că se poate vorbi de „caracterul autentic creștin al anahorezei”.⁷ Printre argumentele invocate de către Regnault se numără acela că în nici o altă retragere (precum cea practică și recomandată de filosofi stoici, de către esenieni sau de către așa-numiții „terapeuți” amintiți de către Filon Alexandrinul) „nu se vede o ruptură atât de totală cu lumea cultivată și locuită.”⁸ Apartenența la creștinism a celor care practicau acest tip de anahoreză este fără îndoială esențială din moment ce însăși alegerea deșertului „interior” și a unui tip de asceză extrem au drept model un Dumnezeu răstignit și nu un „Dumnezeu abstract și îndepărtat”⁹ la care se accede printr-o contemplație prilejuită de o retragere într-o solitudine agreabilă.¹⁰

A. Înstrăinarea ca eliberare de familiaritate și grijă

Un lucru care a fost foarte bine remarcat este acela că omul întreține o relație de familiaritate prealabilă cu lumea. Astfel *a fi în lume* nu înseamnă a te afla în lume ca pe un teritoriu străin pe care începi treptat să-l cunoști și care-ți va deveni, în funcție de efortul depus și de varii circumstanțe, mai mult sau mai puțin familiar. Dimpotrivă a fi în lume – o știm de la Heidegger încoace – constituie o unitate pe care nu o putem despărți decât pentru a o analiza, dar care funcționează doar ca atare,

⁵ Articolul despre *xeniteia* scris de A. Guillaumont constituie un reper bibliografic fundamental al scrierii de față. Vezi „Înstrăinarea ca formă de asceză în monahismul timpuriu” în *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998. Versiunea originală a articolului, „Le dépassement comme forme d’ascèse dans le monachisme ancien” a fost publicat pentru prima oară în *Annuaire de l’École Protique des Hautes Études*, Secțiunea a V-a, vol. LXXVI, 1968-1969, pp. 31-58. Cuvântul francez *dépassement* și-ar putea, credem, găsi un mai potrivit corespondent în cuvântul românesc, atât de sugestiv, *deșțărare*.

⁶ „Înstrăinarea sau expatrierea, exilul voluntar, motivat de ascetism, ține așadar, de o structură fenomenologică generală.” Guillaumont aduce drept exemple *pabbajja* – „prima treaptă a consacrării călugărilor budiști (...) – plecarea, ieșirea din condiția anterioară și recomandarea din *Legile lui Manu* care stipulează pentru brahmanul ajuns la vârsta bătrâneții, să plece din casa sa, să renunțe la căminul său și să se ducă să trăiască în pădure, devedind astfel un ascet fără căpătâi.” Guillaumont, op. cit., pp. 156-157.

⁷ Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 36.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ „E incontestabil că acești asceți iudei [descriși de Filon] aveau preocupări religioase, dar ei voiau să locuiască pur și simplu în condiții favorabile contemplării lui Dumnezeu, în timp ce anahoreții creștini căutau înainte de toate să imite un Dumnezeu răstignit.” *Ibidem*, p. 38.

unitar, nesecvențial. *A fi* înseamnă pur și simplu a fi în lume. Iar a fi în lume nu înseamnă nici pe departe a mă afla în lume așa cum se află apa în pahar sau băncile într-o sală de curs. A fi în lume înseamnă a avea dintotdeauna o lume. Lumea și ființa mea sunt unul și același lucru.

Scopul înstrăinării este pe de o parte dobândirea liniștii, pe de altă parte obținerea mântuirii. Or, liniștea nu se poate dobândi decât prin eliberarea de grijă, grijă care, conform fenomenologiei heideggeriene, constituie nota definitivă a faptului de a fi în lume. Grijă, conform filosofului german, ne plasează într-un orizont al preînțelesului, într-o precomprehensiune a lucrurilor și a celorlalte existențe. Lumea nu este deja livrată cu sensurile pe care grijă însăși le proiectează în ea. Cum existența noastră nu este altceva decât a fi în lume, univocitatea sensului grijii nu aparține doar obiectelor grijii noastre, ci și nouă înșine. Încât a te elibera de grijă înseamnă nu doar a elibera obiectele de captivitatea unui singur sens, ci a te elibera pe tine însuși de exclusivitatea sensului în care te raportezi la lucruri, a elibera lumea – adică pe tine însuși – de pre-vizibilitatea sensului îngrijorării și a pregăti astfel terenul pentru survenirea a ceea ce – făcând posibile toate sensurile, nu poate fi cuprins într-un sens.

De la pelerinul plecat spre Templu, pe care Filon îl aduce drept exemplu¹¹, și până la călugărul ascet, *xeniteia* permite „eliberarea din toate grijile pricinuite de legăturile cu mediul său natural și experiența a ceea ce s-a numit *amerimnia*, lipsa de grijă pentru a fi cu totul disponibil pentru ceea ce vrea să fie unicul său scop: căutarea lui Dumnezeu.”¹² Dar acest scop este greu realizabil fără o ruptură efectivă cu mediul familiar. Și aceasta dintr-un motiv foarte simplu: nu poți fi profet în țara în țara ta. Este motivul pe care-l invocă Sfântul Ieronim în epistola sa către Heliodor (376/5) pe care încearcă să-l convingă să rămână în pustie și să nu se mai întoarcă niciodată în patrie. Dar fraza pe care o invocă Sfântul Ieronim, anume că „un prooroc nu e cinstit în țara lui” (Ioan 4, 44)¹³ nu trebuie citită literal. Ea are un înțeles mult mai adânc, unul ce interesează cu adevărat aici. Anume că locul care-ți este familiar contravine dorinței de conversiune, de *meta-noia*, de răzgândire. Omul nou nu se poate naște într-un trup înconjurat de ochi care-l au permanent în vedere pe omul vechi și care proiectează permanent asupra lui imaginea a ceea ce știi despre el. Hristos însuși nu își poate împlini menirea în ținuturile natale. Pentru a fi un alt om trebuie să fii privit de alți ochi, la limită să nu fii privit de nici un ochi omenesc. Cine vrea să accedă la *propria sa alteritate*, la acea *altă identitate* a sa, la acel sine diferit de el însuși, e nevoie să-și suprimă „eul” pe care ceilalți îl proiectează permanent asupra lui.

Ca și cum pentru a accede la nivelul unei alterități „interioare” este necesar să renunți la o identitate exterioară. Pentru a-i face loc neștiutului din tine trebuie

¹¹ În *De praemiis et poenis*, 17–19, cf. Guillaumont *op. cit.*, p. 121.

¹² *Ibidem*, pp. 121–122.

¹³ „Pentru a-și determina prietenul, care renunțase la toate averile sale și se hotărâse să îmbrățișeze viața desăvârșită, să nu se mai întoarcă în Italia, ci să-l urmeze pe el în pustia de la Chalcis, Ieronim se străduia să-i demonstreze că nu este cu putință să porți lupta duhovnicească pe pământul tău natal. Hristos însuși, aducea el drept mărturie, nu a putut face minuni printre ai săi, «că un prooroc nu e cinstit în țara lui» (Ioan 4, 44).” A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 119.

să te desparți de toți cei care te știu și pe care îi știi. Paradoxal, câtă vreme ești între ai tăi, îți ești străin ție însuși. Fie că pleacă dintre ai săi pentru a nu fi disprețuit, cum crede Sf. Ieronim, fie că pleacă tocmai pentru a fi disprețuit¹⁴, motivația puternică a monahului care se exilează este de fapt una singură: găsirea unui mediu nou, adecvat nașterii și manifestării omului nou.

Cum pe bună dreptate remarcă A. Guillaumont, acest tip de motivație nu este deloc inedită. Se prea poate, crede exegetul francez, ca ea să fie o prelungire a stoicismului în monahismul creștin. Epictet face trimitere exact la acest tip de motivație atunci când recomandă cu fermitate expatrierea tânărului aspirant la condiția de filosof.¹⁵ Cu toate acestea, simpla deplasare fizică, simpla des-țărare nu este suficientă. Aceasta trebuie însoțită de desprinderea interioară de ceea ce expatriatul a lăsat în urma sa. Pe această semnificație spirituală pune accentul Filon în interpretarea pe care o dă secvenței vetero-testamentare în care Avraam primește porunca divină de a „ieși din pământul său”¹⁶. O asemenea interpretare spirituală a jucat un mare rol în viitoarea „teologie a înstrăinării” din moment ce influența puternică exercitată de *De migratione Abrahami* este direct recognoscibilă în *Convorbirile* lui Cassian (mai cu seamă III, 6-7) și în *Contra Eunomium* (II) a lui Grigorie de Nyssa.¹⁷

B. Înstrăinarea ca reaprop(r)iere a ceea ce a fost pierdut

Cel care se înstrăinează de cele de aici o face tocmai pentru că situația lui ontologică este înstrăinarea. Cel care l-a pierdut pe Dumnezeu este un străin, iar lumea în care se află este locul exilului său. De aceea, înstrăinându-se de cele ale lumii, se apropie de cele ale lui Dumnezeu, înstrăinându-se de el însuși se regăsește pe sine. Înstrăinarea pustnicului sau a monahului este de fapt, pe plan metafizic, opusul înstrăinării. Este apropierea de ceea ce îi este propriu în cel mai înalt grad.

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ „Filosofii, spune el, ne sfătuiesc să ne îndepărtăm până și de propria noastră țară, pentru că vechile obișnuințe ne hărțuiesc și ne împiedică să punem un nou început; și pentru că nu putem suferi nici să-i auzim mereu pe cei apropiați spunând: <<Iată, cutare s-a făcut filosof, el, care era așa și pe dincolo>>” (Epictet, *Discursuri*, III, 16, 11) cf. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 120-121. A se vedea și *Discursuri*, III, 24, 78, III, 21, 8 și III, 23, 32. .

¹⁶ „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu” (Facerea 12, 1).

¹⁷ „Pentru acesta [Filon], migrarea lui Avraam o închipuie pe cea a sufletului în trecerea lui de la lumea sensibilă la lumea inteligibilă (vezi *De migratione Abrahami*, în special paragraful 9, *De ebrietate* 100 și *De somniis* I, 45). Această interpretare se regăsește la Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium* II, 84-89). Influența acestei exegeze alegorizante este mai mult decât evidentă în amplul comentariu făcut de Cassian, în *Convorbirile* sale, cuvântului adresat lui Avraam (*Convorbiri* III, 6-7) *Exi de terra tua* se referă la lepădarea de bunurile pământești; *de cognatione tua*, la abandonarea felului de viață anterior și a obișnuințelor care se prind de noi din clipa în care ne-am născut; *de domo patris tui*, la uitarea tuturor amintirilor despre lume”. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 124-125.

Ceea ce reprezintă în viața obișnuită familiaritate, adaptare, a te simți acasă este, pe plan metafizic, chiar înstrăinarea cea mai gravă, alterarea condiției esențiale, primordiale până la acel grad în care nu îți mai resimți deloc străinătatea sau, cu o altă imagine a Părinților, până acolo unde boala îți devine o a doua natură. Înstrăinarea este inversul alungării din Paradis din moment ce Eva a fost izgonită din pricina neascultării, iar monahul pleacă din patria sa de bunăvoie și tocmai pentru „a se împotrivi primejdiei celei după trup.”¹⁸

După Ioan Scărarul înstrăinarea este fuga față de răul ce ni-l poate pricinui tocmai „binele” pe care ni-l vrea aproapele nostru. Dorul de Dumnezeu trebuie să stingă dorul de părinți, întrucât cele două iubiri – iubirea de lume și iubirea de Dumnezeu sunt contradictorii. Modelul înstrăinării este însuși Hristos – cel care s-a înstrăinat din cer pe pământ. Periculoasă este orice afecțiune față de orice om întrucât face să răcească focul smereniei noastre. Patima lumească este focul ce stinge focul dragostei de Dumnezeu.¹⁹

A fi străin înseamnă a nu te simți nicăieri, și în primul rând în casa ta, ca acasă. Casa monahului trebuie să fie contrariul lui „acasă”. Casa monahului nu este „acasa” lui. Sau, altfel spus, adevăratul monah vrea să-și așeze casa în locul unde se simte cel mai străin. „Simeon Noul Teolog îl sfătuiește pe un monah să fie ca o pasăre singuratică pe acoperiș, ca pelicanul din pustie să-și înstrăineze sufletul de tot lucrul din mânăstire, ca și de cel din lume.”²⁰ Înstrăinarea își atinge scopul odată cu moartea, iar moartea va servi ca imagine-etalon a înstrăinării. A muri înseamnă a pleca din sau a părăsi această lume, iar înstrăinatul se consideră și vrea să fie considerat mort pentru cei din și pentru cele ale lumii.

C. Forme și moduri ale înstrăinării

1. *Anahoreza: chemarea deșertului sau chemarea lui Dumnezeu*

Două destinații principale par să prefere cei ce practică *xeniteia*: Palestina și Egiptul. Alegerea primei destinații „împletește xeniteia cu devoțiunea față de locurile sfinte.”²¹ Printre „străinii” celebri așezați în Locurile Sfinte, Guillaumont îi amintește pe Sf. Ieronim, în a doua parte a vieții sale, pe Sfânta Melania (*Istoria lausiacă* 54) și Petru Ibericul. Alegerea Egiptului se justifică atât prin faptul că devenise deja la rândul lui un „loc sfânt” prin monahii „îmbunătățiți” care l-au populat, cât și prin semnificația pe care o poate căpăta în economia inițierii. În acest context Egiptul poate însemna etapa prealabilă eliberării, ținutul celor care visează la țara făgăduinței, dar și țara celor fără de țară, a celor de nicăieri.²² Cu excepția

¹⁸ Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 124–125.

²⁰ A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 150.

²¹ *Ibidem*, p. 126.

²² „În Egipt a început Dumnezeul lui Israel să-Și alcătuiască poporul Său, înainte de a-l conduce prin pustie. Tot El le-a dat egiptenilor și unele predispoziții pentru plecarea în pustie.” Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 42.

egiptenilor înșiși, care, așa cum vom vedea puțin mai jos, sedentari fiind, preferă să se retragă în pustii pe care propria lor țară li le oferă din belșug, Egiptul va fi pentru majoritatea „înstrăinaților” veniți din alte părți doar o destinație tranzitorie, un popas, o asceză simbolică în vederea cuceririi patriei sfinte.²³ Astfel, Melania și Rufin „în drum spre Palestina (...) au stat vreme de câteva luni printre călugării Nitriei”; Porfir, viitor episcop al Gazei, trece prin pustia Schetică pentru a primi haina monahală, Cassian, împreună cu Ghermanos, „viețuiseră vreo zece ani prin diferite așezări călugărești din Egipt.”²⁴

Un caz aparte este cel al lui Evagrie, monahul care, la îndemnul Melaniei, părăsește Palestina pentru a veni în Egipt, unde va trăi până la sfârșitul vieții sale. Evagrie e atât de hotărât să practice *xeniteia* încât aruncă în foc, nedesfăcute, scrisorile trimise de părinții sau prietenii săi.²⁵

Mai mult decât atât, Lucien Regnault crede că, într-un sens strict, titulatura de „părinți ai deșertului” nu revine decât anahoreților egipteni, chiar dacă astăzi termenul este folosit mai curând în sensul său larg care îi cuprinde „pe toți monahii, anahoreți sau chinoviți, care au trăit în Orientul Apropiat din secolul IV și până în secolul VII, de la Sfântul Antonie cel Mare la Sfântul Ioan Scărarul”²⁶. Alte două condiții remarcate de Regnault în *Istoria lausiacă* vin să limiteze uzul în sens propriu al expresiei „părinții deșertului” la acei anahoreți care „viețuiau în „deșertul mare”, adică departe de locurile locuite” și care exercită o „paternitate specială, care îi face să fie numiți „avva”.”²⁷ Într-adevăr, deșertul nu este peste tot la fel. Criteriul îl constituie apropierea sau depărtarea de așezările omenești. În Egipt deșertul începe să se întindă în imediata vecinătate a locurilor cultivate și locuite. Acest „deșert apropiat”, din marginea localităților a oferit în primele trei secole locul unei retrageri „moderate” a creștinilor care renunțau la căsătorie în favoarea vieții ascetice. Glumind puțin, am putea numi această zonă deșertică din apropierea localităților, „o suburbie anahoretică”. Radicalizarea acestei retrageri și, odată cu aceasta, împărțirea deșertului în două – în „deșertul din afară” și „deșertul dinăuntru”, în „deșertul apropiat” și „deșertul cel mare”²⁸ – are loc la începutul

²³ „Alături de egiptenii din Deltă și de tebanii din Valea Nilului, au viețuit în deșerturile Egiptului de Jos și câțiva străini al căror numr e dificil de evaluat, și care, se pare, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate.” Ibidem, p. 50.

²⁴ A. Guillaumont, op. cit., p. 127.

²⁵ Cf. Ioan Cassian, *Așezările mănăstirești* V, 32 cit. in. Guillaumont, op. cit., p. 129.

²⁶ Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 12.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ „În Egipt, de îndată ce ne îndepărtăm cât de puțin de locurile cultivate și locuite, dăm numai de deșert, dar acesta e «deșertul apropiat», «deșertul din afară», marginea deșertului, am putea spune în comparație cu «deșertul cel mare», «deșertul dinăuntru» sau «pustiul» prin excelență. Distincția e curentă în documentele monastice ale epocii. În primele trei secole, creștinii care au renunțat la căsătorie pentru a duce o viață ascetică, rămân de regulă în apropierea satului lor, păstrând legături cu apropiații și prietenii lor, precum și o parte din bunuri spre a-și asigura existența.” L. Regnault, op. cit., p. 13.

secolului IV când Antonie se stabilește la poalele Muntelui Qolzum după ce parcurge o sută sau chiar două sute de kilometri în plin deșert, iar Amun și Macarie, „originari din Deltă (...) se vor îndrepta spre sud-vest spre a se așeza, cel dintâi în Nitria, apoi în Kellia, cel de-al doilea încă și mai la sud, în Sketis, actualul Wadi Natrun.”²⁹ Acest tip de anahoreză radicală a fost popularizat de scrierea Sfântului Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei, *Viața lui Antonie*.

O altă condiție care trebuie îndeplinită de „părinții deșertului” este ca ei să exercite cu adevărat o paternitate spirituală asupra altor „frați”. Nu oricine se retrage în deșertul egiptean, chiar dacă e vorba de „deșertul dinăuntru”, poate fi numit „avva”. Nici supunerea la o asceză îndelungată și la regimul sever al unei înstrăinări complete nu e suficientă pentru dobândirea statutului de „avva” sau „părinte”. E vorba de ceva mai curând incontrolabil, de un har pe care – independent de meritele lui în viața ascetică – un anahoret îl poate dobândi, uimindu-i pe ceilalți prin vorbele sale, într-un sens propriu „pline de Duh”. Deși darul vorbirii este cea mai aparentă înfățișare a sa,³⁰ semnul lui cel mai evident, harul „paternalității duhovnicești” nu se reduce la acesta. Nu simpla vorbire frumoasă este esențială, ci mai curând relația intrinsecă dintre cuvânt și viață.³¹ Aceasta pe de o parte pentru că între spusă și faptă, între cuvinte și exemplul viu al anahoretului trebuie să existe o concordanță deplină; limbajul anahoretului nu se reduce la limbajul verbal: el „vorbește” în mai multe feluri, prin propria sa viațuire, prin tăceri sau prin diferite gesturi mute.

Pe de altă parte, cuvântul pe care-l rostește este un cuvânt „folositor”, pragmatic, destinat punerii în practică. De aceea, apoftegmele ce provin de la „părinții deșertului” nu sunt maxime sau reflecții, ci povestiri încărcate cu tâlc, mici istorioare cu o morală a lor, pilde care arată, invers decât credem în mod obișnuit, că exemplul și ideea sunt cumva consubstanțiale, că fapta și cuvântul stau într-o legătură indisolubilă.³²

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ „Dar nu e nevoie ca Duhul să se arate printr-o minune. E de ajuns ca prezența Lui ascunsă să se descopere prin darul cuvântului și să fie autentificată de întreaga conformitate a vieții față de cuvântul rostit.” *Ibidem*, p. 19.

³¹ „Harisma cuvântului descoperă părintele duhovnicesc și, de regulă, această paternitate duhovnicescă nu se exercită decât tot prin cuvânt. Dar cuvântul nu e decât un mijloc, un instrument, un organ, un canal prin care se transmite viața. Paternitatea constă în chip esențial în această transmitere de viață și în legătura ce rezultă din ea între două ființe, între cel care dă și cel care primește viața. Cuvântul e sămânța prin care se transmite oamenilor viața lui Dumnezeu, viața lui Hristos, Fiul Cel Unic, viața Duhului. Cuvântul își are deci importanța sa; cuvintele omenești inspirate, modelate de Duhul, devin purtătoare de viață. Dar cuvintele nu sunt unicul mijloc prin care un om al lui Dumnezeu își exercită paternitatea sa. El este părinte prin întreaga sa ființă și prin întreaga sa lucrare, astfel că el poate foarte bine nici să nu vorbească; el este părinte chiar înainte de a vorbi, prin tăcerea sa, și rămâne părinte și după ce a vorbit.” *Ibidem*, p. 22.

³² „Apoftegmele nu sunt cuvinte rostite în văzduh, nici sentințe frumoase mai mult sau mai puțin pioase scrise de un autor duhovnicesc. Sunt cuvinte țâșnite din viață și întrupate în viață, pentru a răspunde unei întrebări vitale, unei chestiuni stăruitoare și presante.” *Ibidem*, p. 23.

Evagrie, printre puținii străini care se stabilesc definitiv în deșertul egiptean, recomandă *xeniteia* acelor care nu „se pot liniști ușor” în ținuturile lor.³³ Așadar liniștea trebuie să fie unitatea de măsură pentru numirea unui loc „acasă”. Unde este liniștea, acolo este patria, ar putea spune Evagrie. Or, de cele mai multe ori, remarcă cu o fină pătrundere psihologică Evagrie, tocmai locurile natale sunt cele care ne tulbură și neliniștesc cel mai mult. A pleca înseamnă a te elibera de *anxietatea familiarității*. Numai că lucrurile nu sunt deloc simple din moment ce atunci când pleci, locul pe care-l părăsești vine după tine, ba încă este prezent într-un mod cu mult mai copleșitor decât înainte. El va găsi căi mai subtile și mult mai eficiente prin care atacă hotărârea deșărării/expatrierii. Ne-liniștea familiarității se sublimază în nostalgie, micile neplăceri cotidiene se distilează, rămânând doar întâmplările frumoase și agreabile. E drept că „în călătoria sa spre Domnul”, sufletul dobândește „aripile virtuții” prin care „ținându-se departe de locurile familiare” se grăbește „să se înalțe drept către cer.”³⁴ Doar că aceste aripi sunt mereu amenințate să fie retezate de tăișul amintirilor: „Dar aripile dobândite ca urmare a acestei lucrări îndată se și văd amenințate de autorul răului, care se trudește să ni le retezze, aducându-ne înaintea ochilor minții locurile de baștină, atunci când ne atacă, alegându-și momentele noastre de slăbiciune.”³⁵

Retragerea în deșert devine în scurt timp problematică. Umplându-se de lume, el își pierde adevărata menire. Vor trebui găsite diferite remedii de la căutarea și mai adâncă a pustiei până la împrejmuirea chilieii.

2. Nomadismul

Monahul trebuie să fie statornic în înstrăinare, ceea ce poate însemna o permanentă deplasare, schimbare a locului, punere în mișcare. Singura lui obișnuință trebuie să fie lipsa obișnuinței. „Necesar mai este ca monahul să fie statornic în *xeniteia*. Pentru aceasta el trebuie să știe să reziste nu doar ispitelor care îl asaltează, așa după cum le-am văzut analizate de Evagrie și de avva Isaia (n.me: a ispitelor întoarcerii sau a lăsării în voia amintirilor). Încă un pericol, mai subtil, îl pândește: ca nu cumva să-și afle o nouă patrie și o nouă familie acolo, în țara în care s-a dus; atunci tot câștigul *xeniteia*-ei este pierdut. Pentru a evita această amenințare, monahul trebuie să vegheze să nu ajungă într-o prea mare familiaritate cu locuitorii țării în care s-a stabilit. (...) Ioan Scărarul definea *xeniteia* ca pe o dispoziție lipsită de familiaritate și adăuga că străin este cel care fuge de orice relații cu rudeniile și cu cei necunoscuți de alt neam.”³⁶

Trebuie remarcat că, spre deosebire de nomadismul propriu-zis, nomadismul spiritual nu se orientează după fertilitatea unui teren, ci dimpotrivă, după lipsa lui de fertilitate. Nomadul spiritual nu apreciază facilitatea oferită de un ținut în obținerea hranei, ci tocmai dificultatea obținerii hranei; el părăsește un pământ care a devenit

³³ *Fundamentele vieții monastice* 6, Migne, PG 40, 1257 B.

³⁴ A. Guillaumont, op. cit., p. 130.

³⁵ *Ibidem*, p. 131.

³⁶ *Ibidem*, p. 138.

roditor în favoarea unuia sterp; spre deosebire de păsările migratoare, el pleacă din locul în care a sosit anotimpul rodirii înspre locul unde s-a instalat pustiirea.

Privitor la această formă de înstrăinare, Guillaumont observă că ea este foarte puțin întâlnită, fără a fi cu totul absentă, la egipteni, cunoscând însă o răspândire foarte mare la sirieni. Explicația fenomenului ține mai curând de domeniul sociologiei. Nomadismul egiptean este de fapt un lucru excepțional, fiind înregistrate doar câteva cazuri de „egipteni rătăcitori”, cum ar fi cel al avvei Visarion³⁷, monah în pustia Schetiei, în secolul al IV-lea, sau cel al lui Serapion, supranumit Sindonitul.³⁸

Egiptenii, popor mai curând sedentar, preferau o xeniteia moderată, apropiată de locurile de baștină, uneori în apropierea imediată a satului. Spre deosebire de aceștia, sirienii și populația aramaică din Mesopotamia – negustori înnăscuți – aveau o înclinație naturală spre xeniteia ca nomadism (migrație neîncetată). Așadar, de partea egipteană avem preferința pentru anahoreză sau reclusiune, de partea siriană și aramaică, preferința pentru nomadism/migrație. *Xeniteia* împrumută formele particulare – caracteriale, temperamentale ale persoanelor care o practică, dar și ethosul câte unui popor anume – psihologia, mentalitatea acestuia. În majoritatea lor, părinții egipteni descurajează ferm această a doua formă de *xeniteia*, nomadismul, mereu „pândită de dracul nestatorniciei”.

Sfântul Efrem dedică un întreg poem acestui tip de înstrăinare. A. Guillaumont remarcă faptul că descrierea înstrăinării (*xeniteia*) de către Efrem este foarte asemănătoare aceleia pe care o face Epictet modulului de viață al filosofului cinic.³⁹ Călugărul este un rătăcitor perpetuu, lipsit de mângâierea unui cămin. El este asemenea unui vagabond ce nu are casă și nu e primit în nicio casă. Și tocmai acest om care nu are nimic al lui este cel mai singur și cel mai străin. Căci exterioritatea paroxistică la care este supus provoacă o manifestare ieșită din comun a interiorității. Cel care nu poate revendica nimic al său este permanent redus și readus la sine însuși. Supus intemperiilor și ostilităților semenilor, acestui *sui-generis* cinic lipsit de cinism nu-i rămâne decât să se retragă din ce în ce mai mult în el însuși, dincolo sau mai precis dincoace de viața sa, de chipul său, de trupul său și chiar de sufletul său.

3. Recluziunea

Înstrăinarea își găsește o manifestare extrem de impresionantă în practica recluziunii. Recluziunea înseamnă închiderea în chilie sau într-un mormânt reducând la minim contactul cu exteriorul (de obicei limitându-se doar la primirea unei infime cantități de hrană și apă). Așa numiții „zăvorâți” sunt monahii care au

³⁷ „Se spune despre viața lui că era ca a «păsărilor din văzduh, a peștilor sau a jivinelor de pe uscat», decurgând cu totul lipsită de vreo grijă sau tulburare.” *Ibidem*, p. 144.

³⁸ „Un alt nevoitor egiptean – a cărui minunată istorie o consemnează Paladie – Serapion, supranumit Sindonitul (Pânzarul) pentru că nu avea ca veșmânt decât o haină de sindon (piesă de stofă dintr-o țesătură ușoară), nu a rămas niciodată în vreo chilie, ci a străbătut lumea, împlinind lepădarea desăvârșită de cele ale veacului; el a început prin a se vinde pe sine ca sclav unor actori păgâni, pe care i-a convertit și apoi i-a abandonat, pentru a-și relua pribegia, neavând asupra lui nici aur, nici traistă, nici veșmânt.” *Ibidem*, p. 144.

³⁹ *Discursuri*, III, 22, 45–47. Cf. A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 141.

renunțat la comunicarea cu ceilalți. Când simpla anahoreză nu mai este suficientă, ascetul apelează la această formă extremă de *xeniteia*. Închizându-se în propria chilie, deseori astupându-și ferestrele, alteori închizându-se de vii într-un mormânt, acești înstrăinați se situează în intervalul extrem de flu dintre viață și moarte. Ascunși de lumina zilei, chiliile lor devin mormintele unor oameni încă vii sau locuințe celor care au murit pentru această lume. Uneori sunt considerați a fi posesorii unor virtuți taumaturgice sau vindecătoare poate și din cauza statutului lor intermundiar.⁴⁰ Printre „zăvorâți” îi putem aminti pe avva Ioan din Lycopolis, pe avva Teon, pe avva Longhin, primii doi închiși mai bine de treizeci de ani, care cu toții îi vindeau pe bolnavii ce-i vizitau atingându-i cu mâna printr-o fereastră.⁴¹

Jocul dintre înstrăinare și moarte este foarte bine ilustrat de capitolul 5 din *Is-toria lausiacă*, „Despre Alexandra”. Alexandra, o tânără foarte frumoasă, „părăsește cetatea” și „se ascunde” într-un cavou, unde timp de zece ani, până la moartea sa, nu întâlnește pe nimeni, primind hrana printr-o mică deschizătură. Motivul acestei recluziuni într-un cavou este faptul că un tânăr s-a îndrăgostit nebunește de ea, iar Alexandra nedorind „să smintească un suflet făcut după chipul lui Dumnezeu”, preferă să „intre de vie în mormânt”. Gestul la care recurge Alexandra este doar în mod fortuit recluziunea. Recluziunea pare în acest caz doar mijlocul prin care se suprimă acea însușire care îi smintește pe ceilalți. Întâlnim aceeași motivație la cei care recurg la automutilare pentru a nu-i face să cadă în ispită pe frați.

