

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### PHILOSOPHIA

1

---

**Editorial Office:** 400015 – Cluj–Napoca Republicii no. 24, Phone: 0264-405352

---

#### SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

##### *DOSAR KANT (II)*

- FRANÇOISE DASTUR, Husserl, Heidegger și critica rațiunii pure: logică și fenomenologie..... 3
- ELIANE ESCOUBAS, *Critica facultății de judecare în secolul criticii* ♦ *The "Critique of the Faculty of Judgment" in the Century of Critique*.... 17
- MONIQUE CASTILLO, La Révolution française selon Kant et Arendt ♦ *French Revolution in the View of Kant and Arendt* ..... 27
- ION COPOERU, Volonté, action et normativité (Husserl et Kant) ♦ *Will, action, and normativity (Husserl and Kant)* ..... 41
- BOGDAN OLARU, Kant und die bioethische Diskussion. Anmerkungen zu der deutschen öffentlichen Debatte um das Recht der *in vitro* erzeugten Embryonen auf Leben..... 55

##### *VARIA*

- CRISTIAN CIOCAN, Jean-Paul Sartre și critica problemei heideggeriene a morții..... 63

MARCEL BODEA, Haos și determinism: predicție și anticipare. O distincție epistemologică (II) .....	83
DAN-ALEXANDRU ILIEȘ, Teologie, politică și modernitate ♦ <i>Theology, Politics, and Modernity</i> .....	103

### ***RECENZII, NOTE, COMENTARII***

Le droit dans l'espace public (VAL-CODRIN TĂUT) .....	119
Relația iubire-cunoaștere în gândirea lui Mircea Vulcănescu (MIRELA CALBAZA-ORMEȘAN) .....	125
Bogdan Olaru, <i>Ideea de știință riguroasă. Proiectul husserlian de întemeiere fenomenologică a științelor</i> , Editura Univ. "Al.I. Cuza" Iași, 2004, XVI + 370 p. (CRISTIAN CIOCAN).....	127
Cât spune un filosof și cât tace? (NICOLAE TURCAN) .....	129
<i>Al dumneavoastră</i> , Mircea Eliade (MIHAELA GLIGOR).....	131

## *DOSAR KANT (II)*

### **HUSSERL, HEIDEGGER ȘI CRITICA RAȚIUNII PURE: LOGICĂ ȘI FENOMENOLOGIE**

**FRANÇOISE DASTUR<sup>1</sup>**

Epoca modernă este eminentemente caracterizată prin interogarea puterilor raționalității, care, după cum o arată Kant, își demonstrează deopotrivă suveranitatea, deoarece ea nu mai caută nici un sprijin în cer, și finitudinea, căci nu-și creează propriul conținut, ci îl primește cu necesitate din experiență. Deja la Kant, această interogare ia totuși, forma mai precisă a întrebării despre locul atribuit științei logicii în cadrul filosofiei. Îmi propun să arăt aici că filosofia în accepția sa modernă, adică fenomenologia, al cărei cuvânt de ordine a fost de la început reînțoarcerea la lucrurile însele și voința de a se sprijini pe experiența vie fără a se mulțumi cu „simple cuvinte”, s-a definit fundamental ca o critică a formalismului logic și că această critică și-a găsit, atât la Heidegger cât și la Husserl, o bună parte din inspirație la autorul *Criticii rațiunii pure*. Într-adevăr, Kant este cel care, după secole de stagnare, pune din nou întrebarea asupra a ceea ce trebuie să fie logica și o redefinește dându-i forma unei logici transcendente, adică a unei logici a obiectului, sau mai precis, după propriii săi termeni, a unei „logici a adevărului”. Astfel, el deschide, cu Hegel, nu numai calea identificării, pur și simplu, a metafizicii și logicii dialectice, ci și calea problematicii propriu-zis fenomenologice, Odată cu Husserl, a unei „genealogii” a logicii, iar odată cu Heidegger, a unei „destrucții” a logicii școlare și a unei puneri radicale sub semnul întrebării a hegemoniei logicii în filosofia occidentală.

Care este în cele din urmă locul atribuit în mod tradițional logicii în edificiul filosofiei? Știm, după cum ne amintește Kant în Prefața la *Fundamentele metafizicii moravurilor*<sup>2</sup>, că filosofia a fost divizată în școlile platoniciene și aristotelice, în trei științe, fizica, etica și logica, și că această divizare a servit drept cadru filosofiei stoice și romane. Kant, care reia aici această divizare școlară, încearcă să o justifice punând în lumină „principiul care o fundamentează” și care nu este altul decât opoziția de origine aristotelică, ea însăși devenită canonică, a materiei și formei. Avem deci de o parte filosofia naturală și filosofia morală care tratează

---

<sup>1</sup> *Université de Nice Sophia-Antipolis*

<sup>2</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Delagrave, Paris, 1959, p. 71

despre obiectele experienței iar, ca filosofii materiale, nu sunt pe de-a întregul pure, ceea ce presupune că ele implică, pe lângă partea lor pură care constituie metafizica naturii și a moravurilor, o parte empirică, fizica propriu-zis și antropologia; și pe de altă parte avem logica în chip de filosofie formală, pe de-a întregul pură, sau pe de-a întregul *a priori*. Acesta este motivul pentru care, ca „logică generală”, ea constituie „un canon pentru intelect și rațiune care este valabil pentru orice gândire”.<sup>3</sup> Kant reia aici definiția epicuriană a logicii drept *canon*, mai redusă decât cea aristotelică definită ca *organon*, deoarece definește mult mai precis logica generală, adică logica formală tradițională. Logica generală, în măsura în care se ocupă de regulile gândirii în general, făcând abstracție de orice conținut, constituie un canon, adică „ansamblul principiilor a priori pentru utilizarea legitimă a facultăților de cunoaștere în general”<sup>4</sup>, și nu un organon, despre care Kant, în cursul său de *Logică*, spune că este „indicarea manierei de a ajunge la o cunoaștere determinată”, ceea ce implică cunoașterea anterioară a obiectului științei de creat (produs), ca de exemplu în cazul matematicii pe care o definește ca „o știință care conține principiul extensiei cunoștinței noastre în funcție de o anumită utilizare a rațiunii”.<sup>5</sup> Logica, adaugă Kant, „nu trebuie numită organon decât în măsura în care ea servește, cu siguranță nu la *extensiune*, ci mai degrabă la *aprecierea critică* (Beurtheilung) și la *rectificare* (Rechtfertigung) cunoașterii noastre”<sup>6</sup>, ceea ce corespunde tocmai logicii tradiționale în opoziție cu logica generală.

Nu rămâne mai puțin valabil faptul că în tradiție, logica este definită ca partea formală a filosofiei, cea care nu privește deci „lucrul însuși”, natură sau moralitate, despre care este vorba în ea. Totuși, tocmai acest caracter exclusiv formal sau a priori, o apropie de ceea ce Aristotel numește „filosofia primă” și pe care o vom numi în evul mediu „metafizică”, dând astfel numelui, ce indica tratatele care urmau fizicii (*meta ta physica*), sensul veritabilei definiții a unei științe a ceea ce este dincolo de fizică. Filosofia primă constituie la Aristotel „știința căutată” care este aceea a ființei ca ființă, în măsura în care această unitate a ființei în care se fundamentează toate semnificațiile sale diferite, rămâne cu siguranță un principiu prim care trebuie să orienteze cercetarea, dar care, nefiind un gen, nu poate niciodată să fie fundamentul unei științe determinate. După cum remarcă Pierre Aubenque în *Problema ființei la Aristotel*<sup>7</sup>, această „protologie” care ar trebui să fie metafizica aristoteliciană nu ține cont de criteriile științei

---

<sup>3</sup> ibid, p. 73

<sup>4</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, 1963, p. 538 (notată ulterior CRP)

<sup>5</sup> E. Kant, *Logique*, Vrin, Paris, 1970 p, 11

<sup>6</sup> ibid, p. 12

<sup>7</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1972, p. 250

așa cum sunt ele expuse în *Analitica*, adică în organonul aristotelician, și ceea ce rămâne indeterminat este tocmai sensul de „logie” din proto-logie, astfel încât modul de discurs despre ființă, neputând fi epistemic, adică analitic, deductiv și silogistic, pare să țină de funcția interogativă și „critică” pe care Aristotel i-o recunoaște dialecticii. Astfel nu ar exista „ontologie” ca să folosim un termen modern, decât sub forma interogației, decât sub forma unei *diairesis* platoniciene, despre care Aristotel spune tocmai, că este un „silogism neputincios”, prin faptul că îi lipsește medierea, termenul mediu, adică esența.<sup>8</sup> Că discursul filosofic ar trebui, poate, să se desfășoare „dincolo de esență” putem eventual deduce din Aristotel care arată că nici o știință nu poate să ne facă pe deplin cunoscută ființa ca atare și deci, că nici o ontologie generală nu este posibilă, ci numai ceea ce Husserl va numi ontologii „regionale” care pot fi totuși reunite, după el, sub autoritatea (Chef) unei „ontologii formale”. Gândită în mod esențial ca interogativă și aporetică, filosofia nu poate să se erijeze în știință demonstrativă, ceea ce implică faptul că, în mod paradoxal, ea scapă criteriilor epistemice pe care le stabilește totuși în partea sa logică și care nu sunt deci valabile decât pentru științele mundane. A pune filosofia sub jugul logicii, iată care va fi totuși obiectivul a ceea ce s-a constituit ca urmare a școlilor grecești, în gândirea medievală sub numele de „metafizică” și se înțelege că din acest moment modernitatea s-a definit în mod esențial ca proiect de „remaniere a logicii” despre care Hegel, în introducerea la *Știința logicii*,<sup>9</sup> ne spune că nevoia de reconsiderare a logicii s-a simțit de multă vreme, „conținutul prea sumar și mort” al logicii școlare și „al formelor sale goale” care ne fac să o asociem cu un calcul<sup>10</sup> trebuie să primească spiritul care o va revitaliza și care, eliberând gândirea de sensibil și de opinie, îi va da autonomie și o va conduce spre adevăr.<sup>11</sup>

Dar modernitatea nu se anunță numai, cu Kant, ca tentativă de a determina logica, ce nici nu a regresat nici nu a progresat de la Aristotel, să facă un pas înainte, ea se anunță, de asemenea, prin faptul că adevăratul nume al filosofiei va deveni încetul cu încetul acela de „fenomenologie”. Într-adevăr, știm că termenul de fenomenologie apare fără îndoială pentru prima dată în 1764 într-o lucrare intitulată *Neues Organon* de Johann Heinrich Lambert (1728-1777), filosof german care a corespondat cu Kant într-o epocă în care, în Germania, metafizica de școală își atinge împlinirea cu Wolff și Baumgarten înainte de a se vedea profund zdruncinată în gândirea kantiană. Termenul de ontologie,

<sup>8</sup> ibid. p. 291 și 293

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, Aubier Montaigne, Paris, 1972, tome I (notată ulterior SL)

<sup>10</sup> SL, p. 23

<sup>11</sup> SL, p. 32

propus de Clauberg în 1664, în lucrarea sa *Ontosophia*<sup>12</sup>, renaște filosofic o dată cu publicarea în 1730 a tratatului lui Wolff, intitulat *Ontologia*. Acești doi termeni, fenomenologie și ontologie, al căror sens este de știință a fenomenului(elor) și știință a ființei, sunt bine formați de la termeni grecești, dar nu apar ca atare la filosofii greci. Modelul formării lor este termenul *theologikè*, știință a divinului care apare ca atare în ceea ce s-a numit *Metafizica* lui Aristotel<sup>13</sup>, termenul „metafizică”, el însuși o creație medievală, nefiind niciodată utilizat în filosofia greacă cu sensul care i s-a dat de la Sf. Toma d’Aquino, adică acela de știință care se ocupă de obiecte suprasensibile. Se observă astfel că orice mișcare filosofică a celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII lea în Germania, și în special opera kantiană, este marcată de voința de reîntoarcere la marea filosofie greacă, aceea a lui Platon și Aristotel, după perioada medievală caracterizată prin menținerea filosofiei pe o poziție subordantă teologiei creștine. Dar termenul de fenomenologie nu a avut decât o apariție fugitivă la Lambert și nu va mai reapărea ca termen filosofic decât o dată cu *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel în 1807, după mai mult de patruzeci de ani, pentru a dispărea din nou și a reapărea de data aceasta cu și mai multă forță la Husserl în *Cercetările logice* din 1900 și, mai ales, chiar în titlul *Ideilor directe pentru o fenomenologie*, marea introducere generală a fenomenologiei pe care o publică în 1913. O dată cu Husserl, termenul de fenomenologie devine în mod autentic numele însuși al filosofiei, dar o dată cu Heidegger, ontologia și fenomenologia vor fi identificate, ontologia nefiind posibilă decât ca fenomenologie, după cum o declară explicit în paragraful 7 din *Sein und Zeit*.

Termenul de fenomenologie, după cum amintește Heidegger în același paragraf, este format cu ajutorul a două cuvinte grecești: *phainomenon* și *logos*. *Phainomenon*, la plural *ta phainomena*, vine de la verbul *phainô* care înseamnă a lumina, a face să strălucească, apoi a face vizibil (*rendre visible*), a face să se vadă (*faire visible*), cuvântul *phaos-phôs*, lumină, venind de la aceeași rădăcină: astfel adverbul *phainomenôs* înseamnă manifest sau vizibil. Fenomenul este deci ceea ce se arată, apare, ceea ce este în manifestare. Ori primul „act” fondator a ceea ce se va numi ulterior, cu Platon, *philosophia* este distincția lui Parmenide între ceea ce este totdeauna, ființa sau mai degrabă fiindul, *eon* care nu se oferă vederii, și ceea ce apare în mod divers, *dokounta*, termen sinonim cu *phainomena* deoarece este format de la verbul *dokeô* care semnifică a

<sup>12</sup> Asupra istoriei termenului „ontologie”, a se vedea J.F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990, p. 258 și 436 sq.

<sup>13</sup> Aristotel, *Métaphysique*, E, I, 1026 a 20, Vrin, Paris, 1970, tome I, p. 333

părea, apoi a imagina (se figurer), a estima corect (juger bon) și de la substantivul *doxa* care în sensul obișnuit înseamnă opinie. Căutarea filosofică este deci înainte de toate o întrebare despre ființă, adică despre adevăr, după cum o indică bine „scenariul” poemului lui Parmenide, care narează călătoria gânditorului ce nu poate alege calea cea bună, aceea a ființei, și să se îndepărteze de căile de pierzanie ale neantului și ale aparențelor, decât cu ajutorul unei zeițe al cărei nume este nerostit, dar care, probabil, este ea însăși zeița *Aletheia*, adevărul. A gândi înseamnă, deci, a se desprinde de aparențe, a le depăși spre ceea ce le fundamentează fără să fie manifest.

Platon moștenește această distincție parmenidiană între ființă și aparență, și, mai ales, între ceea ce nu se schimbă niciodată și ceea ce se mișcă perpetuu și este fundamental divers. Despre acesta nu se poate spune că „este” și totuși nu este un nimic, în mod absolut. Platon va numi sensibil, ceea ce este manifest și apare, un *mè on*, un ne-fiind, dar fără a-i da totuși sensul unei ne-ființe absolute. Fenomenul este pentru Platon un nimic care este totuși ceva, și despre care trebuie, în consecință, să se dea seama. Platon prezintă la începutul cărții a VII a din *Republica* sub o formă „poetică”, prin alegoria cavernei, în ce constă „călătoria” filosofului care trece de la umbra aparenței la lumina ființei în sens eminent, și această călătorie constituie *paideia*, educație în sensul propriu al cuvântului. Dar această călătorie, o știm cu toții, se termină cu reîntoarcerea filosofului în lumea umbrelor, adică a aparențelor și fenomenelor, ceea ce presupune că filosofia nu poate să fie pur și simplu o evadare în afara aparenței, ci dimpotrivă, o locuire în mijlocul acesteia și o înțelegere a aparenței ca aparență, distinctă de ființă. Pentru Platon ființa în sens eminent este *idea*, ceea ce se dă de văzut ochiului spiritual ca formă neschimbată, în contrast cu diversitatea constant mișcătoare, a fenomenelor sensibile. Acesta este și sensul respingerii tezei sofistului Protagoras, „omul este măsura tuturor lucrurilor” din *Theaitetos*. Într-adevăr, pentru Protagoras, care se sprijină în această privință pe doctrina lui Heraclit potrivit căreia totul se mișcă, *panta rhei*, totul devine și nimic nu este, știința și senzația, ceea ce înseamnă că lucrul este ceea ce apare fiecăruia și că nu există adevăr, ființă, care să se manifeste (perdure) prin aparențele fenomenale. Impotriva scepticismului care amenință din poziție sofistă, Platon menține diferența dintre ființă și aparență, dintre *idea* și *phainomenon* și valorizează necesitatea acestei „ideo-logie” care este filosofia în opoziție cu o fenomeno-logie, după el, imposibilă. Dar dacă se prezintă adesea platonismul ca o doctrină a opoziției dintre două lumi, dintre sensibil și inteligibil, presupunându-se negarea sensibilului în favoarea inteligibilului, trebuie să se sublinieze pregnant că gândirea lui Platon însuși, așa cum se exprimă în marile dialoguri ontologice

precum *Sofistul* și *Parmenide* este dimpotrivă, aceea a unei *metexis*, a participației sensibilului la inteligibil. Ceea ce îi pune probleme lui Platon și va continua să-i pună probleme lui Aristotel și mai preocupat de „aparențe”, este tocmai raportul dintre sensibil și inteligibil. Se poate deci afirma că gândirea filosofică, la nașterea sa, este în mod esențial o gândire a diferenței *problematică* dintre ființă și fenomen (apparaître).

Exact aceeași problemă va fi reluată de Kant în *Disertația* sa din 1770 despre *Formele și principiile lumii sensibile și ale lumii inteligibile*, iar problemele pe care le pune aici își vor găsi soluția unsprezece ani mai târziu o dată cu apariția primei ediții a *Criticii rațiunii pure*. În lucrarea sa publicată în 1764, *Noul Organon*, al cărui titlu pare ecoul opereii celebre a lui Bacon *Novum Organum scientiarum*, apărută în 1620, Lambert boteza „fenomenologia” ca știință a aparențelor și Kant, în scrisoarea pe care i-o adresează în 2 septembrie, reia această terminologie. În lucrarea sa, al cărui subtitlu este „Gânduri despre investigarea și caracterizarea adevărului și despre distingerea sa de eroare și aparență”, Lambert dă într-adevăr o definiție foarte precisă a acestei discipline pe care o numește fenomenologie. Trebuie remarcat înainte de toate caracterul sistematic al gândirii lui Lambert care, înainte de a fi filosof, este mai întâi matematician, fizician și astronom. Cele două lucrări filosofice principale, *Neues Organon* din 1764 și *Architectonic* din 1771 sunt primul un tratat al metodei care deschide drumul celui de-al doilea, care este cu adevărat un tratat de știință, adică de metafizică și Lambert propune chiar cititorului să îl considere „un dicționar ontologic” pentru că el constă în mod esențial în analiza utilizării practice și a determinării expresiilor proprii lucrărilor metafizice. Mai interesantă este „antecamera” acestei științe, Organonul, care are strict un scop metodologic. Este compus din patru părți și fiecare titlu al acestora este reluarea unui termen grecesc.<sup>14</sup>

Prima parte, *dianologie*, de la termenul *dianoia*, gândire, răspunde la întrebarea referitoare la forțele intelectului și se definește ca doctrină a legilor adevăratei gândiri. Este partea cea mai lungă din cele patru și se referă la concepte, judecăți și raționamente și nu omite, în capitolul al șaptelea - sunt nouă de toate - consacrat „sarcinilor”, să dezvolte, înaintea lui Kant însuși, o teorie a interogației și a problemelor.