Ceea ce înțelege Alexandra este că între smintitor și smintit relația nu este nicidecum univocă. Oricât de nevinovat ar fi, cel care smintește poate fi la rândul său smintit de cel pe care – fără voia sa – l-a smintit. Iar răspunsul negativ la o dragoste, în mod fatal neîmpărțășită, este tocmai o astfel de situație în care smintitul îl poate sminti pe cel care l-a smintit. Căci pentru a refuza dragostea cuiva e nevoie să recurgi la o fermitate a atitudinii, la cuvinte grele, insulte, orice alt semn putând fi interpretat ca unul de bunăvoință și hrănind dragostea celui pe care nu-l poți iubi. De aceea Alexandra alege să taie răul de la rădăcină, să înlăture cu totul cauza smintirii îngropându-se de vie într-un mormânt. Alegând să trăiască într-un cavou, Alexandra alege să nu moară ca ființă duhovnicească. Alegând moartea aparentă, Alexandra își salvează viața esențială, ființa ei duhovnicească.

Paladie o găsește pe Alexandra – în al zecelea an al retragerii ei într-un mormânt „plecată din lume”, „adormită pe ascuns”. Moartea reală vine să pecetluiească jocul nesfârșitelor ei ipostaze. Jocul de oglinzi pe care tânăra intrată de vie în mormânt îl instaurează reflectă la infinit viața în moarte și moartea în viață. El este împins la limită de această descindere a lui Paladie în mormântul în care se aștepta să găsească un om viu. Moartea acestui trăitor într-un cavou are ceva straniu, greu de înțeles, paradoxal precum viețuirea însăși a Alexandrei în mormânt.

⁴⁰ „Zăvorâții își închideau ușa zidind uneori deschizătura. Le trebuia atunci evident o fereastră pentru a comunica cu exteriorul, atât pentru a fi aprovizionați, cât și pentru a da un cuvânt bun sau a face o vindecare, ori a da o binecuvântare vreunui vizitator încăpățânat.” Lucien Regnault, *op. cit.*, p. 75.

⁴¹ *Ibidem*.

În *Istoria lausiacă* 39, „Despre Pior” ni se relatează un alt caz interesant de reclusiune. Pior alege anahoreza, retragerea în pustie. Chemat de sora lui la locuința pe care o părăsise de cincizeci de ani, el acceptă în cele din urmă să se supună voinței sorei sale și să meargă, dar nu pentru a o vedea, ci pentru a se lăsa văzut de ea. Mai precis, odată ajuns în dreptul locuinței, închide ochii spunându-i: „Tu, cutare, eu sunt Pior, fratele tău, eu sunt. Privește-mă cât vrei.”⁴² Forțat de împrejurări, Pior recurge la o formă de reclusiune pe cât de simplă pe atât de neașteptată – închiderea ochilor. Iată o reclusiune mobilă, mereu la îndemână. A te lăsa privit fără să privești este similar livrării unilaterale a morții: mortul nu mai este, dar nu pentru că el nu este aici, pentru noi, ci pentru că noi nu mai suntem pentru el.

Natanail nu-și părăsește chilia treizeci și șapte de ani, până la moartea sa, nedepășind pragul chiliei. „Eu am murit, domnilor episcopi”, le spune el oaspeților de seamă care-l acuză că neieșind să-i conducă săvârșește o faptă mândră.⁴³

Isaia reprezintă un caz special, mai întâi pentru că încalcă regula obișnuită a sedentarității egiptene, părăsind Egiptul natal în favoarea Palestinei, apoi pentru că exemplul său înșiruie într-un *crescendo* momentele sau, dacă se preferă, formele înstrăinării. Isaia, ne spune biograful său Zaharia Scolasticul, „își începuse viața călugărească în țara natală, într-o obște, pentru a fugi după aceea, ca să scape de laudele de care era înconjurat în singurătatea pustiei”, renumele său ajungându-l din urmă, „părăsi Egiptul și se așeză în sudul Palestinei”, dar cum nici aici nu-și găsește liniștea „pentru a-și statornici paza liniștii și pentru a rămâne înstrăinat, el trăi zăvorât în chilia lui, până la moarte, care se petrecu în același an în care a murit și prietenul său, Petru Ibericul, în 488”.⁴⁴ Așadar, Isaia încearcă rând pe rând patru forme de înstrăinare sau, parafrazându-l pe Ioan Scărarul, urcă patru trepte ale „scării” înstrăinării. Mai întâi se leapădă de lume retrăgându-se la mănăstire, apoi practică anahoreza (retragerea în pustie), urmează exilul, deșțărarea, procesiunea înstrăinării culminând cu reclusiunea.

4. *Nebunia simulată*

O altă formă de *xeniteia* – în afara acestei mobilități exterioare perpetue, asociată unei detașări interioare de locurile și chipăurile familiare – este nebunia, mai precis simularea nebuniei. Nebunul este – o spunem și astăzi – înstrăinatul prin excelență, *alienatul*, semenul cu totul neasemenea nouă, proximitatea diferenței radicale. Nebunul este cu adevărat „mort pentru lumea aceasta”, coincidența dintre imediata apropiere și maxima îndepărtare fiind perfect similară aceleia pe care cadavrul o expune. Nicio comunicare reală nu mai este posibilă între mort și cei vii, după cum nicio comunicare nu poate avea loc între nebun și cei întregi la minte. Alăturarea lor fizică este simultană falie ontologică ce-i aruncă în registre sau regnuri diferite ori lumi diferite. La această despărțire poate râvni monahul care preferă să se înstrăineze rămânând între ai săi.

⁴² Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaiçon), cap. 39 „Despre Pior”, trad. Dumitru Staniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 91.

⁴³ *Ibidem*, cap. 16 „Despre Natanail”, p. 38.

⁴⁴ A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 133.

Exilul pe care-l alege nebunul întru Hristos este încă și mai ireversibil decât cel al deșțărătului sau anahoretului. Dacă la cel plecat în Egipt se mai poate încă ajunge, îi poți scrie sau poți afla vești despre el, cel plecat în „Egiptul” său interior este inaccesibil: niciun cuvânt nu ajunge și nu vine de la el, nicio veste nu se află despre el – aceasta pentru că, în mod esențial și definitiv, eul lui însuși a dispărut. Ceea ce intenționează străinul care pleacă de acasă, din familia și din țara lui, anume să atingă un alt eu, mai profund și mai autentic decât eul său social, știut și recunoscut de către ceilalți, de către apropiații săi, eu de care aceștia îi aduc aminte prin simpla lor prezență, i-l impun privindu-l – îi reușește mai bine nebunului „întru Hristos”.

Nivelurile se răstoarnă: dacă cele ce sunt aici, incluzând eul însuși, nu mă definesc cu adevărat, nu îmi aparțin, nu le simt ca fiind ale mele, înseamnă că abia înstrăinarea de toate acestea este adevărata apropiere de ceea ce cu adevărat îmi aparține sau de ceea ce cu adevărat sunt. „Simularea nebuniei reprezintă o altă modalitate de a te înstrăina de lume și de a atrage asupra ta disprețul. Se spunea despre avva Or, călugăr din Nitria secolului al IV-lea că a zis: Sau fugi cu totul de oameni, sau bate-ți joc de lume și de oameni, prefăcându-te că ești nebun. În hagiografia orientală se cunosc nenumărate exemple de nebuni pentru Hristos; vezi printre altele, deosebit de strania *Viața a lui Simion cel Nebun* (Siria secolul al V-lea).”⁴⁵

5. Refuzul somnului (*trezvia*)

Aparent, refuzul somnului nu poate fi considerat o formă de xeniteia câtă vreme somnul însuși se prezintă ca o alterare a cursului obișnuit al vieții noastre conștiente. Somnul și mai ales produsul lui, visul, au putut fi înțelese ca modalități de transgresare a stării obișnuite de conștiință și ca o cale de acces la experiențe metafizice precum depășirea sciziunii subiect-obiect, așa cum a făcut de pildă romantismul. Chiar în psihologia actuală somnul este văzut ca o stare alterată de conștiință, așadar ca o alienare față de cursul obișnuit, firesc, normal, diurn al conștiinței.

Cu toate acestea, la o privire mai atentă, ni se dezvăluie cu totul altceva. De parte de a fi o înstrăinare de noi înșine, somnul este o manifestare narcisică. În somn se produce o relaxare a principiului realității, dominând principiul plăcerii. Barierele se ridică, fie doar și pe jumătate, obținându-se o satisfacere simbolică a pulsionilor și dorințelor eului-plăcere. Ei bine, intuiția părinților deșertului a funcționat destul de bine cu multe secole înainte de apariția psihanalizei. Părinții deșertului au sesizat natura narcisică a somnului, regresivitatea la nivelul eului-plăcere. Din această perspectivă, refuzul somnului este în perfectă concordanță cu practica înstrăinării. A duce la limită starea de conștiință diurnă, a refuza orice alterare a acesteia prin somn înseamnă a continua procesul înstrăinării de eul lumesc, de eul-plăcere.

Ioan Scărarul merge încă și mai departe și consideră că visele plătute sunt de la demoni, în vreme ce abia coșmarurile sunt de la îngeri. După un vis plăcut ne

⁴⁵ *Ibidem*, p. 142.

trezim bucuroși, „dar cufundați în mândrie”. Cutremurul și tristețea ce ne cuprind după un vis rău sunt semnul că visul ne-a fost trimis de către un înger. Cu toate acestea, diavolul stă încă în preajmă ispitindu-ne cu deznădejdea. „Cel care se încrede în visuri este într-o naivitate. Iar cel care nu le dă nicio crezare este filosof. Tu crede numai în visările care îți vestesc chinurile și judecata. Iar dacă deznădejdea îți dă mereu târcoale, aceasta este opera demonilor.”⁴⁶ Totuși deprivarea de somn e întreruptă când pericolul nebuniei devine foarte mare. Astfel, Macarie Alexandrinul renunță la deprivarea de somn atunci când simte că, dacă ar mai fi continuat, i „s-ar fi secat creierul”.⁴⁷

6. Tăcerea

Se știe că una din funcțiile vorbirii se referă tocmai la diminuarea sau anularea sentimentului alienării, înstrăinării. De multe ori vorbim pentru a ne trece de urât, vorbim pentru că ne simțim singuri, pentru a intra în legătură cu ceilalți, pentru a deveni familiari cu cei pe care nu-i cunoaștem. Comunicarea este deseori un simplu act de cuminecare, dincolo de sensul și înțelesul cuvintelor. Vorbirea de unul singur reduce sentimentul de anxietate a celui care nu mai are cui să adreseze cuvântul său. A fi singur înseamnă a fi condamnat la tăcere, a nu avea cu cine schimba un cuvânt. Există o întregă un întreg registru fonetic al sinonimelor singurătății. Cel singur nu vorbește decât pentru el, nu aude pe nimeni și nu se face auzit de către nimeni altcineva în afara lui însuși.

Tăcerea este și trupul celui străin. Străinul este închis în tăcerea sa ca într-un corp-mormânt și tot tăcerea este cea care îi exprimă și îi expune sufletul. Străinul ni se revelează prin tăcere. Ascunzându-l, tăcerea îl dă în vileag. Cel care tace arată că ascunde ceva, în vreme ce acela care vorbește continuu părănd cu totul deschis scapă oricărei susceptibilități.

Prin abținerea de la vorbire sentimentul de înstrăinare nu doar că rămâne intact dar se și augmentează. Suntem străini față de locul și timpul de față, imposibil de a fi umplute măcar cu faptele vorbirii. Rămăs de unul singur, străin față de cei asemenea lui, cărora necuvântarea sau reducerea la minim a limbajului articulat le răpește chipul uman, dându-le înfățișarea unor simple viețuitoare, monahul ascultă de sfaturi precum cele cuprinse în aceste două apoftegme: „Înstrăinarea este a-și stăpâni omul gura sa (Sisoe, 2) sau „De nu-ți vei stăpâni limba, nu ești străin, oriunde ai merge, dacă aici îți vei stăpâni limba, și aici ești străin.” (Longhin 1). Iar Ioan Scărarul spune: „Înstrăinat este acela care pretutindeni petrece cu mintea, ca și unul ce nu cunoaște limba printre cei de altă limbă.”⁴⁸

„Cineva îl întreabă pe avva Pistos: Ce este înstrăinarea (xeniteia), părinte? Și a zis: Taci și în tot locul unde te duci, zi: nu am treabă, și aceasta este înstrăinarea. Înstrăinarea va fi, prin urmare, sentimentul că nicăieri nu ești acasă, că peste tot ești un străin.”⁴⁹

⁴⁶ Scara, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 127.

⁴⁷ Istoria lausiacă cap. 18 „Despre Macarie Alexandrinul”, ed. cit., p. 43.

⁴⁸ Scara, Cuvântul III „Despre înstrăinare”, ed. cit., p. 124.

⁴⁹ A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 150–151.

David Le Breton analizează în capitolul *Spiritualitatea tăcerii* din cartea sa *Despre tăcere* valențele multiple ale tăcerii mistice. Pentru anahoret vorbirea este – alături de văz și auz – o grijă de care experiența deșertului îl eliberează.⁵⁰ Dacă zgomotele pot fi perurbatoare – așa cum avertizează avva Arsenie pentru care și auzul foșnetului stufului este periculos pentru cel care caută desăvârșirea – acestea devin inaudibile pentru cel treaz, așa cum ne spune avva Pimen. Un straniu cerc se desenează aici. Dacă la începutul nevoițelor tăcerea era necesară dobândirii liniștii interioare, odată dobândită, liniștea se exteriorizează, se obiectivează în tăcere.⁵¹ „Cel treaz nu se sinchisește de zgomote” îi spune Pimen lui Isaac care se plânge că din cauza zgomotelor – cântatul cocoșului – nu-și poate ține rugăciunea.⁵²

Tăcerea nu trebuie să fie confundată cu absența vorbirii. Dacă nu se împletește cu liniștea inimii, tăcerea exterioară nu este decât o neîntreruptă vorbărie interioară. Dimpotrivă, cel care vorbește „de dimineața până seara”, dar nu spune nici un cuvânt fără rost, acela „păstrează tăcerea”.⁵³

În momentul în care se pun bazele existenței cenobitice, Pahomie impune, în jurul anului 320, la Tabenna, ca regulă de aur respectarea tăcerii. Tăcerea e un compromis între viața în comun și păstrarea singurătății.⁵⁴ Sfântul Vasile cel Mare recomandă în 379 tăcerea ca un mod de viață al tinerilor proaspăt intrați în mănăstire.

Tăcerea este și condiția *sine qua non* a ascultării. Cel care tace este deopotrivă cel care ascultă. Un dialog fără tăceri ar fi o pură babilonie. Tânărul ascet trebuie să-și asculte „bătrânul”, să se supună și deci să tacă. De asemenea, el trebuie să fie pregătit să asculte cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt neauzit decât în mediul unei tăceri-ascultătoare. Regulile lui Benedict acordă tăcerii o importanță cardinală, capitolul ce-i este dedicat deschizându-se cu imperativul „Ascultă!” așa numitele „păcate de limbă” pot fi evitate prin respectarea principiului de „a vorbi cu moderație.”⁵⁵ Există un ascetism al tăcerii, o abținere a vorbirii care merge de la simpla respingere a cuvintelor de prisos și a cuvintelor ce stârnesc ilaritatea (ferm condamnate de Benedict) până la limitarea severă a cuvintelor rostite în cadrul rugăciunii. Chiar și în rugăciune călugărul trebuie să-și reducă la minimum uzul cuvintelor, tentația verbiajului inutil folosindu-se de orice pretext – mai ales de cele sublime – pentru a se manifesta.⁵⁶ Acesta este unul din cele mai grave

⁵⁰ „Sfântul Antonie nu întâlnește pe nimeni vreme de douăzeci de ani: „Cel care își are sălaș în deșert și în el își duce traiul în reculegere s-a descotorosit de trei griji: de auz, de vorbărie și de văz”. (David Le Breton, *Despre tăcere*, Editura All, 2001, p. 189).

⁵¹ „Tăcerea sufletului este precedată de o tăcere a lumii. Orice zgomot este o sursă de perturbare care îl îndepărtează pe pustnic de Dumnezeu amintindu-i condiția sa. Totuși, vastitatea tăcerii interioare a lui Pimen învâluie orice manifestare sonoră din preajma chiliei sale.” *Ibidem*, pp. 189–190.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁶ *Ibidem*.

păcate de limbă: inutilitatea vorbirii. Există o tendință și o tentație de a face exces de cuvinte, de a spune mai mult decât gândim și de a rosti mai mult decât avem nevoie. Or exact acest exces de cuvinte va discerne în ziua Judecății între cei drepti și cei nedrepti: „De ziua judecății oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor ce-l vor fi rostit. Căci după cuvintele tale vei fi recunoscut ca drept, și după cuvintele tale vei fi osândit.” (Matei, 12, 36)⁵⁷

În orice caz când lipsa de comunicare nu se poate evita, este preferabil limbajul non-verbal celui verbal.⁵⁸ Cititul cunoaște și el o schimbare majoră: se trece de la re-citare, de la lectura cu voce tare (obișnuită în antichitate) la cititul în gând, scopul acestei exigenței de internalizare a cititului fiind menținerea liniștii din jur, neperturbarea celorlalți frați.⁵⁹

Tăcerea nu este prin ea însăși un lucru bun, valoarea îi este dată de modul în care este întrebuințată. Există așadar *bona taciturnitas* și *mala taciturnitas*.⁶⁰ Primul tip de tăcere nu înseamnă doar „absență a cuvintelor, ci și calmul suveran al inimii în liniștită așteptare a lui Dumnezeu; ea este precedată de tăcerea lui Hristos și de exemplul dat de Părinții din pustie.”⁶¹ Cel de-al doilea tip de tăcere este, crede Grigorie cel Mare, la fel de grav precum „vorbăria în domeniul păcatului de limbă.”⁶² La fel cum există un exces de vorbire, există și un exces de tăcere. Iar acest exces de tăcere are loc ori de câte ori absența verbului ascunde nemărturisirea păcatelor, „muțenia în fața suferinței celui alt”, indolență în slăvirea lui Dumnezeu, neconsilierea celui ce are nevoie de sfaturi (Pierre le Chantre). Robert de Sorbon stabilește o scală a gravității tăcerilor: primul loc este ocupat de tăcerea în fața răului, tăcere care este o formă de consimțire la rău, pe locul al doilea se află tăcerea în fața celui care ezită între bine și rău, pe cel de-al treilea – cea mai puțin gravă formă de tăcere – se află tăcerea în fața faptei bune făcută fără convingere.⁶³ Cu toate acestea, nu se poate vorbi totuși de „păcatele muțeniei” întrucât regula tăcerii este în mănăstiri atât de bine nuanțată și respectată încât se știe cu precizie dozajul vorbirii și al tăcerii. Recomandările privitoare la posibilele excese de tăcere îi vizează mai curând pe mireni decât pe monahi.⁶⁴

Concluzii

Ioan Scărarul distinge trei categorii de lepădare de lume: lepădarea din frică – asemenea tămâiei, la început bine, la sfârșit rău mirositoare, lepădarea din dorința

⁵⁷ Cit. în David le Breton, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁸ „Ușurința de a tăcea este o virtute, iar călugărul este invitat să cultive în toate împrejurările tăcerea. La mesele luate în comun nu trebuie să se audă nici șușoteli, nici vorbe, ci să fie ascultată vocea celui care citește. Fiecare este atent ca celui alt să nu-I lipsească nimic. Un obiect uitat să fie adus la masă este cerut prin semn.” *Ibidem*, pp. 194–195.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 195.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 197.

⁶¹ *Ibidem*, p. 196.

⁶² *Ibidem*, p. 197.

⁶³ *Ibidem*, pp. 197–198.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 198.

de răsplată – pe care o aseamănă cu o piatră de moară care se mișcă mereu la fel și lepădarea din dragoste de Dumnezeu – asemenea unui incendiu care se întetește pe măsură ce înaintează.⁶⁵ (*Scara*, p. 112)

Cel care se leapădă de lume trebuie să se lepede și de sine pentru că astfel riscă să cadă din nou în lumea pe care o poartă în el însuși. Înstrăinarea este pe de o parte o înstrăinare față de lume în sensul exterior – părăsirea familiei, a locurilor natale, a cunoscuților, prietenilor, anume retragerea la mănăstire sau în pustie. Înstrăinarea înseamnă însă și o înstrăinare față de lume în sensul ei interior, față de *lumitatea lumii*.

Oricât te-ai înstrăina, la oricâte nevoițe te-ai supune, lumea o duci mereu cu tine însuși, în tine însuși și mai mult decât lumea exterioară, această lume interioară trebuie părăsită. Părăsirea lumii exterioare determină, stimulează, provoacă aducerea la lumină a acestei lumi interioare sau, dacă se preferă, a feței interioare a lumii. Or, abia în acest moment intervine adevărata *xeniteia*, înstrăinarea de ceea ce face ca un anumit loc, anumiți oameni se devină lume: atașamentele noastre, iubirile și urile noastre. Înstrăinarea de obiect este urmată și trebuie împlinită prin retragerea investirii obiectului, prin doliu. Dar problematica doliului, a străpungerii inimii, a fericitei întristări sau a pocăinței constituie deja un capitol suficient de amplu pentru a merita o discuție separată.

Bibliografie:

- David Le Breton, *Despre tăcere*, trad. C-tin Zaharia, Editura All, 2001
Hans-Georg Gadamer, „Însingurarea ca simptom al înstrăinării de sine” în *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Polirom, Iași, 1999
Antoine Guillaumont – *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. C-tin Jinga, Editura Anastasia, 1998
Paladie, *Istoria lausiacă* (Lavsaiçon), trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007
Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004
Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007

⁶⁵ *Scara*, Cuvântul I „Despre lepădarea de lume”, ed. cit., p. 112.

EDUARD GRUBER ȘI DESTINELE EMINESCIENE

NICOLAE GEORGESCU

Eduard Gruber and the Eminescian destinies. The following article outlines the profile of a less familiar figure in the proximity of Eminescu. Bachelor of Arts and genuinely concerned with experimental psychology, having literary ambitions and socialist sympathies, being in a close relationship with Eminescu and Creangă in the late period of their lives, Veronica Micle's son-in-law, Eduard Gruber might be of interest today for the history of literature as well as for the history of psychology.

Key words: Mihai Eminescu, Ion Creangă, experimental psychology, synesthesia

Ascuns, oarecum, în lumea mărunță a intelectualității ieșene din ultima parte a secolului al XIX-lea, Eduard Gruber (1862–1896) se ascunde din nou, când îl privim mai de aproape, acolo unde-i este, poate, chiar locul: între două mituri, sau tradiții orale, sau șabloane mentale – cum vrem să le numim –, dar ambele la fel de cețoase: cel care privește lumea lui Eminescu și cel care are în vedere începuturile psihologiei experimentale ca știință. De lumea lui Eminescu îl lega, până acum, căsătoria cu Virginia, fata mai mare a Veronicăi Micle – dar, mai ales, repetarea destinului poetului: între 1894 și 1896 el a trăit cu mințile rătăcite, ca și modelul de destin care, desigur, tocmai de aceea l-a și acaparat. Multă lume din jurul lui Eminescu rămâne în amintirea colectivă înșigilată cu acest destin al poetului, și când vorbim despre cutare sau cutare dintre apropiații săi se impune de la sine comparația. Astfel, Ion Creangă a murit, „ca și Eminescu”, în 1889, ultima zi din an. La fel, Veronica Micle și Harieta, sora poetului. „Ca și Eminescu”, Eduard Gruber a murit cu mințile întunecate; „ca și Veronica Micle”, fiica ei Virginia a avut mult de tras însoțindu-și soțul pe un drum imposibil al însănătoșirii. Este ca o „marcă de familie spirituală”, tradiția sau mitul vrând a uni prin câteva trăsături comune persoanele din jurul poetului – și lucrând, în compensație, la ștergerea apăsată a informației certe, documentare, poate chiar de teamă ca aceasta să nu strice povestea, asemănările. Astfel, totul rămâne în contururi mișcate, se estompează. Iar punctul de vârf al acestor tendințe seculare îl reprezintă, desigur, întărirea convingerii colective că modelul este cel adevărat. Aceste mituri, povești, legături întăresc impresia că Eminescu a fost într-adevăr cel care se reverberează în ele. Dacă, de pildă, Nerva Hodoș, primul editor al poeziilor postume eminesciene, a murit nebun după ce a descâlcit scrisul manuscriselor eminesciene, este tot pentru a completa și valida destinul poetului. Iar colegul și colaboratorul său, Ilarie Chendi, s-a aruncat în gol de la etajul spitalului Mărcuța – gestul său continuând alte „flori” din covorul destinului. Dacă, iarăși luând un caz la întâmplare, dar de

data aceasta din „proza vieții” de poet, Artur Enășescu, autorul câtorva romanețe ce nu se uită, și-a târât boala și sărăcia câteva decenii în văzul lumii, este pentru a ne aduce aminte cei câțiva ani „indecenți” ai lui Eminescu, Artur Enășescu devenind un fel de „Oedip viu” care-și plimbă orbirea-de-sine prin lume ca să se vadă tipul său de existență, supus plenar celei mai reluate maxime eminesciene din perioada interbelică: „Poezie – sărăcie”. Se poate spune, concludiv, că ceea ce s-a numit îndeobște „mal du siècle” pentru Europa – mai ales pentru Franța – a devenit, pentru noi, „răul de Eminescu”, adică spaima de boli intelectualiste.

În acest covor de destine paralele în absolutul tradiției, Eduard Gruber nu este decât o virgulă, o mică derivație a ițelor într-un adaos armonios al formelor. El nu este „uitat pe nedrept” – cum nu fără reacție constată dl Al. Husar –, ci oarecum din neglijență, de către istoricii psihologiei ca știință, și desigur din pudoarea față de mit, de către eminescologie; puținătatea operei și prea stricta ei încorsetare în epocă vin să îngroașe stratul uitării. De valoare sau non-valoare nu poate fi vorba în acea singură carte de literatură a sa, atât de subțirică în fond, făcută în grabă după o conferință publică. Este un moment de istorie literară și trebuie tratat ca atare în contextul finalului secolului al XIX-lea, cu tendințele sale de a lega literatura și arta de știință. Sau, altfel judecat – de data aceasta dinspre covorul amintitelor destine întreșute –, este un moment din viața operei lui Eminescu, o așchie de care trebuie să ținem cont a eminescologiei simbolice. Nu textul ca atare ne va interesa în mod deosebit, așadar, ci contextul.

Conferința lui Eduard Gruber „Stil și gândire” apare tipărită în 1888, în timpul vieții poetului, fiind rostită și apoi scrisă de un apropiat al său. Documente de ultim moment atestă că în 1888 Eduard Gruber era mai apropiat decât s-ar fi crezut de poet. Dl Marcel-Dumitru Ciucă, director la Arhivele Statului din București, a publicat în 2002 *Documentar Eminescu. Profesor la Școala Comercială din Iași (1884–1885)*, în „Semnele timpului”, nr. 3–5, pp. I–XXX, cu actele existente în arhive din care rezultă că Eduard Gruber este acela care-l suplinește pe poet în funcția de profesor... suplinitor de geografie. Eminescu obține suplinirea, este confirmat prin decret ministerial, dar se îmbolnăvește (își rupe piciorul) și solicită, la rândul său, să fie supliniți – indicând numele unui student în anul III la litere, Simeon Crainic, dar directorul Școlii Comerciale îl alege pe Eduard Gruber, licențiat în litere. Nu știm cine va fi fost acest Simeon Crainic, dar prenumele este ardelenesc – și pentru simpla stârnire a curiozității notăm că din lumea lui Ștefan Micle face parte și un Gheorghe Crainic, martor la căsătoria civilă a lui cu Veronica, la Cluj, în 7 august 1864. Poetul se orientase, probabil, către cineva cunoscut prin prieteni – nu avea cum să știe că destinul lucrează în favoarea viitorului ginere al prietenei sale. Biograful lui Eduard Gruber, Artur Gorovei, explică mai pe larg: „A făcut literele la Universitatea din Iași, unde a luat licența în 1884, prezentând ca teză un studiu asupra elementelor latine în românește în comparație cu celelalte limbi romanice. Filologia, însă, nu era nici atunci o carieră la noi. Ar fi trebuit să se ducă profesor la vreun gimnaziu din provincie, ceea ce l-ar fi înmormântat chiar de la începutul vieții, și atunci a fost nevoit să se mulțumească și cu o catedră de geografie la Școala Comercială din Iași”. În realitate, directorul

școlii a preferat, în locul unui student în anul III la filologie, un absolvent, și astfel a rămas toată lumea mulțumită, tânărul profesor începând însă cu o convenție. Lună de lună se repetă adresele pentru menținerea acestei convenții – până la încheierea anului 1885, după care aflăm că Gruber devine titularul postului. Pe perioada suplinirii, începând cu noiembrie 1884 și până în august 1885, statele de plată sunt semnate de către poet, pentru suma de 252 lei lunar (din care plătește 10% rețineri pentru Casa Pensiilor, 26 lei, și taxa de 3% pentru Stat, 11 lei), pe chitanța cu nr. 45/85 ridicând efectiv suma de 215 lei. Eduard Gruber nu apare pe statul de plată, iar din adresa din 13 aprilie 1885 a Direcției agriculturii din Ministerul Agriculturii (de care ținea Școala Comercială din Iași), prin care se confirmă situația, desprindem această informație: „...a aprobat suplinirea dl profesor suplinitor M. Eminescu, prin dl Gruber, până la finele anului. În statele de lefi însă se va urma întocmai ca până acum.” Poetul semna, așadar, și primea banii – plătindu-și din leafă suplinitorul. Este același procedeu prin care Ion Creangă a lăsat câțiva ani buni să fie supliniți la catedră, dând o parte din leafă suplinitorului. În cazul de față, Eminescu are poziție fixă în stat, își achită dările cu chitanță fixă, este numit în mod oficial pe postul vacant – cel care-i ține locul trebuie să aibă doar agreementul conducerii școlii, relațiile financiare dintre ei privindu-i exclusiv.

Pentru că Eduard Gruber se întâmplă a fi un accident în mitul lui Eminescu, o scurtă recapitulare contextuală se cere. Poetul vine însănătoșit de la Viena în martie 1884, trece în grabă prin București și se fixează la Iași, unde prietenii (și cei junimiști) se ocupă de situația lui. În septembrie 1884 este numit, prin decret regal și decizie ministerială (semnată de Grigore Tocilescu), în funcția de subbibliotecar la Biblioteca Universitară din Iași (acolo unde fusese director în anii '70, sub guvern conservator), cu o leafă aproximată la 200 lei (vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 732). În octombrie, el obține și acest al doilea serviciu, cu cei circa 400 lei pe lună putând viețui decent în Iași (la „Timpul”, în 1882, avea același salariu de 400 lei pe lună). Titu Maiorescu îi scrisese surorii sale Emilia Humpel, la 6/18 aprilie 1884, că va vorbi cu Ministrul Cultelor ca Eminescu să fie angajat la bibliotecă „*pro forma*” – pentru un salariu de 285 lei pe care urmează să-i strângă, prin cotizații proprii, junimiștii („*Eminescu's 285 francs monatlich, aber zahlet wir ihm aus*”, scrisoare în limba germană, vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 272) – dar poetul își ia slujba în serios și va lucra efectiv la bibliotecă – excepție făcând lunile noiembrie–decembrie 1884, când este internat la spitalul Sf. Spiridon pentru piciorul rupt.

Sunt foarte multe înțelegeri și convenții în această perioadă. Se prea poate ca el să nu fi stat efectiv în spital, cum afirmă într-o adresă din 30 noiembrie 1884 directorul bibliotecii, I. Caragiani: „subbibliotecarul fiind bolnav în spitalul Sf. Spiridon, unde după prescrierea doctorilor e constrâns să stea cel puțin până la anul nou...” (vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 732). Dl Marcel-Dumitru Ciucă publică certificatul pe care poetul îl prezentase celeilalte instituții, Școlii Comerciale, și unde s-a păstrat: „Subsemnatul, Doctor în Medicină, Medic Primar al Secțiunii Chirurgice, certifică că dl M. Eminescu suferă de o fractură maleolară și pentru a cărei vindecare are necesitate de un timp de 2 luni de zile. Medic primar: Dr

Sculy” – dar editorul observă neconcordanța: cererea prin care vrea să fie suplinit este din 30 octombrie, iar certificatul este din 12 noiembrie. Fiind vorba de o diferență de 12 zile, aici nu e neconcordanță, ci exact diferența dintre cele două calendare, cel local, românesc – și cel european: Eminescu semnează cererea pe 30 octombrie și atașează la ea certificatul medical dat în aceeași zi, dar datat european, 12 noiembrie. La bibliotecă, primul său loc de muncă, se pare că nu dă explicații, iar directorul ia atitudine abia la 30 noiembrie, fiind probabil informat doar verbal, pentru că certificatul de mai sus se găsește la Școala Comercială, și e puțin probabil ca Eminescu să fi făcut o copie după el: repetăm, poetul își permitea oarecare lejeritate față de clădirea cărților, unde era multă dezordine moștenită mai dinainte – și unde el fusese totuși, cu zece ani în urmă, director. În același timp, era foarte grijuliu cu cel de-al doilea serviciu – teama de a-l pierde indicând, desigur, necesitatea lui, și pentru completarea veniturilor, dar și ca rezervă față de șicanele lui I. Caragiani, care până la urmă, în 1886, tot se va descotorosi de el.

Știrea că și-a fracturat piciorul apare în „Familia” la 21 oct./ 2 nov. – deci au trecut 9 zile până ce medicul a emis certificatul. Pus să funcționeze între exactități (condică, semnături de prezență, state de plată etc.), poetul se descurcă cam greu – dar probabil că și-a vindecat piciorul acasă, nu neapărat la spital.

Important este că el redevine activ, iar junimiștii trebuie să accepte în principiu că s-a însănătoșit și poate să aibă o funcție publică – ei dorind însă a-l ține neapărat departe de București. Comentariul extrem de precaut al dlui D. Vatamaniuc la actele privind numirea ca subbibliotecar: „Contemporanii lui Eminescu considerau că poetul își revenise din boală și i se puteau încredința funcții publice” (Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 802) trebuie înțeles în contextul rigorilor speciale ale unei ediții academice, pozitivistă până în vârful unghiilor, la 1989. Editorii nu cunoșteau, apoi, petiția lui B.P. Hașdeu din octombrie 1884 către același Ministru al Cultelor, prin care ruga să fie angajat la Arhivele Statului din Iași pe un post rămas vacant „d. Mihai Eminescu, foarte cunoscut nu numai ca scriitor, dar posedând, totodată, după cum a avut scrisul ocaziunea de a constata însuși, cunoștințe serioase de istorie și paleografie română”, document aflat în Arhivele Statului din București, descoperit și publicat pentru prima dată în revista „Academica”, în iulie 1992, de dna Lucia Berdan. Mai multă lume se interesa, așadar, de un serviciu pentru Eminescu – și chiar în octombrie 1884 el îl obține, iată, pe al doilea, cel de profesor la Școala Comercială. De altfel, el însuși explică împrejurările, într-o scrisoare, cunoscută încă din 1908, către Al. Chibici-Râmneanu, din care trebuie să cităm: „Am mai încăput – fără voie – într-o belea greu de descurcat. Fiind vacante mai multe catedre la școala comercială, cerusem suplinirea istoriei. Dar catedra aceasta dându-se altuia, m-a însărcinat pe mine cu geografia și statistica, cu un program foarte încărcat, obiect care are inconvenientul că nici cărți nu există pentru studierea lui, iar el însuși consistă dintr-un dicționar de mii de nume proprii și de cifre statistice. Cât despre onorata bibliotecă, e atât de încurcată și îngrămădită, încât ar trebui un an sau doi pentru a introduce orânduiala în acest haos ereditar...” (publicată de G.T. Kirileanu în „Convorbiri literare”, 11 noiembrie 1906, reluată de A.C. Cuza în ediția sa: M. Eminescu, *Opere complete*, 1914; scrisoarea este destul de bine difuzată și cunoscută; în Mihai

Eminescu, *Opere*, vol. XVI, ea se găsește la p. 202). Înțelegem de aici că poetul „cerea”, deci se interesa de ce e liber pentru el, căuta acest al doilea serviciu.

Aceasta este prima legătură atestată documentar cu numele lui Gruber. Tânărul licențiat în litere era, ca marea majoritate a intelectualilor ieșeni, vizitat de ideile socialiste și cucerit de „Contimporanul”, care ieșea la Iași (de unde „Convorbirile literare” vor pleca la București pe 1 aprilie 1885 – și pentru a face loc revistei lui Gherea și Nădejde, dar și pentru a se depărta de Eminescu, și pentru a-și urma directorul, pe Iacob Negruzzi, devenit parlamentar în Capitală; este un complex larg al acestei mutări, urmată de mutările altor reviste și ziare – dintre care importantă va fi cea a „Luptei” lui G. Panu și C. Mille, din anul următor). La Iași, iar apoi la Botoșani, Eminescu rămâne într-un mediu socialist – de care tradiția vrea cu orice preț să-l lege. Cert este că primele comentarii aplicate ale operei sale, mai ales ale poeziei, vin din partea socialiștilor ieșeni – dar la fel de cert rămâne că poetul nu publică în revistele acestora, nu ține conferințe publice organizate de ei. I se vor publica în „Contimporanul” poezii – dar numai preluate din „Convorbiri literare” sau din ediția princeps. Nu este vorba neapărat de o incompatibilitate în idei; mai degrabă se poate vorbi de o incompatibilitate cu persoanele: C. Mille și V.G. Morțun i-au fost elevi lui Eminescu în 1874 și nu s-a înțeles cu ei (au provocat o grevă școlărească în 1874, cu „scenarizarea” poemului *Împărat și proletar*, abia publicat în „Convorbiri literare”, treabă pentru care, în loc să le fie scos profesorul de germană, au fost chiar ei exmatriculați din școală, trebuind să-și continue studiile în Franța și Belgia, unde s-au îndoctrinat metodic cu ideile socialiste). Socialiștii ieșeni vor fi însă cei care popularizează, începând cu 1887, cazul Eminescu, organizând chete publice pentru poet, demonstrând, pe seama sa, că societatea burgheză nu-și protejează geniile etc. Iar toate aceste demonstrații s-au făcut cu tăierea în două a operei lui Eminescu – și aruncarea la coș, ca netrebuitoare, a ziaristicii.

În general, memorialiștii epocii sunt extrem de indulgenți cu socialismul juvenil ieșean, considerându-l fie o curiozitate, fie o formă de acordare a sufletului la Europa occidentală, oricum, o manifestare a vârstei și prea puțin mai mult decât atât. Artur Gorovei, un martor bun, dar uitat al epocii, vorbește despre socialismul ieșean¹ când povestește, în 1930, împrejurările în care s-au ridicat manuscrisele lui Ion Creangă, în prezența fiului său, căpitanul Creangă, și s-au dat spre păstrare (pentru tipărire) comitetului format din A.D. Xenopol, Grig. I. Alexandrescu și Gruber însuși. Redăm mai pe larg, pentru savoarea informației (vom afla, între altele, că fiul lui Creangă a fost și spion român în Austria, că junimiștii erau foarte zgârciți, chiar vicleni, când era vorba să dea bani):

„În seara zilei de 5 ianuarie /1890/ s-a ținut întrunirea în restaurantul otelului Traian. După oarecare discuții, s-a luat o hotărâre care, de fapt,

¹ Putem apela și la considerațiile dlui Gavril Istrate, elevul lui Ibrăileanu, care dezvoltă această temă în *Studii eminesciene*, Iași, Editura Junimea, 1987, pp. 214–219, sau la sursele sale, I.N. Roman ori V.G. Morțun: în mare, impresiile sunt cam aceleași – dar textul nostru ne păstrează în imediata vecinătate a evenimentelor care urmează.

se cunoștea de mai nainte: s-a ales o comisiune compusă din A.D. Xenopol, Gruber și Grig. Alexandrescu, care să se ocupe cu editarea scrierilor lui Creangă. La întrunirea aceasta nu a venit nimeni de la Junimea, deși toți au fost invitați. După ce mulțimea s-a împrăștiat, și au rămas numai vreo 16 din cei care ne înțelegeam mai bine, ne-am așezat în jurul unei mese, în fruntea căreia zâmbea iubitul nostru profesor Xenopol, și am râs și am ridicat toasturi.

După plecarea lui Xenopol, căpitanul Creangă se adresează lui Gruber și-i cere să răspundă, scurt și cuprinzător, dacă în adevăr este socialist. Căpitanul începuse a regreta mărimumia din perioada entuziasmului și căuta o pricină ca să nu mai dea cei trei mii de lei pentru revistă. Planul lui însă nu a izbutit. D-nul A. Bădărău, rămas printre noi, a vorbit frumos și a demonstrat căpitanului că în Iași există o mână de tineri, pe care-i întâlnești oriunde e vorba a se face un lucru bun. Dacă vrei știință și literatură dai de acești oameni; în politică, ei țin un stindard curat și demn; și dacă vei cerceta mai de aproape vei vedea că toți aceștia, care alcătuiesc inteligența Iașului, toți sunt mai mult sau mai puțin socialiști. Și să nu-și închipuiască cineva că acești oameni, când se vor apuca să scrie literatură, nu vor face să reiasă, chiar inconștient, ideile lor, în rândurile ce vor scrie.

A doua zi a căutat să-mi explice tânărul Creangă atitudinea lui din ajun. El e junimist, mi-a spus, fiindcă are protector pe Petre Carp, care l-a trimes la Viena, ca spion, cu o sută de lei pe zi. E junimist în politică, nu însă și în literatură, din pricină că există o răceală pronunțată între tatăl său și d-nii Maiorescu și Iacob Negruzzi. În seara întrunirii, căpitanul primise o scrisoare de la d-l Missir, în care acesta îl sfătuia să dea la Junimea ceea ce a rămas literatură de la Creangă; Junimea să-i editeze scrierile, publicându-se mai întâi în «Convorbiri literare» partea inedită din «Amintiri». Creangă i-ar fi refuzat ceremonios, pentru următoarea pricină: d. Petre Missir i-ar fi spus că n-a știut despre moartea lui Creangă decât după înmormântare, pe când el avea dovezi că d-nii Missir și Volenti, cu o zi înainte de înmormântare, târguiseră o coroană, pe care nu au cumpărat-o părându-li-se prea scumpă.

În urma acestor discuții, destul de aprinse, cu Gruber și Grig. Alexandrescu, tânărul Creangă a făcut contractul cu Xenopol, prin care dădea cei nouă mii de lei, și peste două zile am însoțit pe prietenii mei care au ridicat din bojdeuca lui Ion Creangă manuscrisele câte s-au mai găsit.” (Artur Gorovei, *Alte vremuri: amintiri literare*, Fălticeni, Tipografia și librăria „J. Bendit”, 1930, pp. 65–67)

Notăm că A. Bădărău era un fruntaș politic al Iașilor cu bună credibilitate; el explică socialismul ca stare de spirit, ca preocupare a „oamenilor de bine”, cum s-ar zice astăzi, convingându-l pe vajnicul spion carpist să dea cele trei mii de lei pentru o revistă și cele nouă mii pentru editarea operelor tatălui său. Acceptând seriozitatea acestor tineri, nu ne rămâne decât să dăm vina pe destin pentru faptul că manuscri-

sele lui Creangă s-au pierdut totuși, în afară de cunoscuta ediție a lui Grig. I. Alexandrescu nemaigăsindu-se ceva nou. Tradiția insistă că aceste manuscrise ar fi fost reținute de Gruber și, după moartea sa, ar fi fost vândute ca hârtie netrebuitoare de către soția lui, Virginia Gruber. Greu de crezut, greu de infirmat. Rămâne cert faptul că Eduard Gruber a avut în mână și a răsfoit aceste manuscrise. El a avut acces, de altfel, și la manuscrisele lui Eminescu – și anume, la scrisorile poetului către Veronica Micle –, pentru că în „Arhiva”, revista lui A.D. Xenopol, publică o asemenea scrisoare în numărul din octombrie 1890, anul în care suntem cu preluarea arhivei lui Creangă. De data aceasta, fapta sa are o pronunțată tentă politică, poate chiar socialistă, pentru că face un colaj din mai multe scrisori eminesciene cu scopul limpede de a demonstra cât de grea era munca de ziarist pentru bietul poet (tema este de sorginte socialistă). Abia recent, în anul 2000, publicându-se corespondența inedită dintre Eminescu și Veronica Micle, s-a identificat și adresantul nenumit de Gruber al acestei scrisori fragmentate cu puncte de suspensie, și de unde sunt fragmentele. Re-luăm, pentru că este interesantă și selecția lui Eduard Gruber, dar și decupajele sale.

Primul fragment este dintr-o scrisoare din 12 august 1882: „*Draga mea copilă* – tu trebuie să-ți închipuiești astăzi sub figura mea un om foarte obosit, de vreme ce sunt singur la negustoria asta de principii și peste aceasta bolnav /,/ care ar avea nevoie de cel puțin șase luni de repaus pentru a-și veni în fire. Ei bine, de șase ani aproape o duc într-o muncă zădarnică, de șase ani mă zbat ca-ntr-un cerc vicios în cercul acesta care, cu toate acestea, e singurul adevărat, de șase ani n-am liniște, n-am repausul senin de care aș avea atâta trebuință pentru ca să mai pot lucra și altceva decât politică. *Quelle vie, mon Dieu, quelle vie!* Înțeleg ca, cu vremea, un om să se înreutățească, cum m-am înreutățit eu și n-am decât o singură zare de lumină în viața mea – afară de tine. În privazul negru-al vieții o icoană de lumină”. Anul este scris cu creionul în manuscris, probabil de către Veronica Micle (vezi *Dulcea mea doamnă / Eminul meu iubit. Corespondență inedită Mihai Eminescu–Veronica Micle*, scrisori din arhiva familiei Graziella și Vasile Grigorcea, ediție îngrijită, transcriere, note și prefață de Christina Zarifopol-Illias, Iași, Polirom, 2000, p. 342; am întregit numai virgula, pe care o pune și primul editor și o păstrează, de asemenea, și ediția academică, vezi Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 195). Eduard Gruber elimină cuvintele subliniate de noi – și, dacă în privința incipitului este firesc, pentru că nu vrea să se știe cui i-a scris poetul, finalul trebuia păstrat. Cam greu de înțeles, textul spune totuși, la o reluare insistentă a lecturii, că poetul are o singură zare de lumină în viață, acest cerc vicios, dar „adevărat”, în care se învârte, și asta îl macină, îi înrăutățește sănătatea. Se exprimă încrederea nemăsurată a sa în activitatea de ziarist, care este o muncă sisifică – mereu ridici bolovanul, și el mereu cade. Soluția cealaltă, ieșirea din cerc, înseamnă abandon în favoarea vieții casnice. Asemenea discuții nu serveau însă demonstrației că ziaristica l-a îmbolnăvit pe poet.

Celălalt fragment este extras dintr-o scrisoare datată de poet însuși „Duminica Floriilor” – cu anul, 1882, întregit iarăși de Veronica Micle, dar de data aceasta cu cerneală violetă. Este o scrisoare veselă, plină de lumină, din care se

extrage un pasaj ce-l ținutuește, iarăși, pe poet alături de ziarul său: „Să pot zbura pe trei zile la Iași, tare-aș veni. Dar mai mult de trei zile n-aș avea, pentru că eu nu am vacanțe, ci trebuie să trag ca catării, greu la vale și greu la deal” (vezi tot acolo, p. 24; editoarea de azi transcrie *vacanță*, când se vede clar *vacanțe*).

Fragmentul al treilea sare, tot pentru a demonstra povara ziaristicii, la o scrisoare din septembrie 1882: „Ei, dac-ai ști cum salahoria asta în care petrec împreună cu boală și mizerie mă apasă și mă fac să devin incapabil de-a voi ceva, *ai înțelege și m-ai ierta*” (*ibidem*, p. 370). Cuvintele subliniate de noi lipsesc, rămânând enunțul în sine. Scrisoarea este datată integral, cu cerneală violetă, de Veronica Micle.

Se ajunge, pentru fragmentul următor, la o scrisoare din februarie 1882, datată tot de Veronica Micle cu aceeași cerneală violetă, din care se citează pe sărițe (subliniem pasajele omise): „Folosul meu, după atâta muncă, e că sunt stricat cu toată lumea, și că toată energia, dac-am avut-o vreodată, și toată elasticitatea intelectuală s-au dus pe apa Sâmbetei. *Se prea poate ca, de azi pe mâni, toată întreprinderea să înceteze și fiecare să-și vază de treabă*. Eu rămân cel amăgit în afacere, căci am lucrat din convingere și cu speranța în consolidarea ideilor mele și un mai bun viitor. Dar nu merge. În opt ani de când m-am întors în România decepțiune a urmat la decepțiune și sunt /*mă simt*, n.n./ atât de bătrân, atât de obosit încât /*și*, n.n. / degeaba pun mâna pe condei să-ncerc a scrie ceva – simt că nu mai pot, mă simt că am secăt moralicește și că mi-ar trebui un lung, lung repaus ca să-mi vin în fire. Și cu toate acestea, ca lucrătorii cei de rând din fabrici, un asemenea repaus nu-l pot avea nicăieri și la nimeni. *Crede-mă, mica și unica mea Veronicuță*, sunt strivit. Nu mă mai regăsesc și nu mă mai recunosc” (*ibidem*, pp. 217–218).

Colajul se încheie cu o frază care a făcut epocă, fiind reluată ca un leitmotiv de toți cei care au discutat „salahoria” lui Eminescu la „Timpul” (și celelalte fragmente au fost destul de des reluate). Redăm contextul, subliniind ce s-a omis, ca să se vadă cum se poate face și rămâne text tragic dintr-o înșiruire de imagini și metafore vesele: „*Dac-aș fi aproape de tine, mi-ai întinde cel puțin vârful piciorului să-l sărut și poate m-ai ierta, dar așa – neavând altă cale de a te face să te înseninezi – decât un condei și o coală de hârtie, desper de a te putea desmânia*. Aștept telegramele Havas ca să scriu iar, să scriu de meserie, scrie-mi-ar numele pe mormânt și n-aș mai fi ajuns să trăiesc. *Căci a suferi atât pentru ce? pentru ca să te nefericesc pe tine, pentru ca și pe tine să te atrag în adâncimea mizeriei mele sufletești; a suferi atât nu este nici drept, nici are vreun scop*.” De data aceasta, scrisoarea este datată de poet: 28 decembrie 1879 (*ibidem*, p. 51) – iar în septembrie același an Eminescu publicase *Rugăciunea unui dac*, din care coboară metafora pietrei de mormânt și dorința de a nu se fi născut. Imaginea scrisului, dacă se leagă de condeiul și foaia de hârtie omise, intră într-un dialog interior cu dilema permanentă a poetului: nu folosește nici de data aceasta „desmânierii” iubitei, pentru că-i separă distanța – ci tot ziarului, care este aici și trebuie să iasă.

Alegerea acestui colaj publicat în 1890 în revista „Arhiva” s-a făcut oarecum întâmplător, autorul urmărind vag dilema lui Eminescu – „cercul vicios al ziaristicii” sau „iubirea casnică” – dar tăindu-i baza, punerea în ecuație, iar apoi căutând expresii

„proletare” precum muncă, salahorie etc. (putea alege și altele, Eminescu se compară chiar cu „uvrierii Apusului” undeva) – rotunjind oarecum mărturisirea de la cei „șase ani” (cât a lucrat poetul la „Timpul” până în 1883) la „opt ani” (unde se include și activitatea de ziarist de la „Curierul de Iași”, din 1876 începând) – dar căutând să fie cât mai convingător prin scoaterea din context a enunțurilor.

În ordinea faptelor, decurge că Eduard Gruber era, în 1890, apropiat de familia Micle, deținătoarea acestor scrisori. El se va logodi cu Virginia Micle, născută în 1868, fata mai mică a Veronicăi) de revelionul 1891; în octombrie publicase colajul de mai sus – în decembrie–ianuarie vine logodna, deci este de presupus că prin Virginia le-a cunoscut. Pachetul editat în anul 2000, „pachetul cu panglică albastră”, cum era cunoscut de către G.T. Kirileanu prin anii '40 ai secolului trecut, este preluat însă de la moștenitorii celeilalte fiice a Veronicăi, Valeria, fata mai mare, născută în 1866. Este de presupus că cele două surori nu-și împărțiseră încă manuscrisele mamei – dar, în același timp, surprinde faptul că toate cele cinci fragmente publicate în 1890 fac parte din același lot, care va apărea abia în 2000. Veronica Micle ținea cu mare grijă aceste scrisori la un loc, le recitea adesea, le datase și ordonase pe ani. Anul 1882, cel puțin, este bine organizat – și tocmai din acest an apăruseră, până la ediția din 2000, foarte puține scrisori eminesciene.

Eduard Gruber preluase arhiva lui Creangă (ce mai rămăsese din ea), frecventa arhiva Veronicăi Micle și, din aceleași amintiri ale lui Artur Gorovei, aflăm că avea o impresionantă arhivă personală formată din răspunsuri la un chestionar pe care-l răspândise printre savanții din lumea germanică în legătură cu preocupările sale de psihologie experimentală. De altfel, scria foarte des scrisori lungi, care se constituie, ele însele, în arhive; cea a lui Artur Gorovei pare impresionantă, de vreme ce el citează din mai mult de 10 scrisori primite de la Eduard Gruber. Este oarecum inexplicabilă uitarea așternută asupra sa, câtă vreme s-a implicat în atâtea evenimente importante și a rămas în amintirea atâtor contemporani prin dialoguri îndelung și insistent întretesute. Artur Gorovei vorbește despre el în dese rânduri, și vom apela la aceste amintiri disperate pentru ca, alături de textul expres pe care i-l dedică, să adunăm un mănunchi de date suficiente înțelegerii personalității lui. De vreme ce ajunge a prelua în păstrare manuscrisele lui Ion Creangă, este de la sine înțeles că avusese legături speciale cu acesta. Într-adevăr, Eduard Gruber este acela care l-a trezit din letargie pe Creangă, în 1888, aducându-l la cercul literar al tinerilor din jurul poetului Neculai Beldiceanu.

Acesta era unul dintre grupurile de intelectuali ce încercau să suplinească fosta „Junime”, mutată la București, dar și să contrabalanseze grupul foarte activ al „Contemporanului”. Cu vorbele lui Artur Gorovei: „Cercul nostru începu a se mări. Și lucru ciudat, mai toți care ne adunasem la Beldiceanu eram dintre cei care aveam legături și cu cei de la Contemporanul. Să fi fost oare toți aceștia «nemulțămiiți», sau societatea noastră, compusă din ceea ce «dincolo» se numea cu dispreț «burgezi», atrăgea mai mult tineretul?” (Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 47).

Ca și la „Junimea”, în acest cerc se citea mai întâi literatura scriitorilor cunoscuți, destul de des a lui Creangă sau Eminescu. Într-o seară:

„Iată însă un mare eveniment. Gruber ne aduce vestea că a desmormântat pe Ion Creangă, uitat în mahalaua Țicăului, și l-a înduplecat să vie în cercul nostru. Seara de 4 mai 1888 a fost, pentru noi, o adevărată sărbătoare. Creangă a venit la întrunirea de la Beldiceanu și ne-a citit o parte inedită din *Amintiri*. A fost un delir, și pentru a nu se strica farmecul sub care ne desfătam, nu s-a mai citit nimic în acea seară. Retras în singurătatea lui, lăsat în părăsire de prietenii de la «Junimea» care nu mai așteptau nimic de la el, Creangă s-ar fi stins în bojdeuca lui, uitat de toți, fără să mai fi simțit emoțiile vieții de odinioară, dacă nu ar fi încercat să-l însuflețească din nou mâna aceasta de tineri care, dacă n-au avut talent și n-au produs nimic temeinic în literatură, au avut cel puțin o dragoste neîntrecută pentru scrisul românesc, un entuziasm nețărmuit pentru un mare scriitor, ca Ion Creangă. În mișcarea intelectuală a unui popor, în avântul spre mai bine, au o influență necontestată și acei indivizi, meniți să rămâie necunoscuți generațiilor viitoare, dar care au contribuit la răspândirea unui curent, la spulberarea unor prejudecăți, fără ca prin ei înșiși să reprezinte vreo valoare ponderabilă. Cupola aurită care scânteiază în razele soarelui nu s-ar răsfața acolo, sus, în vârful clădirii, dacă în zidurile ei nu ar fi cărămizile acestea ascunse privirii tuturora.” (Artur Gorovei, *op. cit.*, pp. 52–53)

Am lăsat să curgă mai mult text – și pentru a aduce omagiul natural, din timpul ei, pentru această generație uitată în anonimat, dar și pentru a se vedea că anonimatul ca atare era înțeles, acceptat și perpetuat. Dacă, așadar, Eduard Gruber a fost uitat, a fost pentru că această uitare s-a anticipat de către apropiații lui, intra în programul acestei construcții colaterale de climat literar. Iașul de sub oblăduirea culturală și ideologică a „Contemporanului” și altor ziare și reviste socialiste nu-l „deranjează” pe Creangă, nici pe Eminescu. În 1888 însă, un cerc literar de tineri anonimi îl trezește din amorțire pe același Creangă, iar Eduard Gruber va ține o conferință despre Eminescu la Ateneul Român din București: două evenimente semnificative, legate și prin aceea că Gruber îl însoțește pe Eminescu la București, dar și prin aceea că în această conferință el vorbește mult și apăsător și despre Creangă și viața lui grea, despre necesitatea unui ajutor din partea statului pentru autorul *Amintirilor*: dorința de simetrie se resimte, tinerii ieșeni vor ca, după ce Eminescu a primit o pensie de la Parlament pentru literatură, exemplul să meargă mai departe.

De altfel, Gruber era sufletul acestui cerc literar, îi organiza pe tineri, le cerea materiale și le organiza pentru o revistă, „Albumul literar”, care stătea mereu să apară, dar nu va apărea, de fapt, niciodată, le dădea coeziune de grup și chiar speranțe. Este vorba de Elena Sevastos, verișoara sa, N. Beldiceanu, Dimitrie Anghel, A.C. Cuza, Artur Stavri, Ema Holban, Grig. I. Alexandrescu, Artur Gorovei etc.; și fiecare în parte se va realiza la nivelul său, fiind în general nume de dicționar literar, nu de istorie literară – dar nici de enciclopedie locală.

Cu totul interesantă rămâne relația lui Eduard Gruber cu Neculai Beldiceanu, poet, arheolog, numismat – așadar, o îmbinare a literaturii cu știința, cum era Gruber însuși. Povestește același Artur Gorovei în *Alte vremuri: amintiri literare*,

carte în care îl găsim pe Gruber aproape la tot pasul: „Când mă gândesc la Beldiceanu, găsesc momente în viața lui pe care nu i-o pot concepe fără să-mi răsară în minte și Eduard Gruber, care parcă-l completează. Și mi-i frică să mă întreb dacă nu cumva prietenia cu acesta nu i-a grăbit, dacă nu cumva chiar i-a produs, supraexcitarea nervoasă, care a fost fatală și unuia și celuilalt. Poate era o prea mare afinitate între ei; poate erau meniți să aibă același sfârșit.”