---

<sup>14</sup> cf. Geo Sigwart, Einleitung, J.M. Lambert, *Texte zur Epistemologie*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. XXV-XXXII. A se vedea traducerea „La phénoménologie comme doctrine de l'apparence”, primul articol al celei de-a patra părți din *Neues Organon* în Alter 5, Fontanay aux Roses, 1997, p. 223-253



A doua parte, *aléthiologia*, doctrina despre adevăr, se referă la posibilitatea de a ști dacă, pentru intelect, adevărul se distinge suficient de eroare, și tratează în principal raporturile dintre conceptele simple, gândite prin ele însele, și conceptele compuse care nu trebuie să conțină nimic contradictoriu.

A treia parte, *semiotica*, se referă la posibilitatea de a ști dacă limbajul nu este un obstacol în calea adevărului și constituie doctrina designației gândurilor și lucrurilor, și trebuie să determine influența semnelor asupra cunoașterii adevărului.

A patra și ultima parte, *fenomenologia*, se referă la posibilitatea de a ști dacă intelectul ajunge vreodată să scape de aparență și eroare, iar sarcina sa constă în „a permite recunoașterea aparenței și a furniza mijloacele de a o evita, pentru a ajunge la adevăr”, sarcină care este, ca de altfel și celelalte trei precedente, eminentemente negativă și care îl conduce pe Lambert la analiza diverselor feluri de aparențe sensibile, psihologice, morale, plauzibile și estetice.

Fenomenologia în sens lambertian pare astfel să se apropie mai mult, în cadrul organonului logic, de dialectica transcendentă kantiană, în care, după cum o spune Kant în Introducerea la logica transcendentă, este vorba de a critica tendința de canon a logicii generale, tendința de a o considera ca un organon, adică un instrument care permite să lărgească sfera cunoștințelor, în timp ce dianoilogia și alethiologia par să constituie împreună această „logică a adevărului” care este analitică transcendentă, semiotica fiind absentă la Kant.

În scrisoarea pe care Kant i-o scrie lui Lambert în 1770, Kant, reluând terminologia acestuia, pare dispus să considere fenomenologia drept știință a sensibilului ce nu ar constitui prin urmare decât o simplă propedeutică la metafizica propriu-zisă, care, la rândul său, nu ar avea în vedere decât non-empiricul, obiectele rațiunii pure. Iată în cele din urmă ce declară Kant: „Se pare că o știință cu totul singulară, deși pur negativă (*phaenomenologica generalis*) trebuie să preceadă metafizica; această știință va determina principiile sensibile, validitatea lor și limitele lor pentru ca acestea să nu mai tulbure judecățile referitoare la obiectele rațiunii pure, cum s-a întâmplat aproape întotdeauna până acum”.<sup>15</sup>

Un pic mai departe, în aceeași scrisoare, Kant califică fenomenologia generală drept o „disciplină propedeutică ce ar feri metafizica de orice intruziune a celor sensibile”. Kant pare să reia aici opoziția strictă între cele două lumi, proprie platonismului. Găsim încă urme ale acestei opoziții în scrisoarea din 21 februarie 1772 către Marcus Herz, în care prezintă planul unei opere în gestație, care ar

---

<sup>15</sup> A se vedea traducerea acestei scrisori din 2 septembrie 1770 în G. Granel, *L'équivoque de l'ontologie de la pensée kantienne*, Paris 1970. Pasajul citat este la pagina 35.

cuprinde două părți, una teoretică și alta practică, partea teoretică divizându-se în fenomenologia generală și metafizică, partea practică, mai întâi în principiile gustului și ale dorințelor sensibile, iar apoi în primele fundamente ale moralității.<sup>16</sup> Nu este vorba de a încerca să se facă aici geneza evoluției gândirii kantiene din 1772 până în 1781, evoluție asupra căreia scrisoarea citată este deja destul de explicită, ci pur și simplu de a indica foarte rapid, care îi este direcția: Kant va întoarce într-adevăr spatele soluției tradiționale care constă în a face să participe omul la intelectul divin fie prin reminiscența unei vieți pre-empirice în lumea inteligibilă (mitul din Phaidros de Platon), fie prin veracitatea divină (Descartes), fie prin armonia prestabilită (Malebranche și Leibniz). Filosofia trebuie să devină atee, adică trebuie să ia în considerare finitudinea omului și să plece de aici. Kant, refuzând astfel filosofiei orice recurs la ceea ce el numește ipoteza absurdă a lui *Deus ex machina*<sup>17</sup> o reconduce înspre situația originară, periculoasă, de a nu avea sprijin nici în cer nici pe pământ, și de a trebui să-și dea ea singură propriile legi, după cum, o spune în *Fundamentele metafizicii moravurilor*.<sup>18</sup> După cum a arătat-o Gérard Granel în frumoasa sa carte despre *Echivocul ontologic al gândirii kantiene*, el este primul modern în sensul propriu al cuvântului, dacă modernitate înseamnă pe de o parte refuzul de a defini omul ca *ens creatum*, definiție prezentă încă subteran la Descartes și Leibniz, iar pe de altă parte îndurarea absenței divinului. Asta implică prin urmare, că știința fenomenalului nu va mai putea să fie o simplă propedeutică negativă la metafizică, ci că ea va constitui un moment esențial al elaborării acesteia.

În 1981, prima parte a doctrinei elementelor cunoașterii este într-adevăr estetica transcendentă, adică știința sensibilității și Kant anunță de la început, o dată cu *Critica rațiunii pure*, că există două surse ale cunoașterii umane, sensibilitatea prin care obiectele ne sunt date și intelectul prin care ele sunt gândite. Cunoașterea umană, după cum, o spune bine prima frază a Esteticii transcendente, nu se poate raporta la obiecte decât prin intermediul intuiției în serviciul căreia se află gândirea. Ceea ce este vorba să se constituie în 1781, nu este nimic mai puțin decât o ontologie a lucrului ca fenomen, ceea ce presupune că fenomenul nu este deloc asimilat cu o aparență, că el este dimpotrivă lucrul așa cum ne apare nouă, adică obiectul, ceea ce ne face față și depinde în consecință de constituirea spiritului nostru care-l percepe (appréhende) adică de intuițiile a priori ale spațiului și timpului și de categoriile intelectului nostru.

---

<sup>16</sup> A se vedea de asemenea traducerea aceste scrisori în G. Granel op. cit., p. 36-39

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 39

<sup>18</sup> *Fondements de a métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 145

Kant distinge riguros aparența (Schein) de fenomen (Erscheinung) și în același timp el definește fenomenul ca lucru așa cum apare el într-un *intuitus derivatus* adică unei intuiții non creatoare și deci receptive, în opoziție cu lucrul în sine care este corelatul unui *intuitus originarius* divin și creator. Astfel Kant nu mai subscrie la teza opoziției între lumea sensibilă și lumea inteligibilă, deoarece fenomenul și lucrul în sine presupun două priviri diferite, orientate spre același obiect. Kant spune asta explicit într-un pasaj din *Opus posthumum* pe care îl citează Heidegger în *Kant și problema metafizicii*<sup>19</sup>: „Distincția dintre conceptele referitoare la lucru în sine și la lucru ca fenomen nu este obiectivă ci subiectivă. Lucrul în sine nu este un alt obiect ci un alt raport (respectus) de reprezentare cu privire la același obiect”.

Din acest moment, cunoașterea fenomenalului nu mai este aceea a unei aparențe, ci a unui adevăr despre care rămâne totuși valabil că este relativ la finitudinea noastră. Si deși Kant nu păstrează aici termenul de „fenomenologie”, se poate totuși considera toată *Critica rațiunii pure* ca o fenomenologie, adică drept un discurs asupra lucrului ca fenomen. Astfel se explică de ce cursul pe care Heidegger îl consacră lui Kant în semestrul de iarnă 1927-1928 se intitulează: *Interpretare fenomenologică a Criticii rațiunii pure de Kant*

De altfel, trebuie să subliniem că această perspectivă asupra *Criticii rațiunii pure* nu este proprie numai lui Heidegger, ci și lui Husserl, care, în *Ideii directe*, într-un paragraf în care pune în opoziție atitudinea dogmatică și atitudinea fenomenologică, declară că primul filosof modern, care și-a „aruncat privirea spiritului înspre imperiul” fenomenologiei, a fost Kant.<sup>20</sup> Este adevărat că Husserl a început mai întâi prin a i se opune lui Kant și mai ales neokantianismului prin noțiunea de intuiție categorială căreia îi consacră cea mai mare parte din a șasea Cercetare logică. Se știe că această a șasea Cercetare l-a interesat în mod deosebit pe tânărul Heidegger, mai ales datorită faptului că marea cucerire pe care o reprezintă noțiunea de intuiție categorială în raport cu tradiția nu constă numai în abolirea diferenței kantiene dintre intuiție și concept, ci de asemenea, și încă mai profund, în eliberarea ființei de fixarea sa în judecată. În toată tradiția filosofică, singurul statut recunoscut ființei este acela de copulă în judecată. Ori Husserl arată în a șasea Cercetare că datele sensibile nu sunt singurele materiale ale judecății și că există o „percepție” a categorialului care constituie, în raport cu datele sensibile, „un excedent”. Husserl se sprijină explicit aici pe poziția kantiană potrivit căreia „ființa nu este un predicat real” pentru a

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1950, #62, p. 203

<sup>20</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, #62, p. 203

pune în evidență că ființa, în funcția sa atributivă, ca și în funcția sa existențială, nu este nimic în obiect, nici una din părțile sale, nici una din calitățile sale, nici ceva adăugat obiectului, ca un fel de trăsătură externă precum stânga, dreapta, sus, jos etc., și că ființa nu-și găsește, deci, nici un corelat obiectiv posibil în sfera percepției sensibile, fie ea externă sau internă. Husserl insistă și asupra faptului că ființa nu este nici o „trăire”, un *Erlebnis*. Pentru el, categoriile logice, dintre care și copula face parte, nu-și găsesc originea, conform tradiției filosofice începând cu Locke, în reflecția asupra trăirilor psihice. Într-adevăr, conceptele obținute prin reflecție, precum cele de judecată, percepție, de afirmare, de negație, sunt concepte „sensibile” în măsura în care aparțin sferei „simțului intern”, dar ele nu pot fi considerate concepte logice în sensul strict al termenului. *Ființa nu este nici o judecată, nici o componentă reală a judecății*<sup>21</sup> declară Husserl în #44 al celei de-a șasea Cercetări și ea nu este deci dată ca atare decât în intuiția care face adevărată judecata, și deci oarecum „în afara” judecății, în acea percepție pe care Husserl o numește categorială prin analogie cu percepția sensibilă. Actul categorial este fundamentat cu necesitate pe percepția sensibilă, ceea ce înseamnă că provine dintr-o modificare a privirii dirijate spre datele sensibile ale experienței, care rămân totuși baza indispensabilă a oricărei posibile gândiri a categorialului. Asta invalidează teoria kantiană a distincției dintre cele două surse ale cunoașterii care sunt spontaneitatea intelectului pe de o parte, și receptivitatea sensibilității pe de altă parte, și, în același timp, ideea unui „intelect pur” despre care Husserl spune ca nu a putut fi concepută decât înaintea analizei elementare a cunoașterii în componentele sale ireductibile.<sup>22</sup> Se vede că respingerea kantianismului în care Husserl vede un pur logicism, provine dintr-o lectură a *Criticii rațiunii pure*, făcută în lumina neokantianismului și știm că Dilthey, care a fost oarecum singurul ce a înțeles încă de la apariție la ce se referea Husserl în al doilea volum al *Cercetărilor logice*, îl va sfătui călduros pe Husserl să citească din nou Kant, ceea ce acesta va face în 1905. Fără îndoială, asta explică de ce în pasajul anterior citat din *Idei... (Ideen)*(1913), Husserl poate ajunge să afirme că „*Deducția transcendențială* a primei ediții a *Criticii rațiunii pure* se dezvoltă deja la propriu pe un plan fenomenologic” deși „Kant îl interpretează greșit ca pe un plan psihologic și din acest motiv îl abandonează din nou”.<sup>23</sup> Husserl nu dezvoltă mai mult această concepție despre care se poate spune că anticipează interpretarea pe care Heidegger o

---

<sup>21</sup> ibid, p. 172 (139)

<sup>22</sup> ibid p, 221, (183)

<sup>23</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, #62, p.203-204

va da lui Kant în cartea sa din 1929, în care el privilegiază de asemenea prima ediție a *Criticii* văzând în a doua, mărturia „pasului înapoi” făcut de Kant în fața teoriei imaginației transcendente ca „rădăcină necunoscută” a opoziției între intelect și sensibilitate: „A doua ediție a *Criticii rațiunii pure* pune în umbră și transformă, în favoarea intelectului, imaginația transcendentă, așa cum apăsarea cel puțin descrisă în elanul spontan al primei redactări.”<sup>24</sup> Într-o astfel de interpretare fenomenologică, este vorba să faci dreptate principiului principiilor, care este acela al intuiției donatoare originare<sup>25</sup> și, deci, de a pune în evidență, cum o face Husserl, caracterul de intuiție al faptului de a cunoaște. Heidegger, care recunoaște în această privință importanța redescoperirii de către Husserl a caracterului esențial al cunoașterii, notează în cursul său din 1927-1928, consacrat *Interpretării fenomenologice a Criticii rațiunii pure de Kant* că „menținerea puternică a acestei idei este o trăsătură a fenomenologiei”.<sup>26</sup>

Sintuându-ne în această perspectivă, putem încerca să punem în evidență, cum o face Heidegger în a doua parte a anilor douăzeci, semnificația fenomenologică a logicii transcendente, parte a teoriei transcendente a elementelor care tratează despre gândire. Chiar prima frază a *Esteticii transcendente* sună așa: „În orice fel și prin orice mijloace poate cunoașterea să se raporteze la obiecte, modul prin care ea se raportează imediat la ele și spre care tinde orice gândire ca spre scopul în vederea căruia ea este mijlocul (worauf alles Denken als Mittel abzweckt), este intuiția.” Și la sfârșitul aceluiași aliniat, Kant subliniază din nou: „Trebuie ca orice gândire, fie în linie dreaptă fie prin ocolișuri [cu ajutorul anumitor trăsături], să se raporteze în cele din urmă la intuiții, prin urmare, în cazul nostru, la sensibilitate, pentru că nici un obiect nu poate să ne fie dat altfel”.<sup>27</sup> Despre această frază, care afirmă că orice gândire este numai mijloc în serviciul intuiției, Heidegger spune, în același curs deja citat din semestrul de iarnă 1927-1928, că „oricine vrea să continue dezbaterea filosofică cu Kant trebuie, ca să zicem așa, să înceapă prin a și-l îndesa în cap cu ciocanul”.<sup>28</sup> Si în cartea sa din 1929, *Kant și problema metafizicii*, Heidegger subliniază din nou că se subestimează prea ușor ceea ce Kant spune în această primă frază a esteticii, care dă nu „definiția cunoașterii în general, ci definiția

<sup>24</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 217

<sup>25</sup> cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., #24

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Gallimard, Paris, 1977, p. 95

<sup>27</sup> CRP. P. 53

<sup>28</sup> *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, op. cit., p. 95

esențială a cunoașterii umane”.<sup>29</sup> Pentru ce o astfel de insistență? Pentru că interpretarea dominantă în epocă este interpretarea neokantiană a Scolii de la Marburg condusă de Cohen și Natorp care au încercat să demonstreze că estetica transcendențială este un corp străin în *Critică*, și că nu reprezintă decât o rămășiță a perioadei sale precritice. Heidegger citează în același curs un text de Natorp care este foarte explicit cu privire la această problemă, deoarece preeminența pe care Kant o acordă timpului și spațiului asupra legilor gândirii obiectului, și deci intuițiilor asupra categoriilor, este considerată ca „un dispreț serios pe care n-am ști cum să-l înțelegem și să-l scuzăm decât văzând în el o prefigurare” deoarece „într-o construcție sistematică, mai riguroasă, spațiul și timpul ar fi trebuit să-și găsească locul în modalitate, sub categoria efectivității”, adică în logică.<sup>30</sup> Ceea ce vizează interpretarea de la Marburg este disoluția esteticii în logica transcendențială pentru a vedea în aceasta centrul *Criticii*. Dar nu este de fapt așa? am putea obiecta. Nu este deducția transcendențială și stabilirea unui nou tabel al categoriilor, însăși inima demersului kantian? Cu siguranță, răspunde Heidegger și logica transcendențială este centrul *Criticii* dar nu ca logică, adică nu numai ca doctrină a gândirii: „Logica marchează cu siguranță acest centru, deoarece Kant nu dă aici numai interpretarea sa asupra gândirii în general, ci tratează și problema utilizării cunoașterii în ansamblu, adică a intuiției intelectuale”<sup>31</sup> Heidegger concluzionează că „estetica” și „logica” sunt titluri inadecvate cu ceea ce Kant își propune să trateze în mod esențial în *Critică*. Astfel este readus în discuție tocmai ceea ce Husserl critica în a șasea *Cercetare*, adică tocmai împărțirea teoriei elementelor. Și în această privință, Heidegger recunoaște că interpretarea școlii de la Marburg a fost ghidată de un „motiv filosofic autentic”, deoarece Cohen și Natorp au perceput corect că îi lipsea *Criticii* un principiu de unitate și că fundamentul unității esteticii și logicii nu fusese pus în lumină de către Kant însuși. Dar Heidegger nu își propune deloc să se opună (prendre le contre-pied) școlii de la Marbourg și să dizolve la rândul său logica în estetică. Dimpotrivă: „Exigența adevărată este mai degrabă aceea de a le păstra și pe una și pe cealaltă în autonomia lor și totuși de a le aduce la unitate. Ceea ce nu ar fi posibil de îndeplinit punându-le într-o relație exterioră, ci numai arătând că amândouă se sprijină pe un fundament comun și originar care îi rămâne încă ascuns lui Kant.

---

<sup>29</sup> *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 83 și 85

<sup>30</sup> *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, op. cit., p. 89

<sup>31</sup> *ibid*, p. 90

... A face vizibil și a determina pozitiv acest fundament original este o sarcină esențială a interpretării noastre fenomenologice”.<sup>32</sup>

Ceea ce Heidegger desemnează drept sarcină a interpretării fenomenologice a *Criticii rațiunii pure*, este punerea în evidență a acestei „rădăcini comune necunoscute de noi” a celor două surse de cunoaștere despre care vorbește Kant la sfârșitul Introducerii. Pornind de aici, putem aborda problema semnificației logicii transcendente. Aceasta nu se confundă niciodată cu logica generală care nu are de-a face decât cu gândirea, ci ea este, dimpotrivă, o logică raportată la obiect. Trebuie deci să ajungem să arătăm că poate să existe o gândire pură, adică non-empirică care să nu fie formală cum este obiectul logicii generale, și care să vizeze relația apriorică pe care o poate avea cu obiectele. O astfel de logică a gândirii pure nu ar putea să facă abstracție de orice conținut și exact această logică este numită de Kant ca fiind transcendentă, după definiția pe care o dă termenului în a doua ediție a *Criticii*: „Numesc transcendentă orice cunoaștere care, în general, se ocupă mai puțin de obiecte decât de modalitatea noastră de a cunoaște obiectele ca modalitate de cunoaștere posibilă a priori”.<sup>33</sup> Transcendent înseamnă deci mai mult decât aprioric, înseamnă o cunoaștere apriorică care are ca scop posibilitatea unei cunoașteri „reale” a priori. În acest sens, filosofia transcendentă este o ontologie, deși acest „nume mândru” i-a fost refuzat de Kant în favoarea unui „nume modest precum cel de simplă analitică a intelectului pur”.<sup>34</sup> Trebuie să remarcăm că această poziție a lui Kant nu este deloc constatarea unui eșec în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii suprasensibile. Căci, pentru Kant, metafizica, dacă este impracticabilă pe plan teoretic, este, dimpotrivă, posibilă pe plan practic. Ceea ce implică faptul că gândirea kantiană nu abolește deloc diferența dintre ființă și aparență, ci, stabilind practic realitatea chipului numenal al lucrurilor pe care noi nu putem decât să o postulăm din punct de vedere teoretic, el, dimpotrivă, o întemeiază. Sub acest aspect, Kant rămâne eminent platonician.