Ceea ce spune Artur Gorovei trebuie luat în seamă, pentru că în curând Neculai Beldiceanu va deveni subiectul de studiu al lui Eduard Gruber în ceea ce ei numesc „psihologie practică” – dar care se realizează prin hipnoze și transe repetate. Vom cita mai amplu – nu însă fără a atrage atenția că amândoi au murit cu mințile rătăcite la o foarte mică distanță în timp: mai întâi Beldiceanu, la 2 februarie 1896, apoi Gruber, la 28 martie același an. Desigur, rezultatele cercetărilor lor nu se cunosc, dar ne putem face o idee despre ce înseamnă „audiția colorată” urmărind aceleași relatări ale lui Artur Gorovei:

„În cercul nostru literar, Gruber era veșnicul aducător de lucruri senzaționale. Căutând mereu o cale nebătută, pe care să ajungă în viață, Gruber descoperea în lumea științifică din occident lucruri necunoscute în apropiere de hotarele Asiei, și ne ținea la curent cu toată mișcarea. Pe el îl interesau, în special, studiile psihologice; îl interesa hipnotismul și celelalte chestiuni, pe care mahalaua noastră le confunda, și poate încă le confundă, cu mesele ce se învârtesc prin casă, purtate de spiritele care vin în contact cu lumea pământescă, prin acest mijloc ciudat. Cititor pasionat, Gruber nu se despărțea de «Revue scientifique», de «Le Livre», și mai cu deosebire de Analele de la Salpêtrière, pe care le purta veșnic în buzunar. În orice discuțiune, el găsea prilejul să vorbească de Charcot, de Ribot, de Binet și de alți savanți, ale căror lucrări ne erau acum familiare, grație stăruințelor lui Gruber; el ne făcea să le citim sau să-l ascultăm pe el citindu-le.

Într-o zi Gruber intră ca o furtună în casa lui Beldiceanu și, abia răsuflând, scoate un jurnal franțuzesc și ne citește sonetul, astăzi cunoscut dar atunci cu totul nou, al lui Arthur Rimbaud:

*A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes.*

Ce discuții au stârmit versurile acestea bizare, ce sarcasme la adresa lui Gruber, ce nedumerire pentru unii!

Peste câteva zile, tot la Beldiceanu, citește Artur Stavri una din poeziile lui frumoase, pe care o scrisese în ultimele zile. Când ajunge la versurile:

*Rând pe rând și-ncet în tristul țintirim bătrân și sfânt
Lin se scutur liliicii clătinați de-al nopții vânt*

Beldiceanu sare din fundul patului și spune că el vede versurile acestea într-o culoare albastră. Unii zâmbesc, crezând că Beldiceanu vrea să-și bată joc de Gruber. Acesta însă dă o explicație logică faptu-

lui: Beldiceanu are ceea ce se cheamă «audiție colorată». Probabil că pentru el litera *l* este de culoare albastră – și, predominând litera *l*, culoarea predominantă a totalului acestor versuri trebuie să fie cea albastră.

De atunci s-a legat, între Gruber și Beldiceanu, o prietenie specială, o intimitate care excludea prezența multor dintre obișnuiții cercului nostru literar. Și Beldiceanu s-a supus unor experiențe, unor cercetări asupra minții lui, care au contribuit să-l dezechilibreze complet. (...) Minunat de cele descoperite, Gruber bănuia, la început, că Beldiceanu simulează, și-mi spuse o dată vorba crudă că Beldiceanu «minte». Mai pe urmă, și după o serie întreagă de experimentări, și-a format convingerea despre sinceritatea subiectului lui de studii, și savanții specialiști din străinătate i-au confirmat această sinceritate.

Ceea ce se petrecea cu Beldiceanu, par lucruri extraordinare; și Gruber, om inteligent și cu o voință și o putere de muncă neobișnuită, a știut să-l puie la contribuție pentru a-și crea o situație de invidiat în lumea celor învățați.

După ce Beldiceanu a recunoscut că are audiție colorată, se făceau ședințe la care asistau numai puțini și dintre cei mai intimi, și când Gruber se arăta, adeseori, ingenios. Beldiceanu percepea o culoare pentru fiecare literă din alfabet: distingea, prin urmare, o gamă foarte variată de culori. De notat este că, în nenumăratele dăți când îl controlam, el vedea aceeași culoare pentru aceleași litere, și când îi rosteai un cuvânt, în aceeași secundă îți spunea bandele colorate sub care îi apărea. Gruber a descoperit la Beldiceanu și alte fenomene similare, în afară de audiția colorată. Pentru fiecare literă el simțea un gust deosebit, un pipăit, o temperatură, o rezistență și motilitate deosebite; avea ceea ce se numește: gustăție, olfacție, tactilitate, temperatură, rezistență și motilitate colorată.

Chestiunile acestea le-a studiat Gruber cu multă inteligență, și pe când la Iași unii dintre noi ironizau pe Beldiceanu că la rostirea sau la reprezentarea unei anumite litere el simte că mănâncă «răbdări prăjite», că pipăie o blană de jder, că miroase un crin sau că are altfel de senzațiuni, greu de zăgrăvit prin vorbe, la Londra, în 1892, la Congresul de psihologie experimentală, Gruber, încurajat de celebrul Galton, își dezvoltă conferința despre audiție colorată în care, vorbind despre subiectul studiilor lui, despre Beldiceanu, îl descria ca pe un om de mare distincțiune intelectuală: *«Este în același timp un poet de mare talent, un novator în literatura românească și un arheolog dintre cei mai distinși. El singur, fără sprijinul vreunei societăți științifice sau al guvernului, a făcut cele mai importante descoperiri preistorice în România. În același timp el cultivă paleografia, epigrafia și istoria civilizației române. E un om extrem de conștiincios în toate cercetările sale, convins de înaltele datorii ale investigatorului, nu se plictisește*

niciodată și pentru observațiile psihice are darul de a se analiza cu o extremă finețe și fără milă. Aceste eminente calități de subiect și observator m-au pus pe calea acestor cercetări.»

Așa este. Dar studiul acestor fenomene, fie că sunt de domeniul patologiei cerebrale sau al fiziologiei normale, l-a obosit pe Beldiceanu, și – sunt convins – a contribuit la sfârșirea echilibrului unei minți, care nici așa nu era normală.

Și astăzi încă mă întreb ce trebuie să cred despre afirmarea lui Beldiceanu că el simte viața de celulă; se simte pe el om celulă cu toate însușirile omului-om.

Uneori se autohipnotiza și cădea în stare de inconștiență...” (Artur Gorovei, *op. cit.*, pp. 99–101)

Ignorând autoreferențialul negativ, descurajant, de tipul „suntem la marginea Asiei”, „mahalaua noastră” etc., în aceste amintiri avem mărturia unei activități științifice de pionierat, căreia i-au căzut victimă atât cercetătorul, cât și subiectul său. Probabil de aici și această jenă de a păstra în memoria colectivă evenimentele. În familia lui Neculai Beldiceanu, apoi, se va fi perpetuat această impresie generală că Gruber, cu experiențele sale, l-a dus la pierderea minților. Facem legătura – care se prea poate să fie doar întâmplătoare – cu mitul, tot de sorginte ieșeană, după care Eminescu și-ar fi ieșit din minți în urma unor exerciții de yoga făcute fără îndrumător. Poetul tradusese, într-adevăr, gramatica sanscrită – desigur, cu scopul de a parcurge unele studii de specialitate din biblioteca ieșeană. Sunt vămi ale destinului istoric acestea, adică tribut care se plătește de către memoria colectivă pentru păstrarea destinului ca model, a imaginii așadar.

La fel, trebuie făcută legătura cu Veronica Micle și misterul morții ei din august 1889: tot Eduard Gruber este acela care se afla în preajmă – și el va trimite la revista „Fântâna Blanduziei” din București un necrolog și ultima creație a poetei de la Văratec, un poem în care ea se întâlnește prin vis cu Eminul mult dorit...

Viitorul aparține, în cazul lui Eduard Gruber, psihologiei ca știință care trebuie să-și facă istoria sa. Este nevoie de teza de doctorat a lui Eduard Gruber, aflată, desigur, în arhivele universității germane unde el și l-a susținut, de actele congreselor la care a participat, de arhivele care conțin mărturii despre el. Specialiștii au fost nedrepti când l-au uitat, adică nu și-au concentrat atenția spre începuturile istorice ale specialității lor. În ceea ce ne privește, din simplă curiozitate de a investiga lumea destinului eminesciene de la sfârșitul secolului al XIX-lea, n-am năzuit mai mult decât de a ridica problema, adică de a ridica vălul de pe lucruri uitate – aducând în fața publicului ceea ce am reușit să identificăm cert.

LA PHOTOGRAPHIE, UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INSTANT

POMPILIU ALEXANDRU

The photograph – a phenomenology of the instant. The photograph is described starting from some problems that can related to it. Once it is parsed based on the temporal question it involves, and second, according to some aspects of the discourse that may accompany an image. Time and narrative of the photography are formed on the basis of their interior experimentation, on their phenomenological “load”.

Key words: instant, photographic image, logos, discourse

Quand on aborde le sujet de la phénoménologie de l'image photographique nous rencontrons un double problème : celui de la méthode – quelle méthode phénoménologique est plus appropriée à l'explication de la photographie ? – et celui du langage – comment traduire dans un discours la sémantique de l'image figée et enregistrée par les moyens techniques ? Autour de ces deux questions nous allons construire le présent article.

Tout d'abord nous serons obligés d'expliquer pourquoi nous nous approchons de ce sujet avec les instruments de la phénoménologie. Nous sommes plutôt forcés à recourir à cet instrumentaire car le sens et la beauté d'une image se rencontrent avec une forte évidence sur le terrain d'une phénoménologie de la perception, c'est-à-dire que ces questions demandent une attention de la part de l'esprit porté sur le *comment* se forment en nous le sens d'une image et *comment*, d'après quels critères, nous investissons une image photographiée avec des qualités esthétiques ? En d'autres termes, nous arriverons à une problématique épistémologique ; il s'agit de la question de la *construction d'une connaissance*. Nous pensons à un petit fragment de *Menon*, qui nous ramène aussi bien à la méthode de recherche qu'à l'essence de l'image, par extrapolation :

Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher une chose dont tu ne connais pas du tout ce qu'elle est ? Parmi les choses que tu ignores, laquelle te proposes-tu de rechercher ? A supposer même que par une chance extraordinaire, tu tombes sur elle, comment sauras-tu que c'est elle, puisque tu ne l'as jamais connue ?¹

¹ Platon – *Menon*, d80, in *Œuvres complètes* trad. E. Chambry, Paris, Garnier, 1936, II, p. 386.

Nous devons casser le paradoxe platonicien, pour ne pas rester dans l'immobilité de la raison, et cette chose est possible avec les moyens empiriques que la phénoménologie nous fournit. Une image, le sens et l'aspect esthétique qu'elle peut véhiculer, est de la même nature que « la chose » inconnue de Platon. Pour s'y rendre, pour l'attraper (l'interpréter) par l'esprit et ensuite la transposer dans un discours, nous devons, à part la *raisonner*, aussi *vivre* cette chose empiriquement, la percevant et surtout l'*imaginant* comme pourvue d'un tel sens. En fait, le problème de Platon soulevé plus haut, nous semble être posé sur une bonne piste en lui répondant avec une formule simple et « innocente ». Cette réponse peut se formuler ainsi : nous ne saurons jamais si une chose est bien *découverte*, que son sens soit *pris* dans une *forma mentis*, et que ce sens soit le *vrai* sens de la chose, mais nous pouvons au moins *imaginer* que les choses soient ainsi. La vérité de ce sens est donnée par le produit de l'imagination qui pose aussi ce résultat à l'épreuve de la vie. Par exemple, pour arriver à une réponse bien construite à la question : *qu'est que c'est la photographie ?* et aussi *quelle est son essence qui la fait une bonne (belle) image ?* nous devons « bavarder » et en même temps nous laisser porter par une méditation sur l'ineffable et les limites du langage. Nous plongeons plus en nous-mêmes que dans l'image – le sens de l'image se trouve moins dans l'image même et plus dans l'expérience qu'on peut avoir de celle-ci. Dire tout ce qui nous arrive dans la tête autour d'une image et ensuite de méditer sur ce mélange qui peut défier la logique parfois, c'est bien une méthode d'auto-observation qui peut nous diriger, en biais, c'est vrai, sur une analogie ou une découverte d'un sens nouveau. Il s'agit, méthodologiquement, d'une sorte de *dasein analyse*, une phénoménologie de la perception des mouvements intérieurs qui construisent des sens, qui *nomme* (le « métier » d'Adam) les objets et les investit avec des *vertus*. C'est une action créative, gouvernée par l'imagination active.

Ainsi, les problèmes qu'on se pose sont : Comment associer à l'image un discours ? Entre la saisie de l'image et donner des significations à celle-ci y a-t-il un circuit de pensée sans interruptions ? Et, en suivant ces questions nous nous demandons aussi : pourquoi dit-on que la photographie est un art ? La problématique est vaste et semble sans réponse dans les limites de notre texte. Mais nous essayerons au moins d'esquisser les lignes générales d'une possible direction de recherche, et surtout soulever des hypothèses qui nous obligent à re-fonder les problèmes actuels. Dans la philosophie, poser un problème d'une certaine manière a la même importance qu'une solution.

Notre argumentation part d'une phénoménologie de l'instant, au sens de G. Bachelard². Cette phénoménologie s'appuie sur le principe de perception discontinue du temps. L'auteur fait une analyse du temps et de son vécu à partir des conceptions d'un historien et écrivain dijonnais, Gaston Roupnel. Celui-ci, sous l'interprétation de Bachelard développe quelques thèses opposées à celle du temps d'H. Bergson. Le temps n'est pas une entité continue, sous la forme de durée, mais il est constitué par des instants, les seules entités temporelles qui expriment la vie,

² G. Bachelard – *L'intuition de l'instant*, Edition Stock, Paris, 1992.

les pics de vie, d'énergie, qui engagent le présent et tout l'être humain. L'instant est la solitude individuelle par excellence, le moment entre deux néants et l'essence du temps qui se manifeste. Pour Bergson, l'instant est seulement une coupure artificielle du temps, opérée par l'intellect pour pouvoir comprendre la temporalité, qui lui échappe complètement. Ce qu'on peut percevoir est la durée du temps³ qui est la seule donnée immédiate de la conscience, l'expérience vive. Par contre, pour Bachelard, la durée n'est qu'une sensation comme toutes les autres. La durée est créée par une suite d'instant. L'instant fait possible (d'un point de vue métaphysique) l'existence de la durée et non l'inverse. Le temps est premièrement le résultat des instants sans durées.

Voir les choses de ce point de vue qui privilégie les discontinuités temporelles, nous ramène vers l'exemple de la photographie, qui est, à une définition rapide, une *instantanée* de l'espace-temps. Comment se présente cette philosophie de l'image vue de cette perspective ? Il semble que deux Logos s'entrecroisent au niveau du sujet percevant. Il s'agit d'un Logos du discours, de la parole, et un Logos de l'ineffable, essence du temps et des objets portés dans le temps. Le premier Logos essaye tout le temps de traduire dans son système tout ce que l'autre nous fournit par les perceptions, intuitions, sensations. En fait, ce partage *logique* dérive d'une rupture ontologique – le monde de l'esprit, *res cogitans*, et le monde créé, matériel, *res extensa*.⁴ Mais cette rupture ontologique n'est vue comme une « rupture » qu'au niveau de l'intelligence. D'une perspective métaphysique, entre les différents Logos il y a toujours une liaison, qui n'est pas, c'est vrai, du type de relation que l'intelligence établit entre les objets. L'*unus mundus*, où les opposés se rencontrent est bien constitué sous l'œil de la métaphysique.

1. Le fonctionnement phénoménologique de la photographie

Nous traiterons maintenant la photographie et ensuite nous reviendrons au problème de la sémantique de l'image. R. Barthes fait une excellente analyse phénoménologique de la photographie dans un petit livre – *La chambre claire. Note sur la photographie*⁵. Ici la question principale de l'auteur tourne autour du sujet de son essence : quelle est l'essence (*l'eidos*) de la photographie ? Il semble que cette chose reste toujours à l'écart de toute conceptualisation. L'auteur accepte ce fait et plonge son analyse dans une sorte de bavardage sur cet *eidos*, sans se déclarer insatisfait d'un éventuel échec, car seulement parlant, méditant sur l'objet, ce type de travail nous met sur la route et être toujours sur la route c'est l'exercice même philosophique (*zum Weg* de Heidegger). Son propos se réduit à un constat tout simple – le point de départ pour toute phénoménologie ultérieure : ce que la

³ Bachelard souligne le fait que Bergson fait parfois une confusion entre ces deux termes et dans la conception de celui-ci temps et durée représentent une même chose.

⁴ Nous rencontrons au Moyen Age, chez Thomas d'Aquin, dans ses *Opuscles*, une très intéressante séparation entre le Logos divin et le Logos humain.

⁵ Barthes R. – *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980.

photographie reproduit à l'infini n'a pas eu lieu qu'une seule fois. Elle reproduit mécaniquement ce qui/que ne pourrait plus jamais se reproduire d'un point de vue existentiel. L'événement, dans la photographie, ne se dépasse jamais en *quelque chose d'autre* (comme c'est le cas du langage, du signe linguistique), mais l'image réduit le corpus nécessaire à l'image qu'on voit en ce moment ; c'est le Particulier absolu, la Contingence souveraine muette. Voilà dans quelques paraphrases, les paroles de Barthes ! Nous voyons un élément qui revient : le discret, l'instant, la discontinuité. La photographie est l'objet pur qui ramène l'instant et la discontinuité du temps dans la réalité matérielle. Barthes ne parle pas d'instantanéité, mais il introduit la notion de *punctum*. La réalité est prise dans une photographie sous forme d'un point. *Punctum* signifie aussi pique, petite coupure ou orifice et jeu de dès – un hasard chanceux.

Nous vivons dans une époque de l'image et celle-ci est porteuse d'un certain *pouvoir*, comme on dit souvent. C'est le code puissant pour le sémioticien. La philosophie et tous les produits culturels humains seraient tout autrement si le son, par exemple, était « au pouvoir ». Une analyse sonore, musicale, est aujourd'hui présentée avec les moyens visuels. Dans les milieux des mélomanes existe toujours le débat sur la *purification* visuelle de la musique, en essayant de vivre les suites sonores indépendamment de toute immixtion visuelle interprétative dans la ligne musicale. La chose la plus étonnante consiste dans le fait que plus nous avançons dans l'analyse de l'*eidōs* de l'image, plus on s'approche des moyens sonores, dans le sens où le monde musical nous offre les analogies les plus plastiques pour comprendre le *fonctionnement* de l'image. D'une telle analogie parle aussi Barthes : L'organe du Photographe n'est pas l'œil, mais ... le doigt ! C'est le doigt qui *sait* quand il doit appuyer sur le déclencheur et pour « entendre » le bruit du Temps, du Moment. Barthes aime le bruit des cloches, des horloges, des montres, qui *battent* le temps, marquant par moment sous forme de bruits l'écoulement du temps. Il ne faut pas oublier aussi que la photographie est apparue comme technique d'ébéniste et de mécaniques de précision – l'appareil photo est une horloge pour regarder. La photographie *surprend* la réalité toute comme une pièce musicale. Si la musique est déjà un découpage discret et essentiel de la masse des bruits, la photographie (et le cinéma) est le découpage exceptionnel de la réalité visuelle. L'image photographiée exprime un certain *rythme* dans le temps – le rythme du mouvement.

Nous nous approchons ainsi de la question : qu'est ce qu'une bonne photographie nous montre pour qu'elle soit dite « bonne ou belle » ? Quand le doigt de Barthes sait que maintenant est le *bon moment*, le *kairos* pour déclencher l'appareil ? Et pourquoi maintenant et non pas une demi seconde avant ou après le *bon moment* ? Et surtout, qu'est ce que la réalité fait dans ces *bons moments* ? Elle nous montre plus de réalité que d'habitude ? La bonne photographie nous montre une rupture dans le temps, comme un instant détaché des autres ?

La réalité qu'on perçoit est plutôt continue ; ou nos organes sensoriels fonctionnent en mode continu. Une bonne photographie capte un moment qui n'est pas comme tous les autres – dans le continu de la réalité existe des moments d'une autre qualité, ceux-ci sont des pics de réalité. Le temps/espace semble être

fait des tels instants, de pics de vie, concentrations de vécu, d'énergie. Ce pic est l'instant. Entre les deux instants, la durée s'installe, comme des prolongations, des réverbérations sonores, des échos de ces instants où l'existence persiste dans son fonctionnement dans une sorte d'inertie, en ramassant encore de l'énergie pour que de nouveau elle puisse éclater dans un instant comme une explosion solaire.

Prenez une idée pauvre, resserrez-la sur un instant, elle illumine l'esprit. Au contraire, le repos de l'être c'est déjà le néant.⁶

En fait, on dit qu'on a capté une bonne photographie au moment où nous avons surpris la réalité dans un moment de grâce – un moment qui engage tout notre être, notre attention, notre affection, notre capacité d'interprétation. Une bonne photographie est l'instant qui nous donne accès à l'inertie du temps – nous pouvons refaire toute une continuité à partir de ce *punctum*, le passé et l'avenir. Nous pouvons les refaire et ces aspects se trouvent aussi concentrés dans l'instant même. Il s'agit en quelque sorte de ce qu'en psychologie analytique on appelle des gestes archétypaux. Dans une photographie de portrait, par exemple, l'attitude du personnage doit être surprise dans un tel geste. Par geste nous comprenons aussi une certaine posture, allure et aussi un certain regard, nuance, détail etc. Un brin de cheveux peut, surprendre au bon moment, investir toute une attitude monotone, qui n'attire l'attention aucunement, avec des velléités esthétiques au moins. L'instant s'adresse plutôt à l'être et moins au temps. Le geste archétypal se manifeste dans le temps, et ce geste doit être surpris par la photographie pour le fixer dans le temps. « On se souvient d'avoir été, on ne se souvient pas d'avoir duré »⁷ dit Bachelard. Cette capacité de surprendre ou de *savoir* quand le doigt appuie sur le déclencheur n'est certainement pas une chose qui s'apprend rationnellement, d'après une méthodologie claire et distincte. La raison doit être même éloignée de ce type d'activité, ou doit être adaptée à la sensibilité ou à l'affection, dans le sens où elle joue un rôle dans le cadrage, elle aide à créer les possibilités de captage. Mais au moment même de ce captage, elle n'intervient pas du tout. Tout le travail est fait par l'intuition et l'imagination. L'intuition surprend le moment et l'imagination l'interprète et nous prépare pour un nouveau captage.

2. Dire l'image

Si la photographie tient d'une action de précision où les instants de la vie sont enregistrés, alors la question sur le sens et le discours autour de l'image nous revient. L'imagination relie les différents instants sous un modèle ou un autre. Mais, disons-nous quelques chose d'essentiel sur les images photographiées ? Le langage surprend cet *eidos* ? Au moment où la raison semble se tenir à l'écart de cette action, pouvons nous dire qu'une image peut être « expliquée » ?

D'un point de vue linguistique, dans la photographie, le référent est collé à la photographie. Le personnage d'une telle image ne *tient pas le lieu du vrai personnage*,

⁶ Bachelard, *op. cit.*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 34.

mais il *est* le personnage même. Nous disons devant l'album de famille : « me voilà moi devant l'église Notre Dame, voilà maman, voilà mon enfant etc. » Le référent se dédouble mais il reste aussi un. C'est un dédoublement non quantitatif, on ne passe pas à un *deuxième* référent, mais à un deuxième au sens qualitatif. C'est une potentialisation référentielle, si on peut dire ainsi, dans le sens de Lupasco. C'est comme si le référent 1, le « matériel organique », se potentialise (on oublie volontairement ou on fait semblant, en imaginant que le vrai moi ne peut pas être le « moi » de la photographie, par exemple), pour laisser place libre au référent 2, celui de l'image, investit avec toutes les qualités du premier, sauf, peut-être, la tridimensionnalité.

Tous ce qu'on a présenté jusqu'ici appartient au premier Logos –le Logos de la nature. Ce qui nous intéresse en ce moment, comme nous l'avons dit, c'est la forme du contact entre celui-ci et le Logos de la parole, le deuxième type. L'attitude la plus courante est celle qui dit que la réalité peut et est décrite d'une façon convenable par notre langage. On ne peut pas nier cette chose qui a ses évidences incontestables données surtout par les résultats de la science. Nous sommes intéressés par les limites de cette « compatibilité », les limites de la correspondance parfaite entre le langage et la réalité désignée. Ainsi, nous nous penchons sur les théories qui nient ou qui mettent entre parenthèses cette superposition.

On peut discuter et décrire une photographie autant qu'on veut et la « montrer » dans les limites que notre imagination peut avoir, mais il faut toujours tenir compte d'un *reste* qui semble être en dehors de la traduction, qui ne peut pas être mis sous les concepts. Ce Logos de la nature ne peut pas passer sous concept totalement. L'image photographiée a, certainement, sa propre sémantique, qui est partiellement contenue dans le sens des mots qui la décrit. Lyotard⁸ dit qu'entre « sens » et « sensible » n'existe pas de filiation. Ou, s'il en existe une, nous disons que c'est de l'ordre de l'imaginaire.

Le résultat de l'activité sensible est le *Dasein*, et non pas un *Sinn*. La négativité qui ouvre la distance entre l'œil et l'objet c'est celle de la forme, et pas du tout celle de la catégorie. Entre sensible et sens existe une distance insurmontable.⁹

Entre la forme sensible et « l'espace linguistique », dit cette fois-ci Cornel Mihai Ionescu¹⁰, existe une distance de telle sorte que le deuxième ne peut pas l'intégrer comme signification. Entre image et langage existe des ponts de passage, des ponts imaginaires qui construisent des espaces de significations, mais cela ne veut pas dire que les significations *épuisent* l'image. Le langage est le cyclone qui tourne autour de l'œil calme, silencieux, de l'image qui déclenche cet orage de significations.

Ainsi, si nous parlons de la zone de contact entre les Logos, on peut dire que cette analogie du cyclone, donné par Lyotard, est la plus appropriée. Le langage s'approche du calme du centre du cyclone sans intervenir, sans surprendre l'essence

⁸ J-F. Lyotard – *Discours, figure*, édition Klincksieck, Paris 1978.

⁹ *Op. cit.*, p. 42.

¹⁰ Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, cap. I, Edition Univers Enciclopedic, Bucarest, 1998.

du celui-ci, car les forces du langage sont tenues quand même à une certaine distance malgré leur énergie tumultueuse. Cet œil reste intangible. Cela ne veut pas dire que ses « effets » sur le langage sont nuls. La signification a ses degrés, en passant par différentes formes : notion, préconcept, concept, signe, symbole, hiéroglyphe etc. Ortega y Gasset disait, dans *Introduccion à Velazques*, que la peinture est plus proche du l'hiéroglyphe que du langage. Le langage « hiéroglyphique » est le point de contact avec l'image, c'est-à-dire par une « particule » contradictoire, qui est image et sens, concept et forme en même temps. Seulement les expressions de ces deux Logos sont différentes. Il s'agit de l'expression *loquace* (volubile) du Logos de la parole, face à l'expression *muette* du Logos de l'image, de la nature. Ou, dans certains contextes, nous arrivons jusqu'à une extrême considération, en disant, avec Foucault¹¹ que le langage est *totalelement inadéquat au visible*.

Donc, dans quel point l'image et le langage se retrouvent ? A part le hiéroglyphe et le symbole, quel processus, quelle faculté contribuent à l'entendement de ces Logos ? Nous revenons de nouveau à l'imagination. C'est elle qui intervient dans la découpe du temps dans une durée aussi bien que dans un instant. Et c'est elle aussi qui *invente* des sens, qui attribue seulement à certains aspects de l'image, une signification ou une autre. La photographie reste ainsi une découpe spatio-temporelle sur laquelle l'imagination donne des sens possibles. Une bonne/belle photographie est celle qui, comme nous avons dit en haut, surprend le *bon moment* d'un événement, qui le surprend dans sa totalité dans un instant. Mais aussi, du point de vue de la parole, la bonne/belle photographie est soit celle qui détermine l'imagination à errer dans la recherche des sens – qui oblige ainsi l'imagination à raconter, à décrire une suite d'événements, soit celle qui réussit à annuler complètement la fonction loquace du Logos, en nous laissant dans le silence sans mots et pensées du Logos pur de l'image.

Bibliographie

- G. Bachelard – *L'intuition de l'instant*, Edition Stock, Paris, 1992.
Barthes R. – *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980.
Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, Edition Univers Enciclopedic, Bucarest, 1998.
M. Foucault – *Les mots et les choses*, Edition Gallimard, Paris, 1966
J-F. Lyotard – *Discours, figure*, édition Klincksieck, Paris, 1978.

¹¹ M. Foucault – *Les mots et les choses*, Edition Gallimard, Paris, 1966.

ANONYMITY ON THE INTERNET AND ITS PSYCHOLOGICAL IMPLICATIONS FOR COMMUNICATION

CORINA IANE

Abstract. Anonymity is often regarded as a negative feature of online communication because it allows speakers to behave antisocially without being at risk of facing repercussions. Hackers and online activists that use the ability to hide their identities as a means to protest against organizations and businesses are regarded with dread by the press, as they convey a general feeling of vulnerability in front of seemingly untouchable people. However, it is important to regard anonymity through an objective lens and reveal the positive aspects it lends to communication. Among these, one can count the lack of prejudice between communicators and the ability to focus on ideas and information instead of the social status of the speaker, which often leads to biased interpretations of their message. At the same time, the cathartic value of anonymous communication should not be ignored as it reminds us that people are psychologically multifaceted, not simple mirrors reflecting one identity ascribed to them. This article will review research into online communication and anonymity, as well as Kierkegaardian perspectives on anonymity and the trivialization of information. It will also comment on a recent speech by 4chan founder Christopher Poole regarding the limitations imposed on online communication by social networks which object to anonymity.

Key words: anonymity, online, communication, 4chan, information, identity, prejudice

1. Introduction

Since the Internet was opened to the public as a means of communication and following its transition into mainstream use, there have been consistent efforts to make it more and more similar to face-to-face communication. Names and pseudonyms (or handles) were followed by avatars, which could either be photos of the real people or mere representations. Voice and video, instantaneously conveyed between speakers, further added to the realism of remote communication. All of these features allow for a richer and contextualized transmission of messages between communicators by presenting users with tone of voice and body language, which they are deprived of in writing.

At the same time, other Internet users focused on technology not only to preserve the “faceless” aspect of computer mediated communication (or CMC) but to advance the absoluteness of anonymity online. Anonymity can be conceptualized as “the degree to which the identity of a message source is unknown and unspecified; thus, the less knowledge one has about the source and the harder it is

to specify who the source is among possible options, the more anonymity exists” (Scott, 2005, p. 243).

The online use of real names is already relatively rare outside the social networks, but most sites allow and surreptitiously even encourage the revealing of nationality, gender and the use of an avatar, aside from a username. Online anonymity is not a common occurrence, and it is almost never encouraged. Indeed, influential companies in the industry, such as Facebook, argue that pseudonyms and multiple identities show “a lack of integrity” (Kirkpatrick, 2010). The newest and fastest growing social network, Google Plus, considered by many to be a rival of Facebook, currently has a “real names policy”, and users who are found to have signed up using pseudonyms have their account suspended. Google, however, claim this arrangement is temporary, and that it is only used now in order to create a certain atmosphere in the social network. Interestingly enough, they released that statement the day after a speech by Christopher Poole at the 2011 Web 2.0 summit, where the founder of 4chan.org lamented Facebook’s, Google’s and to a certain extent Twitter’s attitudes to anonymity.

2. 4chan

Christopher Poole created 4chan in 2004 as an online discussion board focused on Japanese anime (Sorgatz, 2009). Today it has grown to house roughly sixty boards, each contributing to offer users a wider range of topics such as politics, fashion, news, art and nature. The site is unusual in that it is an image board – that is, its primary purpose is the posting of pictures accompanied by commentary and discussion, although pictures are sometimes used to transmit the message itself, or to augment the written message, or used simply for aesthetic value – where users do not need an account in order to participate. The “name” field for each post is empty by default, and if the user does not act to change it, 4chan assigns the name “Anonymous”. Research that focused on cataloguing activity on 4chan found that 90% of posts are made by fully anonymous users, with a substantial number of non-anonymous posts being made as such by accident or for humour. Furthermore, the site has no memory – instead of archiving conversations like most websites do, threads of discussion and posts are deleted when newer content arrives (Bernstein, Monroy-Hernandez, Harry, Andre, Panovich, & Vargas, 2011).

With over 7 million daily users, 4chan plays an influential role in Internet culture and has since expanded its influence to the “real world”, acting as the engine for several sociopolitical activism movements, helping the efforts of the Arab Spring and Occupy Wall Street protests by providing information and resources to protesters as well as spreading awareness regarding abuses, and participating in hacktivist group ‘Anonymous’. Anonymous have executed highly visible protests of the Church of Scientology (Coleman, 2011) and Denial of Service attacks against Mastercard and Paypal in support of Wikileaks (Mackey, 2010). Its high number of active users, coupled with the overwhelming use of anonymous posting, makes 4chan uniquely important for communication research where anonymity is concerned.

At the same time, it is important to note that no other group formed online has exhibited such fascinating ideological and philosophical evolution. From an aggregate of website users enjoying unsophisticated entertainment together, Anonymous posters grew to an organized but leaderless and highly democratic group with serious political opinions and social interests, all the while having members of both genders and an eclectic mix of races, nationalities, religions and age groups. The culture of anonymity has stayed with them and is preserved through norms and values, even though their main medium of communication shifted to Internet Relay Chat rooms (IRC), which do require usernames but are far less chaotic than 4chan. The idea of status within the group also remains abandoned. This ensures that decisions regarding the group's next focus of social protests or activism are not taken with regard to someone's reputation, but with regard purely to the value of ones arguments and ideas.

Within the psychological community, the usual conclusions of research on anonymity suggest that communities benefit by revealing participants' names and reputations (Millen & Patterson, 2003), and that anonymity has a negative influence due to the so called "online disinhibition effect" (Suler, 2005), which gives communicators freedom to engage in crude and antisocial behavior (Bernstein et al., 2011). Yet, looking at more recent developments in the online world as well as the international social and political scenery, it becomes hard to condemn groups like 4chan's Anonymous of antisocial behaviour. The default anonymity in their casual communication allowed them to come into contact with the ideas of others unadulterated by prejudices of gender or race. At the same time, being relieved of any identity allowed users to share their thoughts in the most sincere way they can, something which most people might only have the chance to do while participating in psychological research, and even then only on a very narrow topic that the researchers are interested in. This opportunity for communicators has wider implications. The lack of identity and reputation can often serve to reinforce the confidence of communicators, allowing them to experiment with new ideas which they might not be willing to openly express otherwise. The "online disinhibition effect" also plays a part, allowing communicators to give more honest and direct opinions to their anonymous peers.

Although anonymity was classically associated with increases in antisocial or antinormative actions (Festinger, Pepitone, & Newcomb, 1952; Zimbardo, 1969), a meta-analysis of deindividuation studies shows that anonymous individuals display an increased conformity to contextual norms and cues for guiding behavior (Postmes & Spears, 1998). This would therefore contradict the aforementioned preconceptions regarding the inherently anti-social nature of anonymous communication.

3. The Kierkegaardian perspective

The loudest and most salient arguments against online anonymity state that far from being a vehicle for increased objectivity between communicators, it facilitates aggressive and trivial behaviour by removing any semblance of

commitment and responsibility. These are complaints which are firmly founded in reality: anonymity is frequently abused for malicious ends.

Some of the most eloquent discussions on this topic can be found in Soren Kierkegaard's work. His dissatisfaction with the press of his time is mirrored with surprising accuracy by the contemporary critics of online anonymity. His philosophy of the Spheres of life can also be applied to individuals as well as larger groups, given that the organic fundament of transition and initiation into an evolved state is compatible with basically any social entity or construct.

In his essay "The Present Age" (1962), Kierkegaard blamed the press for the inadvertent encouragement of curiosity to the disadvantage of commitment, due to its inability to distinguish between the important and the trivial. The new ease with which information could be sent to a wider audience than before led, he argued, to a subsequent trivialization of information. Reading it today, the argument may feel ill suited to journalism and more suited to online information in general. Within a generation, there is seemingly infinite information available to anyone with a computer and an internet connection, coupled with the incredible ease to find it, consume it at our leisure, find related information via hyperlinks, and above all have all of this for potentially no cost and in constant flow from all directions, as the internet is not limited by paper and ink.

The present wealth of information available has arguably led to its decrease in value: nothing is too trivial, anything will be read by someone, somewhere, everything is more or less equally accessible regardless of importance, and it is in limitless supply. Subsequently, the consumers of this information become unable to distinguish between raw information of no use to them and information of higher value, or at least higher value for them. An inevitable effect of this, predicted Kierkegaard, is a state of ennui and anhedonia, where everything stops being exciting or special. And as there is nothing particular to be moved by, there is a lack of motivation to commit ones self to anything, or at least to anything other than the volume, rather than the value, of information.

In order to evolve from this stagnant state, which reminds one of the Aesthetic Sphere of life in Kierkegaard's "Either/Or" (1992), one must learn to distinguish between the trivial and the important subjectively. Thus, Kierkegaard concludes: "every aesthetic view of life is despair, and everyone who lives aesthetically is in despair whether he knows it or not. But when one knows it . . . a higher form of existence is an imperative requirement."

The second sphere, that of Ethics, can nevertheless not be reached by deciding arbitrarily what is of value and what isn't. For one to reach this second level of intellectual and spiritual evolution, information has to be turned into knowledge, but with purpose and conviction. Therefore, Kierkegaard states that what must precede this transformation of information is commitment, supported by a strong identity.

The Religious Sphere, where one finally focuses knowledge into long-lasting dedication, relies on both identity and conviction to the implications of one's identity, and the conviction to dedicate one's life to a clearly defined ideal.

Because of its lack of responsibility and gratuitous sharing of trivial information, Kierkegaard suggested as motto for the Press: “Here men are demoralized in the shortest possible time on the largest possible scale, at the cheapest possible price.”

It is also cautious to remember that Kierkegaard always had a fairly negative relationship with the press, which tended to criticize and mock him. It nevertheless does not mean that his representation of the influence of the press on the mass of readers did not have a real and demoralizing effect. Indeed, given his description of the trivialization of information as a result of anonymous sharing and anonymous readership is a sharply accurate portrait of online communication, the value of his writings on the topic is not at all decreased.

Regarding the application of Kierkegaardian philosophy to anonymity as a whole, modern events on the sociopolitical scene, namely the protest and activism mentioned earlier in this article, have proven that it is well within the realm of possibility to transform raw, trivial information into knowledge via a firmly constructed identity, and then to apply that conviction with dedication. Hactivist group Anonymous are so far the best example of that, having risen from a website which glorifies trivial information to a group with an identity (expressed through the firm rejection of the importance of identity as a whole) which applied its beliefs and ideals of social economic equality and personal freedoms through protests and demonstrations.

However, there is an important distinction between Kierkegaard’s Press complete with audience, and Anonymous: the latter are a group which communicates and interacts frequently, while the former are not. The communication between the Press and readers is one-sided, even in the modern era when it is possible to leave comments on online articles and blogs. Members of Anonymous talk to each other in chat rooms, and their anonymity is a conscious choice rather than the side-effect of an overwhelming glut of information.

Therefore, it would be fair to assume that in order for communicators to rise above the trivial and use anonymity as the means to a superior end, anonymity has to be absolute and voluntary.

4. Mirrors and Diamonds

Early in this article, Christopher Poole’s 2011 Web 2.0 Summit speech was mentioned. The core of the 10 minute discourse was the issue of identity online. To elaborate, Poole started by describing Google Plus and Facebooks’ approaches to user identity and information sharing, criticizing the internet giants for promoting a style of sharing that was “decontextualised”. The aforementioned social networks allow for users to share certain posts with certain groups or circles of friends, which Poole argued was a misguided approach to context: “It’s not who you share with, it’s who you share as, and your context within that group.”. He clarified by describing a fundamental notion of psychology (which is nevertheless often ignored in communication research), namely that people are multifaceted. Most research does not take duality into consideration, and the anti-anonymity approach

to online communication ignores this basic aspect of human nature completely. Social networks, Poole argued, tend to treat people “like mirrors”, when in fact they resemble “diamonds” – multiple sides to the same entity, and while seeing each side we still look at the same thing, as opposed to reflecting a single side of our personality, as the “mirror” metaphor implies.

The structure of online communication seems to support Poole’s opinion that “who we share as” is a salient part of conversation. The important structural aspect in this case is the power of choice regarding who we communicate with and when. Although it is equally true that all written communication allows for such freedom, nevertheless we need to remember that it is only online that the aspect of choice can be taken to such a grand scale. The audience is potentially huge online, without it detracting very much from the quality of communication. Also, just like 4chan’s thematic boards, there are millions of forums specialized for specific audiences.

People take advantage of the opportunity to use the Internet as a means of coming across a specific audience. This can be a luxury compared to offline communication, if the aspect of themselves that users wish to explore is in some way taboo or not part of the mainstream. Studying the consequences of alternative identities on the internet, McKenna and Bargh (1998) collected samples of people who frequented such communities (homosexual or bisexual thematic discussion forums, or politically stigmatized factions such as neo-Nazi). What they found was that the members of these online communities reported an increased sense of importance to that aspect of their identities, which extended into real life to make the persons more comfortable with themselves.

Although communication on the aforementioned forums was probably at best pseudonymous instead of fully anonymous, the effect of being able to share ones thoughts without fear of judgment is the salient feature here.

McKenna and Bargh’s findings contradict the prejudice that anonymous communication leads to deindividuation. Instead, the identity actually grows in importance. The potential reason why most researchers are quick to presume that online and in particular anonymous conversation leads to deindividuation is that the online identities in question differ from the day-to-day, real life identities and attitudes people subscribe to. The person remains the same whether they talk to someone face to face or anonymously online; what differs is the side of themselves they reveal.

This defense of anonymity and pseudonyms creates a portrait of them as organic features of human psychology and interaction. Anonymity, by being the absence of any feature of both speaker and audience, thus becomes raw potential for identity to be written between the lines of the message. This is not a new identity – it is a newly revealed one, and it is not something arbitrarily assigned to us, such as gender or nationality, appearance or a name. The newly revealed identity is purely intellectual, evident from the speaker’s message, their choice of arguments and words. It is a deliberate emphasis placed on one’s message rather than the stage they’re speaking from.

In an anonymous multicultural conversation on a particular topic, such as American culture, the participants would not have the risk of viewing arguments dif-

ferently if they came from an American or a European communicator – a European’s opinion on US culture might be taken as spiteful if it is negative, or naïve if it is positive, and similarly Americans can be called subjective when analyzing their own culture if it is the only one they’ve experienced. But within a purely anonymous conversation, readers have the benefit of seeing arguments for what they are.

5. Conclusion

As online communication is becoming more popular as technology allows for it to become increasingly life-like, little attention is given to using the online medium for the purpose of participating in almost absolutely anonymous communication, and the little attention this receives is mostly negative. Social networking sites value sincerity when it comes to identity and they, as well as the media, portray the use of pseudonyms as forms of avoiding responsibility for what is said and done while under its protection.

These prejudices have caused research to become biased and be conducted on the hypotheses that anonymous communication leads to antisocial behaviour and deindividuation, making it more similar to crowd behaviour. The hostility towards anonymous sharing of information has existed since long before the internet, Soren Kierkegaard’s essays against the Press and the trivialization of easily accessible information being one of the most eloquent expressions of worries that are as pertinent today as they must have been two centuries ago.

However, the organic development of anonymous groups and their very recent involvement in socially important movements, such as political protests around the world, are beginning to show another side to anonymity, and new advantages to that form of communication. What can be concluded from observing these developments is that in opposition to Kierkegaard’s pessimism, it is possible for the trivialization of online information to be turned into pertinent knowledge and then to be turned into conviction and motivation, as the Occupy movement illustrates. However, such a transformation might require that anonymity is a choice instead of a consequence, and that the anonymous communicators stay in contact as a group. These two features are absent from the Press that Kierkegaard criticized.

At the same time, a deeper delving into the attitudes of anonymous communicators, while observing 4chan founder Christopher Poole’s view of people as multifaceted, reveals that the deindividuation anonymity was accused of causing is only on the surface. What changes is not the value of the identity people ascribe to, but instead they reveal a new identity, all the while remaining the same person.

Although it is true that anonymity is often used with malicious intent, its value in communication should not be overlooked, as online anonymity strips communicators of prejudices such as gender, race and nationality, which allow for a completely new communication where ideas and arguments rely on themselves in order to have value, instead of the reputation of the speaker, and sincerity is relieved of the shackles normally imposed by face-to-face communication.

References

1. Bernstein, M. S., Monroy-Hernandez, A., Harry, D., Andre, P., Panovich, K., and Vargas, G. (2011). *4chan and /b/: An Analysis of Anonymity and Ephemerality in a Large Online Community*. In: ICWSM-11.
2. Coleman, G. (2011). "‘I did it for the lulz! but i stayed for the outrage:’ anonymous, the politics of spectacle, and geek protests against the church of scientology." <http://techtv.mit.edu/videos/10237>.
3. Festinger, L., Pepitone, A., & Newcomb, T. (1952). Some consequences of deindividuation in a group. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47, 382–389.
4. Kierkegaard, S. (1962). *The Present Age*. (A. Dru, Trans.) New York: Harper and Row. (Original work published 1846).
5. Kierkegaard, S. (1992). *Either/Or*. (A. Hanney, Trans.) Harmondsworth, Penguin Books. (Original work published 1843).
6. Kirkpatrick, D. (2010). *The Facebook Effect*. Simon & Schuster.
7. Mackey, R. (2010). ‘Operation Payback’ Attacks Target MasterCard and PayPal Sites to Avenge WikiLeaks. *New York Times*.
8. McKenna, K.Y.A., Bargh, J.A. (1998). Coming out in the age of the Internet: identity “demarginalization” through virtual group participation. *J. Personal. Soc. Psychol.* 75:681–94.
9. Millen, D. R., and Patterson, J. F. (2003). Identity disclosure and the creation of social capital. In *Proc. of CHI*, 720–721.
10. Poole, C. (2011, October 18). Web 2.0 Summit 2011: Chris Poole, "High Order Bit" [Video file]. Video posted to <http://goo.gl/IZtqs>
11. Postmes, T., & Spears, R. (1998). Deindividuation and antinormative behavior: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 123, 238–259.
12. Scott, C. R. (2005). Anonymity in applied communication research: Tension between IRBs, researchers, and human subjects. *Journal of Applied Communication Research*, 33, 242-257.
13. Sorgatz, R. (2009). Macroanonymous is the new microfamous. <http://fimoculous.com/archive/post-5738.cfm>.
14. Suler, J. (2005). The online disinhibition effect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 2(2):184–188.
15. Zimbardo, P. G. (1969). The human choice: Individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos. In W. J. Arnold & D. Levine (Eds.), *Nebraska symposium on motivation* (Vol. 17, pp. 237–307). Lincoln: University of Nebraska Press.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

AL X-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII KANTIENE DE LIMBĂ FRANCEZĂ

KANT: TEOLOGIE ȘI RELIGIE

(Luxemburg, 5–8 octombrie 2011)

RODICA CROITORU

Odată la doi ani au loc lucrările asociației SEKLF (Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză) într-o țară francofonă sau susținătoare a francofoniei. În anul în curs profesorul Robert Theis a ales să își folosească talentul organizatoric și capacitatea de a atrage fonduri pentru a organiza cel de-al X-lea Congres la Universitatea din Luxemburg (capacități pe care le-a mai folosit și dezvoltat prin organizarea celui de-al VI-lea Congres al SEKLF în anul 2003, asupra „Surselor filosofiei kantiene din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea”). Congresul s-a desfășurat sub înaltul patronaj al ambasadorului Franței în Luxemburg, fiind susținut de Universitatea din Luxemburg, IPSE, Fondul Național de Cercetare din Luxemburg, și a avut drept comitet științific pe: Jean Ferrari, Sophie Grapotte, Dietmar Heidemann, Mai Lequan, François Marty, Evangelos Moutsopoulos, Claude Piché, Ingeborg Schüßler, Ricardo Terra, Robert Theis. El s-a bucurat de participarea unui număr de aproximativ 50 de comunicanți (dintre cei 65 care au trimis anterior rezumate ale comunicărilor) și aproximativ a unui număr de 20 de auditori non-comunicanți (dintre care partea cea mai mare au constituit-o doctoranzii, pentru care în ultima zi a Congresului s-a organizat un „atelier”). Comunicările au înscris problematica religioasă tratată de Kant într-o arie extinsă, de la sursele sale teoretice, practice și estetice, filiația istorică la problematica teologică (abordată într-o măsură mai mică).

Lucrările, care au avut loc la Centrul cultural al Abației Neumünster, au fost deschise de prof. Rolf Tarrach, rectorul Universității din Luxemburg, care a făcut o scurtă prezentare a celor două elemente ale Congresului: Kant și religia. A urmat cuvântul introductiv al organizatorului Congresului (care a evidențiat contribuția colaboratorilor dintre membrii Universității Luxemburg, ca și ai SEKLF), urmat de

Cercetări filosofico-psiologice, anul III, nr. 2, p. 133–136, București, 2011

cuvântul președintelui SEKLF, prof. Jean Ferrari (care a evidențiat implicarea Universității din Luxemburg în susținerea SEKLF, de când era doar Centru Universitar în anul 2003).

Conferințe plenare. Jean Ferrari (Univ. Burgundia) în conferința inaugurală „Teologie transcendentă și religie a rațiunii” s-a referit la felul în care teologia transcendentă se deschide spre teologia morală, începând cu „Prelegerile de metafizică” și sfârșind cu „Opus postumum”, în care conceptul de Dumnezeu apare ca o împlinire a întregii sale întreprinderi. Laurent Gallois (Facultatea de iezuiți din Paris) a ținut a doua conferință plenară, „De la doctrina virtuții la religie: înrădăcinarea critică a unei treceri”; el a marcat trecerea de la *datoriile juridice*, care scot în evidență umanitatea din propria noastră persoană, la *datoriile virtuții*, care pun în față scopul umanității în propria noastră persoană, și de la ele la *datoriile religioase*, care prezintă triumful principiului bun asupra celui rău. A treia conferință plenară a fost susținută de Giovanni Ferretti (Univ. Macerata), intitulată „Ontologie și teologie la Kant”, în care s-au expus sursele ontologice ale teologiei kantiene, pe baza lucrării sale publicate recent. Ultima conferință plenară a fost cea a lui Günter Zöllner (Univ. Ludwig-Max., München), „Religia doar în limitele rațiunii ca tratat teologico-politic”. El a făcut o paralelă între *teologia biblică*, bazată pe revelație și texte cu valoare istorică, și *teologia filosofică*, întemeiată pe facultatea rațiunii.

Comunicări în secții. Dintre secțiunile desfășurate în paralel în trei locații ale aceleiași abații, vom selecta comunicări din toate subtemele, în ordinea în care au fost prezentate. Claude Piché (Univ. Montreal), în „Spațiul unei virgule. Mendelssohn și Kant asupra dovezilor existenței lui Dumnezeu” s-a referit la interrelația expresă dintre argumentul cosmologic și argumentul ontologic expusă în prima *Critică*, de care Mendelssohn nu a ținut seama patru ani mai târziu în lucrarea sa asupra argumentelor existenței lui Dumnezeu. Sophie Grapotte (SEKLF) în „Conceptul de *ens realissimum* în idealul transcendent: persistența unui concept dogmatic în sânul criticismului?” și-a propus să explice procedeul care duce la elaborarea conceptului de *ens realissimum* și să clarifice sursele acestui procedeu, pentru a stabili că numai *omnitudo realitatis* este cea pe care rațiunea este îndreptățită să o presupună din perspectivă critică. Paulo Jesus (Univ. Lisabona) în comunicarea „Psiho-logica ipotezei-Dumnezeu sau necesitatea unei posibilități” evidențiază noutatea teologiei minimaliste a criticismului, și anume că „Dumnezeu este cu necesitate posibil” și că ideea existenței sale este calitativ superioară celei asupra non-existenței sale. Ingeborg Schübler (Univ. Lausanne) în comunicarea „Religiile revelate și religia rațională. Unele reflecții plecând de la Kant” a arătat că pentru Kant, reducerea religiei revelate (creștine) la credința practico-rațională nu înseamnă o „degradare”, ci „recunoașterea” conținutului său moral fructuos. Totuși, această reducere riscă să facă superfluă religia ca atare și să ducă la dispariția sa, în măsura în care nu morala rațională, ci revelația divinității în cuvântul sacru și supunerea față de acesta constituie esența religiei ca atare. E. Moutsopoulos (Academia din Atena) în „Victoria binelui asupra răului în limitele religiei conform

lui Kant” a susținut că între cele două se stabilește un climat, care va contribui la formarea și dezvoltarea conștiinței intersubiective de a acționa conform principiului binelui. François Marty (Facultatea de iezuiți, Paris) a conferențiat despre „Dumnezeu, lume și om în *Opus postumum*. Conceptul cosmic de filozofie”; el a arătat cum se regăsește conceptul cosmic de filozofie (*Weltbegriff der Philosophie*) tratat în prima *Critică* în *Opus postumum*, care este rezultatul ultimilor săi ani de muncă, respectiv 1798-1804. Ricardo Terra (Univ. São Paulo) în comunicarea „Locul sistematic al *Religiei* conform conceptelor cosmic și scolastic de filozofie” a arătat că în timp ce în cadrul conceptului cosmic sunt puse cele patru întrebări fundamentale (Ce pot să știu? Ce trebuie să fac? Ce îmi este permis să sper? Ce este omul?, în cadrul conceptului scolastic de filozofie sunt ordonate cunoștințele și se valorifică conexiunile lor sistematice. Didier Hurson (Univ. Lyon 3) în „Inerența lui Dumnezeu la Kant” l-a tratat pe Dumnezeu ca pe un postulat dinamic, ca pe o idee regulativă, dar totodată ca prezență în ființa umană în calitate de arhetip într-o realizare infinită. Lukas K. Sosoe (Univ. Luxemburg) în „«Golgotha, vino și așa-ză-te în dreapta mea». Kant. Hamann, Mendelssohn” a considerat că gândirea teologică sau religioasă a fiecăruia dintre cei trei filosofi se poate integra în cele ale celorlalți. Margit Ruffing (Univ. Johannes Gutenberg, Mainz) în comunicarea „Îmi este permis, de fapt, să sper?” a arătat că dacă la Kant prezența legii morale în conștiința umană (*Bewusstseins*) este însoțită de respect, iar ideea de bine suveran este însoțită de speranță, atunci filosofia kantiană a religiei vizează aspecte ale unei antropologii filosofice.

Prezența românească. Ca de obicei într-o măsură mai mică decât cea anunțată în program, cercetarea kantiană românească s-a manifestat prin două prezențe din țară și două de peste hotare. Rodica Croitoru (Academia română, Institutul de Filosofie și Psihologie) a susținut „Apariția *Religiei doar în limitele rațiunii* din a patra antinomie a rațiunii pure”; s-a arătat că ființa primă și-a făcut intrarea în filosofia transcendențială prin eforturile realizate de rațiune de a unifica activitatea intelectului. Aceasta începe cu gândirea conceptului de unitate absolută a subiectului gânditor, care atrage corespondentul său exterior de unitate, divizat în necondiționatul absolut într-o serie de condiții date și în conceptul rațional suprem de ființă a tuturor ființelor. Rezultă că prin ideea de ființă absolut necesară Kant a soluționat trei probleme: cea cognitivă, pentru care el a oferit fundamentul transcendențial al fenomenologiei sale a cunoașterii, după care prin fundamentul transcendențial al unei viitoare religii concepute „doar în limitele rațiunii” s-au oferit alte două soluții care se întrepătrund, datorită ideii de legiferator moral din afara omului, idee care trebuie să orienteze comportamentul său moral și religios. Adrian Niță (Univ. Craiova) în „Existență și necesitate: argumentul ontologic la Kant și Leibniz” a expus respingerea de către Kant a variantei clasice a argumentului ontologic (susținut de Anselm, Descartes și Leibniz), examinând dacă critica sa a atins miezul argumentării leibnizeene. S-au prezentat principalele idei ale lui Leibniz asupra argumentului ontologic, critica kantiană a argumentului ontologic și unele elemente

de interpretare a acestei critici. Tinca Prunea-Bretonnet, doctor din acest an al Univ. Sorbonna, profesoară la Lyon, s-a ocupat de eseul *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*, aducând o lumină nouă asupra semnificației și rolului elementului religios la Kant. În secolul al XIX-lea, în urma publicării parțiale a *Prelegerilor de metafizică* (cursul de psihologie Pölitz) și a polemicii care i-a urmat, s-a ajuns la reevaluarea metafizicii lui Kant, plecând de la tezele expuse în manuscrise; respectiv a început să se renunțe la ipoteza misticismului kantian și să se scoată în evidență convingerile sale morale și religioase profunde. Claudia-Cristina Șerban, doctorandă a Univ. Sorbonna, a prezentat „Ontoteologia posibilului: Kant critic al lui Leibniz”; ea s-a concentrat asupra criticii argumentului ontologic din *Dialectica transcendentă*, unde ținta polemică este îndreptată către Leibniz. S-a demonstrat că respingerea kantiană vizează „completarea dovezii” leibnizeene, care constă dintr-o demonstrație (sau cunoaștere *a priori*) a posibilității ființei necesare. Astfel, dacă în *Beweisgrund* Kant se mai gândea să contribuie la ontoteologia posibilului, la teologia rațională, în filosofia critică este condamnată orice pretenție de cunoaștere a unei posibilități reale fără a considera forma experienței și totodată condițiile sensibile prin care ne este dat un obiect.

Divertisment. Prima zi a Congresului SEKLF s-a încheiat cu o recepție oferită de decanul Facultății de Litere, a doua zi cu un „vin de onoare” oferit de administrația orașului Luxemburg, iar în după amiaza ultimei zile a fost organizată o promenadă pietonală ghidată prin orașul vechi, după care s-a organizat (contra cost) o cină festivă la Restaurantul Castelului de la Schengen, care este situat la 50 km. de capitală.

În cadrul Adunării generale a Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză s-a stabilit ca următorul Congres al SEKLF să aibă loc în prima săptămână a anului 2013 la Salvador de Bahia, oraș turistic și capitală a statului Bahia din Brazilia; tema congresului va fi „rațiunea practică”.

**SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ „150 DE ANI
DE LA ÎNTEMEIEREA ASOCIAȚIUNII ASTRA
ASOCIAȚIUNEA TRANSILVANĂ
PENTRU LITERATURA ROMÂNĂ ȘI CULTURA
POPORULUI ROMÂN (1861–2011)”**

(București, 25 octombrie 2011)

MIHAI POPA

Organizată de Academia Română și Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Poporului Român, Sesiunea științifică jubiliară a fost deschisă de către Acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de filosofie, teologie, psihologie și pedagogie. Au participat, din partea Academiei Române, acad. Dan Berindei, vicepreședinte, acad. Ionel Valentin Vlad, vicepreședinte, pr. prof. Mircea Păcurariu, membru de onoare al Academiei Române, care au avut și comunicări științifice, academicieni, reprezentanți ai cultelor, profesori universitari, reprezentanți ai guvernului, un public numeros, cercetători, studenți, elevi, oameni de cultură ș.a.

În programul sesiunii de comunicări au mai luat cuvântul: prof. Dumitru Acu, președintele Asociațiunii Transilvane Astra, Î.P.S. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și mitropolit al Ardealului, P.S. Mihai Frățilă, episcop vicar greco-catolic de București, lector dr. Silviu Borș, directorul Bibliotecii Astra din Sibiu, dr. Valeriu Olaru, directorul Complexului Național Muzeal Astra, prof. Aurel Papari, rectorul Universității „Andrei Țaguna” din Constanța.