Ceea ce va fi pus sub semnul întrebării de postkantieni, este tocmai diferența pe care Kant o menține între cele două moduri de intuiție, divin și uman: Fichte, Schelling și Hegel vor contesta ideea că omul este deposedat de intuiție intelectuală, de viziunea totalității pe care o are Dumnezeu, și vor emite pretenția de a accede la o *sophia*, la o știință a totalității. În această privință, diferența este vizibilă între Kant, care preferă „numelui mândru de ontologie”

---

<sup>32</sup> ibid

<sup>33</sup> CRP, p. 46

<sup>34</sup> CRP p. 222 (traducere modificată)

acela de filosofie transcendențială, adică de cercetare asupra structurilor a priori ale spiritului uman, și Fichte, care preconizează abandonul legitim al numelui pe care filosofia l-a purtat până aici și care era acela al unei „predilecții” sau al unui „diletantism” în favoarea celui de știință a științelor<sup>35</sup> consacrand astfel abandonul instalării kantiene a filosofiei în finitudine. Și în contextul unei voințe de împlinire a platonismului, al trecerii de la dorința de cunoaștere la cunoașterea efectivă, termenul de fenomenologie își va face a treia apariție o dată cu Hegel. În raport cu această „împlinire a platonismului” pe care o reprezintă filosofia postkantiană, fenomenologia husselienă reprezintă un nou punct de plecare care trebuie înțeles ca o radicalizare a tezei kantiene a finitudinii rațiunii. Într-adevăr, Husserl poate fi considerat ca cel care arată, în sensul invers al direcției luate de gânditorii idealismului german, că este „o eroare de principiu” să pui în opoziție *intellectus derivatus* uman cu *intellectus originarius* divin și că trebuie dimpotrivă, să ni-l reprezentăm pe Dumnezeu ca supus acelorași legi eidetice ca noi.<sup>36</sup> Pe această bază – aceea a „finitudinii creatoare” a ființei umane, ca să reluăm o expresie de-a lui Heidegger – a putut fi concepută noțiunea husserliană de intuiție categorială, ca și noțiunea heideggeriană de înțelegere a ființei. Este suficient să spunem doar atât, pentru a vedea în ce măsură Kant rămâne unul dintre filosofii de la care fenomenologia și-a tras seva inspirației sale de profunzime.

---

<sup>35</sup> J.G. Fichte, *Essais philosophiques choisis (1794-1795)* Vrin Paris, 1984, p.36

<sup>36</sup> cf. *Idées op. cit.*, #43



## CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ÎN SECOLUL CRITICII<sup>1</sup>

ELIANE ESCOUBAS<sup>2</sup>

### **ABSTRACT. The Critique of the Faculty of Judgment in the Century of Critique.**

This paper is an inquiry about the twofold sense of "esthetic" in Kant: as theory of the object as phenomenon (in the "Transcendental Esthetics" of the Critique of Pure Reason) and as theory of the subject, as it appears in the discussion about taste and genie in the 3rd Kantian Critique. The absence of a "transcendental aesthetics" in the Critique of the Faculty of Judgment - work dealing with the esthetical judgment - is a matter of interrogation. The analyses are leading to a theory of the subject of the Critique of the Faculty of Judgment which takes the form of a phenomenology of the internal sense and further as a phenomenology of time consciousness. Henceforth the Kantian esthetics can be envisaged as an esthetic without object and even without work of art.

**Key-words:** Esthetics, imagination, reflection, transcendental, schematism, symbol, Baumgarten, Kant's First Introduction to the Critique of the Faculty of Judgment (1789).

Într-o notă a *Prefetei* de la prima ediție (1781) a *Criticii rațiunii pure*, Kant scrie: „Secolul nostru este, cu precădere, secolul criticii căreia totul trebuie să i se supună”, și putem înțelege aici două sensuri ale termenului „critică”: un sens curent și tradițional al termenului „critică” - în accepția de examinare a fundamentării unei aserțiuni, și deci act de judecată asupra validității acestei aserțiuni – și un sens care va fi desemnat din punct de vedere istoric, drept sensul „kantian” al termenului – ca analiză a „condițiilor de posibilitate” a oricărei experiențe obiectuale (fenomenale) – condiții de posibilitate subiective, deci a priori, a oricărei experiențe obiective.

În *Critica rațiunii pure*, tocmai această explicare și utilizare a noțiunii de „critică” în accepția de analiză a condițiilor de posibilitate a priori a experienței, constituie baza dedublării noțiunii de „estetică” și pune la locul cuvenit ceea ce putem numi „estetica” lui Kant. Problema dedublării „esteticii” este remarcabil

---

<sup>1</sup> Facem referință la *Critica rațiunii pure* – notată C.R.P., 1781 și 1787 (trad.fr.Tremesaygues et Pacaud, P.U.F, collection Quadrige, Paris, 1993), la *Critica facultății de judecare*- notată C.F.J., 1971 (trad.fr. Philonenko, Vrin, Paris, 1979) – dar de asemenea, în ceea ce privește *Prima Introducere la Critica Facultății de Judecare*, 1789, la traducerea care se găsește în Kant – Opere complete, vol. II, p. 847-912 (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1985), deoarece aceasta nu se găsește în ediția Vrin. Pentru *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, 1783, la același volum II al Ediției Pléiade, ca și pentru *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, 1964-1966, în Pléiade, vol. I.

<sup>2</sup> Université de Paris XII Val-de-Mame 54, Avenue du Générale deGaulle 940000 Créteil, France.

recapitulată în două sau trei pagini ale *Primei Introduceri la Critica facultății de judecare* (1789). Este vorba de paragraful al VIII-lea al acestei prime Introduceri la C.F.J., intitulat „Despre estetica facultății de judecare” (p. 875-876). Cităm:

„Expresia de *mod estetic de reprezentare* este cât se poate de limpede, dacă se înțelege prin ea raportul reprezentării la un obiect, ca fenomen, în vederea cunoașterii obiectului; căci termenul de estetică înseamnă că unei asemenea reprezentări îi este în mod necesar legată forma sensibilității (felul cum este afectat subiectul), iar cea din urmă e astfel, în chip inevitabil, trecută asupra obiectului (dar numai ca fenomen). De aceea putea exista și o ‘estetică transcendentă’ ca știință aparținând facultății de cunoaștere. De multă vreme însă, a devenit un obicei (s.e.: de la Baumgarten) să se numească ‘estetic’ și un mod de reprezentare prin care se denumește raportul reprezentării, nu față de facultatea de cunoaștere, ci față de sentimentul de plăcere sau neplăcere. Dar chiar dacă mai avem obiceiul să numim acest sentiment (potrivit calificării sale) un ‘simț’ ..., el nu este totuși un simț obiectiv ...; dimpotrivă acest simț nu contribuie cu nimic la cunoașterea obiectelor...Rămâne deci neconținut, un inevitabil echivoc în expresia de ‘mod estetic de reprezentare.’

„Totuși, continuă Kant, acest echivoc poate fi înlăturat”: într-adevăr atunci când „Estetica transcendentă” (a C.R.P.) are în vedere intuițiile sensibile, ea nu are în vedere niciodată „judecățile estetice”, căci toate judecățile din *Critica rațiunii pure* trebuie să fie „logice” (p. 878). În schimb, „denumirea de judecată estetică referitoare la un obiect marchează imediat că o reprezentare dată este cu siguranță raportată la un obiect, dar că, în judecată, nu se înțelege determinarea unui obiect, ci dimpotrivă, aceea a subiectului și a sentimentului său” - ceea ce Kant desemnează prin termenul de „critică a sentimentului de plăcere și de neplăcere” sau „critică a gustului” (p. 903).

Astfel echivocul poate fi eliminat. În ce fel? Prin stabilirea unei sciziuni a „subiectului” și a „obiectului”, asociate legăturii lor necesare – oarecum prin dubla constrângere a unei legături care divizează și a unei divizări care unește. Această legătură care divizează și această divizare care unește se vor regăsi totdeauna asociate una cu cealaltă, deși diferit, în funcție de cele două sensuri ale termenului „estetică”: acela de „estetică transcendentă” a *Criticii rațiunii pure* și acela de estetică a *Criticii facultății de judecare*. Aș dori ca acum să mă ocup de această dublă constrângere.

### **Primul aspect: estetica - o teorie a obiectului ca fenomen**

Este ușor de făcut o sinoptică a *Criticii rațiunii pure* făcând recurs la sistematica duală a „facultăților” și a funcțiilor lor. Este mai dificil de reperat labirintul dublei constrângeri a diviziunilor care unesc și a legăturilor care separă.

Primele două părți ale *Criticii rațiunii pure*, care alcătuiesc împreună „teoria transcendentă a elementelor”, pun în joc, știm bine asta, sensibilitatea („Estetica transcendentă”) și intelectul („Logica transcendentă”), dar această

diviziune a „facultăților” este în același timp o legătură, căci „o intuiție sensibilă fără concept ar fi zadarnică și un concept fără intuiție ar fi vid”. Sensibilitatea, ca facultate a receptivității, și intelectul, ca facultate a spontaneității, trebuie să se unească cu necesitate; una fără cealaltă n-ar putea da nici un obiect. Stim, de asemenea, că sensibilitatea și intelectul nu pot să se lege decât pe fundamentul unui „teritoriu” bine specificat: teritoriul experienței. Nici una n-ar putea depăși experiența (așa l-a trezit Hume pe Kant din „somnul său dogmatic”). Ce este experiența? Este locul sensibilului: singurul fundament al omului în lume. Astfel vedem că sensibilul, dacă el coincide cu „experiența”, constituie totalitatea teritoriului omului – și în același timp, nu este decât o parte din acesta, fiind numai un „element” al „experienței posibile”. Astfel vedem că „experiența” la Kant este o noțiune, înainte de toate, restrictivă deoarece ajută la delimitarea locului în care cele două facultăți umane au capacitatea și dreptul de a se exercita. Dar aici sunt împletite două sensuri ale experienței: un sens larg – teoria sensibilului, estetica (în sensul lui Baumgarten și al empiriștilor) și un sens specific – estetica transcendentală. Aceasta constituie baza celor două sensuri ale „esteticii”, așa cum se vor regăsi în *Prima Introducere a C.F.J.* (după cum s-a văzut și mai sus).

„Estetica transcendentală” se prezintă deci ca o teorie a sensibilului – ceea ce noi am putea numi o „fenomenologie a percepției”. Aici se conjugă, disociindu-se în același timp, o „materie” și o „formă” ale sensibilității. Materia ar veni din „experiență” (în sens larg), dar ar fi incapabilă de a constitui o experiență „oarecare” (în sensul specific al unei experiențe obiectuale). Pentru aceasta, trebuie ca sensibilitatea umană să adauge „forma” - care este dublă: spațiu și timp. Această dublă formă este necesară în orice percepție. Orice percepție devine astfel fundamentul oricărei teorii a naturii – a naturii ca „fenomen”, adică sesizată în „faptul-de-a-apărea în sine” (dans son apparaître). Și în același timp, Estetica transcendentală termină cu orice teorie „senzualistă” a sensibilității (în sensul unui relativism empiric) și, cum o spune cu putere Heidegger, ea pune în discuție „un concept ontologic al sensibilității” - și considerăm că această „ontologie a sensibilului” va constitui motivul esențial al esteticii din *C.F.J.*

Dar ce rămâne din sensibilitate în „Logica transcendentală” a *C.R.P.* – din moment ce intelectul și categoriile sale sunt „elementul” constitutiv al acestei „logici”? Că sensibilitatea rămâne, pentru a spune așa, pe de-a-ntregul în „Logică”, poate părea straniu – având în vedere diviziunea „elementelor”, deja discutată. Și totuși, ea rămâne, oarecum sub un alt nume, acela de imaginație transcendentală – și imaginația are ca funcție schematismul care este legătura dintre sensibilitate și intelect. Ce este deci, imaginația transcendentală? Este o facultate a intuițiilor sensibile (este deci o funcție a sensibilității), dar contrar sensibilității ca atare, ea nu este „receptivă”, ci „spontană” ca intelectul – ea „atinge” prin umare, primele două facultăți. Dar

prin ce este imaginația transcendențială „spontană”? Prin faptul că ea „produce, nu „imagini” (simple copii empirice) ci scheme. O schemă este o „determinație transcendențială a timpului”, care privește deci, „generarea obiectului” și nu numai definirea sa, cum este cazul conceptelor intelectului. Putem spune că intelectul este spontan, deși static – în timp ce funcția schematismului este spontană și „genetică”: ea dă „naștere” la obiect prin faptul că duce la încarnarea obiectului în timp și a timpului în obiect. Trebuie deci să subliniem aici puterea formatoare a imaginației. Ontologie a sensibilului, imaginația transcendențială face manifestă o ontologie a timpului – adică deopotrivă a „genezei” și „a-faptului-de-a-fi” (aparaître). Nu este inutil să subliniem de pe acum că această imaginație schematizantă, în miezul *Criticii rațiunii pure* ar trebui să se regăsească în estetica *Criticii facultății de judecare* – în sensul esențial că formele esteticii din *C.F.J.* vor fi evident cele ale timpului și spațiului (în jurul cărora se va constitui noțiunea de „frumos” în natură și în artă.)

Astfel, fie direct, fie indirect, și în numele imaginației, sensibilitatea este pretutindeni prezentă în *C.R.P.* Vom găsi o altă dovadă în Cartea a doua a Analiticii transcendentale: „Analitica principiilor și doctrina transcendențială a judecării” în care, în afară de „schematism”, sunt explicitate patru principii: axiomele intuiției, anticipațiile percepției (ceea ce Kant va numi în *CFJ* „pulsatie” sau ritm), analogiile experienței și postulatele gândirii empirice în general, care situează „existența obiectelor în afara noastră” (mai precis, care situează experiența „externă”, singura care face posibilă experiența „internă” - răsturnare completă a tezei carteziene și „respingere a idealismului”).

Se poate deci spune că Estetica transcendențială, deopotrivă expusă ca atare în prima parte a *C.R.P.* și diseminată în toată Analitica transcendențială, constituie nodul teoriei transcendentale a „obiectului”. De asemenea, trebuie să constatăm pur și simplu că facultățile în exercițiu sunt evident facultățile subiectului. Acest subiect plasat în centrul lumii prin „revoluția copernicană” kantiană – această „apercepție transcendențială”, această „unitate sintetică originară a apercepției” care este acel „Eu gândesc” kantian – se mulțumește „să însoțească toate reprezentările mele” fără a avea niciodată, nici o reprezentare a *lui-însuși* și se reduce la această doctrină transcendențială a facultăților de reprezentare a obiectelor? Și, după cum este cazul în *C.R.P.* acest „Eu gândesc” ca unitate transcendențială, este disociat fără drept de apel, de „simțul intern” - acesta din urmă fiind sentimentul de sine sau conștiința de sine (sau conștiința timpului)? Urmează să vedem că *CFJ* leagă acest „Eu gândesc” și „simțul intern”, fără a identifica totuși cele două noțiuni.

### **Al doilea aspect: estetica - o teorie a subiectului (de la gust la geniu) sau o fenomenologie a simțului intern**

Din câte am văzut până acum, termenul de „estetică” are la Kant două sensuri: acela de teorie a formelor pure de determinare a obiectelor unei experiențe posibile sau „Estetica transcendențială”, și acela de teorie a

formelor pure ale reflecției unei experiențe singulare sau teoria judecării reflexive (sau a „judecării de apreciere”). Sensul acesta din urmă ne interesează acum.

Or, facultatea de judecare este capabilă de două feluri de judecată: o judecată déterminativă care subsumează particularul universalului (este cazul judecării în *C.R.P.*) și judecata reflexivă, care, neavând la dispoziția sa decât particularul, caută universalul sub care să îl ordoneze. Această facultate de judecare reflexivă va face obiectul „criticii sentimentului de plăcere și de neplăcere”. Ce înseamnă atunci a reflecta? Să-l cită pe Kant din nou cu *Prima Introducere la Critica facultății de judecare*: “A reflecta înseamnă a compara reprezentările date fie cu altele, fie cu facultatea sa de cunoaștere în raport cu un concept pe care-l facem prin aceasta posibil. Facultatea de judecare reflexivă este cea care se mai numește facultatea de apreciere (*facultas dijudicandi*)... Actul de a reflecta implică un principiu... Cu privire la conceptele universale ale naturii, reflecția însăși schematizează. Aici facultatea de judecare este în același timp determinativă în reflecția sa și schematismul transcendent al acesteia servește în același timp de regulă, ce-și subsumează intuițiile empirice date” (p. 864-865). Să continuăm citatul: „Dar când este vorba de concepte care înainte de toate trebuie găsite pentru intuițiile empirice date și care presupun o anumită lege a naturii, singura după care experiența particulară este posibilă, facultatea de judecare are nevoie de un principiu propriu și transcendent al reflecției sale...Prin urmare, când este vorba de fenomene date, cu scopul de a le grupa sub conceptele empirice ale unor obiecte naturale determinate, facultatea de judecare reflexivă nu procedează schematic, ci tehnic și prin aceasta, nu doar mecanic, ca un instrument, sub conducerea intelectului și a simțurilor, ci artistic, după principiul universal și în același timp indeterminat, al unei ordonări finale a naturii într-un sistem... Așadar facultatea de judecare își pune singură, a priori, drept principiu al reflecției ei, ideea unei tehnici a naturii, fără a o putea însă lămuri, nici determina mai îndeaproape...dimpotrivă ea își pune acest principiu numai pentru a putea reflecta după propriile sale legi subiective, potrivit cu nevoia sa, dar în același timp în acord cu legile naturii în general.” (p. 865-867)

Principiul facultății de judecare expus aici este principiul de *finalitate*. Într-adevăr, Kant distinge mai sus facultatea de judecare care procedează „mecanic” (este principiul cauzalității din *C.R.P.*) și cea care procedează „tehnic”, „la fel ca arta”. Artă despre care este vorba aici nu corespunde cu ceea ce Kant va numi „arte frumoase”, ci cu un „a face” omenesc, cu producția tehnică; deoarece în acest „a face” al său, omul este condus spre un țel, acțiunile îndeplinite sunt ordonate spre un scop, spre ceea ce el vrea să producă. Această „finalitate” pusă în evidență prin un „a face” uman este transferată de facultatea de judecare asupra naturii, nu pentru a o explica (și deci nu pentru a o „determina”), ci pentru a putea „reflecta după propriile

sale legi subiective”. Astfel „tehnica” umană devine un mijloc, pentru subiect, nu pentru a determina natura, ci pentru a înțelege modul în care acesta „reflectează” asupra naturii, modul în care se înțelege pe sine în reflecția sa asupra naturii. După cum știm, *C.F.J.* este divizată în două părți: critica facultății de judecare estetică și critica facultății de judecare teleologică – în ambele cazuri, este vorba de „reflecția facultății de judecare după propriile sale legi subiective”, care se rasfrânge și asupra subiectului. Este reflecția. Dar, după cum vedem, nimeni nu se poate gândi gândind fără ajutorul unui obiect – dar, prin acest ajutor, nu obiectul este gândit, ci subiectul. Și obiectul este dat după modelul acțiunii „tehnice”, a unui „a face” uman. Finalitatea este principiul facultății de judecare reflexive, atât „estetice” cât și „teleologice”. Această extensiune totală a finalității tehnice a facultății de judecare îl va împiedica parțial pe Kant, atunci când va vorbi despre „artele frumoase”, să le gândească altfel decât după modelul teleologic al tehnicii.

Să revenim la „estetica” lui Kant – adică la Prima parte a *C.F.J.* Punctul de plecare este deja explicat în Introducerea la cea de-a doua ediție a *C.F.J.*: unificarea sub un principiu a mai multor legi eterogene, precum și acordul naturii cu facultățile noastre de cunoaștere sunt „fundamentul unui sentiment de plăcere”; și „obiectul este considerat frumos iar facultatea de judecare după o astfel de plăcere se numește gust” (p. 37). Am regăsit așadar principiul *gustului*, așa cum era ca fundament al esteticii secolului al XVIII-lea. La Kant, facultatea gustului este deopotrivă identică sentimentului de plăcere sau neplăcere, principiului subiectiv al „simțirii” și imaginației, deci „reflecției” și aceasta va deveni pe parcursul *C.F.J.* identică cu „simțul comun” (§20-21-22). Plăcerea și neplăcerea fac loc la ceea ce am putea (aproape) considera drept categorii - dar categorii „estetice” (frumosul și sublimul), și nu „logice” precum categoriile intelectului în *C.R.P.*

Într-adevăr, ar putea trezi uimire faptul că numim frumosul și sublimul, categorii. Dar Kant însuși desemnează prima parte a *C.F.J.* prin termenul de „Analitică a facultății de judecare estetică”, înțelegând o „analitică a frumosului”, „o analitică a sublimului”, o „deducere a judecăților estetice pure” (adică a judecăților de gust) și chiar o „dialectică a judecății estetice”. Toate acestea constituie ceea ce noi numim azi și de la Baumgarten încoace, o „etică”. Kant nu face aici un inventar de sentimente de plăcere și de neplăcere, nici o „observație” a acestor sentimente care ar putea fi potrivită la o cercetare asupra utilizării noțiunii de frumos și de sublim (cum a făcut-o în opusculul din 1764). El realizează o „critică” a facultății de judecare estetice, în întregime după modelul „criticii” rațiunii pure. Cu o singură diferență care nu lasă loc de uimire: critica facultății de judecare estetică nu presupune nici o „etică transcendentă” așa cum o presupune „critica” rațiunii pure! Poate pareă straniu că o „Estetică” nu presupune această parte „etică”, inaugurală în *C.R.P.*

Prin urmare, este vorba de o Analitică a acestor quasi-categorii care sunt „frumosul” și „sublimul”.

Vedem, aşadar, că frumosul kantian se descoperă în suspansul obiectului: obiectul se prezintă în procesul de simulare, rostirea frumosului creează impresia că frumosul ar fi un atribut al obiectului, dar trăsăturile frumosului sunt orientate în întregime de partea subiectului și în sentimentul de acord al facultăților. Acest „sentiment de acord al facultăților”, dacă se exersează în planul „simțului extern” este schematizant; dacă se exersează în planul „simțului intern” este estetic reflexiv: este frumosul. Întrucât nu este empiric, ci transcendental, sentimentul acordului facultăților umane realizează în același timp acordul oamenilor între ei: comunicabilitatea universală, numită „simț comun”; acesta constă într-un „ideal de frumusețe” care este un „ideal al imaginației” deoarece nu se sprijină pe concepte. Este „gustul” (definit ca „o facultate de judecare a unui obiect în relație cu libera legalitate a imaginației”) (*Observație generală a analiticii frumosului*, p. 80-81).

Această îmbinare magnifică a frumosului, gustului, a imaginației și a reflecției, se va regăsi în contradicție cu sentimentul „sublimului”. În timp ce frumosul este plăcerea „forme”, „sublimul” se încearcă față de ceea ce este „fără formă”, față de „inform” - și în timp ce „forma” presupune limita, adică finitul, sublimul presupune „infinitul”, unde imaginația este, ea însăși, depășită. Plăcere negativă față de „impresentabil” - în care imaginația (facultate a „prezentării”) este depășită, și totuși această imaginație (facultate de „a gândi mai mult” decât intelectul, „mai mult” decât conceptul, §49) este în același timp atrasă de mișcarea de depășire - și se deschide atunci perspectivei unei condiții „suprasensibile” a omului. Sublimul este „sentimentul” acestei condiții suprasensibile.

Totuși imaginația este capabilă de o prezentare indirectă a impresentabilului: este capabilă de a produce „simbolicul” (§59 al *C.F.J.*). Simbolul funcționează după principiul analogiei - acesta își găsește definiția explicită în Prolegomene (§58); este vorba de o prezentare intuitivă, dar indirectă. Astfel încât simbolismul este o operație deopotrivă echivalentă și opusă celei a schematismului: el nu pune în joc o intuiție sensibilă și un concept în vederea constituirii obiectului, ci o intuiție sensibilă și o idee a suprasensibilului, și fără a constitui nici un obiect, el deschide o perspectivă asupra „destinației suprasensibile” a umanității. Acest „mai mult de gândit”, este desemnat, de asemenea, de Kant prin termenul de „idee estetică” a cărei „prezentare” este posibilă (§49 al *C.F.J.*) - ca deopotrivă echivalentul și „contrapartida” „ideii raționale” din *C.R.P.* Aceasta din urmă este, într-adevăr, un concept căruia nu-i corespunde nici o intuiție, și ideea estetică este o intuiție căreia nu-i corespunde nici un concept: „Prin expresia de idee estetică, înțeleg, scrie Kant, această reprezentare a imaginației care dă mult de gândit fără ca vreo gândire determinată, deci conceptuală, să-i poată fi adecvată, și pe

care, prin urmare, nici o limbă nu o poate exprima complet și face inteligibilă” și de asemenea: „ea conferă imaginației, chiar dacă indirect, un elan pentru a gândi mai mult decât putem gândi într-un concept determinat.”

Ce vrea să spună Kant când scrie „că nici o limbă nu o poate exprima complet și nu o poate face inteligibilă?” ce limbă se dovedește a fi neputincioasă să exprime ideea estetică? Este limba „criticii rațiunii pure”, într-un cuvânt: limba filosofiei. Atunci, cărui registru îi va aparține ideea estetică? Registrului artei? În fapt, Kant se interesează mai mult de sentimentele de frumos și sublim față de natură decât față de operele de artă. Și îi este clar că sentimentul de frumos și de sublim - la fel ca „gustul” - față de operele de artă, se elaborează după modelul aceluiași sentimente față de natură. În mod fundamental, ele se nutresc față de natură, arta nefiind luată în considerare decât în măsura în care este „ca” natura, mai bine spus, dacă este „o altă natură”. De asemenea, Kant scrie: „Finalitatea în produsele artei, deși este intențională, nu trebuie să pară intențională: arta trebuie să păstreze aparența naturii, chiar dacă știm că este vorba de artă.” (§45 – C.F.J.) În concluzie, arta nu este posibilă decât în miezul acestei contradicții sau duble constrângeri: ea este o intenționalitate intențională. Asta echivalează cu a spune că, dacă teleologia naturii presupune să fie gândită după modelul „tehnic”, așa cum am văzut-o în *Prima Introducere la C.F.J.* (și nu după modelul mecanic al cauzalității din C.R.P.), din contră, frumusețea în artă, presupune că ieșim din modelul tehnic (acela al finalității sfârșitului, adică tot acela al unei „perfectiuni”). Frumusețea în artă nu este nici „mecanică”, nici „tehnică”, ci „estetică” - și în plus, diferențiind, astfel, „artele frumoase” (artele reflecției) de „artele de divertisment” (artele senzației). Prin urmare există trei stadii, complet distincte: mecanica, tehnica și estetica.

„Estetica” se va asocia totdeauna cu „artisticul”. Dacă de partea „contemplatorului”, omul de „gust” constituie nucleul subiectivității, de partea creației operelor de artă, este „geniul”. Într-adevăr „pentru a judeca operele frumoase, trebuie gust, dar pentru a le produce, trebuie geniul.” (§48) Așadar, ce este geniul? „Geniul este talentul (dar natural) ...dispoziția înăscută a spiritului prin care natura dă reguli artei” (§46). După cum vedem, există o legătură foarte strânsă între geniul și natură (în același timp „natură umană”, „dispoziție înăscută a spiritului”, și „natură” întreagă); există, așadar, un dublu raport, dacă nu o subordonare a artei față de natură. Prin urmare, nu putem instaura o estetică a artei neancorată într-o estetică a naturii. Cu estetica geniului, adică a „producerii”, se impune instaurarea unei reguli de producere, care nu este derivată dintr-un concept, ci dată de natură, fără a fi de ordinul „preceptului” sau al prescripției. Geniul nu presupune nici o constrângere și nici nu răspunde la constrângeri: el este „liber”, dar nu mai știe nici ce face nici de ce o face. El nu dispune de o metodă, ca omul de știință, ci de o „modalitate”. Astfel geniul manifestă două caracteristici: este original (nu imită pe nimeni și nimic), este exemplar (inimitabil, nu constituie



pentru alții un model de imitat, ci un exemplu de urmat: o „moștenire exemplară”). Să nu înțelegem din acest moment că geniul, ca nucleul unei estetici a producerii artistice, își vede trăsăturile revelate de către contemplator și prin estetica spectatorului? Căci cine poate sesiza originalitatea și exemplaritatea operelor de geniu, cine poate „aprecia” opera genială, dacă nu cel care o contemplă și care îi descoperă caracterul incomparabil (caracterul de „fără asemănare” fiind de bună seamă modul de a fi al „originalității”, a ceea ce nu are altă origine decât pe sine însuși) și care îi dezvăluie caracterul de regularitate (un „exemplu” fiind ceea ce reglează un demers fără a-l determina – exemplul devenind astfel ceea ce împărțim, fără a fi totuși o împărțire în părți egale, deschizând perspectiva asupra noțiunii de moștenire, de tradiție și chiar de istoricitate)? Geniul însuși este moștenitorul unui proces istoric, fiind în același timp și o „origine”. Orice ar fi, teoria kantiană a geniului ne pare elaborată din punctul de vedere al contemplatorului, din punctul de vedere al esteticii spectatorului. Ar trebui să așteptăm romantismul german pentru ca o „estetică a geniului” sau o estetică a producerii operelor de artă să poată fi elaborată din punctul de vedere al geniului însuși, altfel spus din punctul de vedere al creației artistice.

### **Concluzie**

Astfel am putea, fără îndoială, să încheiem, menționând câteva puncte:

1) că eșafodarea kantiană a conceptelor nu este deloc o etajare de concepte, ci mai degrabă o îmbinare, labirintică ce poate fi urmată, însă, după un „fir”

2) că acest „fir” este constitutiv în raport cu o „fenomenologie a percepției” care pune în joc estetica transcendențială, analitica principiilor și aceea a imaginației și a schematismului.

3) că această fenomenologie este de asemenea o fenomenologie a „simțului intern”, adică a conștiinței timpului. Și că această fenomenologie a conștiinței timpului este nucleul generator al „esteticii” kantiene, în cele două sensuri ale termenului.

*Traducere din limba franceză de Ligia Beltechi*

# LA RÉVOLUTION FRANÇAISE SELON KANT ET ARENDT

MONIQUE CASTILLO<sup>1</sup>

**ABSTRACT. French Revolution in the View of Kant and Arendt.** What is *political* in a Revolution? Kant and Hannah Arendt reject the idea that the revolution is mere destructive violence and they are both considering that an authentic revolution is the emergence of a public space of freedom. Their views of revolution diverge regarding the concepts of novelty and beginning. For Kant, the wide approbation of the cultivated European public shows what is radically new in the French Revolution: the will to asset politics on the law. It is a beginning in the sense of an event which will remain unforgettable. For H. Arendt, the American Revolution is a beginning in the sense of a "foundation" similar with the Roman model that she described in her article *What is Authority?*. It had not to destroy an already installed despotic political regime, as in the case of France; it was sufficient to build, in a new world, the possibility of a common life without precedent.

**Key words:** French Revolution, American Revolution, freedom, Kant, Arendt.

## Introduction

Lorsque Kant et H. Arendt cherchent à comprendre en quoi consiste une révolution, ils s'interrogent également sur le sens et sur l'avenir de la politique moderne. La philosophie politique occidentale, en effet, est marquée d'une double manière par le fait révolutionnaire. D'un côté, la Révolution apparaît comme un commencement, comme l'instauration des valeurs modernes que sont la liberté et l'égalité. Mais, d'un autre côté, la révolution apparaît aussi comme inséparable de dérives idéologiques destructrices, comme la sacralisation de la violence et la réduction du pouvoir à la violence. Kant et Arendt ont également perçu ce problème et l'ont également analysé à propos du cas exemplaire de la Révolution française et de sa postérité pour l'avenir de la modernité.

Dans son ouvrage intitulé *Essai sur la Révolution*, H. Arendt insiste sur la nécessité de se délivrer d'une confusion inspirée par la révolution française et rééditée avec la Révolution russe: c'est la confusion entre la liberté et la libération. Concevoir la Révolution comme ce qui libère de la misère et de la tyrannie conduit au pouvoir absolu et terroriste des masses. Ainsi, la révolution française et la révolution russe débouchent également sur une dictature révolutionnaire<sup>2</sup>. Pour retrouver l'essence du fait révolutionnaire, en deçà des préjugés révolutionnaires, Arendt donne une analyse originale de

---

<sup>1</sup> Université de Paris XII Val-de-Marne, 54, Avenue du Général de Gaulle, 94000 Créteil, France

<sup>2</sup> H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, p. 233.

la Révolution américaine, Révolution pleinement réussie à ses yeux, parce qu'elle est une instauration de la liberté et non une pratique violente de libération des masses.

L'approche kantienne de la Révolution française illustre la difficulté d'expliquer le phénomène révolutionnaire dans un vocabulaire juridique et politique. Alors que les rébellions ne sont, du point de vue de la nature, que des effets du déterminisme, et alors que Kant ne voit dans le cas de l'Amérique qu'une guerre d'Indépendance et non pas une révolution, la Révolution française lui apparaît comme ce qui inaugure une nouvelle destination du droit, qui s'explique par son avenir et non par son passé. Force est de produire, pour ce phénomène exceptionnel, une analyse exceptionnelle qui privilégie, dans le *Conflit des facultés*<sup>3</sup>, la sympathie désintéressée du public international, témoin universel de sa valeur essentiellement communicable.

Ainsi, Arendt fait le projet de tirer de l'oubli la spécificité de la Révolution américaine tandis que Kant s'efforce de révéler la modernité de la Révolution française comme phénomène qui ne «s'oublie plus». Malgré la divergence des exemples choisis, les deux analyses affrontent un même paradoxe: une révolution est reconnue, alors que le principe des révolutions est rejeté. L'originalité de leur approche est de s'attacher au phénomène révolutionnaire comme émergence d'une radicale nouveauté. La nouveauté se marque par le singulier qui oblige à construire une explication de l'unicité du phénomène, à saisir son mode d'apparition spécifique, celui d'un exemple sans concept. En faisant de la pensée de la révolution une pensée du commencement, Kant et Arendt s'imposent un impératif méthodologique de type critique: la révolution peut et doit être comprise exclusivement en termes de liberté.

Nous procéderons à deux analyses: la première confronte le fait révolutionnaire à la modernité de la philosophie des lumières. La deuxième étudie le concept politique de commencement respectivement chez Arendt et chez Kant.

## **LA RATIONALITE POLITIQUE ET LES LUMIÈRES: LE CONTRAT OU L'HISTOIRE**

### **Contre l'historicisme révolutionnaire**

Quelle intelligibilité la philosophie des lumières donne-t-elle au fait révolutionnaire?

Lorsqu'il fait le bilan de la philosophie des Lumières, Condorcet présente la Révolution française comme un progrès relativement à celle de l'Amérique. Celle-ci se borne à reconnaître l'identité des intérêts alors que

---

<sup>3</sup> Kant, *Le Conflit des facultés*, deuxième section, § 6.

celle-là s'élève jusqu'à l'égalité des droits<sup>4</sup> Une telle présentation veut asseoir l'assurance du progrès sur une science de l'histoire. Mais cette identification du progrès à l'histoire n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Elle secrète le danger de justifier l'idéologie par la chronologie, en faisant de l'histoire effective la réalisation et la vérification des idéaux des Lumières. Cette voie est tout aussi préjudiciable à la thématique d'un commencement du progrès par la révolution. A. Comte, qui s'inspirera de la méthode de Condorcet, cherchera à réduire la Révolution française à une étape que l'histoire doit dépasser. La difficulté théorique qui s'impose aux Lumières consiste donc à penser la Révolution à la fois comme idéal politique et comme événement de l'histoire. L'intérêt de l'analyse kantienne est d'aborder de front cette difficulté même. Elle ne considère pas le phénomène français *comme ce qui vérifie* mais *comme ce qui met à l'épreuve* la rationalité politique des Lumières.

L'interdiction du droit de résistance dans la pensée politique kantienne lui a valu, à tort, la réputation de cultiver une conception absolutiste de la souveraineté. Le phénomène révolutionnaire éclaire tout autrement le sens de cet interdit: Kant ne veut pas penser la révolution en termes de succès ou d'efficacité mais en termes de droit<sup>5</sup>. La rébellion ne saurait constituer le droit commun de la revendication de liberté politique. Si la révolution est assimilée à une rébellion réussie, elle perd sa valeur juridique et la violence qui l'a portée se trouve condamnée, soit à perdre tout crédit par la contingence de son succès, soit à cautionner la validité des révolutions par la nécessité historique ou naturelle de leur genèse. Dans les deux cas, la contre-révolution se légitime de la même façon que la révolution elle-même<sup>6</sup>.

Sur ce point, Kant et Arendt sont d'accord pour admettre que la signification politique de la révolution est dissoute si on l'annexe à un déterminisme historique. Pour le criticisme, il est sophistique de faire passer un fait pour un droit, une légalisation théorique pour une légitimation pratique. S'il est théoriquement possible de considérer les relations humaines comme des rapports de forces, il est pratiquement pervers d'assimiler la nécessité naturelle de la force à une nécessité juridique. L'usage révolutionnaire de la force n'institue aucun nouvel espace juridique, il sort du droit pour soumettre le pouvoir en place à l'épreuve des rapports de forces. *L'Essai sur la révolution*, de son côté, effectue un raisonnement similaire, étendu à la légalisation historique post-hégélienne, marxiste, des révolutions. L'idée d'un mouvement historique irrésistiblement porteur de révolutions n'est qu'une caution magique et métaphorique de la violence révolutionnaire. Erigée en

---

<sup>4</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier-Flammarion, p. 234.

<sup>5</sup> Kant, *Théorie et pratique*, Vrin, 1967, p. 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*

loi, elle ne fait que régulariser et banaliser le processus indéfini des révolutions et des contre-révolutions, en mettant la violence au principe des révolutions permanentes. Le critère de l'efficacité engendre le contraire d'une conception *politique* de la révolution, il renvoie les rapports de forces à la nature ou à l'histoire, les maintient dans une sphère pré-juridique ou pré-politique. Le réalisme des rapports de forces ne prouve que lui-même, le naturalisme ou l'historicisme de son point de vue, mais non pas la liberté qu'il prétendait fonder. Ni Kant, ni Arendt ne succombent à la tentation d'expliquer les révolutions par une quelconque historicisme révolutionnaire.

### **Rationalité politique et contrat social**

Faut-il alors faire reposer la Révolution sur de purs principes? L'innovation théorique caractéristique des Lumières est la conception contractualiste de l'origine du pouvoir. Mais la thèse du contrat suppose un choix absolument pur de l'espace politique rationnellement souhaitable, choix qui procède d'une situation parfaitement idéale de l'égalité des partenaires.