Cuvântul domnului acad. Dan Berindei a subliniat condițiile istorice și culturale ale înființării ASTRA, ca și semnificația spirituală a Asociației pentru românii din Transilvania. Majoritatea vorbitorilor au evidențiat aspecte mai puțin cunoscute din istoria fundației transilvănene, contribuția reprezentanților săi, începând cu primul președinte-fondator, mitropolitul Andrei Țaguna, continuând cu ceilalți membri de marcă, personalități ale clerului, oameni de cultură sau oameni politici, academicieni ș.a. Î.P.S. Laurențiu Streza a evocat personalitatea lui Andrei Țaguna și contribuția sa la înființarea Asociațiunii ASTRA, iar P.S. Mihai Frățilă, rolul jucat de mitropolitul Alexandru Sterca Țuluțiu în conducerea forului transilvănean încă din perioada de început.

Fiecare comunicare a completat prezentarea ASTRA prin evocarea diferitelor perioade sau evenimente istorice, culturale, economice sau politice, multe dintre acestea mai puțin cunoscute publicului. Majoritatea au insistat asupra rolului jucat de fundația transilvăneană în trezirea conștiinței naționale a românilor, ca și în recunoaș-

terea, într-o formă sau alta, a forței reprezentate de aceștia în viața economică și culturală a Transilvaniei. Asociațiunea transilvană a avut, pe tot parcursul activității membrilor săi, un rol eminent cultural (acad. Ionel-Valentin Vlad), lucru care a permis difuzarea ideii naționale, îmbrățișate cu mare entuziasm de toți românii. Ideea înființării sale, la început ca Societate culturală, i-a aparținut lui Avram Iancu, împreună cu Axente Sever și Simion Bărnuțiu, încă din 1852. Sub auspiciul mai bune, ideea a fost îmbrățișată și pusă în practică la 1861, prin contribuția lui George Barițiu, Iacob și Andrei Mureșanu, Ioan Pușcariu, Sterca-Șuluțiu, Paul Văsici. „S-a remarcat în mod special însă Mitropolitul Andrei Șaguna, una dintre cele mai elevate personalități ale românilor. El a avut și un rol deosebit în sprijinirea Revoluției de la 1848”. Una dintre misiunile asumate de Andrei Șaguna, a subliniat acad. Alexandru Surdu, a fost aceea de a sprijini învățământul românesc de toate gradele, fapt pentru care a impus în Sinodul din 1850 „ca toți protopopii ortodocși să fie și inspectori școlari și, ca toți seminariștii, înainte de a se preoți, să primească instrucția pedagogică și să aibă obligația de a fi învățători în școlile parohiale ale fiecărei biserici ortodoxe”.

De-a lungul întregii manifestări, acad. Alexandru Surdu, care a prezentat pe fiecare participant, fiind, într-un fel, moderatorul acestor discuții și luări de cuvânt, a intervenit pentru a sublinia unele momente din zbuciumata istorie a Asociațiunii ASTRA. În cuvântul domniei sale, acad. Al. Surdu a subliniat contribuțiile mai vechi sau recente ale reprezentanților ASTREI pentru recuperarea patrimoniului material al diferitelor despărțăminte, clădiri, fonduri de carte etc., multe dintre acestea aflate într-un proces indefinit și prelungit de retrocedare. Au fost prezentate și două lucrări dedicate evenimentului jubiliar: Alexandru Surdu, *A sufletului românesc cinstire*, București, Editura Renaissance, 2011, și Victor V. Grecu, *Astra – vocația perenității românilor*, București, Editura Academiei Române, 2011.

Un cuvânt special au avut majoritatea vorbitorilor despre rolul mitropolitului Andrei Șaguna în unirea tuturor românilor ardeleni și păstrarea patrimoniului cultural creat de-a lungul generațiilor de cărturarii provinciei transilvane. Credem că o bună încheiere pentru această scurtă prezentare este un fragment din lucrarea acad. Al. Surdu, relevant pentru rolul esențial al personalității mitropolitului Andrei Șaguna:

„Este vremea în care Bunul Dumnezeu s-a îndurat, după atâtea suferințe, să-l trimită aici pe Mântuitorul credinței noastre, pe Mitropolitul Andrei Șaguna, pe salvatorul românității din Imperiul Austriac.

Cu crucea într-o mână și cu cartea în alta, vrednicul slujitor al Bisericii, după multe lupte, cu înfrângeri repetate, dar și cu victorii, a reușit marea minune de a-i uni pe români și de a-i conduce, pe drumuri numai de el știute, spre izbândă, în fața unor forțe străine copleșitoare, cu jertfe, firește, dar și cu mari speranțe și bucurii. A reușit să ridice, sub oblăduirea sa, peste cincizeci de biserici, o parte dintre ele, cele de «piatră», păstrându-se până astăzi în zona Hunedoarei, Sibiului și Făgărașului. Dar tot în vremea lui au fost construite și case parohiale pentru preoții cărora le-a hărăzit o altă soartă. A înființat opt sute de școli satești, tot în preajma bisericilor, încetățenindu-se de atunci termenul de „dascăl” (slujitor bisericesc) și pentru învățător”.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

CERCETĂRI LOGICO-FILOSOFICE

București, Editura Tehnică, 2009, 568 p.



FUNDAMENTELE LOGICO-FILOSOFICE ALE FILOSOFIEI PENTADICE

ȘTEFAN DOMINIC-GEORGESCU

O lucrare de cercetare fundamentală în domeniul filosofiei este, fără îndoială, un mediu în care – așa cum ar spune un Hegel – spiritul timpului se străduiește spre adevăr și împlinirea de sine. Desigur că o astfel de lucrare nu are drept criteriu succesul de piață, așa precum este cazul cu lucrările de eseistică filosofică. Dar acest lucru ar putea fi, mai degrabă, o dovadă a valorii acesteia, iar nu un dezavantaj. Pentru că o astfel de întreprindere poartă – în măsura în care este autentică – un mesaj ce caută să treacă dincolo de validările conjuncturale care echivalează valoarea cu notorietatea sau vizibilitatea; a depăși vremelnicul, cu toate rătăcirile sale, și a urca înspre istoric – acesta este și trebuie să fie scopul unei lucrări care caută fundamentele dreptei filosofării.

În această categorie se înscrie lucrarea profesorului Alexandru Surdu, intitulată *Cercetări logico-filosofice*. De la bun început trebuie spus că, pe lângă a fi o lucrare de cercetare fundamentală – cum se întâlnește din ce în ce mai puțin astăzi în lumea filosofică românească, pasionată din ce în ce mai mult de filosofarea superficială la emisiuni televizate sau de publicarea de jurnale sau eseistică mai mult sau mai puțin adolescentină care vizează nu adevărul, ci trecătoarea celebritate –, cartea domniei sale este un eveniment cultural. Și, desigur, astfel fiind, lu-

Cercetări filosofico-psiho-logice, anul III, nr. 2, p. 139–144, București, 2011

crarea, deși este filosofică, depășește granițele unei stricte specializări, trimițând și spre alte domenii ale cunoașterii umane, cum ar fi matematicile, teologia și religia, psihologia sau estetica.

Cartea profesorului Alexandru Surdu este, dincolo de orice îndoială, un reper și un model de cercetare științifică. Un reper prin amploarea ei, prin faptul că autorul își propune mult și realizează mult, și un model prin rigurozitate și sistematizare. Este o lucrare care mărturisește că, dincolo sau dincoace de ea, stă un sistem filosofic impunător; prin acest fapt, lucrarea este o invitație la a descoperi tainele acestui sistem și a le pătrunde. Din acest motiv, lucrarea este una de filosofie sistematică, iar nu o simplă cercetare de ramură. Cercetarea specializată este numai o componentă a cercetării de ansamblu, un simplu instrument care servește singurului scop autentic al filosofiei, și anume sistemul. Cititorul avizat, dar și cel mai puțin documentat întru cele filosoficești, constată de la bun început, după lectura primelor studii, că se află în fața unei concepții unitare, în fața unei idei filosofice originale, care se pretează la forma autentică a filosofiei – așa cum spunea Hegel –, și anume sistemul. Studiile cuprinse în volum nu se mărginesc la a trata limitat tema pe care o anunță, ci sunt promisiuni ale întregului. De aici unitatea sistematică și tematică a lucrării, de aici senzația cititorului că participă, o dată cu lecturarea lucrării, la o desfășurare a unui gând care prinde și resemnifică realitatea pe care se străduiește – așa cum ar fi spus un Heidegger – să o scoată din ascundere.

Chiar titlul lucrării mărturisește convingerea profesorului Alexandru Surdu – convingere căreia i-a dat glas de mai multe ori, cu ocazia cursurilor, simpoziunilor, conferințelor sau discuțiilor particulare pe teme filosofice – potrivit căreia „logica este artileria grea a filosofiei”. Cercetarea fundamentală în orice domeniu al filosofiei – dar și cercetarea științifică în genere – trebuie să porceadă de la logică. Logica este disciplina gândirii, fără de care orice demers spiritual este, de la bun început, sub semnul îndoielii. Astfel, însuși titlul lucrării este o recomandare: pentru a porni la înțelegerea unor teme filosofice trebuie să se aibă în vedere, mai întâi, logica, sub toate formele ei. Confuziile logice, confuziile între tipurile de logică au condus, pe parcursul istoriei filosofiei, la grave erori care ar fi putut fi evitate dacă aceia care le-au comis ar fi făcut un minim efort ca, înainte de a ordona realitatea prin gândire, să fi ordonat gândirea. Unul dintre aspectele fundamentale pe care le tratează lucrarea profesorului Alexandru Surdu este tocmai acesta: indiferent care este domeniul de cercetare, el trebuie să aibă o logică de la care să-și „extragă” rigurozitatea și disciplina. Poate fi vorba fie de logica obișnuită, clasico-tradițională; fie de logica simbolico-matematică, atât de folosită de științele contemporane, și mai ales fizicii și cosmologiei științifice, dar și astronomiei sau ingineriei; sau, dacă este cazul, logica speculativă, care se dovedește a fi operativă mai ales în domeniul științelor spiritului, dar și – așa cum precizează autorul – unor domenii în care puțini s-ar fi așteptat să o vadă la lucru, cum ar fi matematicile sau fizica relativistă sau cuantică. În paginile lucrării regăsim, astfel, contribuții importante într-un domeniu cu totul aparte, și anume dialectica matematicii. Una dintre problemele de primă importanță de care este legată dialectica matematicii este aceea a

caracterului limitat al aplicării principiilor contradicției și terțului exclus, din logica tradițională și din cea simbolico-matematică. Teza lucrării este aceea că există o apropiere a raționării matematice de cea metafizică tocmai prin faptul că, de pildă, în domeniul matematicii transfinite, aceste principii nu se mai dovedesc universal valabile, exact așa cum este cazul și în sistemele filosofice speculative. O astfel de apropiere – desigur, neașteptată și, poate, pentru unii, chiar deranjantă – dă naștere unui dialog filosofic fecund, dar și ideii de cercetare inter- și pluridisciplinară. Dacă, la începutul secolului al XX-lea, se poate constata o ruptură a științei de filosofie, mai ales datorită scientismului și pozitivismului logic, acum, la debutul mileniului al treilea, științele se reîntorc spre filosofie, în vederea unui dialog cultural care nu mai îngăduie o specializare rigidă a acestora, ci presupune o reconsiderare a rezultatelor lor din perspectiva speculației filosofice.

În cadrul perspectivei sistematice care se regăsește în lucrare trebuie avută în vedere contribuția autorului în ceea ce privește distingerea și explicitarea specificității celor trei tipuri de logică: clasico-tradițională, simbolică și dialectico-speculativă. Teza principală care traversează capitolul al patrulea al cărții este aceea potrivit căreia o corectă înțelegere a celor trei tipuri de logică și a conceptelor și procedurilor specifice fiecăruia în parte conduce la o corectă întrebuițare a acestora, din cel puțin două puncte de vedere. Mai întâi, fiecare tip de logică are domeniul său de aplicabilitate, formele sale specifice, operațiile sale specifice; unele confuzii care s-au făcut, pe parcursul istoriei logicii, au condus la consecințe din cele mai supărătoare, cum ar fi, de pildă, reducerea formelor silogistice – specifice logicii clasico-tradiționale, de inspirație aristotelică – la simplul calcul – specific logicii simbolico-matematice. De asemenea, altă confuzie care se cerea luată în discuție este aceea de sorginte hegeliană, între formele logicii clasico-tradiționale și cele ale logicii dialectico-speculative. Astfel de erori sunt generate, de fapt, de lipsa unei distincții clare între tipurile fundamentale de gândire: intelectuală, rațională și speculativă, fiecare dintre acestea având propria sa logică și propriul său domeniu de aplicabilitate. Al doilea aspect este legat de limitele fiecărui tip de logică și de erorile care se pot produce atunci când un anumit tip de logică este aplicat acolo unde, de fapt, se potrivește altul. Un corolar al acestor afirmații este și cel menționat mai sus, potrivit căruia unele discipline științifice au nevoie de o logică proprie. Exemple suficiente de elocvențe ar fi, în acest caz, logica mecanicii cuantice, logica hermeneutică sau logica rezonanței a lui Ștefan Odobleja.

În cadrul acestor considerații cu privire la tipurile de logică și aplicarea corectă a acestora se distinge elaborarea și explicitarea teoriei cu privire la formele fundamentale ale logicii dialectico-speculative. Aceste preocupări nu sunt de dată recentă în lucrările profesorului Alexandru Surdu, domnia să făcând referire la anumite forme specifice ale gândirii speculative în unele lucrări datând din deceniile al optulea și al nouălea ale veacului trecut. Important este faptul că, în continuarea tezelor pe care le-a susținut în perioada de început a activității sale filosofice, autorul a avut mereu în vedere legitimarea istorico-filosofică a acestora; mai exact, astfel de forme de raționare apar și sunt întrebuițate cu succes – chiar dacă nu sunt numite ca atare –

încă la Platon, Aristotel, medievali, Kant, Hegel și alți mai gânditori ai istoriei filosofiei. Contribuția cea mai importantă a cercetării actuale, prezentă în lucrarea în discuție, rezidă în sistematizarea acestor contribuții și stabilirea unor principii și proceduri standard ale logicii dialectico-speculative, ceea ce va îngădui atât o corectă aplicare a gândirii speculative – chiar la domenii noi ale cercetării științifice în cadrul cărora alte tipuri de logică și-au dovedit caracterul limitat –, cât și o dezvoltare ulterioară a acestui tip de logică. Potrivit concepției profesorului Alexandru Surdu, fiecare știință – iar logica nu face, de bună seamă, excepție – are anumite etape de evoluție, printre care se regăsește și aceea incipientă a stabilirii conceptelor. Pe lângă contribuțiile domniei sale în această privință, trebuie menționate și acelea care țin de una dintre etapele maturității unei științe, și anume elaborarea unei perspective filosofice asupra științei respective – am numit aici contribuțiile de filosofia logicii prezente în lucrarea *Cercetări logico-filosofice*.

Tot în spiritul unui dialog fecund între filosofie și știință sunt elaborate și considerațiile cu privire la intuiționism și neointuiționism. Ca și alte subiecte tratate în volum, nici acestea nu sunt de dată recentă între preocupările autorului și sunt integrate în perspectiva filosofică de ansamblu. Din acest punct de vedere, contribuțiilor pe care le-a avut în mai vechea sa lucrare, *Neointuiționismul*, apărută în urmă cu mai bine de treizeci de ani, li se adaugă acum altele, mai ales privitoare la originile filosofice ale intuiționismului – considerat atât ca un curent filosofic, dar și ca o atitudine filosofică fundamentală; deci, cu o nuanță metodologică. Profesorul Alexandru Surdu pune în evidență importanța doctrinelor unor gânditori precum Aristotel, Descartes sau Kant pentru intuiționism și ajunge cu cercetarea până în secolul al douăzecilea, la gânditori ca Brouwer sau Heyting, care au avut un impact semnificativ asupra evoluției intuiționismului și neointuiționismului, mai ales în matematici. Se distinge, dintre toate problemele abordate, problema transfinitului matematic și a problemelor pe care le ridică acesta, precum și, în strictă legătură cu aceasta, problema distincției între infinitul actual și cel potențial, abordată mai mult decât nesatisfăcător de Cantor și de formalști. Una dintre afirmațiile care atrag cel mai mult atenția este aceea potrivit căreia acceptarea infinitului actual conduce la paradexe ce nu pot fi eliminate din câmpul matematicii, în vreme ce o abordare intuiționistă care face din infinit numai o virtualitate, o posibilitate constructivă a gândirii umane, ar duce la evitarea unor astfel de paradexe. De reținut faptul că în lucrările profesorului Alexandru Surdu se regăsesc mai multe soluții, logico-matematice și filosofice, ale unor paradexe, printre care chiar celebrul paradox al minciinosului și nu mai puțin cunoscutul paradox al mulțimilor elaborat de Russell. Desigur, pentru matematicienii care adoptă un formalist ultraortodox, demonstrațiile intuiționiste – o spune, de altfel, chiar și autorul – nu sunt mulțumitoare. De remarcat este faptul că, în urma unei simple comparații, o soluție a unui paradox care solicită nu modificarea unor concepte standard – ca, de pildă, infinitul – ci corecta înțelegere a lor, este mult mai bună decât absența oricărei soluții: până acum, nici un logicist sau formalist nu a produs o soluție pentru vreunul dintre paradexele mai sus menționate. Pentru a da numai un exemplu: celebra soluție a

paradoxului autoreferinței dată de Alfred Tarski – stratificarea limbajului – nu este o soluție autentică, ci doar o interdicere a punerii problemei; regretabil este faptul că, cel puțin aparent – în lumea matematicienilor logiciști și formalști, acest simulacru de soluție a fost foarte repede ridicat la rang de cinste, deși este mult mai slab decât soluțiile intuiționiste. Din nefericire, uneori, istoria filosofiei este marcată și de orgolii de școală, pe care numai trecerea timpului le va îndepărta.

Necesitatea unei împletiri a cercetării sistematice cu aceea istorică – specifică tuturor disciplinelor filosofice – se dovedește și în alte părți ale lucrării. A fost, până mai deunăzi, oarecum general acceptat faptul că, spre deosebire de filosofie, științele sunt mai puțin legate de propria lor istorie. O astfel de atitudine, însă, pare să piardă teren din ce în ce mai mult. Dacă științele se îndreaptă din ce în ce mai mult spre locul de unde au provenit – ca părți ale unui sistem integral al cunoașterii care, la rândul său, ar trebui să dispună de o logică integrală, o logică care să recupereze toate momentele gândirii în puritatea lor, deci toate pozițiile gândirii față de obiectul său, așa cum ar spune Hegel, cel care oferă profesorului Alexandru Surdu ocazia de a se referi la o logică integrală – ele revin, atunci, la ipostaza lor filosofico-speculativă. Ceea ce face ca acestea să nu mai poată fi rupte de istoria lor sau de relația cu alte discipline. Aidoma stau lucrurile și cu logica, în cazul căreia se dovedește obligatorie permanenta revenire la istoria acesteia. Astfel, dacă o „logică integrală” este logica în evoluția ei, atunci ignorarea evoluției istorice a logicii este echivalentă cu ignorarea logicii. În plus, fie în general, fie în cazul fiecărui gânditor care a avut contribuții în domeniul logicii, se dovedește faptul că noțiunile și conceptele evoluează nu prin celebra *Ueberwindung* a lui Carnap, ci prin și mai faimoasa *Aufhebung* a lui Hegel. Mai exact, conceptele se determină în sine, capătă nuanțe noi, dar nu se dezic de sine. Astfel stau lucrurile cu logica lui Aristotel și la fel cu cea a lui Kant. Desigur, între logicile pe care le-a întrebuițat Kant există deosebiri; dar nu este vorba despre abandonul unor concepții, ci despre evoluția lor. La fel, când se referă la metamorfoza logicii lui Maiorescu, profesorul Alexandru Surdu are în vedere tocmai o astfel de evoluție. Lucrurile stau la fel și cu intuiționismul, care nu putea rămâne la nivelul la care îl lășaseră Descartes și Kant. Din acest punct de vedere, logica pare să fie o știință „vie”, care are o evoluție ce trebuie înțeleasă tocmai pentru a înțelege momentul actual al dezvoltării sale, precum și posibilitățile de evoluție.

În cadrul acestei evoluții a logicii, surprinsă mai ales în capitolele al cincilea și al șaselea ale lucrării, sunt scoase în evidență contribuții ale unor personalități ale filosofiei românești. Deosebit de important este faptul că autorul nu tratează aceste contribuții separat de istoria filosofiei universale. Filosofia românească nu evoluează altundeva decât în cadrul filosofiei universale. În perioada interbelică putem chiar vorbi despre un avans al filosofiei românești, din anumite puncte de vedere, față de cercetarea filosofică din alte zone ale Europei (aici ar fi vorba, de pildă, de contribuțiile lui Cioran, Eliade sau Odobleja). La fel stau lucrurile cu logica. Gânditorii români care s-au ocupat de logică au fost permanent în legătură cu evoluția logicii la nivel mondial. Reușitele acestea sunt prezentate detaliat în lucrarea profesorului Alexandru Surdu și sunt puse în evidență cercetările de pionierat ale unora dintre

acești gânditori. De asemenea, încercarea de a realiza alte tipuri de logică, specifice unor domenii în care aplicarea tipurilor obișnuite de logică nu putea da rezultate, nu este străină de spațiul cultural românesc. Un exemplu ar fi logica de tip speculativ a lui Constantin Noica, în cadrul căreia, așa cum sugerează Noica însuși, individualul dă măsura generalului. O astfel de logică pare să-și găsească un fel de aplicabilitate chiar în cercetările pe care Noica le face asupra filosofiei românești. Deși există, chiar în contemporaneitate, voci care, pe nedrept, consideră că o ontologie nu poate avea legătură cu o națiune – în ciuda faptului că Noica vorbise despre „sentimentul românesc al ființei” –, deși aceste voci par să susțină o „limbă universală” – probabil aidoma aceleia care se vorbea în turnul Babel și de care oamenii s-au folosit cu nesăbuintă – totuși, Noica vorbește despre rostirea filosofică românească. De o astfel de înțelegere a filosofiei pare să fie legată și logica lui Hermes pe care o construisese Noica. Nu de o logică a războiului, a conflictului, în care universalul – sau vremelnicul universal – subjugă și face lege pentru particular și individual, ci o logică hermeneutică, a interpretării, o logică ce poate fi catalogată numai ca logică de tip dialectico-speculativ.

Nu în ultimul rând – și, poate, în spiritul filosofiei lui Constantin Noica, al cărui discipol a fost – trebuie precizat faptul că în lucrarea profesorului Alexandru Surdu se regăsesc considerațiuni despre anumite personalități ale filosofiei. Dacă individualul este cel care, așa cum considera Noica, dă măsura generalului, atunci un astfel de capitol nu poate lipsi chiar nici dintr-o lucrare de logică, disciplină prin excelență a universalului. Oamenii de însemnătate crucială, cum îi numea Jaspers, sunt cei care au schimbat soarta filosofiei și a culturii. Astfel este un Socrate, un Descartes, un Hegel și chiar un Karl Jaspers. Oamenii de însemnătate crucială sunt aceia care au întemeiat școli. Filosofia autentică se face în școală, așa cum a lăsat moștenire prototipul filosofului autentic, pentru care viața a fost una cu filosofia, Socrate. La fel a procedat Descartes, la fel Kant, la fel Hegel sau, în filosofia românească, Nae Ionescu și Constantin Noica.

Lucrarea profesorului Alexandru Surdu este o lucrare care întemeiază un sistem filosofic; prin urmare, este o lucrare a unei școli filosofice, care continuă tradiția școlii românești de filosofie, așa cum a fost ea înțeleasă și realizată de Nae Ionescu și Constantin Noica. Desigur, un sistem filosofic și o școală filosofică trebuie să pornească, așa cum am afirmat la început, cu logica, artileria grea a filosofiei. Fiind, în egală măsură, o lucrare care abordează o bună parte dintre temele istoriei logicii, dar și una de cercetare sistematică, aceasta poate fi considerată, prin urmare, o schiță a unei logici integrale, care să îngăduie cuprinderea, în corpul filosofiei, a tuturor rezultatelor demersului uman de cunoaștere, fie că sunt ele filosofice, științifice, teologice sau de altă natură. Aceasta în spiritul titlului pe care ilustrul înaintaș Dimitrie Cantemir îl dă lucrării sale de logică, pe care o intenționa referitoare la toată învățătura logicii, disciplina filosofică fundamentală. Alocând un spațiu important originii și semnificației lucrării lui Dimitrie Cantemir, profesorul Alexandru Surdu demonstrează că este în acord cu spiritul acestei lucrări, care constituie un reper în istoria filosofiei universale, românești și, desigur, în istoria logicii.

MAI MULT DECÂT O CULEGERE DE STUDII

OVIDIU G. GRAMA

Cei interesați de evoluțiile din peisajul filosofic românesc știu că profesorul Alexandru Surdu a publicat încă din 2007 primul volum¹ din seria celor cinci care urmează să stabilească forma definitivă a sistemului său filosofic. Așa stând lucrurile, ar putea părea inutilă strângerea în volum a unor lucrări mai vechi și de mai mică amploare, provenind din etape depășite ale gândirii sale. Atâta numai că etapele în cauză nu sunt depășite prin crearea sistemului, ci integrate în el – în chip firesc, ar trebui adăugat. Mai mult decât atât, se pare că Alexandru Surdu a lucrat de la bun început în vederea sistemului, dacă ținem cont de faptul că ideea unei dialectici pentadice – idee care stă la baza întregii sale construcții filosofice – apăruse încă din 1966². Prin urmare, cele 64 de studii și articole, câte cuprinde volumul *Cercetări logico-filosofice*, reprezintă pentru cititor tot atâtea căi lăturalnice către miezul concepției autorului, aparte de calea regală – încă neîncheiată – a sistemului, dar în armonie cu ea.

Cele două direcții principale pe care înaintează cercetarea lui Alexandru Surdu sunt cea *sistematică* și cea *istorică*. Dialectician fiind, cele două fac împreună casă bună, căci „filosofia *se identifică* cu propria sa istorie. Hegelian vorbind, filosofia este procesul istoric al propriei sale constituiri, curățat de adaosurile specifice fiecărei epoci. În acest sens, istoria filosofiei nu este pentru filosof o disciplină auxiliară” (p. 480). În ce privește cercetările de logică ale autorului, deosebit de semnificative și cu multe contribuții originale, ele pot fi în parte subsumate direcției sistematice, în parte – cele istorice. De fapt, o clasificare riguroasă a cercetărilor lui Alexandru Surdu este imposibilă – nu se poate vorbi despre unele lucrări de natură strict istorică și despre altele de natură strict sistematică. În studiile istorice se vedește pregnant aparatul conceptual al sistemului, care organizează materialul după o schemă de obicei originală și adeseori neașteptată, în timp ce studiile sistematice sunt copios susținute cu argumente și trimiteri de natură istorică³. Deși printre numeroasele studii de logică cuprinse în volum se află și unele dintre cele

¹ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007.

² Vezi Alexandru Surdu, *Logicul poartă pecetea dialecticului*, interviu acordat lui Aurel Ion Brumar, în „Astra”, XIX, nr. 1, 1984.

³ Prin urmare, mă tem că schematizarea pe care o încerc aici se depărtează într-o oarecare măsură de structura reală a operei lui Alexandru Surdu, care este remarcabil de unitară și pentru care astfel de delimitări nu pot fi decât grosiere; cred totuși că, așa imperfectă cum este, își are utilitatea ei, de ordin expozitiv.

mai însemnate contribuții ale domniei sale, n-am să vorbesc despre ele, restrângându-mă la cele două fețe complementare ale operei sale, așa cum apar ele aici.

1. Am să mă refer mai întâi la *direcția istorică de cercetare*. O caracteristică a manierei dialectice de a privi istoria filosofiei, cel puțin de la Hegel încoace, este aceea că îmbrățișează și caută îndreptățirea tuturor sistemelor filosofice anterioare, cu care se află, prin urmare, în acel raport de contradicție unilaterală pe care ni l-a făcut cunoscut Constantin Noica. În această privință, dialectica pentadică nu face excepție, Alexandru Surdu venind însă cu o perspectivă singulară asupra istoriei filosofiei, explicând caracterul polemic al acesteia într-un mod original. Poți să fii sau nu de acord cu ideea sa, dar nu o poți ignora, fie și numai pentru că pune desfășurarea în timp a filosofiei într-o lumină nouă, în măsură să scoată din umbră elemente ale marelui tablou al gândirii care altfel ar fi putut trece neobservate. Două dintre studiile cuprinse în volum mi se par îndeosebi lămuritoare în acest sens, și anume „Necesitatea și perenitatea sistemelor filosofice” și „*Pars pro toto* în istoria filosofiei”. Originea neconținutelor controversate dintre filosofi s-ar afla în mod precumpănit – și aici găsim acel punct de vedere proaspăt asupra dinamicii filosofiei de care vorbeam – în manifestarea principiului *pars pro toto*. Preluat din bagajul tradițional al retoricii, acest procedeu metonimic este ridicat la rangul de principiu explicativ pentru permanenta vrajbă dinlăuntrul filosofiei. Remarc aici, în treacăt, faptul că această idee este folosită prima dată de către autor numai în legătură cu istoria logicii⁴, pentru a o extinde apoi la întreaga istorie a filosofiei. Folosind metafora construcției, Alexandru Surdu scrie:

„... creatorii sistemelor filosofice își pot permite, mai mult decât constructorii clădirilor obișnuite, să pună în evidență noul, să-l etaleze cu precădere, estompând restul componentelor, mascându-le sau acordându-le roluri secundare. Este vorba de tendința, care se face vădită frecvent în istoria filosofiei, de prezentare a părții ca întreg (*pars pro toto*). Datorită acestei tendințe apar de regulă *controversale* dintre filosofi și dintre școlile filosofice. Aceasta este *particularitatea specifică* a istoriei filosofiei față de istoriile celorlalte discipline teoretice sau ale artelor” (p. 482).

Alături de funcția principiului *pars pro toto*, dar în legătură cu acesta, alte două idei care întemeiază perspectiva lui Alexandru Surdu asupra istoriei filosofiei și care se regăsesc în volum – discutate pe larg în unele locuri, doar amintite în altele – sunt:

– distincția între logicism, formalism și intuiționism, ca orientări prezente nu numai în cadrul restrâns al discuției privitoare la fundamentele matematicii (acolo unde au fost ele remarcate inițial), ci și în cadrul larg al filosofiei în

⁴ Vezi Alexandru Surdu, *Considération sur la problème d'une logique intégrale*, în „Revue roumaine des sciences sociales”, Série de philosophie et logique, tome 10, nr. 2, 1966.

genere⁵ – în ontologie, logică, metodologie, gnoseologie și epistemologie, care sunt, în viziunea autorului, cele cinci discipline fundamentale ale filosofiei⁶;

– distincția sistem disciplinar–sistem categorial, care are de asemenea însemnate valențe explicative⁷; dacă adaug că sistemul filosofiei pentadice al autorului este unul categorial, devine evident că domnia sa consideră că – deși necesar în ordine istorică – tipul disciplinar de sistem filosofic prezintă anumite puncte slabe.

2. *Direcția sistematică de cercetare*, pe care Alexandru Surdu s-a angajat de la bun început, odată cu descoperirea și descrierea mecanismului *pars pro toto*, este vizibilă în toate materialele strânse în volum – și probabil că în toate studiile scrise vreodată de domnia sa. Oricare ar fi problema pusă în discuție, ea este tratată cu instrumentele conceptuale ale sistemului și – ceea ce este cu totul neobișnuit – sistemul însuși pare să fi fost constituit în formă aproape încheiată de la bun început, cam așa cum Minerva se naște gata înarmată din capul lui Jupiter.

Ce s-ar putea spune pe scurt despre sistemul lui Alexandru Surdu? În câteva cuvinte – ale autorului –, avem de-a face cu un sistem filosofic dialectico-speculativ pentadic. „În orice accepție, obiectivă sau subiectivă, dialectica este legată de *opoziție*, *contrarietate* și *contradicție* și presupune ca atare raportarea a cel puțin două entități. O dialectică *minimală* nu poate să fie, prin urmare, decât *binară*” (p. 83). Astfel de perechi dialectice binare ar fi *finit–infini*, *unu–multiplu*, *repaus–mișcare*. Dintre dialecticile de cardinalitate superioară se remarcă cea triadică a lui Hegel (prezentată de obicei ca *teză–antiteză–sinteză*) și cea tetradică a lui Noica (*temă–antitemă–teză–temă regăsită*). Prima schemă dialectică pentadică este cea a lui Platon, din *Sofistul*, unde ne sunt date ca genuri supreme *ființa*, *repausul*, *mișcarea*, *altul* și *același*. Alexandru Surdu consideră că dialectica pentadică, fiind mai complexă și având capacitatea de a le îngloba pe celelalte fără a le infirma valabilitatea, este totodată și cea mai potrivită. De asemenea, ea ar fi – potrivit autorului – dialectica maximală. Schemele dialectice (un alt concept specific lui Alexandru Surdu, analog deducției naturale din logica simbolică și raționamentului din logica tradițională) pot avea drept componente fie entități (obiecte, concepte, categorii), fie momente din desfășurarea unui proces.

Am văzut până acum – foarte succint și poate insuficient –, cu privire la sistemul filosofic al autorului, de ce *dialectic* și de ce *pentadic*. De ce însă *speculativ*? Termenul nu are cea mai bună faimă. Alexandru Surdu consideră speculațiunea drept o facultate a gândirii, alături de intelect și rațiune (și de alte două facultăți

⁵ Cel mai semnificativ studiu din volum legat de această chestiune probabil că este „Probleme logice, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă”.

⁶ Cei care s-ar întreba de ce tocmai această formație de cinci discipline este considerată fundamentală, iar nu alta, găsesc o discuție mai amănunțită în această privință la pp. 481–482.

⁷ Vezi, în acest sens, îndeosebi studiile „Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice” și „Istoria și teoria sistemelor filosofice”.

„hibride”, intelectul rațional și rațiunea speculativă). Termenul are această formă cu iz arhaic probabil tocmai pentru a putea fi deosebit de speculație sau – și mai rău – de speculă. Fiecare dintre aceste facultăți operează cu alte forme ale gândirii: intelectul – cu funcții, relații și operații logice, rațiunea – cu noțiuni, judecăți și raționamente, iar speculațiunea – cu categorii, raporturi între categorii și scheme dialectico-speculative. Se poate vedea de aici că fiecareia dintre ele îi corespunde un tip de logică: intelectului – logica simbolică, rațiunii – logica clasică, iar speculațiunii – logica dialectico-speculativă. Meritul revelării acesteia din urmă revine autorului și constituie una dintre contribuțiile sale cele mai însemnate. Dialectica speculativă este, așadar, disciplina logică ce are ca obiect categoriile, raporturile dintre ele și schemele constituite pe baza lor. Categoriile centrale ale sistemului dialectico-speculativ pentadic (scrise cu majusculă pentru a le deosebi de înțelesul curent al cuvintelor care le desemnează) sunt: Subsistența, Existența, Ființa, Realitatea, Existența Reală. Semnificația termenilor diferă considerabil de cea cunoscută îndeobște, dar nu este locul aici pentru lămurirea acesteia⁸.

Închei, adăugând câteva scurte constatări și mărturisind o nedumerire. Se vorbește în cazul anumitor gânditori despre mai multe faze ale creației, cu deosebiri substanțiale între ele – avem astfel un Platon de tinerețe, altul de maturitate și un altul încă, de bătrânețe; un Kant din perioada precriticistă și un altul din perioada criticistă; mai mult, un Wittgenstein I și un Wittgenstein II, ba chiar și un Wittgenstein III. În cazul profesorului Alexandru Surdu, identitatea sa cu sine însuși de-a lungul timpului este dincolo de orice îndoială. Desigur, gândirea domniei sale evoluează, desfășurându-se în volute din ce în ce mai ample în jurul câtorva – destule – idei fundamentale, care par să nu fie schimbate de-a lungul timpului, ci doar tot mai bine precizate. Aceste idei germinative – idei-sămânță –, odată apărute, sunt apoi sporite și adâncite, limpezite și puse la lucru, pentru a rodi în cele din urmă în forma finală a sistemului. Cu toate acestea, cititorul îndeajuns de atent are sentimentul că sistemul în forma sa *finală* – deși neîncheiat în clipa de față – este cel care determină, printr-un soi de retrocauzalitate de neînțeles, forma și conținutul lucrărilor premergătoare. Sau poate, în cuvintele autorului: „hegelian vorbind, filosofia este procesul istoric al propriei sale constituiri”.

⁸ Studiile din volum cele mai utile în acest sens sunt „Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice” și „Accepția originară a Subsistenței”.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Izvoare de filosofie românească, Eseuri apărute în revista „Clipa” – Magazinul actualității culturale românești, ed. a II-a, București, Editura Renaissance, 2011, 162 p.*

Cele paisprezece eseuri (*Istoria filosofiei și izvoarele sale, Sursele filosofiei românești, Traco-geții la porțile filosofiei, Contribuții teologico-filosofice ale scriitorilor daco-romani, Probleme logico-filosofice ale scriitorilor daco-romani, Probleme logico-filosofice în scrierile slavo-române, Teme filosofice în Pentateuh, Izvoare evanghelice ale filosofiei românești, Despre istoria isihasmului în România, „Isihasmul laic” al lui Neagoe Basarab, Neoaristotelismul scolastic la Academiiile Domnești, Tezaurul filosofic al limbii române, Specificul național al filosofiei, Filosofia românească la sfârșit de mileniu, Elogiul filosofiei românești*) reunite de profesorul Alexandru Surdu în micul volum – care evocă prin titlu culegerea de texte și studii realizată în anii războiului de Mircea Vulcănescu, Constantin Noica și Constantin Floru – alcătuiesc, conform prefetei, lucrarea nu foarte sonoră, însă inevitabilă, a șolomonarului. Atâția câți mai sunt în vremurile noastre, șolomonarii, adică cei care, altădată, „curățau izvoarele, umblând pe sub pământ, săpau galerii adânci, prin care să treacă apa, și făceau chiar ochiuri de mare pe sub Tâmpa, în care se păstrau rezervele pentru cetatea Corona” (numele vechi al Brașovului) nu profesază o meserie învechită, ci una pe cât de actuală, pe atât de neglijată. Izvoarele, în sens spiritual, mai ales cele ale filosofiei românești, sunt iarăși în pericol să sece. Ne înșelăm când credem că aceste izvoare vor continua să se reverse îmbelșugat la nesfârșit, fără ca nimeni să se îngrijească de ele.

Dispariția izvoarelor de filosofie românească nu poate fi un eveniment fără consecințe profunde asupra culturii și civilizației românești. Sunt în joc, de fapt, sursele permanente ale gândirii creative pentru toți cei care fac parte, mai mult sau mai puțin conștient, din această cultură și civilizație ale cărei rădăcini coboară două milenii și jumătate în trecut. Profesia de șolomonar se dovedește purtătoare a unei străvechi obligații filiale, mai cu seamă acum când, o dată cu prăbușirea sistemului comunist și după ce presiunea oficială asupra filosofiei tradiționale românești a încetat, au apărut tentative de a altoi în cultura română tipuri de filosofie ce se dovedesc, în ciuda eforturilor depuse, a avea rezultate nesemnificative.

Izvoarele filosofiei românești, arată Alexandru Surdu, se regăsesc încă în epoca nașterii filosofiei însăși, printre înțelepții tracilor, și au reușit să traverseze epoca întunecată ce a urmat prăbușirii limesului dunărean în secolul al VII-lea, fuzionând cu credința creștină și îmbrăcând, o vreme, veșmintele slavone.

După câteva momente luminoase, însă de scurtă durată (*Învățăturile lui Neagoe Basarab*, primele traduceri în românește ale Bibliei, Dimitrie Cantemir), epoca glorioasă a „literelor și filosofiei românești” începe în secolul al XIX-lea. Este o epocă în care preocuparea pentru dezvoltarea limbii române are ca efect efectuarea de traduceri din textele clasice ale filosofiei, dar și realizarea de „studii și cercetări originale de filosofie românească, publicate în revistele noastre de specialitate, și primele sisteme filosofice de amploare, ceea ce a însemnat înscrierea României pe făgașul culturii occidentale, iar a limbii române printre limbile de circulație filosofică”. Punctul culminant al acestei epoci îl reprezintă ceea ce Noica a numit „rostirea filosofică românească”, care nu este doar expresia posibilității de a exprima în limba română a unor idei formulate în alte limbi, ci încercarea reușită de a exprima „*altceva* decât s-a spus în celelalte filosofii, mai bine decât au făcut-o alții și chiar imposibil de a o face în alte limbi”.

Reîntoarcerea gândirii la propriile izvoare nu înseamnă izolarea ei în granițele strâmte ale unei limbi anumite, în cazul nostru a limbii române. „Izolaționismul” filosofic, ca și „convertirea” gândirii, orientarea ei exclusiv către surse străine, sunt atitudini extremiste, care se dovedesc, finalmente, la fel de sterile. Gândirea filosofică autentică, în schimb, regăsește caracteristici comune unor culturi de limbi diferite, se integrează natural în acestea fără să caute cu dinadinsul integrarea, dar exprimă totodată și gradul de civilizație al națiunii din care face parte filosoful. Condițiile care se cer îndeplinite pentru ca o gândire filosofică autentică să apară în cadrul unei culturi naționale, identificate încă din perioada interbelică de Mircea Vulcănescu, și anume *existența unei filosofări ale cărei motivații sunt românești*, a unui *mediu românesc* de difuzare a ideilor și a unei *problematici specifice* românești, favorizează dezvoltarea unei filosofii românești valoroase în sine, și deci valoroasă și pe plan mondial.

Dispariția treptată, după 1989, a constrângerilor ideologice la care a fost supusă filosofia în România a făcut necesară, consideră autorul lucrării prezentate, fie întoarcerea la tradițiile filosofice antebelice, fie o nouă sincronizare culturală. Ambele variante au avantajele și costurile lor. Opțiunea pentru reînnoirea tradiției cercetărilor (atâtea câte au fost) ale kantienilor, platonicienilor, indologilor, aristotelicienilor etc. români ar da o notă aparte rezultatelor obținute, în care s-ar putea recunoaște *spiritul filosofic românesc*. În schimb, tentativele artificiale de sincronizare expun cultura filosofică românească riscului de a se ține permanent pe urmele modelor filosofice occidentale, punând-o în situația de a înainta doar ocazional umăr la umăr cu ele.

Tradițional, filosofia românească a manifestat o înclinație către construcția sistematică, nereușind să valorifice această înclinație decât sporadic. Epoca noastră, în care filosofia românească ar trebui să renască, a ajuns să fie excesiv avizată în privința perisabilității sistemelor filosofice. Filosofii conștientizează prea intens faptul că eforturile lor sunt, mai devreme sau mai târziu, sortite pieirii. Teama cu care filosoful contemporan întâmpină ispita de a construi un sistem ar trebui temperată, consideră Alexandru Surdu, de faptul că prăbușirea unui sistem nu este niciodată totală: arhitectonicile, metodologiile structurale ale sistemelor filosofice le supraviețuiesc adesea.

Victor Emanuel Gica

Rumänisches Goethe-Jahrbuch, Band 1, Editura Paideia, Bukarest, 2011, 376 p.

Editat de Societatea Goethe din România, în colaborare cu Societatea Germaniştilor din România și cu Centrul de Cercetare și Excelență „Paul Celan” al Universității din București, primul volum al Anuarului Goethe își propune (și pare a avea toate șansele de a-și ține promisiunea) să devină un for al exegezei goetheene din țară și din străinătate. În primul an al apariției sale, Anuarul român Goethe (care apare în limbile germană și română, cu rezumate în limba engleză ale materialelor publicate) ne oferă un conținut bogat, structurat în două grupaje de studii, o secțiune dedicată vieții științifice (*Rezeptionsreflexe*) și una de traduceri (*Kulturstransfers*).

Primul grupaj (intitulat *Skizzen zum Ganzen*), cuprinzând nouă studii ale unor exegeți români și străini ai operei lui Goethe, se deschide cu materialul lui Göhler Peter (Institutul de Germanistică al Universității Humboldt din Berlin), *Der Teufelsspekt in der Historia von D. Johann Fausten und deren Struktur*. Levander Björn (Facultatea de Științe Umaniste a Universității din Stockholm) este prezent cu studiul „*Auf geht's, Faust*”. *Ein Versuch, die Geister in Studierzimmer (I) und (II) als Fausts 'Lebensgeister' zu deuten*, iar Nenguié Pierre Kodjio (Universitatea Yaoundé din Camerun) cu *Zur Allegorie der Glocke: Zwischen Disziplin und Ritual. Goethes Ballade Die wandelnde Glocke*.

Din primul grupaj mai fac parte lucrările: *Schweizer Spuren in Goethes Wanderjahren*, a lui Gille Klaus F. (Institutul de Germanistică, Universitatea din Amsterdam); *Sophie Mereau und ihre Verbindungslinien zu Friedrich Schiller und Johann Wolfgang Goethe*, de Sabová Lucia (Facultatea de Filosofie a Universității Sfinții Chiril și Metodie, Trnava, Slovacia); „*Und Drei mach gleich, So bist du reich*”. *Goethes Hexeneinmaleins: eine Gleichung?* de Poenaru Vasile V. (Universitatea din Toronto, Canada); precum și studiile Anei-Stanca Tăbărași-Hoffmann (Institutul German, Universitatea Johannes Gutenberg din Mainz), *J. W. Goethe și grădinile ca model de viață*; Gretei Tartler (Școala Superioară de Administrație, București), *Orientalul lui Goethe. Un poem preislamic de T'abbata Sharran în Divanul oriental-occidental*; și lui Schares Thomas (Trier, Germania), *Das Löwensteinchen. Bemerkungen zu einigen Goetheschen Briefstellen aus der Zeit der Italienreise, nebst der Verwechslung einer Bremse mit einer Biene*.

Cel de-al doilea grupaj (*Naturwissenschaftliche Streiflichter*) este alcătuit din studiul lui Grigorovici Radu (membru al Academiei Române), *Teoria culorilor a lui Goethe. Partea didactică (1810)*, o excepțională prezentare a contribuției științifice goetheene, precum și din *Zu Goethes Die Wahlverwandschaften*, de Söder Thomas (Școala Superioară Pedagogică din Freiburg, Germania); *Goethe und Darwin*, de Wenzel Manfred (Centrul de Cercetare Georg Büchner al Facultății de Germanistică și Științele Culturii, Universitatea Philipps, Marburg); *Goethes Beitrag zur gegenwärtigen evolutionstheoretischen Diskussion in der Rezeption des modernen Goetheanismus*, de Toma Sorin (Facultatea de Litere, Universitatea „Spiru Haret”, București).

Anuarul român Goethe conține, la rubrica *Rezeptionsreflexe*, prezentările: George Guțu (Universitatea din București), *Zur rumänischen Resonanz von Goethes Werken*; Wikete Monika (Catedra de Germanistică, Universitatea de Vest, Timișoara), *Goethes Rezeption in der deutschsprachigen Bukowinaer Presse im Gedenkjahr 1932*; Vasile Voia (Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca), *Orizonturi goetheene la Cluj – Lucian Blaga și Liviu Rusu*; Eugen Christ (Institutul Cultural al Șvabilor de la Dunăre al Landului Baden-Württemberg, Stuttgart), *Goethes Faust: Einige Aspekte der Rezeption und Wirkung in der rumänischen Literatur und Kultur*; Delia Eșian (Iași), *Thanatische Liebe sowie erotisches Sterben bei Goethe und Ingeborg Bachmann*.

Două lucrări științifice goetheene în versuri (*Die Metamorphose der Pflanzen* și *Metamorphose der Tiere*), ca și textul lui Hans Mayer, *Goethe, Hegel și secolul al XIX-lea* sunt transpuse în limba română de profesorul George Guțu la rubrica dedicată transferurilor culturale.

Dragoș Popescu

George Guțu (Ed./Hrsg.), *Narațiune și identitate la Hans Bergel / Erzählung und Identität bei Hans Bergel*, Editura Paideia, București, 2011, 216 p.

Scriitorul transilvănean de limbă germană Hans Bergel este autorul unei opere extrem de vaste și de diverse (semnătura sa se găsește pe treizeci și cinci de volume și pe numeroase articole publicate de-a lungul vremii). Prozator, eseist și poet, Bergel s-a născut în 1925 în țara noastră, de unde a emigrat în 1968. În anii comunismului a fost condamnat – în procesul Lotului Scriitorilor Germani – la 15 ani muncă silnică. În 2001 i-a fost decernat titlul de *doctor honoris causa* al Universității din București.

Volumul dedicat scriitorului transilvănean (bilingv, conținând fiecare text atât în limba română, cât și în limba germană) își propune să facă mai cunoscută în România personalitatea acestuia. Semnatarii materialelor publicate în volum sunt: Ana Blandiana: *Omagiu lui Hans Bergel. „Cel mai reprezentativ scriitor al Transilvaniei”*, Olivia Spiridon: *Acasă în povestire. Narațiune și identitate în proiectul de trilogie al lui Hans Bergel*, George Guțu: *Naționalitate – Binaționalitate – Supranaționalitate. Aparține opera lui Hans Bergel literaturii germane, române sau europene?*, Walter Schuller: *Artiști și scriitori germani transilvăneni prin prisma eseisticii lui Hans Bergel*, Dieter Roth: *Unui prieten. Hans Bergel la 85 de ani*, Renate Windisch-Middendorf: *Istorisiri din istorie. Aspecte ale narațiunii autentice în romanele lui Hans Bergel*, Mariana Virginia Lăzărescu: *Între discursurile tovarășilor și o săptămână de evenimente internaționale. Rubrica „Ecouri culturale” la „Volkszeitung” din Brașov cu referire specială la activitatea lui*

Hans Bergel. Sunt incluse în volum scrisori inedite din corespondența autorului despre romanul *Die Wiederkehr der Wölfe* (*Întoarcerea lupilor*), precum și discursul ținut de omul de litere Hans Bergel cu ocazia decernării titlului de *doctor honoris causa* al Universității din București (*Întâlnirea mea cu spiritualitatea română*). Reproducem mai jos un paragraf din acest discurs, în care dragostea pentru România și români a scriitorului îl lasă să se exprime cu căldură: "... nu m-a fascinat numai arta și literatura română cu chemarea ei spre o gândire ageră și cu eleganta ei formă latină. Căci o atracție magică o exercită asupra mea și climatele geopsihice ale acestui pământ – pe de o parte peisaje naturale de o inconfundabilă frumusețe, cum rareori am văzut în numeroasele mele călătorii. Pe de altă parte priveliști care evocă permanent – după cum prea bine știți – istoria dramatică a acestor locuri și întâmplările nemaiauzite ale acestora. Ele reprezintă părți integrante ale peisajelor europene, despre care germanul fascinat de lumea latină Ferdinand Gregorovius afirma odată că există peisaje care posedă *magnetism istoric*. În România, țara dintre Orient și Occident, se interferează influențele și curentele acestor două părți ale lumii noastre – o moștenire istorică străveche. România trebuie să-și dovedească în continuare capacitatea sa de *sinteză*, aceasta este formula ei de supraviețuire. Aici, la intersecția culturilor, trebuie să-și dovedească mai mult decât oricând vocația sa europeană, să-și păstreze controlul asupra forțelor centrifugale, care îi cauzează tensiuni interioare, care dintr-o bogăție pot deveni o amenințare”.

Dragoș Popescu

Thomas Hobbes, *Despre om și societate* [*Leviathan*, cap. XIII–XVIII], trad. de Ovidiu G. Grama și Mona Mamulea, București, Editura All, 2011, 102 p.

Publicată de curând la Editura All în cadrul colecției „In nuce”, lucrarea *Despre om și societate* cuprinde capitolele XIII–XVIII din *Leviathan*, esența doctrinei politice a lui Thomas Hobbes, în lumina realităților englezești din preajma anilor 1650. Lucrarea lui Hobbes este importantă nu numai din perspectiva filosofiei politice, ci și din aceea a *filosofiei dreptului*. În această din urmă perspectivă se înscrie și rândurile care urmează.

Demersul argumentativ al lui Hobbes urmează, în principal, trei pași: (1) descrierea omului aflat în starea naturală, dominată de bunul plac și, implicit, de războiul fiecăruia împotriva fiecăruia; (2) necesitatea ieșirii din această stare de *bellum omnium contra omnes* prin impunerea unor legi naturale universale (3) necesitatea instituirii unei puteri coercitive care să asigure respectarea acestor legi. După ce descrie situația deplorabilă în care se află omul în starea naturală, Hobbes formulează legile naturale după care ar trebui să se conducă indivizii umani, legi a căror necesitate derivă din celebra sa idee conform căreia omul, stăpânit fiind de

natura sa egoistă, duce un război permanent cu semenii săi. Hobbes ia în considerație trei cauze principale ale conflictului: *rivalitatea*, *neîncrederea* și *faima*. Pe lângă aceste cauze, care țin de natura umană, există și o cauză care privește organizarea societății: lipsa unei puteri comune „de care să se teamă toți” (pp. 12–13). Hobbes definește războiul ca fiind „nu numai actul de bătălie” sau „actul de luptă”; el include și acea perioadă de timp în care există „voința oamenilor de a se confrunta”. Războiul nu se reduce, așadar, la bătălia propriu-zisă, la confruntarea deschisă, armată. Esențial este faptul că tot ceea ce se întâmplă în această perioadă de timp „nu poate fi nedrept”; în război, unde totul este permis, forța și înșelătoria sunt cele două virtuți cardinale și orice nedreptate devine legitimă (p. 16).

Cum o astfel de stare pare intolerabilă, Hobbes vine cu soluția: din starea „mizerabilă” a războiului, omul are posibilitatea de a ieși în două moduri: parțial prin *afecte*, parțial prin *rațiune*. În primul caz, omul iese din starea de război – sau dorește pacea – datorită „fricii de moarte și din dorința unor lucruri necesare traiului comod” (p. 17). În al doilea caz, omul iese prin anumite „clauze convenabile păcii, asupra cărora oamenii pot fi făcuți să cadă de acord” (p. 17). Așadar, sintagma „pot fi făcuți să cadă de acord” implică o convenție, un contract, în vreme ce clauzele convenției sunt *legile naturale*.

Legea naturală este descoperită, potrivit lui Hobbes, pe calea rațiunii și ea nu se confundă cu *dreptul natural*. În vreme ce acesta din urmă constă în „libertatea de a face sau a nu face”, legea „determină și constrânge la una dintre acestea” (a face sau a nu face; p. 20). Iată că elementul coercitiv al legii apare semnalat înainte de a fi fost exprimat de Thomasius – care se bazează pe elementul coercitiv pentru a face distincția dintre drept și morală. Hobbes observă, așadar, cu jumătate de secol înaintea lui Thomasius că legea trebuie să constrângă la a face sau a nu face ceva, elementul coercitiv al legii oferind dreptului un element esențial în caracterizarea sa. Legile naturale dictează pacea ca pe un mijloc de conservare a oamenilor în colectivități, iar rezumatul lor este concentrat în fraza: „nu face altuia ceea ce nu vrei să ți se facă ție” (p. 59). Legile naturale obligă „in foro interno”, adică te constrâng să dorești ca ele să se realizeze. De asemenea, legile naturale sunt neschimbătoare și veșnice, ele stând la baza filosofiei morale pe care Hobbes o consideră „știința a ceea ce este bun și rău în legăturile dintre oameni și societate”, „știința virtuții și a viciului”.

A treia lege naturală este *îndeplinirea convențiilor încheiate*. În termeni juridici, aceasta exprimă principiul de drept „pacta sunt servanda”. În acest principiu se află „izvorul și originea dreptății” (p. 39), afirmă Hobbes, urmând a defini nedreptatea ca pe o neîmplinire a convenției. Acest principiu este legat de *constrângere*. Puterea constrângătoare este cea față de care oamenii își abandonează dreptul universal; în schimbul abandonării acestui drept, puterea îi constrânge în mod egal pe oameni să-și îndeplinească convențiile, generând în ei spaima unei pedepse mai mari decât beneficiul pe care l-ar putea aștepta de la încălcarea lor. Aceeași putere garantează, totodată, proprietatea obținută prin contract. Iată, așadar, ideea de garantare a proprietății de către stat.

Deși concepția lui Hobbes cu privire la posibilitățile renunțării, abandonării sau transmiterii de drepturi are în vedere în principal tratarea subiectului la nivel de organizare socială, politică, explicațiile cu privire la aceste fapte juridice relevă o cunoaștere în detaliu a particularităților aspectelor de ordin juridic la nivel de individ. Astfel, ni se face cunoscută obligația cesionarului dreptului sau a celui care își abandonează dreptul de a nu-l împiedica pe beneficiar să se bucure de dreptul cedat sau abandonat, orice piedică în acest sens fiind „o nedreptate și prejudiciu” (pp. 22–23). Renunțarea sau transferul de drepturi se face prin declarație sau prin semnare, prin semne „voluntare și suficiente”. Transferul de drepturi este, de asemenea, de două feluri: fie drept contra drept, fie drept contra bun; motivul și scopul pentru care omul renunță la dreptul său ori și-l transferă nu este altul decât siguranța propriei persoane (p. 24). Contractul este definit ca fiind „transferul reciproc de drepturi” (p. 25). Toate acestea reprezintă aspecte juridice ale elementelor consimțământului, ale capacității la încheierea actelor juridice, precum și forme de încheiere a actului juridic. Avem, de asemenea, o clasificare a transferului de drepturi și o definiție a contractului.

Hobbes merge însă mai departe și face diferența între transferul de drepturi asupra unui lucru și transferul (livrarea) lucrului însuși. Astfel, ajunge la distincția dintre *contract* și *pact* (sau convenție). Pactul – sau convenția – presupune ca una dintre părți să-și livreze lucrul cuprins în partea sa de contract, urmând ca cealaltă parte să se achite ulterior, la o dată determinată, stabilită de comun acord. Pactul se bazează în mod esențial pe *încredere*. Convențiile se pot încheia nu numai în mod direct, ci și *prin reprezentare* (sau mandat).

Dar convențiile nu sunt respectate *eo ipso*, în lipsa unei puteri care să impună acest lucru. Fără teroarea unei puteri care să dicteze respectarea legilor naturale, fără „săbie”, convențiile nu sunt decât vorbe și nu au capacitatea de a asigura siguranța oamenilor. Fără o putere constituită, „fiecare om se va bizui pe propria sa forță și îndemânare pentru a se proteja împotriva tuturor celorlalți”, rămânând, așadar, la acel *bellum omnium contra omnes*. Soluția lui Hobbes este constituirea unei puteri comune, mai precis încredințarea întregii puteri și forțe unui singur om sau unei singure adunări de oameni, care să poată reduce toate vocile individuale la una singură, aceasta realizându-se printr-o majoritate de voturi. Astfel, Hobbes ajunge la necesitatea constituirii *statului*. Mulțimea unită într-o singură persoană se numește „comunitate politică” (*commonwealth*) sau „civitas” (p. 84). Constituirea unei astfel de puteri reprezintă actul de naștere al celui Leviathan, al „acelui dumnezeu muritor căruia îi datorăm, sub Dumnezeul nemuritor, pacea și apărarea noastră” (p. 84). Prin autoritatea acordată de fiecare om al comunității, acea singură persoană dispune de atâta putere și forță încât, „prin teroarea pe care o inspiră”, devine capabilă să impună voințelor tuturor un acord în vederea obținerii păcii în interior și a sprijinului reciproc împotriva dușmanilor din afară. Această persoană se numește „suveran”, iar toți ceilalți – supușii săi. Obținerea puterii se face pe două căi: prin forță naturală, comunitatea rezultată astfel fiind „comunitate politică prin dobândire”, și prin acordul oamenilor, care se spun în mod voluntar unui om sau unei adunări de oameni, pe

baza încrederii că îi va proteja împotriva celorlalți, ceea ce poartă numele de „comunitate politică prin acord sau comunitate politică prin instituire” (p. 85).