*L'Essai sur la révolution* s'éloigne délibérément d'une conception idéaliste des théories du droit naturel. Arendt se méfie des conséquences politiques de la thèse de l'origine de l'Etat dans un contrat imaginaire: une telle thèse conduit, à ses yeux, à identifier la loi et le pouvoir, en justifiant le pouvoir par la domination d'une conception transcendante et absolutiste de la loi. *L'Essai sur la révolution* instruit le procès des Lumières à la française: contrat social, droits de l'homme, moralisme rousseauiste sont autant d'abstractions vertueuses qui ont cautionné la Terreur et fixé dans les esprits l'identification de la révolution à la violence. Née de pures idées, la Révolution française échoue finalement dans un historicisme déterministe. Ces critiques des principes, abstraits de la philosophie des lumières ne sont pas nouvelles: elles ont été inaugurées par Burke, en Angleterre, par Herder, en Allemagne, elles alimenteront en France, le courant contre-révolutionnaire. En privilégiant l'exemple américain, H. Arendt insiste sur sa capacité de mettre en échec toute tentation de légaliser la révolution comme technique de la prise du pouvoir.

C'est pourquoi Arendt fait prévaloir une compréhension réaliste et quasi-existentielle du contrat, illustrée par les colons américains. Aux pactes d'association et de soumission, compris comme de simples fictions théoriques, elle préfère le pacte mutuel, la promesse échangée, l'alliance. La situation particulière des occupants du *Mayflower* fait de ce contrat une réalité effective: parvenus devant un monde inconnu, la promesse réciproque d'entraide fut, de leur part, un premier serment, l'acte d'une première fidélité mutuelle. Par la suite, après la colonisation, lorsque la Révolution consista à créer une constitution, l'idéologie de la violence révolutionnaire fut évitée, explique Arendt, par cette fidélité commune à une même origine, semblable à la piété romaine. L'esprit révolutionnaire américain serait ainsi une sorte de pacte de confiance continué ou perpétué.

Les textes kantien, quant à eux, contiennent une objection critique radicale à l'égard de toute conception historique du pacte social. La thèse d'un contrat historiquement conclu ne peut avoir, selon Kant, qu'un effet historiquement pervers, celui de justifier et de perpétuer la volonté des rébellions. La vie juridique ne peut que succomber à la répétition indéfinie des prétentions de restaurer un fait primitif contre le droit présent: «Ils ont pris l'idée d'un contrat originaire, qui ne cesse de se présenter comme fondement dans la raison, pour quelque chose qui a dû se produire réellement et de cette façon, ils ont pensé conserver au peuple le droit de s'en affranchir à son gré dans le cas d'une violation grossière, du moins selon sa propre appréciation.»<sup>7</sup>

Kant apporte à ce problème une solution transcendantale: il contraint la pensée des Lumières à aller jusqu'au bout de ses réquisits théoriques, pour la mener à une pureté telle que tout danger de confusion entre le contrat et la simple domination du pouvoir se trouve écarté. Il engage la théorie du pacte dans une voie résolument idéaliste, au rebours de la conception d'Arendt, mais qui conduit au même résultat critique. A l'hypothèse d'un contrat primitif ou historique, il oppose un contrat *originaire* qui n'est pas un fait empirique mais une pure Idée<sup>8</sup>. En tant qu'Idée, le pacte peut être compris comme l'analogie d'un *type* de la raison pratique: la volonté unifiée du peuple n'est pas identique au pouvoir, mais elle est la règle a priori de toute loi juste, sa norme ou son principe pur, et le souverain lui-même doit exécuter les lois que le peuple aurait pu vouloir par lui-même. Ainsi compris, le contrat garde sa valeur critique opératoire devant le fait de la révolution lui-même: le contrat peut servir de type à la nouvelle association politique et il conserve ainsi sa valeur de norme, limitative de l'extension abusive du pouvoir. Le Contrat étant, pour Kant, une Idée rationnelle pure, il ne fait pas retour au passé, mais il œuvre en fonction de l'avenir, comme un principe régulateur de toute législation future.

### **Quelle est la valeur politique de la révolution: la vertu ou le bonheur?**

Interrogeons-nous maintenant sur ce qui fait la valeur politique d'une révolution: on sait que la création d'un espace public d'exercice de la liberté est son principal but. Mais faut-il attribuer à la vertu la capacité de placer l'intérêt public au-dessus de l'intérêt privé, ou bien faut-il attribuer à la quête du bonheur, comme le suggère Arendt au nom de la Révolution américaine, un commun esprit libéral de limiter le pouvoir par le pouvoir et l'ambition par l'ambition? Ce que Tocqueville appelait la doctrine de l'intérêt bien compris.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 54.

Ce type de questionnement est aujourd'hui marqué par l'analyse hégélienne de la Terreur, qui associe la Terreur à la puissance destructrice du culte révolutionnaire de la vertu. Pour Arendt, c'est l'une des causes de l'échec de Révolution française: une révolution conduite au nom de la liberté a pu devenir une source de domination et d'abus de pouvoir. Par delà le cas français, le problème concerne toutes les révolutions postérieures, russe et chinoise en particulier: la Révolution qui se révèle incapable de déboucher sur une république, c'est-à-dire de fonder un corps politique nouveau sur des lois de liberté, se trouve condamnée au risque de révolution permanente, c'est-à-dire au risque de perpétuer la terreur révolutionnaire pour durer.

Et puisque nous examinons les fondations de la philosophie politique moderne, est-il possible d'imputer ce danger aux conceptions politiques des Lumières? Pour H. Arendt, l'inspiration, chez Rousseau, d'une conception antique et anachronique de la vertu est directement mise en accusation pour l'influence qu'elle a eue sur Robespierre et la Terreur révolutionnaire. D'un autre côté, la conception purement juridique de l'idéal républicain chez Kant préserve les lumières de toute dérive dans le moralisme politique.

On présente souvent l'autonomie morale kantienne comme la fille de la liberté théorisée dans le *Contrat social*: l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Or Rousseau attend du contrat un renoncement inconditionnel à la liberté naturelle grâce auquel le passage à l'état civil équivaut à une véritable conversion morale<sup>9</sup>. Cette collusion de la politique et de la vertu a été analysée comme le sophisme du rousseauisme<sup>10</sup>, coupable d'avoir favorisé les doctrines juridiques ultérieures de la domination absolue de l'Etat. Kant, en la matière, ne suit nullement Rousseau et, nonobstant l'importance qu'il accorde à la morale, il est résolument étranger aux conceptions juridiques kantienne de chercher à produire la moralité par des moyens politiques: «Malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à des fins éthiques.»<sup>11</sup>

Dans une démarche qui peut paraître atypique à l'intérieur de la philosophie des Lumières, comparée à celle de Condorcet par exemple, la pensée kantienne du progrès ne prévoit pas la réalisation *hic et nunc* du règne du contrat social. Elle maintient entre l'idéal et l'histoire une distance critique qui empêche de déterminer la carrière du progrès par une science de l'histoire. C'est en *réformateur et non pas en révolutionnaire*, que Kant affronte la question de l'intelligibilité de la Révolution française.

<sup>9</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, Garnier-Flammarion, 1966, p. 55.

<sup>10</sup> Léon Duguit, *Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel*, Revue de droit public, Paris, 1918. Le sophisme est ainsi exposé: «Affirmer la souveraineté sans limitez de la volonté collective de l'Etat, c'est donc affirmer l'autonomie sans restriction de l'individu.»

<sup>11</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1972, p. 130.

On sait pourtant que Kant passait, en son temps, pour «robesspierriste» et que sa philosophie fut envisagée comme une caution philosophique possible des idées issues de la Révolution française. Mais l'Appendice au *Projet de paix perpétuelle* dénonce sans ambiguïté le «moraliste politique... qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'Etat.»<sup>12</sup> L'accord de la morale et de la politique, qui est au centre des analyses de l'Appendice, ne saurait «profiter» de la morale pour justifier une utilisation exclusivement pragmatique et technique du pouvoir. Le texte indique par quel sophisme le moralisme se convertit en mal politique: «Les politiques moralisateurs, en fardant des principes politiques, opposés au droit, en invoquant le prétexte que la nature humaine est *inapte* au bien d'après l'Idée que prescrit la raison, *rendent impossible*, dans la mesure de leur force, toute amélioration et éternisent la violation du droit.»<sup>13</sup> Il y a là l'ébauche d'une analyse du mécanisme de la suspicion et du terrorisme politique. L'argument selon lequel le peuple serait inapte au bien, incapable de vertu spontanée, est la manière dont le politique moralisateur schématise la liberté du vouloir et en condamne par avance l'exercice, ce qui ruine toute possibilité d'une analyse juridique du politique. Il tire de ce soupçon le prétexte de sa propre compétence moralisatrice: puisqu'il ne règne que sur des méchants, il est inévitable que l'usage du pouvoir «moralise» le peuple par le moyen de la domination et de la coercition, entendue comme violence légitime. La perversion du raisonnement tient à ce qu'est transformé en une pseudo-règle pratique un principe qui, chez Machiavel, vaut pour une conception strictement théorique de l'art de gouverner.

H. Arendt, pour sa part, oppose au moralisme révolutionnaire qui engendra la Terreur, l'inspiration que la Révolution américaine trouva chez Montesquieu. A la rigueur inhumaine de Robespierre, dont la vertu même n'est qu'une passion politique moderne, elle préfère les valeurs civiles que véhicule la conception du bonheur d'un Jefferson. Elle privilégie ici le versant libéral des Lumières, une conception totalement immanente de la satisfaction de soi et de l'art de vivre content. Le bonheur à l'américaine est décrit avec des accents inspirés par l'ouvrage de Tocqueville intitulé *De la Démocratie en Amérique*: l'amitié, l'émulation, la diversité respectée dessinent la configuration du bonheur tel qu'il constitue une sorte de type idéal de l'esprit constitutionnel américain. Cet individualisme paraît à H. Arendt politiquement plus moderne, en ce qu'il fait reculer l'appétit centralisateur du politique. Entre la France et l'Amérique se joue la division de la pensée des Lumières entre la vertu et le bonheur, le second devant, aux yeux d'Arendt, servir à limiter les prétentions de la première.

<sup>12</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Appendice, I, Vrin, 1972, p. 59.

<sup>13</sup> *Ibid.*



En revanche, Kant reste parfaitement fidèle à la méthode critique en rejetant l'idéal du bonheur hors de la rationalité politique de l'*Aufklärung*. Avec des accents presque tocquevilliens, Kant condamne le paternalisme démocratique qui veut faire le bonheur des sujets malgré eux<sup>14</sup> et qui se présente comme une variante «douce» du machiavélisme politique. Au lieu de l'inaptitude au bien, c'est la minorité du peuple, son incapacité à atteindre le bonheur par lui-même, qui éternise la violation du droit. Le bonheur n'est, pour Kant, ni une fin morale ni une fin politique; il fait obstacle au perfectionnement du droit et justifie la concentration des pouvoirs. Sous son impulsion, la domination devient une fin en soi où s'accordent les désirs de la satisfaction et les moyens de la coercition. La «morale» du bonheur ramène le pouvoir à sa dimension exclusivement technique et pragmatique.

## PROBLÉMATIQUE DU COMMENCEMENT

### Le vocabulaire de la nouveauté

Nous en arrivons au point le plus difficile de la confrontation entre Kant et Arendt, mais qui est peut-être le plus passionnant philosophiquement: comment mettre la liberté au commencement d'une Révolution?

Les deux analyses, celle de Kant aussi bien que celle d'Arendt, se conforment à un même dessein critique: dégager la signification exclusivement *politique* d'une révolution. Afin que la liberté, et la liberté seulement, caractérise l'essence du bouleversement révolutionnaire, il faut que la révolution soit ressaisie dans son indépendance à l'égard du déterminisme historique. La révolution ne peut manifester une irréductible nouveauté qu'à la condition d'être comprise comme un absolu commencement. Les deux auteurs sont ainsi conduits à produire une analyse qui outrepassa, chez H. Arendt, ou qui renouvelle, chez Kant, les moyens conceptuels de la pensée des Lumières.

Pour les Lumières, la nouveauté ne manque pas de noms: droits de l'homme, souveraineté du peuple, liberté et égalité ont également la charge de commencer une ère nouvelle. Mais Arendt prend ces mots d'ordre en flagrant délit d'incohérence. C'est, bien sûr, le triomphalisme français qu'elle incrimine en montrant comment le «pathos de la nouveauté», inspiré de Rousseau, s'est converti en un culte de la nécessité. Afin de sauvegarder l'indépendance théorique d'une pensée du commencement, Arendt est amenée à privilégier, selon le modèle américain, le vocabulaire de la *fondation*, tandis que Kant comprend la Révolution française comme un *événement* –à prendre au sens d'un avènement-, commencement d'un développement irréversible.

---

<sup>14</sup> Kant, *Théorie et pratique*, p. 31.

Mettre la liberté au commencement, c'est, d'abord, réfuter l'idée que la liberté puisse être techniquement produite. C'est en ce sens qu'Arendt établit une distinction tranchée entre la liberté et la *libération*. Selon *l'Essai sur la révolution*, la libération est une représentation faussement révolutionnaire de la liberté. Une révolution est un acte délibéré de fondation et non de libération, dont l'efficacité peut être obtenue par les moyens d'un gouvernement despotique. Si l'on considère que Kant espère d'un gouvernement monarchique qu'il s'engage dans la voie des réformes et d'un gouvernement despotique qu'il y soit progressivement contraint, on peut admettre que la pensée kantienne de la révolution est étrangère, elle aussi, à la notion de libération. Or, pour Arendt, la Révolution française aurait entraîné la tradition révolutionnaire européenne à identifier la révolution à une libération réussie, à une violence féconde.

«Chef-d'œuvre de la raison pure et de la déraison pratique», selon l'expression de Taine, la Révolution française ferait triompher son activisme libérateur dans la Terreur jacobine. Après l'analyse hégélienne sur la «furie de la destruction» engendrée par l'abstraction des principes, *l'Essai sur la révolution* dénonce à son tour le mécanisme de la suspicion terroriste. L'action de se libérer favorise la suspicion, puisque la liberté de penser reconnue à tous fait de chacun un ennemi potentiel du corps politique. La Terreur s'instaure ainsi comme la guerre de l'Etat contre tous. Mais H. Arendt n'arrête pas son analyse au constat de l'abstraction meurtrière des principes. Elle introduit un élément d'analyse nouveau qui met en cause l'illusion prométhéenne de sauver le peuple de la pauvreté et du besoin. Une telle espérance, estime Arendt, n'est pas politique, mais elle trouve, au-delà des limites du politique, dans la misère du peuple, une Cause qui offre au pouvoir révolutionnaire la possibilité d'un accroissement indéfini. La thèse d'Arendt est donc sans détour: une révolution renonce à *la liberté* dès lors qu'elle veut offrir au peuple plus que la liberté, l'abolition de la misère. En opposition avec le principe constitutionnel américain qui reconnaît à chacun un droit au bonheur personnel, le bonheur social, érigé par Saint-Just en un principe politique nouveau en Europe, est une guerre déclarée à la pauvreté et à la nécessité. Cet activisme repose, aux yeux d'Arendt, sur une erreur et une supercherie.

L'erreur est de croire que la pauvreté peut être vaincue par des idées politiques alors qu'elle relève du domaine de la maîtrise technique de la nature. La supercherie tient à ce que la vertu sert à cautionner la substitution de la dynamique de la nécessité à l'acte de fonder la liberté: «Au lieu de la liberté, c'est la nécessité qui est devenue la catégorie essentielle de la pensée politique moderne.»<sup>15</sup> L'activisme révolutionnaire trouve ainsi sa vérité dans le culte de l'efficacité et de la nécessité.

---

<sup>15</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 73.

### **Solution d'H. Arendt**

Quelle est alors la solution proposée par Arendt pour conserver le lien entre Révolution et liberté, pour penser un commencement dans la liberté qui soit capable de durée?

Afin que la nouveauté ne soit pas comprise, à l'instar des Lumières à la française, comme la simple abolition de l'ancien, le vocabulaire de la fondation doit exprimer l'inauguration d'un espace politique. Si la Révolution américaine en fournit l'exemple, c'est que le pouvoir n'était pas à prendre, mais à construire. Pour rendre le pouvoir indépendant de la nécessité, Arendt écarte de l'analyse de la nouveauté la thématique des droits de l'homme, susceptibles de conforter l'idéologie de la libération au détriment de la liberté. La véritable nouveauté révolutionnaire est ce qui résiste à l'épreuve de la durée: l'acte de fondation se poursuit dans l'établissement d'une liberté publique capable de se maintenir sans perpétuer les secousses révolutionnaires. La durée relève de la fidélité à la constitution plus qu'à un quelconque "militantisme" révolutionnaire. La révolution perpétuée est l'échec de la révolution, la révolution préservée est la marque de l'esprit révolutionnaire authentique.

Même si la scission entre la théorie et la pratique constitue le drame de la pensée politique moderne, il faut se garder de la surmonter par une conception créatrice ou démiurgique de la politique. C'est pourquoi la révolution n'est pas, pour H. Arendt, une "réalisation" de la liberté ni des droits de l'homme. Ces droits naturels ne désignent, d'ailleurs, que les déterminations de l'homme tel qu'il est naturellement, c'est-à-dire, précisément, sans droits: isolé, dépendant, nécessaire. La liberté politique n'est pas une qualité qui se fabrique mais un espace qui se partage. Aux métaphores de la fabrication, Arendt substitue celles de la naissance, de la venue au monde du nouveau. Cette rectification métaphorique culmine dans l'évocation d'un mystère inaugural qui interdit la mainmise du concept sur l'événement.

Le retour au modèle de la république romaine l'aide à circonscrire l'esprit révolutionnaire américain en faisant l'économie des doctrines politiques modernes: il lui permet de substituer à la république fabriquée, dérivée ou imitée, la république éternellement première qu'est la république romaine. L'enjeu de cette substitution est d'ôter à la Révolution française, jouée en «déguisé romain», sa place exemplaire pour les Modernes et de lui opposer l'essence exclusivement politique de la république comme ce qui est indépendant de la question sociale et de la conception instrumentale du pouvoir qu'elle entraîne. Le modèle romain permet de penser la révolution en termes *d'autorité* et non en termes de pouvoir, en termes de partage et non de domination. A la dynamique terroriste est préférée la valeur exemplaire d'une dynamique immanente, celle de la conservation. Alors que le pouvoir se développe par accroissement et conquête de nouvelles sujétions, l'autorité, selon le modèle arendtien de la république romaine, s'augmente en se conservant. Conservation, augmentation, stabilisation de l'autorité

sont l'installation, la garantie, le partage affermi de la liberté. La république est ce qui limite la révolution à sa propre compétence, celle de l'instauration d'un espace de liberté partagée. Ce qui est économique, social ou technique demeure étranger à cette compétence de la fondation. La fondation et la république sont des notions indéductibles, étrangères à la production spéculative. La méthode arendtienne ne consiste pas à *prouver*, mais à *re-trouver*. Et elle retrouve dans la république romaine l'essence de l'autonomie du politique, qui se prolonge en se conservant.

Ainsi, Arendt recourt à l'histoire des origines pour en faire un usage limitatif et critique de l'imaginaire du pouvoir. Cette histoire est celle des Pères Fondateurs, et la Révolution américaine, qui est une *fondation* plutôt qu'une *libération*, est plus proche de l'esprit politique romain que de l'esprit politique européen, ce qui veut dire, pour H. Arendt que la Révolution américaine incarne l'essence du fait révolutionnaire, lequel crée un corps politique afin qu'il dure et qu'il engage par avance la fidélité des générations suivantes au respect de sa fondation. L'originalité de la conception arendtienne de l'esprit révolutionnaire est d'être, en quelque sorte, conservateur, conçu comme une fidélité à l'origine de nature conservatrice, destinée à perpétuer son origine.

Ce qui a donc permis à la Révolution américaine de s'accomplir en République, de fonder un corps politique nouveau, c'est d'abord le fait que le pouvoir était à créer, alors qu'en France il fallait détruire un pouvoir préexistant. Et ce qui l'a préservée de la révolte des pauvres ou, ce qui est la même chose, de la dérive dans la lutte contre la misère, c'est la prospérité, une prospérité qui n'existait pas en France.

A ce niveau de l'analyse, on observe que la thèse d'Arendt comporte une difficulté: ou bien elle enferme la Révolution américaine dans sa stricte particularité historique et elle explique de manière entièrement contingente, par l'argument de la prospérité américaine, l'absence du besoin de la violence; ou bien elle évite cette réduction à la contingence historique par une représentation mythique de l'origine. Là est le point aveugle de la solution arendtienne: sa conception du commencement, sa conception de l'émergence d'une radicale nouveauté, attache à la fondation de la liberté la dimension irrationnelle de l'arbitraire: «Il est dans la nature même des commencements de comporter une mesure d'arbitraire absolue.»<sup>16</sup>

### **Solution de Kant**

Quelle est la solution kantienne de la problématique du commencement?

Le kantisme ne conçoit pas le commencement révolutionnaire comme l'instauration empirique d'un nouveau régime, mais comme un événement en-deça duquel il est impossible de revenir. «Un pareil phénomène dans l'histoire humaine ne *s'oublie* plus, parce qu'il a dévoilé dans la nature humaine une disposition et une faculté de perfectionnement», qui permet

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 304.

d'augurer qu' «à compter de cette date, son progrès ne connaîtra plus de régression totale.»<sup>17</sup> Ce n'est pas dans le vocabulaire de la fondation d'un peuple, mais dans le langage de la *destination* de l'humanité entière qu'il élabore sa conception de la nouveauté révolutionnaire. Pour Arendt, la Révolution française échoue à fonder une république stable. Pour Kant, elle est l'indice de la destination républicaine de toute l'Europe et, partant d'Europe, du monde. En d'autres termes, ce qu'annonce et ce que commence la Révolution française, c'est une future Société des nations, une organisation cosmopolitique des Etats.

Il est essentiel à l'interprétation kantienne que la Révolution française permette d'exprimer la finalité du progrès de la civilisation dans le vocabulaire du droit. L'événement français fait date pour l'espèce humaine entière, en tant que signe de sa destination pratique: ce n'est pas le succès ou l'échec de la révolution qui compte, mais sa signification: la révolution «peut bien réussir ou échouer, elle peut être abreuvée de misères et d'atrocités telles qu'un homme sensé(...) ne se déciderait jamais à tenter <l'entreprise> à un tel prix, cette révolution (dis-je, trouve pourtant dans l'esprit de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes impliqués dans ce jeu) une *sympathie* sur le plan de l'aspiration partagée qui confine à l'enthousiasme, et qui, son expression même n'allant pas sans risque, ne peut avoir donc avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans le genre humain.»<sup>18</sup>

La signification de la Révolution française n'est pas la propriété particulière d'un peuple, elle est révélée par l'assentiment désintéressé et par la sympathie des spectateurs: elle est un événement public, un événement européen, la prise de conscience d'un destin cosmopolitique.

La vocation intrinsèquement cosmopolitique de l'Idée kantienne de république permet d'attribuer au critère de la sympathie et de l'enthousiasme du public une signification à la fois esthétique et juridique. La publicité est la seule manière juridique d'énoncer un jugement sur la politique. Elle ne peut se confondre avec la rébellion puisqu'elle ne vise pas la prise du pouvoir mais l'expression de la source légitime des lois: l'unanimité populaire telle qu'elle se donne une formule universelle. Elle est donc le type de ce qui peut et doit être voulu, ce rôle de la volonté ajoutant à la dimension esthétique la dimension spécifiquement politique du principe de publicité. Cette dimension spontanément publique de la Révolution française opère comme un principe de transparence: le point de vue du spectateur ressaisit ce qui est public et sert de révélateur de ce qui est juste dans une révolution, à savoir sa transparence juridique. Son témoignage universalise ce qui peut être voulu par tous légitimement. La Révolution française inaugure ainsi le premier exemple d'une dimension cosmopolitique du principe de publicité.

---

<sup>17</sup> Kant, *Le Conflit des Facultés*, deuxième section, trad. G. Leroy, in *Kant, histoire et politique*, Vrin, 1999, p. 127.

<sup>18</sup> Kant, *ibid.*, p. 125.

Commencement annonciateur d'une civilisation qui atteint sa majorité, la révolution est, comme la culture, une formation historique phénoménale dont la signification est transphénoménale. Phénomène politique dont la signification est transpolitique, elle est le signe que le devenir du politique consiste dans sa subordination progressive au droit de même que le devenir de la culture est l'advenir de la destination morale de l'humanité. L'espèce humaine est donc ce qui fait le lien entre la révolution et la république: cette médiation permet d'inclure sans contradiction les droits de l'homme dans le devenir républicain du politique et de déceler la validité objectivement *juridique* de l'adhésion du public. L'adhésion du public international à la Révolution française, que Kant privilégie pour sa destination républicaine, fait de la citoyenneté un premier droit cosmopolitique.

On a déjà souligné la posture paradoxale de Kant, qui n'analyse pas la Révolution en révolutionnaire, mais en réformateur. Cette attitude ne s'explique pas seulement pour des motifs de circonstances (Kant est prussien et ne se veut pas propagandiste des méthodes révolutionnaires dans son pays), mais elle s'explique pour des raisons de fond, touchant à la rationalité critique. La volonté des révolutionnaires, en effet, des acteurs de la révolution, ne peut pas être universalisée comme une loi pratique, car il est impossible, juridiquement et moralement, d'ériger en loi une technique révolutionnaire de la prise du pouvoir. En revanche, le point de vue du spectateur, sa sympathie désintéressée isole et retient le caractère public et transparent du fait révolutionnaire, il extrait ce qui peut faire l'objet d'un *vouloir universel* dans une révolution, un noyau d'objectivité pratique auquel tous participent universellement. Il n'y a pas donc de contradiction dans la pensée juridique kantienne, plus réformiste que révolutionnaire: ce que produit la révolution *comme si* on avait pu le vouloir est ce qui reste indépendant de ses circonstances historiques particulières, ce qui aurait pu être obtenu par les moyens d'une réforme. Est révolutionnaire ce que tous auraient pu choisir sans recourir à la révolution.

Il est remarquable de constater que la pensée de la révolution, chez Kant comme chez H. Arendt, contribue d'abord à rectifier le jugement du public sur les révolutions et, plus essentiellement peut-être, sur le politique. La politique doit se garder de toute confusion avec l'idéologie, l'économie, la nécessité naturelle ou l'histoire. Sa destination est purement juridique, chez Kant, sa fondation strictement politique, chez H. Arendt. Cette rectification conduit Arendt à refuser une partie de l'héritage révolutionnaire dans la pensée politique moderne, tandis que Kant, penseur de la modernité de la Révolution française, s'attache à en construire l'avenir juridique comme le devoir-être de sa propre postérité.

## VOLONTE, ACTION ET NORMATIVITE (HUSSERL ET KANT)

ION COPOERU

**ABSTRACT. Will, Action, and Normativity (Husserl and Kant).** The unitary description both of the thing and of the other allowed to the Husserlian phenomenology to overcome the classical distinction between representation and will and to treat the volition and action as specific objects. In the following paper we shall investigate the basic concepts of a phenomenology of will and action comparing it with Kant's position in this respect. Our research will focus on the phenomenological description of the passage from the inchoative moment of the action to the action to the ethical action and on the manner in which normativity arises in the milieu of the interaction. Korsgaard's concept of reflective endorsement will be our main reference in this field.

**Key words:** will, action, normativity, reflective endorsement, intersubjectivity, Kant, Husserl, Korsgaard.

La description phénoménologique unitaire, tant de l'expérience de la chose que de l'expérience de l'autre (expérience empathique), est l'avancée conceptuelle qui a permis à la phénoménologie husserlienne de repenser et – peut-on dire également – de franchir les frontières (infranchissables pour toute philosophie naturaliste et objectiviste) de la représentation et de la volonté, d'approfondir les résultats de la critique kantienne de la raison dans ce sens qu'elle a réussi non seulement la phénoménalisation de l'objet de la connaissance, mais aussi la phénoménalisation de ce qui pour Kant restait encore quelque chose de l'ordre de l'irreprésentable – le vouloir.

Pourtant, d'une manière assez étrange, ces résultats sont passés sous silence par la phénoménologie post-husserlienne, qui s'est développé plutôt comme une phénoménologie de l'affectivité (Heidegger, Levinas, Henry) et qui s'est fait ainsi continuateur de préjugés moderne (y compris kantien) à l'égard de la volonté. Sans reconnaître la volonté et l'action comme des objectités bien déterminées phénoménologiquement, l'attention a été dirigée vers ce qui paraît *échapper* au pouvoir de la volonté (l'inconscient, le corps) et qui semblait remettre en cause notre pouvoir d'auto-discipline, notre socialité même.

Nous nous proposons d'ébaucher la possibilité et les repères d'une phénoménologie de la volonté et de l'action en la reportant au dispositif correspondant kantien, pour lequel la volonté en est sans équivoque l'un des ses moments structurels, et nous défendrons l'idée d'une «critique de la faculté de vouloir» issue de l'alliance entre phénoménologie et kantisme, une critique qui va nous enseigner jusqu'où s'étend mon pouvoir d'initier l'action, quelles sont les limites *intrinsèques* de mon action et de notre action.

Une attention particulière sera accordée à la question: comment décrire phénoménologiquement le passage *du moment inchoatif* (impulse, instinct, désir, volonté) à *l'action dirigée vers un fin éthique* (d'où notre choix de traiter la question de la normativité dans le milieu de l'action), ou, en d'autres mots, comment un impulse se transforme en motif. Les recherches récentes de Christine Korsgaard, qui refont la vision kantienne (moderne) de l'action et de la normativité et mettent en avant le concept d'approbation réflexive (*reflective endorsement*), serviront en ce point de référence principale.

### Volonté et action (Husserl)

Si on peut concéder, avec Ricoeur, que «Husserl n'a pas songé de faire graviter la réalité *empirique* de l'homme autour d'un fait fondamental tel que la dégradation déjà effectuée du vouloir et son maquillage sous les couleurs de la passion»<sup>1</sup>, il n'est pas moins vrai qu'il a conçu sa réalité *transcendantale* en tant que vouloir et agir, ceux-ci étant les concepts centraux tant de sa théorie (prétendument égologique) de la constitution de l'objectivité que de sa théorie (explicitement intersubjective) de la communauté et de la socialité. Ce n'est qu'à cause de la cécité à l'égard du vouloir et de l'agir que la réduction transcendantale apparaît comme un procédé obscur et auquel fait échec «une compréhension véritable du corps propre»<sup>2</sup>. Tout au contraire, ce n'est que grâce à la prise en compte des couches constitutives du vouloir et de l'agir que la théorie husserlienne de l'objectivité arrive à dépasser ses présupposés objectivistes kantien et sa théorie de la communauté arrive à se frayer une nouvelle voie entre individualisme et communautarisme. En alliant théorie de la constitution et théorie de l'intersubjectivité, Husserl pense phénoménologiquement la vérité ultime de la synthèse entre représentation et volonté<sup>3</sup>; il pense C«l'homme en tant que volonté et représentation»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Aubier, 1960, tome I, p. 7 (nous soulignons).

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> «phénoménologiquement » veut dire en ce cas qu'il décrit à la fois d'une manière rigoureuse et de principe le passage entre les deux.

<sup>4</sup> R. Bernet, *Der Mensch als Wille und Vorstellung*, in: *Bewußtsein und Unbewußtes*, Turia+Kant, Wien, 1999, p. 164.



A son début en 1909 la théorie husserlienne de l'intersubjectivité était encore tributaire à ses présupposés relevant d'une philosophie de la conscience, c'est-à-dire d'une philosophie élaborée avant tout dans les cadres de la représentation. C'est pour cela que, dans ses premières textes consacrés à l'intersubjectivité, Husserl pose le problème de la communication des consciences séparées. Il est encore redevable à la présupposition atomistes et naturaliste d'après laquelle la communauté est un ensemble d'individus reliés d'une façon extérieure par la poursuite commune d'un idéal ou par la soumission sous une même loi (norme). Une telle vision de la communauté est naturellement solidaire avec une conception idéaliste de la personne humaine, définie exclusivement comme une «conscience», et avec le modèle individualiste de type «moyen-fin» de l'action.

Une fois que Husserl commence à intégrer les résultats de sa théorie de la constitution de l'objectité, pleinement élaborée dans le premier tome des *Idées directrices*... en 1913, et à assumer, après 1917, d'une façon très explicite, les conséquences pratiques de son discours, sa vision de l'intersubjectivité change à tel point qu'un texte de 1932<sup>5</sup> sera considéré par son auteur un nouveau commencement<sup>6</sup> Ce qui est ici différent par rapport aux textes husserliens sur l'intersubjectivité datant de la première décennie du 20<sup>ème</sup> siècle est le fait que la subjectivité reçoit une dimension pratique (volitive et d'action) explicite. En conséquence, le sujet théorique (sujet *représentant*) devient un actant, sujet agissant ou pratique. Ce changement majeur n'est fait ni simplement par l'addition d'une nouvelle couche, pathique ou pratique, au concept épistémique du sujet<sup>7</sup>, ni par un renversement qui placerait le «je peux» dans une position privilégié (comme le fera plus tard Paul Ricoeur<sup>8</sup>). Husserl renouvelle la description

---

<sup>5</sup> "Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft (Rede als Anrede und Aufnehmen der Rede) gegenüber der blossen Einfühlungsgemeinschaft (blosses Nebeneinander-sein). Zur phänomenologischen Anthropologie, zu Erfahrung (*Doxa*) und *Praxis* (13. April 1932 und vorher, Abschluss am 15. April 1932), in: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.*, Husserliana, Band XV, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, Text No. 29, p. 461-480. Nous utilisons en ce qui suit les sigles «Hua XIII», «Hua XIV» et «Hua XV» pour les volumes respectifs de Husserliana, publiés chez Martinus Nijhoff en 1973. En ce qui concerne la version française du texte allemand, nous reprenons celle de Natalie Depraz: Ed. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, vol. I-II, P.U.F., Paris, 2001, les pages respectives étant indiquées entre les parenthèses.

<sup>6</sup> „Ce n'est qu'un début, mais il est fondamental“ (Hua XV, p. 461), écrit Husserl.

<sup>7</sup> il ne s'agit donc pas d'ajouter au sujet essentiellement représentant une faculté de plus, que celui-ci aurait d'ailleurs du mal à l'intégrer.

<sup>8</sup> «Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'Je veux'» (Paul Ricoeur, *op. cit.* p. 9).

phénoménologique de l'expérience de sorte que la volonté y est découverte comme lui appartenant de la manière la plus intime. Il ne sépare plus, encore une fois, dans le règne de l'immanence, entre un plan épistémique et un autre pratique. L'expérience n'est plus définie comme un champ de pures données – un certain «intérêt»<sup>9</sup> l'habite toujours. En fonction de celui-ci, l'expérience peut être thématique, quand je suis orienté vers cela, au sens précis, je suis orienté vers ce qui est primairement thématique»<sup>10</sup>, ou bien «extra-thématique» ou «non thématique», sur le mode de «l'appel au moi de l'intérêt»<sup>11</sup>. Le moi se trouve ainsi en face d'un appel (intérêt) à qui il peut ou non répondre, il peut répondre d'une façon ou d'une autre. Il se peut, par exemple, qu'un intérêt raisonne dans le moi, sans que celui-ci aille à l'encontre de celui-ci<sup>12</sup>. Ce qui est saisi dans l'expérience est en effet ce qui m'attire (certainement, le moi en peut résister). Mais ce qui est tout à fait remarquable dans cette description est le fait que Husserl y introduit un nouveau descripteur afin de distinguer entre différentes formes phénoménologiques de celle-ci: la fonction ou la non-fonction relative à une activité<sup>13</sup>. En conséquence, ce dont il fait l'expérience peut être non thématique ou thématique sur des modes différents (primaire ou secondaire).

L'expérience peut être dotée d'un intérêt quelconque», comme nous l'avons déjà vu, et *il en va de même pour l'expérience par l'empathie*»<sup>14</sup>. L'expérience empathique doit être décrite de la même manière.

Puisque l'autre est objet de l'expérience, je suis «absorbé en lui». Je vis sa vie même en appréhension, par quoi je fait l'expérience de lui-même en tant que personne de chair...»<sup>15</sup>. «L'appréhension», écrit Husserl ensuite, «<...> peut rester entièrement inactive – dans une indistinction et inactivité complètes. Si cette appréhension est elle-même activée, opérant dans l'activité de l'intérêt, elle perdure *en consentant et en se soumettant* à l'autre personne, sur le mode du quasi, à son évaluation, à son action dans l'appréhension par présentification, et pour autant qu'elle est à chaque fois déterminée»<sup>16</sup>. *Vivre avec* (autrui) veut dire que je me soumet moi-même, par appréhension, à son expérience, à son action, que je me rends complice» de sa manière de se comporter, de ses

---

<sup>9</sup> Hua XV, p. 461 (353).

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Hua XV, p. 462 (354).

<sup>12</sup> Hua XV, p. 462 (354).

<sup>13</sup> Hua XIII, p. 462 (354).

<sup>14</sup> Hua XV, p. 461 (353).

<sup>15</sup> Hua XV, p. 462 (354).

<sup>16</sup> Hua XV, p. 462 (353).

prises de position, de ses validités<sup>17</sup>. Je *prends en charge* pour ainsi dire ce qui vaut pour moi de façon effective comme étant ma validité, ses jugements comme étant les miens<sup>18</sup>. Un monde *commun* surgit de la coïncidence des ego et de leur champ d'expérience.

Par contre, *on ne peut pas prendre en charge, au sens que l'on a donné à ce terme, une action, voire un projet pratique*. La volonté d'autrui, présentifiée dans mon appréhension, n'est pas dans la coïncidence ma volonté, ce qui, si je sors de la coïncidence, me reste comme étant ma propre volonté; et il en va ainsi de la volonté que je projette, <de la> décision, de la volonté que j'accomplie dans l'action, de la volonté réalisée dans un résultat, pour ainsi dire 'déposée' dans une œuvre...»<sup>19</sup>.

Il y a une différence essentielle entre *doxa* et *praxis*. La relation réciproque des sujets relève fondamentalement de la *praxis*. Le résidu de la réduction est une volonté (une monade) et la communauté inter-monadique est en effet une communauté pratique de la volonté. Cela ne veut pas dire que la *doxa* n'a aucun rôle dans l'interaction des sujets. Elle doit être conçue comme le milieu de celle-ci, elle sert à l'action et elle est constamment reconfigurée par celle-ci. Les implications théoriques de la distinction *phénoménologique* entre *doxa* et *praxis* vont plus loin que la clarification de la place des représentations dans un contexte d'action (praxique) ou autre. Le fait que Husserl a souligné le rôle d'un monde commun objectif dans la constitution de la communauté et de la socialité ne porte aucune atteinte à la spécificité et à l'irréductibilité de la volonté et de l'action<sup>20</sup> et ne suppose pas que différentes volontés puissent être confondues avec des opinions et de convictions concernant le monde environnant objectif. Même si elle se constitue à travers ces dernières, la communauté reste plurielle; l'en-commun de la communauté est en fait la place invisible de la confrontation<sup>21</sup> des volontés.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Hua XV*, p. 462-463.

<sup>19</sup> *Hua XV*, p. 464 (356).