Hobbes devine, prin teoria sa cu privire la dobândirea și mai ales la exercitarea puterii politice, „reprezentantul tipic al absolutismului” (Giorgio del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, București, Europa Nova, 1995, p. 86), el exprimându-și doctrina în perioade tulburi pentru Anglia, care era, la vremea în care își scria lucrarea, agitată de tulburări interne. În ideea sa de organizare politică a mulțimii, în vederea liniștii și păcii sociale, Hobbes sacrifică libertatea. Dincolo însă de acest aspect, Hobbes oferă atât dreptului, cât și sociologiei și filosofiei politice informații esențiale cu privire la organizarea juridică a societății sau la raporturile de drept. Deși pornește de la premise chestionabile (cum ar fi egoismul funciar al ființei umane sau ideea egalității naturale a indivizilor), el ajunge la anumite realități juridice care vor fundamenta atât sistemul juridic englez, cât și cel francez, cele două constituind sursa de inspirație a celorlalte sisteme juridice.

Alina Cozan (München), LL.M.Eur.

Florentin Sorescu, *Arca lui Iona*, Editura Brumar, Timișoara, 96 p.

Prin piesa de teatru *Arca lui Iona*, scriitorul Florentin Sorescu ne propune să ne alăturăm, în calitate de cititori, unui mic univers pe cale de dispariție. Un univers casnic – care cuprinde, ocazional, și o porțiune dintr-un parc – periclitat inexplicabil de un potop de mari dimensiuni.

Micul univers este foarte conștient de marele pericol, deși nu până într-atât încât înăuntrul lui să se instaleze panica. Disproporția dintre anvergura stihiei și limitele înguste ale umanității care ar putea fi afectată de ea este sursa principală de tensiune a piesei. Divinitatea pare că pune în mișcare un scenariu distructiv de primă clasă, dar umanitatea (complet reprezentată de patru personaje umane și de un personaj canin) nu pare a se ridica la nivelul acestuia.

Ceea ce constituie vitalitatea micului univers amenințat – și îl ajută, finalmente, să supraviețuiască – este, paradoxal, banalitatea lui. Pericolul, deși îngreunează constant atmosfera piesei, nu atinge niciodată iminența. Personajele găsesc mereu puterea de a întreține conversații de circumstanță, de a pune la cale mici strategii de comunicare în care se evidențiază, spectral, ca în explozia de lumină instantanee a unui fulger, stări sufletești fluctuante. Tranziția extrem de rapidă de la dialogul uzual la cel cu subiecte de semnificație ultimă și de revenire la fel de rapidă la uzual nu creează doar impresia de frivolitate; uneori, prin această oscilație se exprimă o dispoziție pe cale de a se generaliza: familiaritatea cu marile probleme și neaderența sufletească la ele. Personajul Gavril o spune de-a dreptul: „Noi suntem niște închipuiți cărora le place să facă pe nebunii. Aruncăm în toate direcțiile cu vorbe de duh, dar nu prea avem nimic de spus”.

Fiecare personaj al piesei își dorește nespus să părăsească starea de închipuit și propria mască prin care face pe nebunul. Fiecare tinde către o stare de autenticitate, către o adevărată înțelepciune. Mărturisită sau nu, dorința ieșirii din prezent, din cotidian, se ghicește și în personaje declarat frivole (vezi cazul Domnișoarei Necunoscute). Simbolul acestei stări atât de dorite este corabia, pe care nu se știe *cine* o construiește și nici *dacă* o construiește cineva. Niciun personaj nu știe cum să transforme simbolul în realitate.

... Și totuși, Florentin Sorescu aduce un personaj (este vorba despre același Gavril, cel care în prealabil a formulat diagnosticul general) în fața revelației. Meditând – în scena 5, la care, alături de el, ca doi arhangheli, iau parte doi mașiniști – la simbolul eliberării, frământatul personaj reușește să răspundă la o întrebare precum: „Oare omenirea, în întregul ei, nu și-a împlinit destinul și acum continuă să trăiască în virtutea inerției, fără a mai avea nimic de spus?”. Răspunsul („ieșirea nu poate fi decât reîntâlnirea cu noi înșine, cu ce este adânc în noi”) pare enorm de convențional; dar, după părerea noastră, tocmai în această convenționalitate este depozitat întregul mesaj al piesei: o revelație profundă și o banală constatare *se exprimă în aceleași cuvinte*. Depinde de noi să distingem ceea ce este revelație de banalele constatări.

Deși demonstrează că este în stare să se folosească de ele, autorul piesei *Arca lui Iona* nu face exces de tehnici textuale, ceea ce, considerăm, este un merit deloc neglijabil. El reușește astfel să îndeplinească un obiectiv literar mai degrabă clasic: a te pune pe gânduri, lăsând în plan secund obiectivul peste măsură de urmărit astăzi: acela de a te impresiona.

Dragoș Popescu

Pavel Pereș, *Mântuiți inimile noastre*, București, Editura Lucman, 2010, 216 p.

Proza lui Pavel Pereș în toată cuprinderea ei, de la *Mai mult decât o șansă* până la ultimul roman *Mântuiți inimile noastre*, evidențiază o clară și explicabilă complicitate, până la granița narativului – metaforic, între un prozator puternic (lucru semnalat și de Al. Piru cu mulți ani în urmă), care abordează valorile umanității și un poet liricizând prin esențializare manifestările omului în credință, în iubire, în contingent.

Prozatorul și poetul conturează o complementaritate de arte poetice, de exprimare narativă cu instrumentele poeticului și de viziune lirică drept proiecție în realul unei lumi în neconținută schimbare. S-ar putea crede că avem de a face cu o proză guvernată de lirism, dar nici pe departe nu este vorba de așa ceva, încrederea oamenilor nu e interpretată ca idilism, ci ca pe o excepțională hotărâre de a obține dreptul să-și hotărască în bună măsură soarta; universul uman e luminos și întu-

necat, încărcat de speranță și copleșit prin deznădejde, dar încrederea în viață, ca simbol suprem, biruie.

Narațiunea din „Mântuiți inimile noastre” are o tulburătoare capacitate de transmitere a mesajului printr-un stil desăvârșit din punct de vedere artistic, cu o rafinată și seducătoare observație a comportamentelor personajelor, „analiza” este obiectivă, lunecând, nu de puține ori, spre un lirism cu deplin subiectivism, prăpădul din istorie, ca și dramele oamenilor, atestă o epică existențială. Perspectiva este cea prin care se marchează evenimentul fundamental al cosmosului – viața, pe baza fenomenelor naturale, a trăilor morale, a interpretărilor filosofice; autorul urmărește cu o nedisimulată căutare a amănuntelor realitatea supraviețuirii și reîntemeierii unei părți dintr-un cartier bucureștean, o zonă aparte dominată de manifestări sociale și de practici de solomonie.

Un roman al dorinței de cunoaștere prin toate percepțele biblice, în care Ludovica Rareș, personajul central, izbuteste să afle acum, prin retrăire, ceea ce nu reușise pe deplin la momentul trăirii efective: femeia își instituie existența prin fapte autentice devenite amintiri, statutul ei social și matrimonial se află, pe cale rațională, dar și prin revelație și reverie, într-o neconținută regăsire și pieire de sine. Ceea ce odinioară în viața Ludovicăi Rareș era clar și de netăgăduit acum se transformă în probabilitate, iar ceea ce era incertitudine apare drept dovadă de netăgăduit. Neodihna în căutarea adevărului se suprapune pe smerenia împlinirii ritualurilor de înmormântare și pomenire, de fapt pe aceste elemente se zidește subiectul: Avel Rareș, octogenar, moare, iar soția sa, prin toate convingerile sale, îi înalță un templu în propria amintire pe relația viață–moarte, spirit–materie; rememorările femeii îndurerate sunt organizate, în plan narativ, într-o instanță supremă, care este imaginația pornită de la document, de la adevărul istoric; romanul surprinde patru ani de ritualuri de înmormântare, timp în care personajul, un *axis mundi* existențial, nu se transformă deodată cu lumea din jurul său, neobișnuitul trăit aducând un real ca dimensiune secretă a ființei terestre, dar nimic nu este ieșit din comun, iluzia se alcătuiește pe fapta nerealizată sau împlinită doar parțial.

O proză de o valoare deosebită constând în faptul că literatura se manifestă aici prin funcții multiple, dar trei sunt consecvente în arta poetică a autorului: în plan social-istoric, în direcția morală și în proprietatea artistică; un profesor, cu determinante implicații în destinul unor personaje, are preocupări științifice și beletristice, pe lângă altele de intimitate dionisiacă, Andrei Serafim, socotește omul un căutător conștient, și romanul ca fenomen al viziunii: „Omul a făcut multe pe lumea asta, tristețea lui cea mai mare nu este că nu înțelege un anumit lucru, ci că știe că nu înțelege. Un roman e un fenomen sincretic pe calea cunoașterii diferențiale, o lume care scapă de extincție prin ficțiune și limbaj, acestea două sunt al treilea sistem de semnalizare, prin profeție.”

Mesajul are o coloratură ascendentă, de la simpla reprezentare individuală a omului până la cea conjugală și colectivă, concretizându-se printr-o imagine *retrovizoare*, care produce decupaje temporale, detașări de identități insolite, crime, iubiri întâmplătoare, totul petrecându-se prin narațiuni la persoana a treia ori utilizând verbe impersonale asociate cu discrete contemplații de citate celebre. Lumea

nu se oglindește numai prin analiză, ci și prin conexiuni ale fantasticului cu speculația realului: „Orice istorisire, încărcată de gândirea misionară a mărturisorului, nu se poate schimba decât în sfințenia următorului mărturisor, care își asumă greaua răspundere de a deschide noi trasee dominate de vraja faptelor când abstracțiunea se convertește în dat real: există o trăire în virtutea actelor de identitate, ca locatar al planetei și o trăire pe varianta celestă ca manifestare de bucurie a cuiva pentru cineva”. Portretele nu sunt definitive, ca și lumea de aici, parcă ar fi o imagine răsfrântă în apă, stabilirea elementelor de încheiere a fragmentelor în corp compact devine imposibilă și astfel diferențierile de timp, spațiu și vârstă sunt variante policrome ale universului citadin.

Pavel Pereș organizează individualitatea personajelor, ca autor heterodiegetic, stereotipiile duc la blazarea indivizilor, implicarea activ-reflexivă a oamenilor le consolidează capacitatea de traversare a necazurilor, de ieșire din încurcături în spiritul credinței și buneii înțelegeri; Ludovica Rareș strălucește nu atât ca personaj, cât ca o conștiință a sfințeniei și a iubirii de paradiziac: „Dacă femeia s-ar retrage o vreme la mânăstirea din paradisul nălucirilor și s-ar institui de nevoie carantina imaginarului terestru în direcția bărbătească, ar dispărea tot binele din lume, dacă femeia ar accepta urâtenia, lumea ar deveni monstruoasă și ar duce la prăbușirea vieții, dar dacă femeia caută binele, nimeni nu i-ar putea sta în cale, femeia nu trăiește ca răscumpărare a păcatelor, ci în două ipostaze: divinul păstrător și diabolicul născocitor... Ludovica învățase acestea zi de zi, îi băgase și lui Avel în cap că atingându-se de ea se atinge de cer, câtă fericire! Să trăiești cu certitudinea transformată în plăcere că dai bucurie tuturor, e ca și cum cineva ți-ar fi oferit o lume a ta, unde nicio slăbiciune nu e de luat în răs și poți să prețuiești oamenii pe motiv că oricând e sărbătoarea proprie.”

Obsesia unei lumi întocmite pe rău nu-l părăsește pe autor, chiar dacă speră ca prin energia oamenilor să se răzbească la binele căutat; profesorul Serafim elaborează o lucrare cu tema „Omul între virtutea divină și rivalitatea licanropică”, în care zice „licantropia fiind exprimarea omenescului prin lupesc, prin gândire sau practici, lupul e fioros singur, dar el trăiește și atacă în haită, uitați-vă la oamenii care atacă oameni, se vedește eficient canibalismul, așa se domină în societatea de azi, dar cred că se poate generaliza, dacă nu-mi dați dreptate, e treaba voastră, nu-i așa în politică, în societate?”. Problemele ridicate de o existență precară sunt multe, așa că oamenii suportă suferințe iscate chiar de ei, dar îndură și din cauza altora, a nedreptății, nu se caută senzaționalul, acesta se bănuiește în evenimentele trăite, în sacrificiile admise, așa că autorul particularizează ființele după scopurile dorite și după izbânzile obținute. Ludovica nu vrea adevărul, ci nădejdea etică prin credință.

De la început până la sfârșit cartea este o metaforă a *mântuirii*, viața trebuie trăită spre bucurie și uitare, nu ca supraviețuire, miraculosul este un izvor al omenescului și trebuie apărut neconținut, moartea nu se socotește ca fenomen divin decât în măsura în care se poate asocia cu izbăvirea: „în anatomia universală a mișcării, omul urcă, timpul coboară, nașterea însemnând succesiunea materiei în două, bivalența divină, spațiul – vizibil, timpul – indivizibil, pe acest drum taina

omului sporește, prin amintire se învie trecutul, prin viitor se lucrează la baza trecutului, când îndoiala devine certitudine se întocmește veșnicia”.

Un roman despre iubire și moarte în care omenescul ia formele și atitudinile cele mai caracteristice, acestea sunt topite în destine, în conștiințe tulburătoare, pe metaformozarea unui univers; sunt biografii plasate la timpul prezent sau în amintire, realitatea derivă și din miraculos, prin Ludovica Rareș se fac planuri de trecut și amintiri de viitor, psihologicul se insinuează în tainicul existențial și de aici alunecarea cu bucurie în teritoriul mitologic al erosului, al florilor, al sărbătorilor biblice; orice se caută prin labirinturi de zi și de noapte se găsește, se pierde, misterele se disting și se înțeleg printr-un firesc revelator prin ingeniozitate și o dorință nebună de noutăți.

„Mântuiți inimile noastre”, roman între clasic și modern, desfășurarea vieții se face prin simbolistica lumii deslușită senzorial, adevărurile nu se verifică și nu capătă girul autenticității decât prin condiția și conștiința personajelor care umblă fără teamă cu identitatea la lumina soarelui: este un roman al devenirii, chiar dacă moartea, ca motiv de globalitate omenească și artistică, înseamnă confruntarea de opțiuni și credințe, de ignoranță și de înaltă raționalitate. Firul epic este dus de personajul feminin, cred că unul dintre cele mai distinse din literatura noastră, iar autorul inovează în plan naratologic incluzând în *faptul la zi* o experiență universală, o credință nouă se validează tot printr-o credință de când lumea și pământul. Oamenii au nevoie de certitudini, nu pot să trăiască altminteri, un student la medicină, Bogdan Tarsiu, alege calea monastică prin trăire anamnetică socotind că viitorul este aducerea aminte a creației Domnului, iar dacă părinții săi au la început o vehementă opoziție față de opțiunea fiului, în final admit necesitatea liturgică corespunzătoare sufletului tânărului. Realitatea neputând fi cunoscută în temeiurile ei este aleasă descoperirea în limitele metafizice ale spiritului. Scopul fiecărui om este fericirea și întrebările pe care și le pune – cum se ajunge acolo, cât poate dura? etc. – au la pornire efortul de cunoaștere, sentimentală și rațională, descoperirea măcar a purgatoriului.

Sunt în acest roman destine paralele, dar și destine antinomice, guvernează bucuria de a fi a oricărui om ajuns la înțelepciunea sperată, și cum viața este o perpetuă descoperire, personajele trec de la spaimă la siguranța de sine, de la solitudine la dobândirea încrederii prin reciprocitatea împlinirii. Lumea aceasta de la margine de București este filtrată prin conștiința personajelor, în caz special de Ludovica Rareș, cuvintele din toate comunicările susțin un fenomen de mitizare prin trăirile ființelor care au atât identitate socială, cât și artistică, ele afirmă esența umană ca spațiu al legăturilor între cei ce aspiră la demnități sociale și la plăceri efemere.

Dacă am stabili un plan arhitectural al romanului, am descoperi cu surprindere o construcție interioară –masivă și solidă – și elemente adiacente –ale câtorva subiecte – mici, susținând planul principal, care ar putea constitui prin dilatare narațiune de sine stătătoare; așa intenționează autorul funcționalitatea narativului – ca o casă pe care o construiește Avel Rareș în bucătăria ca esențială în ciclul concret al existenței și cu cei doi cocoși deasupra locuinței, dar cu icoanele și cu portretele executate de pictorul Horia Luca (sugestie fixă a spectaculosului intim sufletesc al

admiratorilor de frumos și al rugăciunilor), amintirea completată cu viziunea: „O fi cineva care să nu creadă că neuitarea este salvarea noastră, a pământenilor? Și cu instinct teluric putem presimți pierderile și câștigurile și cu toată trufia care ne domină puternic din când în când am fi în stare să iertăm aproapelui nostru stând neclintit în momentul descleștării ghearelor primejdiei de deasupra capului? Peste orice întâmplare, memoria universului este chiar Dumnezeu, în timpul căruia trăim, ne rugăm să ne ajute după forma gândului avut în acea împrejurare și noi postulăm orice dorință, nu orice adevăr descoperit în existența care ni s-a dat, așa că năzuind la diverse privilegii ne pomenim în profetica pierdere, privind riscul în față”.

Mântuiți inimile noastre reprezintă un moment de referință în creația epică a lui Pavel Pereș, abordând o formulă artistică nouă, cu o profundă narativitate, cu un limbaj de mare expresivitate și originalitate, cu o captivantă mișcare a stilului, toate acestea constituindu-se într-un model lingvistic, de eveniment, în susținerea ideilor în abordarea valorilor semantice de natură afectivă. Pe lângă definirea amplă a subiectului, prin *efectele de naturalizare* a personajelor, cartea are meritul nu numai incontestabil, dar și de model în convențiile de comunicare, cu puternice dezvăluiri artistice prin cuvinte polisemantice și fraze ample în organizarea persuasivă în versiune analitică; este o demonstrație sintetică și sens imanent în care eul liric se înfrățeste cu eul narativ, dând naștere axiologică și variabilitate discursivă. Romanțierul creează o povestire de ficțiune, face altceva dintr-o realitate concretă, exercită așadar, prin puterea sa de omnisciență, o suveranitate artistică prin resursele lexicale oferind cititorului un text între mimesis și convingere. Lumea se poate cunoaște astfel prin ceea ce se petrece în case, pe străzi, în instituții, dar și prin opțiunile personajelor, prin neconținutelor lor căutări de izbândă materială și spirituală, autorul păstrează un cod etic (pe care-l receptează prin I. Kant); pe baza acestuia, personajele dau probe ca să se integreze sau nu unei anumite lumi, țin cu dinadinsul să aducă slăvire vieții.

Mai multe confesiuni alcătuiesc textul – din partea autorului, a personajelor, a unor reale persoane ilustre prin aserțiunile lor – un text-bocet al femeii îndoliate, un recviem al Ludovicăi Rareș, parabole sau justificări ale altora. Este o confruntare a vieții cu moartea, a iubirii cu amintirea dragostei, se pornește în narațiune de la moartea unui bărbat venerat și treptat, viața se încâtușează în amintire și cu luciditate se practică un ritual de pomenire, memoria astfel capătă o experiență de intrare în ireal (fost real).

Romanul unei ființe care se zidește deliberat în amintire, prin destăinuire și trăire, în recompunere de viață într-o altă viziune și în timp încă neisprăvit, o lectură incitantă, un roman–eseu, aproape spovedanie, cu siguranță un remarcabil succes literar.

Ghiță Florea

„Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques”, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 1998-2010¹

Unul dintre colegii mei, iubitor de filosofie clasică, s-a văzut la un moment dat pus în situația de a recunoaște că, fiind nevoit a citi un filosof nesistematic precum Cioran, a avut o revelațiune ciudată... Cioran merită citit, are idei, chiar dacă place prea mult publicului (adică e prea accesibil pentru un filosof autentic), chiar dacă uneori e mult prea „negativist”, „pesimist” etc., chiar dacă se exprimă aforistico-filosofic, și nu sistematic. Emil Cioran este un filosof (trecem peste faptul că el nu agreea pentru sine această etichetă, dar pe care eu insist să i-o pun, în ideea de a-l diferenția de eseștii pur-literari, adică cei care scriu doar de dragul stilului și doar al stilului, marginalizând total ideea), ce se situează în zona filosofico-literară.

Cioran este și el, cred, un filosof mare, măcar pentru motivul că în lumea întregă, dar mai ales în România și în Franța, i se dedică zeci de volume, numere de revistă, conferințe etc.

Unul dintre numeroasele volume consacrate filosofului român este „Cahiers Emil Cioran. Approches critiques”, care apare începând cu 1998, la Sibiu, anual, sub îngrijirea domnului Eugène van Itterbeck, directorul Centrului de Cercetare Emil Cioran din Sibiu. Eugène van Itterbeck face, de altfel, *Prezentarea* fiecărui volum, propunând de fiecare dată o scurtă introducere și o justificare adecvată a ceea ce urmează.

De-a lungul timpului, au scris în acest volum nume recunoscute drept autorități competente în studiul operei lui Emil Cioran din România și Franța, dar nu numai, precum: Eugène van Itterbeck, Irina Mavrodin, Ger Groot, Ilinca Zarifopol-Johnston, Constantin Zaharia, Marin Diaconu, Sanda Stolojan, Simona Modreanu, Gabriel Popescu, Mircea Ardeleanu, Sylvie Jaudeau, Sorin Vieru etc. Majoritatea dintre aceste personalități au participat măcar o dată la Colocviul desfășurat anual² în onoarea lui Emil Cioran la Sibiu, Rășinari sau prin împrejurimi, un spațiu cu totul superb și primitor, oferind mai multe opțiuni în acest sens.

Principalul motor al acestui volum este, așa cum am sugerat deja, dl Eugène van Itterbeck (recunoscut deja de toată lumea „sufletul” colocviului anual și al revistei/volumului, nu știu încă ce statut are, realmente), dar nu trebuie uitate, din câte am observat anul acesta, când am avut prilejul de a cunoaște pe mulți dintre cei care contribuie la realizarea acestui volum, doamnele de la catedra de Limbă Franceză a Facultății de Litere și Arte din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, și aș menționa, cu speranța de a nu uita pe cineva, pe: Mihaela Gențiana-

¹ Cercetarea aferentă acestui articol a fost finanțată prin proiectul POSDRU/89/1.5/S/63663.

² Despre colocviul de anul acesta, de pildă, am scris deja în numărul trecut al acestei reviste.

Stănișor, Rodica Fofiu, Dumitra Baron, Maria-Otilia Oprea sau Isabela Vasiliu-Scraba. La toți aceștia se adaugă și tinerii Ciprian Vălcan, Nicolas Cavallès sau Aurélien Demars, colaboratori constanți și participanți la colocviu.

Dintre aceste nume, s-a ales în timp și Comitetul de redacție al acestui volum, dar nu numai.

Volumul apare întotdeauna în limba franceză, motiv pentru care, probabil, nu găsește prea mulți autori din alte spații decât cel românesc și francez, fiind probabil că unii dintre cunoscătorii de Cioran din Italia, Spania sau Germania, pentru a lua doar câteva dintre țările în care Cioran a fost tradus, ar prefera măcar limba engleză. Drept este că Emil Cioran într-o altă limbă decât româna sau franceza... pare straniu, dacă traducătorul sau comentatorul nu este priceput, iar asta o spune cineva care a fost nevoit să scrie de multe ori despre Cioran în engleză.

Articole diverse despre Cioran s-au publicat de-a lungul timpului (cel care detesta meseria de comentator literar sau filosofic³), majoritatea referitoare la „impresionantul” său stil, cumva chiar împotriva unei sugestii a lui Cioran⁴. (Însă cei care îl apreciază pot trece cu ușurință peste acest afront... (citește și) avertisment... și discută totuși despre opera sa, așa cum este și firesc.) Ceea ce este cel mai interesant la volumul „Cahiers Emil Cioran. Approches Critiques” este multitudinea de abordări prin care este privită filosofia lui, iar asta se vede în tematica abordată de-a lungul timpului. Dăm câteva exemple, măcar pentru a vedea cât de complexă este realmente opera lui Cioran și câte dezbateri poate naște (iarăși o dovadă că exegeza asupra lui Cioran este comparabilă cu cele ale marilor filosofi și sperăm să nu exagerăm în nici un fel – următoarele teme din „Approches critiques” pot sta mărturie): *Cioran văzut de contemporanii săi* (vol. I, 1998; vol. III, 2001), *Cioran și Europa centrală* (vol. II, 2000), *Cioran și apocalipsa* (vol. III, 2001), *În jurul râsului și melancoliei* (vol. IV, 2003), *Tema alterității; Cioran epistolarul; Lecturile lui Cioran* (vol. V, 2004), *Cioran și cultura europeană; Cioran, cititor de Kant* (vol. VI, 2005), *Despre tema transcendenței și imanenței în gândirea lui Cioran; Cioran, cititor de Bergson* (vol. VII, 2006), *Preferenții* (vol. VIII, 2007; vol. IX, 2008), *Religia lui Cioran* (vol. IX, 2008; vol. XI, 2010), *Cioran și Noica* (vol. X), *Esențialul* (vol. XI, 2010).

„Cahiers Emil Cioran” are și alte rubrici interesante ce prezintă documente inedite (manuscrite sau scrisori aparținând filosofului), fotografii, amintiri despre

³ Iată ce nota în *Caiete III. 1969–1972* (Editura Humanitas, București, 2005), p. 279: „Critica literară (și, la drept vorbind, orice critică) este o meserie dezonorantă. A judeca dintr-un fotoliu *sudoarea* altuia, a încerca să vezi dacă e adevărată sau prefăcută, a lucra pe lucrul altuia, sau, ca să reluăm imaginea... (ce imagine). Cea mai rea formă de parazitism; criticii sunt codoșii literaturii”.

⁴ „Se vorbește despre «stilul» meu. Dar stilul meu nu mă interesează deloc. Am ceva de spus, o spun și de contat contează ceea ce spun; modul în care o spun e secundar. Idealul ar fi să scriem fără stil; mă străduiesc să o fac și am să reușesc. Numai gândul contează. Restul e pentru făcătorii de literatură” (Emil Cioran, *Caiete III*, p. 298).

filosof etc. Rubricile permanente sunt „Approches critiques” (studii, cercetări diverse ale colaboratorilor) și „Comptes-rendus” (consacrată cărților despre Cioran apărute în întreaga lume).

În fine, trebuie spus că acest volum este, pe lângă colocviul anual Cioran (ajuns la a XVII-a ediție), ce are loc în fiecare an la Sibiu și Rășinari, după cum am mai spus, un prilej de întâlnire a cioranienilor din întreaga lume.

Marius Dobre

Scriitori brașoveni aștrști

În ultimii ani, creația literară brașoveană s-a îmbogățit cu lucrări remarcabile, demne de a reprezenta cu cinste pe creatorii aștrști brașoveni.

Numeroși autori, membri de vază ai „Astrei”, între care merită să amintim pe distinsul academician Alexandru Surdu, cărturar de seamă al Brașovului, unic în felul său pe aceste mirifice meleaguri transilvane, cum și valorosul prozator Daniel Drăgan, și-au adus o contribuție de neprețuit, înscriindu-și, fiecare, opera în patriotismul de netăgăduit al vieții spirituale și culturale brașovene, făcându-i cinste și meritând, întru totul, dragostea și prețuirea unui public mereu interesat și dornic de a le cunoaște și aprecia cum se cuvine opera. Iată de ce lucrări de excepție precum „Comentarii la rostirea filosofică” ori ampla lucrare „Șcheii Brașovului”, cum și „Cercetări logico-filosofice”, aparținând academicianului Alexandru Surdu – lucrări apărute sub egida Academiei Române, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” –, se înscriu între operele de referință ale acestui autor de excepție. Li se alătură, la un loc de cinste, la fel de remarcabila lucrare a dr. în drept Liviu Pandele, intitulată semnificativ „Transilvania – Terra Dacica”, împreună cu numeroase și valoroase alte lucrări ale acestui prestigios autor ce are contribuții semnificative în acest domeniu.

O adevărată frescă, descriind realitățile și avatarurile unui regim și unei societăți în destrămare, este romanul lui Ioan Hera, intitulat „Descătușare, deziluzii și cameleonism”, ce este, pare-se, doar o parte a unei trilogii proiectate de acest autor. Remarcabile lucrări literare ne propun în acești ani și valorosul autor Gabriel Stan, prin volumul său de poeme „Rimphonia”, și Mircea Brenciu, cu volumul de poezii „Pe strada mea din Șchei”, ambele editate de prestigioasa editură Kron-Art.

La fel și împătimitul întru păstrarea și valorificarea moștenirii spirituale a Șcheilor Brașovului, Eugen Moga, cu ale sale volume dedicate „Troitelor” și „Morilor din Șchei” ori volumul de poezii „Vreme sonată”. Un loc aparte îl ocupă și lucrările regretatului profesor Petru Istrate, între care ne amintim „Salvarea unui obicei românesc – Junii Brașovului”.

Multe dintre aceste lucrări de excepție au apărut prin grija neobositului ing. Florin Andreescu, în condiții grafice deosebite, la Editura Lux Libris Brașov.

În domeniul strict al beletristicii, demne de remarcat sunt valoroasele romane „Subreta” și „Fantoma” și volumul de versuri și versete „Perimetrul magic” aparținând cunoscutului și dăruitului cu har Daniel Drăgan – cel ce, alături de scriitorul Doru Munteanu și de criticul A.I. Brumar, a avut și are numeroase contribuții la revitalizarea vieții culturale a Brașovului.

Nadia Cella Pop, Ioan Glipa și Ioan Suci (cel din urmă cu recentele sale volume de poeme „Estimp sau tabloul periodic al sentimentelor” și „Styleme”) se numără și ei între autorii devotați aștriști pe care i-am consemnat aici. Alături de aceștia se înscriu și Stelian Răducanu și Oprea Gh. Holbavianu.

Ioan Suci