<sup>20</sup> il n'est pas donc étonnant que la phénoménologie de Husserl a contribué d'une manière essentielle, principalement à travers les œuvres d'Alfred Schutz et Hannah Arendt, à l'instauration du «paradigme actionnaliste» dans les sciences sociales. Voir également l'interprétation de Jean-Michel Salanskis, *Modèles et pensées de l'action*, L'Harmattan, collection Action & Savoir, Paris, 2000.

<sup>21</sup> le terme de «confrontation» pourrait conduire à des mécompréhensions. Il ne s'agit pas toujours de violence (voir ainsi la distinction que Hannah Arendt fait entre violence et autorité), tout aussi comme il ne s'agit pas toujours de relations pacifiques.

Il est important de souligner que le résultat de l'épochè n'est pas quelque chose de l'ordre de la représentation, même si l'épochè concerne toujours le monde représenté. Celui-ci, qu'on l'appelle région originaire (*Ur-Region*)» ou sujet transcendantal» se situe à un autre niveau ontologique, que des termes comme originaire» ou transcendantal» marquent expressément. Le fait que Husserl associe réduction et sujet, interprétée, soit par Husserl, soit par des disciples et commentateurs, comme un idéalisme», est à voir en fin de compte comme une conséquence du fait qu'à travers des diverses procédures apparentées au terme général de réduction» le sujet se découvre en tant que volonté; en tant que vivant, il a la certitude d'être individué par une volonté<sup>22</sup>. La volonté qui constitue le moi est la volonté d'un accord, de l'harmonie entre toutes les manifestation de moi, un combat pour maintenir la validité identique en résistant à la dispersion du moi et en s'opposant au manque de cohérence de ses actes. La conservation du noyau dur du moi, dont il n'est pas erroné de l'appeler avec le terme schopenhauerien de volonté»<sup>23</sup>, en tant qu'unité concordante des actes personnels, devient conservation authentique» (*wahre Selbsterhaltung*) et sert ainsi comme base pour l'éthique, comme pour toute autre théorie de l'action. On parle d'éthique dans le sens de Husserl quand l'individu s'efforce de correspondre à l'idée de moi, considérée comme un *telos* qui fournit la norme de la volonté de la personne<sup>24</sup>.

L'idée éthique du Moi, considéré comme étant en accord avec les autres, est le premier pas vers la communauté normée comme distincte de la communauté pulsionnelle. Le fait que le passage vers une communauté stable requiert une idée ou une norme à laquelle la volonté est soumise (ou bien se soumet elle-même) ne signifie pas que la volonté serait absente de la constitution de la communauté. La communauté, dans la vision de Husserl, est une communauté des individus, une inter-individualité<sup>25</sup>. Vue ainsi, la communauté humaine est une communauté pratique de la volonté»<sup>26</sup>.

La constitution de la communauté, décrite du point de vue analytique comme élargissement» de la sphère de présence, est du point de vue structurel une objectivité à plusieurs couches, dont la première est celle de la communauté de l'égo (en tant que monade réflexive) et de la monade constituée en moi

<sup>22</sup> Ashraf Noor, *Individualité et volonté*, "Études phénoménologiques", No. 13-14, 1991, p. 137-164.

<sup>23</sup> Une lecture phénoménologique de Schopenhauer est sous-jacente à cette démarche. Il n'est pourtant pas ici le lieu de la développer.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Pour une analyse de l'éthique de Husserl, voir Ulrich Melle, *Edmund Husserl: from Reason to Love*, in: John J. Drummond and Lester Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 229-248.

<sup>25</sup> Emm. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, Paris, 1997, p. 107-120.

<sup>26</sup> Ed. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, vol. II, trad. N. Depraz, P.U.F., Paris, 2001, p. 269.

comme une monade étrangère<sup>27</sup>. Engagé au niveau transcendantal dans une communion intentionnelle», ces monades sont séparées dans la «réalité» (mondaine) dans des êtres psycho-physiques qui forment une communauté effective (concrète). Un monde des humains» est constitué en même temps qu'une communauté infinie des monades<sup>28</sup>. Si la relation archétypale je – tu semble être, au niveau transcendantal, une *opposition*, dans le sens que l'autre est définie primairement comme un étranger», la communauté des humains est vue plutôt comme une existence *réciproque* de l'un avec l'autre (et les formes objectivées de celui-ci), guidée par la tendance vers l'harmonie. Mettre ensemble tous simplement plusieurs êtres psycho-physiques ne produit pas une communauté et encore moins l'humanité<sup>29</sup>. Il faut qu'il y ait avant tout des *actes sociaux*, c'est-à-dire des actes de l'ego qui pénètrent appresentativement dans l'autre ego et à travers lesquels une communication entre des êtres humains est établie<sup>30</sup>. L'action sur l'autre, dans la forme de la communication, est l'action fondatrice de la communauté en tant que vivre ensemble<sup>31</sup>. Sur la base de cette communauté *sociale* (élémentaire) est autour du monde objectivement constitué, d'autres types de communauté sont constituées, en tant que objectités spirituelles *sui generis*, avec leur milieu spécifiquement humain – des mondes de la culture»<sup>32</sup>.

L'idée d'une pluralité des monades, corroborée avec celle de la constitution des unités personnelle de degré supérieur<sup>33</sup>, soulève la question hautement importante de la fusion», c'est-à-dire de la possibilité des monades de fusionner l'aune avec l'autre<sup>34</sup>. En s'opposant à l'interprétation que Dietrich Mahnke faisait de la monadologie de Leibniz, Husserl rejette explicitement cette idée<sup>35</sup>. La monadologie husserlienne est fondée sur les résultats de l'analyse intentionnelle des données de

---

<sup>27</sup> Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, § 56.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>29</sup> *Idem*, § 58, p. 131 sqq.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> For the implications of this perspective in the field of the political philosophy, see our papers *Communauté pratique de la volonté et transformation de l'agir politique. Le concept husserlien de communauté et la question de la fondation d'une phénoménologie du politique*, in: Ion Copoeru, Mădălina Diaconu, Delia Popa, *Person, Community, and Identity*, HBS Publishing House, Cluj-Napoca, 2003, p. 182 – 190 and *Élargissement de la sphère originelle de présence et généalogie phénoménologique du politique*, in: Arches, Tome 3, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 79-86.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>33</sup> *Hua XV, Text No. 10*, p. 194.

<sup>34</sup> *Hua XIV, Beilage XLI*, p. 300.  
*SI*, p. 535.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

sensation. Etant nécessairement des unités homogènes, les champs sensibles dépendent par essence d'un ego central. Ils ne peuvent pas appartenir à des egos différents. Une conscience sans ego serait ainsi tout à fait impossible<sup>36</sup>. L'hypothèse de la rupture de la sensibilité unitaire afin de constituer deux unités séparées est à son tour exclue<sup>37</sup>. Bien plus plausible trouve Husserl l'hypothèse de la pluralité monadique», qui doit être également considérée comme étant absolue<sup>38</sup>. Un ego pur singulier ne peut pas accomplir la tâche de la constitution de la nature objective; tout au contraire, une pluralité pure et universellement fermés d'ego monadique<sup>39</sup> en est pour cela est fortement demandée.

Pourtant, l'intrication intentionnelle n'exclut pas la séparation réelle des monades. Après la réduction phénoménologique, je découvre les autres ego transcendants envisagés dans le monde de mon expérience comme d'autres hommes<sup>40</sup>. Dans mon être primordial, l'autre est constitué comme ayant un autre être primordial, un autre être-personne qui effectue des activités, a des facultés, des expériences et ainsi de suite<sup>41</sup>. Dans la constitution d'un monde commun dans l'expérience médiée, accomplie en moi à travers l'expérience de l'autre et l'expérience en tant que telle, une conscience transcendantale absolue se manifeste<sup>42</sup>. Dans celle-ci, l'intersubjectivité universelle absolue est une multiplicité infiniment ouverte des sujets transcendants séparés<sup>43</sup>. La séparation transcendantale» signifie que chaque individu (*Individuelles*), dans sa propre temporalité, ne peut pas être identique à un autre, qui doit être considéré lui aussi une primordialité unique<sup>44</sup>. Les analyses phénoménologiques développées dans la pure immanence nous obligent à reconnaître l'individualité absolue ou, en d'autres termes, l'absoluité de l'individualité, sans que pour cela nous rejetions les moments de médiation ou de communication» à l'intérieur de la sphère de présence originaire<sup>45</sup>. Décrite de façon rigoureusement phénoménologique, la communauté, plus précisément la communauté des moi personnels distincts, se révèle comme le milieu de la communication et de l'exercice de la volonté. Déjà dans la relation je – tu, même quand elle est considérée étant une relation

---

<sup>36</sup> *Idem*, p. 300-301.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 302.

<sup>38</sup> *Hua XIV, Text No. 13, § 7*, p. 265.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>40</sup> *Hua XV, Beilage XXII (1931)*, p. 371-372.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 372.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 373.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Se rapporter également à l'Appendice XLIV, *Hua XV*, p. 602-604.

empathique (une relation saturée avant tout dans la simple représentation de l'autre: l'autre m'est donné intuitivement, dans une représentation), il y a un moment quand la volonté est structurante, en tant que volonté permanente habituelle», comme volonté de continuer l'échange entre les deux<sup>46</sup>.

### Retour à Kant: action et normativité

Comme on l'a vu plus haut, en refusant le naturalisme et l'objectivisme, la phénoménologie de Husserl s'est donnée les moyens de franchir les frontières de la représentation et de la volonté et de phénoménaliser ainsi ce qui pour Kant restait encore de l'ordre de l'irreprésentable – le vouloir. Par son fondateur même, la phénoménologie s'inscrit sur les assises d'une théorie de la volonté et de l'action<sup>47</sup>.

La pensée contemporaine, la phénoménologie avant tout, s'est donné la tâche de mettre en place une éthique. La relation entre pensée et agir est devenue, en conséquence, ardente. Mais, sans reconnaître la volonté et l'action comme objectités bien déterminées phénoménologiquement, l'attention a été dirigée vers ce qui paraît *échapper* au pouvoir de la volonté (l'inconscient, le corps) et qui semblait être un fondement de la socialité bien plus sécurisé que le simple contrat qu'une vision volontariste» présuppose. Paul Ricoeur, par exemple, dans sa *Philosophie de la volonté*, nous propose une phénoménologie de l'involontaire plutôt que du volontaire. Il se fait le porte-parole d'une très ancienne mécompréhension de la volonté, issue de la *theoria* grecque, renforcée par le christianisme et reprise ensuite par la pensée moderne de l'affectivité. Il écrit: On ne trouvera pas dans cet ouvrage d'étude sur l'ambition, la haine etc. Or nous croyons précisément que les passions ne sont pas des entités étrangères à la volonté même. L'ambition, la haine sont la volonté même, la volonté avec son visage quotidien, concret, réel. C'est pourquoi l'exclusion des

---

<sup>46</sup> *Hua XIV, Text No. 9, § 3, p. 169.*

<sup>47</sup> Il est étrange à quel point ces résultats sont passés sous silence par la phénoménologie post-husserlienne, qui s'est développée, dans le sillage de Heidegger, comme une phénoménologie de l'*affectivité* (Levinas, Henry). Seule exception fait Merleau-Ponty, qui a développé une phénoménologie du comportement, mais qui s'appuie sur une autre théorie de l'action bâtie autour du schéma corporel, tandis que Husserl prenait comme repère central le schéma moyen – fin. Il est ainsi plus proche de la conception de Max Weber, ce qui s'explique d'ailleurs très bien si on lit les textes qu'Alfred Schutz consacre à la théorie de l'action. C'est donc la phénoménologie post-husserlienne qui s'est fait ainsi continuateur de préjugés moderne (y compris kantien) à l'égard des concepts de volonté et action.

passions doit être justifiée». Et plus loin: les passion sont une défiguration tant de l'involontaire que du volontaire»<sup>48</sup>.

On évacue ainsi d'un trait la volonté même et on remplace l'interaction réelle des personnes réelles avec nos constructions théoriques d'une socialité pre-donnée et dont la normativité cachée aurait en fin de compte être indiscutable. En poussant les affects dans l'irrationnel, on s'interdit en fait l'accès au dispositif raison - volonté autour duquel le sujet s'articule. Renverser ce rapport en faveur de l'affectivité, comme la phénoménologie post-husserlienne l'a fait, ne fait que reproduire la même scission du sujet et ouvre la voie d'une volontarisme qui échappe à toute critique. C'est pour cela qu'un retour de la phénoménologie à l'éthique kantienne, qui posait la volonté comme l'un de ses moments structurels - il est vrai, seulement en tant que bonne volonté» -, est hautement instructif. Une phénoménologie de l'agir doit donc se doter d'une critique de la faculté de vouloir» et nous enseigner jusqu'où s'étend mon pouvoir d'initier l'action, quelles sont les limites *intrinsèques* de mon action et de notre action. La tâche de la phénoménologie sera donc celle de clarifier le dispositif théorique de l'action en y retrouvant, en y retrouvant dans une analyse menée dans la pure immanence, les sources de la normativité.

Dans son excellente analyse, Hans Joas<sup>49</sup>, montre comment le schéma général moyen – fin, auquel appartiennent les schémas impulse – réaction (béhaviorisme), cause – effet (naturalisme) et sens et expression (idéalisme), a été questionné par la pensée contemporaine, notamment par Niklas Luhmann, Charles Dewey et Maurice Merleau-Ponty. De ce point de vue, que nous empruntons en ce qui suit, le concept kantien d'action est une version fortement ethcisée de ce schéma général.

Le rapport de la phénoménologie avec ce schéma de l'action (qu'on l'appelle avec Hans Joas téléologique»<sup>50</sup>) mérite d'être clarifié. La phénoménologie l'a explicitement et fortement contesté. Dans un mouvement de résistance, la phénoménologie a eu tendance à le remplacer avec un autre: le schéma corporel» proposé par Merleau-Ponty. En rejetant le subjectivisme» et l'idéalisme» husserliens, la phénoménologie post-husserlienne a évacué la problématique, supposée subjectiviste et individualiste, de la volonté. En termes de théorie de l'action, qui est à nos yeux une théorie plus générale qui met en relief un dispositif dans lequel le sujet n'est qu'une partie, la critique était en fait dirigée contre le schéma moyen – but» et visait à y substituer le schéma corporel» de l'action.

---

<sup>48</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 23.

<sup>49</sup> H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, 1992.

<sup>50</sup> Hans Joas, *op. cit.*, ch. 3.



Kant a un double approche, extérieur et intérieur, de l'action<sup>51</sup>. Le concept de devoir, écrit-il, réclame donc *objectivement* de l'action, le respect pour la loi comme le mode de détermination unique de la volonté par la loi<sup>52</sup>. Par conséquent, chez Kant, la loi elle-même est le mobile. On voit donc comment il oppose à l'intériorité morale une extériorité objective, d'où également la distinction tranchante qu'il fait dans sa *Métaphysique des mœurs*, entre la légalité, qui définit l'action extérieurement conforme au devoir, et la moralité, fondée sur l'action intérieurement accomplie par devoir<sup>53</sup>. Kant se donne comme tâche de dériver formellement les devoirs de la loi morale en tant que leur principe ou leur origine. Etant par essence un devoir, la loi pratique est également une loi de la volonté. L'impérativité ou la normativité des devoirs est tirée de leur objectivité et leur universalité apriorique. En fin de compte, Kant réduit le vouloir à la volonté vertueuse, qui exerce à l'intérieur du soi une contrainte librement voulue sur sa propre sensibilité. Par cela même, l'action est liée au devoir – le seule fin de l'action que Kant accepte. En fin de compte il situe les sources de la normativité en dehors du soi, dans une extériorité objective. C'est à celle-ci, ainsi qu'à la supériorité écrasante du devoir par rapport au vouloir – signe que Kant n'a compris le vouloir dans sa relation à l'autre -, qui faisait que le premier l'emportait sur le deuxième et transformait la décision dans une procédure quasi-mécanique, que la phénoménologie, guidée par l'idéal de ramener la transcendance à l'immanence, a opposé l'idée d'une normativité qui naît dans le milieu de l'interaction avec les autres et avec le monde objectif.

La phénoménologie husserlienne, même si elle a contribué de façon décisive au développement de la problématique du corps, a développé le schéma moderne *volonté – action – fin – un schéma téléologique* de l'action, qu'elle a tout de même corrigé à bien des égards. La question fondamentale que Husserl s'est posé a été la suivante: comment décrire phénoménologiquement le passage *du moment inchoatif (impulse, instinct, désir, volonté) à l'action dirigée vers un fin éthique*<sup>54</sup> (d'où la question de la normativité dans le milieu de l'action), *comment un impulse se transforme motif?* À l'encontre de Kant, qui prolongeait la légalité de la nature dans le règne des devoirs, Husserl souligne que les enchaînements d'actes sont de l'ordre de la *motivation*. Il rencontre

---

<sup>51</sup> Nous renvoyons en ce sens à l'analyse de Monique Castillo, *Kant. L'invention critique*, Vrin, Paris, 1997. p. 128 ssq.

<sup>52</sup> Imm. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad, F. Picavet, P.U.F., Paris, 1971, p. 85.

<sup>53</sup> Voir M. Castillo, *op. cit.*, p. 129.

<sup>54</sup> Comparer avec Joas, *op. cit.*, p.240: «comment pouvons nous nous représenter le passage *du désir à la position du fin (vom Wünschen zur Zwecksetzung)*».

icides recherches récentes de Christine Korsgaard<sup>55</sup>, qui refont la vision kantienne de l'action et de la normativité. Pour elle, la question de la normativité surgit dans l'action. Ce ne sont pas simplement nos dispositions, mais plutôt les motifs et les impulsions particuliers qui dérivent d'elle qui doivent être vus comme normatifs. Cette ligne de pensée nous dirige vers Kant. En tant que réaliste, Kant pense que nous devons montrer que les actions particulières sont justes et les fins particulières sont bons. Chaque impulsion qui s'offre à la volonté doit passer une sorte de teste de normativité avant qu'il soit adopté en tant que motif pour l'action. Mais le teste qu'il doit passer n'est pas celui de la connaissance ou de la vérité. Kant, comme pour Hume et Williams, pense que la moralité est fondée dans la nature humaine et que les propriétés morales sont des projections des dispositions humaines. Donc, le teste est celui de l'approbation réflexive (*reflective endorsement*)<sup>56</sup>. Elle distingue entre perceptions et croyance, désirs et volonté. En tant qu'hommes, nous sommes capables de tourner notre attention vers nos perceptions et, respectivement, nos désirs, et de le soumettre ensuite à un examen rationnel<sup>57</sup>. Nous agissons à cause des impulsions qui ont fait face à cet examen et se sont transformés en raison d'agir. Le bon» et le juste» sont ainsi intrinsèquement normatifs et font référence au succès réflexif (*reflective succes*)<sup>58</sup>. Les devoirs ne sont plus extérieurs, car la normativité est bâtie dans le rôle de chacun<sup>59</sup>.

### Conclusion

Elever l'homme au-dessus de lui-même par ses propres moyens<sup>60</sup> – voici une tâche qu'Emmanuel Kant avait formulé il y a deux siècles, qu'Edmond Husserl avait repris et radicalisée, dans le vertige du XX<sup>ème</sup> siècle, en dessinant sa phénoménologie transcendantale en tant que „voie vers une prise de conscience universelle de soi-même, monadique d'abord et intermonadique ensuite”<sup>61</sup> et qui garde aujourd'hui toute son actualité.

---

<sup>55</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity. The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>56</sup> Idem, p. 77.

<sup>57</sup> Idem, p. 78-79.

<sup>58</sup> Idem, p. 79.

<sup>59</sup> Idem, p. 84.

<sup>60</sup> Imm. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad, F. Picavet, P.U.F., Paris, 1971, p. 91.

<sup>61</sup> Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 134.

Au lieu d'essayer d'échapper à l'emprise de la volonté et de tourner le dos à l'action, la recherche phénoménologique contemporaine devrait les traiter en tant qu'objectités spécifiques et élucider leur constitution et leur genèse. Elle a dans l'oeuvre de Husserl les moyens de doubler et de renforcer l'analyse kantienne de l'autonomie morale du sujet individuel avec une théorie qui puisse rendre compte du commencement de l'action collective, de l'*agir par principe* (et non par inclination) *de la communauté*, d'un agir commun responsable – d'où la nécessité, cette fois-cidu point de vue kantien, d'allier Kant à la phénoménologie de l'intersubjectivité.

# KANT UND DIE BIOETHISCHE DISKUSSION. ANMERKUNGEN ZU DER DEUTSCHEN ÖFFENTLICHEN DEBATTE UM DAS RECHT DER IN VITRO ERZEUGTEN EMBRYONEN AUF LEBEN

BOGDAN OLARU<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** *Kant and some Issues of Bioethics. On the German Public Debate on the Right of Life of in vitro Embryos.* This paper shows the way in which Kant may be involved nowadays in the bioethics debates. Those who think embryos are subject to be regulated exclusively by public law may end in aporias like that: in vitro Embryos have the right to live but they enjoy no dignity, so, according to the German Grundgesetz, nobody can take the responsibility to fulfil this right. Only human dignity enjoys full protection whereas the right to live must not. Such misleading patterns of argumentation rest upon the false idea that human dignity is a thing we may gain or lose, give or revoke. Rather than a quality that one can award, dignity stands for a structure of recognition and acceptance that accounts for what we call humanity. And this is what makes sense of the Kantian Idea of humanity as a regulative one.

**Keywords:** human dignity, right of life, human reproductive technology

## Die völlig isolierte Metaphysik der Sitten

In engem Zusammenhang mit der aktuellen Debatte um den Status des menschlichen Embryos möchte ich das Erbe Kantischer Moralphilosophie erneut in Betracht ziehen. Mein Ziel ist nicht, Fragen von dringlicher Bedeutung für die bioethische Diskussion zu beantworten, ich möchte vielmehr sehen, inwiefern die ethische Diskussion durch Kant angeregt werden kann. Bevor ich anfangen, mein Ziel näher zu verfolgen, werde ich die moralphilosophische Konzeption Immanuel Kants in zwei Grundzügen darstellen. Einerseits hat er als erster gefordert, die Ethik von anderen Disziplinen abzusondern. Dieser nachdrücklichen Aufforderung entspricht sein Begriff einer „völlig isolierten Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist“ (IV 410). Einer solchen Metaphysik der Sitten geht es um die apriorischen Grundsätze der Sittlichkeit, die mit jedem vernünftigen Wesen vereinbar sind. Kant drückt diesen Gedanken wiederholt aus, wenn er schreibt, dass „alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“, und wenn er die Notwendigkeit unterstreicht, die moralischen Gesetze „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten“ (IV 411-412).

---

<sup>1</sup> Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Gerberstr. 26, 30169 Hannover

### **Anwendung der Metaphysik der Sitten auf Menschen**

Der zweite Grundgedanke ist, dass diese apriorischen Grundsätze der Sittlichkeit auch das menschliche Wesen eben als vernünftige Wesen betreffen müssen, deshalb spricht Kant gleich von der Anwendung der Metaphysik der Sitten auf Menschen, wobei hier die ganze Reihe beiseitegelassener Disziplinen hervorgerufen werden soll, vor allem die Anthropologie. Auch dieser Gedanke wird von Kant mehrfach ausgedrückt, er betont z.B. in der Einleitung in die Metaphysik der Sitten: „eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden“ (VI 217). Die moralische Anthropologie hat dann die subjektiven Bedingungen der Ausführung der Gesetze der Metaphysik der Sitten in der menschlichen Natur zu behandeln. Das Interesse ist weder theoretisch noch praktisch, es ist vielmehr ein technisches: durch die Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung gewinnt man einen Schematismus, der den moralisch-praktischen Gebrauch solcher Prinzipien ermöglicht.

Von der Kantischen Arbeitsverteilung profitieren wir auch heute, sind sogar davon abhängig, wenn wir die ethische Reflexion schrittweise in Etablierung und Anwendung von Prinzipien ausüben. Das gilt auch noch heute. Es reicht nur einen Blick auf den Schlussbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Recht und Ethik der modernen Medizin“ (von 14. Mai 2002) zu werfen. Angesichts der Vielfältigkeit philosophischer Positionen zum Thema Menschenwürde und den Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, heißt es im Schlussbericht, dass die Enquete-Kommission davon ausgeht, „dass es auch in einer säkularisierten Gesellschaft allgemein verbindliche Prinzipien des Handelns geben muss, die der Güterabwägung im Einzelfall vorgegeben sind [...]“<sup>2</sup>

Jeder wird aber wohl bemerken, dass der Gedanke einer *völlig isolierten Metaphysik der Sitten* dem in der aktuellen Gesellschaft gebildeten Menschen eher fern ist. Auch ihre *Anwendung auf die menschliche Gattung* liegt uns nicht unbedingt nahe. Ich würde die Fragen, die uns heute im Feld bioethischer Debatten interessieren, in der Begrifflichkeit der Metaphysik der Sitten so formulieren: Wenn die Autonomie das alleinige Prinzip der Moral ist, wann beginnt das vernünftige Individuum der Gattung Mensch, die Bedingungen seiner Autonomie zu schaffen? Wann wird ein Wesen autonom? Und wenn die Autonomie die Menschenwürde ausmacht, hört sie mit dem Verlust der Autonomie auf? Es ist schwer abzuschätzen, ob diese Fragen im Rahmen der moralischen Anthropologie legitim sind. Sie sind bekanntlich von großer Bedeutung für den Streit um die Menschenwürde des noch ungeborenen menschlichen Lebens.

---

<sup>2</sup> *Schlussbericht der Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin*, Hrsg.: Deutscher Bundestag, Leske + Budrich, Opladen 2002, S. 22.

### **Das Recht auf Leben**

Die deutsche Bundesministerin der Justiz, Brigitte Zypries, hat sich am 29. Oktober 2003 zu Fragen der Präimplantationsdiagnostik und embryonaler Forschung geäußert.<sup>3</sup> U.a. taucht die Frage auf, ob und inwieweit bereits der Embryo in vitro grundrechtlichen Schutz genießt. Vor dem gebildeten Publikum einer der bedeutendsten Universitäten Deutschlands, der Humboldt-Universität zu Berlin, plädierte sie für das volle Recht des Embryos auf Leben. Weil das menschliche Leben mit der Verschmelzung von Ei und Samenzelle beginnt, gesteht sie auch dem in vitro erzeugten Embryo das Recht auf Leben zu. Der Schutz dieses Rechtes entscheidet sich allerdings auf einem anderen Niveau, er setzt die Unterstützung und die Mitwirkung des Staates voraus. Deswegen geht es der Justizministerin um einen abgestuften Schutz des Lebens: „Das Recht auf Leben wird durch das Grundgesetz jedoch nicht absolut geschützt“. Seinen Schutz könne man, so Brigitte Zypries, erst mit „fortschreitender Verkörperung“ (Gradualismus) anfangen lassen.

### **Die faktisch gegebene Unmöglichkeit**

Gemäß dem deutschen Grundgesetz *darf* in der Tat in die Grundrechte, wie das Recht auf Leben, das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Freiheit, eingegriffen werden. Dies bereits auf Grund eines Gesetzes, und wenn die Bewahrung anderer Grundrechte es erfordert. Ich kann mir kaum vorstellen, wie das Recht auf Leben der in vitro erzeugten Embryonen gegen andere Grundrechte verstoßen könnte. Gewiss ist auch das Recht auf Leben des Embryos nicht absolut geschützt, aber nicht weil es mit anderen Rechten (dem Grundrecht der Forschungsfreiheit, meint Frau Zypries) kollidieren könnte, sondern wegen einer faktischen Unmöglichkeit und realen Schwierigkeit, dieses Recht zu schützen. Obwohl er lebt, kann sich der Embryo allein und ohne Unterstützung von außen nicht am Leben erhalten. Der Schutz des Lebens würde in diesem Fall bedeuten, die Bedingungen dafür zu schaffen, um die potenzielle Realisierung des Lebens eines Embryos in die aktuelle Entfaltung eines menschlichen Wesens umzuwandeln. Dafür will sich aber niemand einsetzen. Was soll das heißen? Möglicherweise eine Mutter für jeden Embryo zu finden, der er eingepflanzt wird, eine „austragungsbereite“ Frau? Der Unsinn ist offenbar. Deshalb können das Recht auf Leben und der damit verbundene Schutz für den Embryo in vitro *de facto* nicht gelten. Obwohl die Schutzpflicht des Staates sich auch auf das ungeborene Leben erstreckt, erstreckt sie sich also nicht auf das ganze menschliche Leben. Ein Teil dieses Lebens bleibt unbeschützt,

---

<sup>3</sup> Brigitte Zypries, „Vom Zeugen zum Erzeugen? Verfassungsrechtliche und rechtspolitische Frage der Bioethik“, Die Zeit 45/2003.

weil es faktisch unmöglich ist, es zu schützen. Ich finde aber die Frage berechtigt, ob die heutige Unmöglichkeit und aktuelle Schwierigkeit nicht eine künftige Aufgabe stellt.

Es gibt also einige, die bereit sind, den in vitro erzeugten Embryo für menschliches Leben zu halten, ihm sogar das Recht auf Leben zu gestatten, und ihm trotzdem dem Schutz dieses Rechtes entziehen wollen. Das Grundgesetz macht dies möglich. Anders verhält es sich mit der Menschenwürde. Sie ist im Grundgesetz absolut geschützt, deshalb die große Debatte, ob dem Embryo in vitro Menschenwürde zukommt.

### **Die lediglich abstrakte Möglichkeit**

Zu dieser Frage zieht Frau Zypries ein seltsames Argument heran. Sie trägt folgendes vor: „Die befruchtete Eizelle, der Embryo in der Petrischale, hat lediglich die Perspektive, das auszubilden, was ich eben als die wesentlichen Bestandteile der Menschenwürde beschrieben habe. Die Frage ist nun: Genügt dieses Potenzial für die Zuerkennung von Menschenwürde im Sinne des Artikels 1 Grundgesetz? [...] Solange sich der Embryo in vitro befindet, fehlt ihm eine wesentliche Voraussetzung dafür, sich aus sich heraus zum Menschen oder [...] »als« Mensch zu entwickeln. Die lediglich abstrakte Möglichkeit, sich in diesem Sinne weiter zu entwickeln, reicht meines Erachtens für die Zuerkennung von Menschenwürde nicht aus.“<sup>4</sup> Die Begründungsweise richtet sich gegen das so genannte Potentialitätsargument und ist genau so schwach wie das letzte. Auf diese Schwäche hat Robert Spaemann hingewiesen, wenn er schreibt: „Die Erzeugung in vitro bringt den Embryo ja erst in die unnatürliche Lage, ohne Mutterleib zu existieren. Aus der Tatsache, dass er die ersten Tage seines Lebens der natürlichen Bedingungen für seine Entwicklung beraubt ist, schließt nun Frau Zypries, wie zuvor schon Schäuble, dass er damit das Recht darauf verwirkt hat, dass ihm diese Bedingungen so bald wie möglich wieder verschafft werden.“<sup>5</sup> Das Argument abstrakter Potentialität erweist sich als eine neue Art Fehlschlussargument, weil es einen logischen Zirkel in sich verbirgt. Es reduziert sich auf den Gesichtspunkt: „Weil die Bedingungen nicht gegeben sind, müssen sie auch nicht gegeben werden.“<sup>6</sup>

*Eine Frage der Perspektive.* Es bedarf einer sorgfältigen Überlegung beider Stellungnahmen. Wo Frau Zypries lediglich eine abstrakte Möglichkeit sieht, ahnt Spaemann vielmehr eine praktische Schwierigkeit und eine aktuelle, faktische Unmöglichkeit, deren praktischen Umwandlung in einer künftigen Möglichkeit

---

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Robert Spaemann, „Freiheit der Forschung oder Schutz des Embryos?“, Die Zeit 48/2003.

<sup>6</sup> *Idem.*

nichts im Wege steht. Nichts hindert uns, uns vorzustellen, dass es einmal die Bedingungen geben wird, diese Unmöglichkeit zu überwinden. Setzen wir voraus, dass in einer nicht all zu fernen Zukunft die technischen Mittel erfunden werden, um die volle Entwicklung des Embryos zu einem Kind außerhalb des Mütterleibes sichern zu können. Dann werden schwierige Fragen auftauchen, z.B. ob der Staat die Erzeugung in vitro der Embryos erlauben kann, ohne die Verantwortung für ihre weitere Entwicklung zu übernehmen, ohne ihnen die ganzen technischen Einrichtungen, die eine Lebensentwicklung zu einer vollen autonomen Identität nun ohne Risiken ermöglichen, zur Verfügung zu stellen. Der Staat kann sich natürlich große Sorge um die hohen Kosten machen, darf aber nicht, unter diesen neuen Umständen, das Recht auf Leben nur selektiv schützen. Würde er keinen absoluten Schutz garantieren, würden auch die zum Zwecke der in vitro Befruchtung erzeugten und übrig gebliebenen Embryos bloß als Mittel und nicht zugleich als Zwecke behandelt werden. Vielleicht hat die Vorsicht gegenüber einer solchen vorstellbaren Situation überwogen, als die meisten Staaten sich für restriktive Bedingungen im Bereich der Embryonen-Forschung entschieden haben.

### **Das Recht auf Fortsetzung des Lebens**

Wer die Argumentation allein auf das Gesetz aufbaut, wird notwendigerweise zu Schwierigkeiten solcher Art geführt, wie sie in die Rede von Frau Zypries auftauchen. Das Recht auf Leben ist unveräußerlich, trotzdem nicht absolut geschützt, deshalb wird zugestanden, dass dem Embryo das Recht auf Leben zukommt. Die Menschenwürde ist hingegen unantastbar, daher überwiegen die Gründe, dem Embryo Menschenwürde zu verweigern. Es wird nach einer rechtlichen Lösung gesucht. Sie ist auch in etwa gefunden worden. Vom öffentlich-rechtlichen Standpunkt aus mag das Gespräch so gesteuert werden. Menschliches Leben und Menschenwürde sind aber nicht nur Begriffe des nationalen und internationalen Rechts. Zum Glück dürfen und sollen wir sie in allen Aspekten untersuchen. Und man muss keinen scharfen Verstand haben, um sich zwei Evidenzen anzueignen: 1. Menschenwürde ist nicht etwas, das dem menschlichen Leben einfach „zukommt“ oder ihm „zugewiesen“ wird, sondern mit diesem intern verbunden. Sie gilt nur als etwas, das am menschlichen Leben „erkannt“ und ihm ständig „anerkannt“ werden soll. Andernfalls sollte es menschliches Leben ohne Würde geben, was gegen den gesunden Menschenverstand verstößt. 2. Das Recht auf Leben mag allen möglichen Beschränkungen unterworfen werden, eins kann aber niemand bestreiten, das ist der Anspruch auf ein kontinuierliches Dasein. Ohne diesen Anspruch kann sich niemand ein vernünftiges Bild vom Recht auf Leben verschaffen, egal unter welcher Formulierung man es auffassen mag: als Recht auf Fortsetzung des Lebens oder als Recht auf



Entfaltung der potenziellen Fähigkeit, kontinuierlich anzudauern. Beide Evidenzen machen eine Einheit aus je zwei Aspekten aus, die nur theoretisch trennbar sind. Die Sinnlosigkeit praktischer Trennung tritt in der Debatte um den rechtlichen Status des in vitro erzeugten Embryos zutage: erstens, menschlicher Embryo bedeutet zwar menschliches Leben, es wird ihm aber keine Menschenwürde zuerkannt; und zweitens, der Embryo hat zwar das Recht auf Leben, aber kein Recht auf ein ständiges Dasein.

Die Rede von Frau Zypres stößt auf ernsten Widerstand, weil sie uns die Vermutung suggeriert, es gäbe menschliche Lebensformen, die des Schutzes des Staates nicht würdig sind. Schon seit langen wird diese Meinung allgemein abgelehnt. Nehmen wir das Beispiel der behinderten Personen. Es ist nicht nur richtig, dass das Recht auf Leben auch für sie ein unveräußerliches Recht ist, man versteht darunter aber auch, dass diese Personen das volle Recht auf die Entfaltung ihrer potenziellen Fähigkeiten genießen. Das Recht wird genau in dieser Form auch dort zugestanden, wo es große Bedenken gibt, dass diese Entfaltung zu etwas [Problematischen] führen kann. Es mag sein, dass in manchen Fällen - der Schwerbehinderten, der Komatösen, der Geistesschwachen - das Ausüben dieses Rechtes nicht mehr möglich ist. Niemand darf aber die Berechtigung ihres Anspruches auf dieses Recht bestreiten und den Staat von der Schutzpflicht dieses Rechtes entlasten.

Wo die Rede vom Recht auf Fortsetzung des Lebens ist, sollte man das Potentialitätsargument nicht in die Diskussion einbringen. Dieses besagt, dass, weil der Embryo die Möglichkeit hat, ein Mensch zu werden, soll er wie ein Mensch behandelt werden. Das Argument stützt sich auf die These der Identität des Individuums in allen seiner Entwicklungsphasen und auf die Kontinuität seiner Entwicklung. Hier geht es nicht darum, dass der Embryo potentiell ein Mensch ist, sondern dass er sich aktuell als menschliches Leben ausweist. Ist der Embryo der Entwicklung (bzw. Fortsetzung) seines Lebens nicht würdig, wenn er in vitro lebt? Den Menschen kommt Menschenwürde zu, sollte aber nicht auch dem Leben eine gewisse Würde zukommen? Versuchen wir zu sehen, ob wir die Sache nicht auf einen besseren Weg bringen, wenn wir die Würdigkeit (Lebenswürde) nicht als Zustand oder als Fähigkeit, den bzw. die man zuweist, auffassen, sondern als einen Prozess, in dem sie vorkommt. Also, nicht Würdigsein, sondern Würdigwerden in einem Prozess der Anerkennung. Auch wenn von der Autonomie als Grund der Würde des Menschen die Rede ist, wertvoll und würdig ist das auf Grund dieser Autonomie sich vollziehende, entfaltende Handeln. Versuchen wir dann, die Menschenwürde nicht als eine Sache des Zuweisens, sondern der Anerkennung zu fassen.

### Zwei Wege in der Interpretation Kants

Bekanntlich sieht man im Kantischen Begriff der Autonomie „den Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (IV 436). Autonom kann aber nur ein Wesen sein, das für sich selbst Zwecke setzen kann, was nur ein Wesen kann, das als Zweck an sich angesehen wird. Menschenwürde bedeutet dann, den Menschen „niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst“ (IV 433) zu behandeln. Wie lässt sich aber der kategorische Imperativ auf dem in vitro erzeugten Embryo anwenden? Das ist eine schwierige Frage. Sie ist vor allem deshalb schwierig, weil wir über keinen angemessenen Begriff der Autonomie verfügen. Will man ihn durch andere Begriffe ersetzen und die Idee der Würde des Menschen mit Kriterien verbinden, wie: Empfindungsfähigkeit, Leidensfähigkeit, Selbstbewusstsein oder Selbstachtung, dann gelingt es nur, bestimmten Formen menschlicher Existenz die Würdigkeit abzusprechen. Die Frage: „Wer ist Träger der Menschenwürde?“ ist nicht nur schwer zu beantworten, sie ist auch irreführend, weil sie Anlass zu Verwechslungen der Art gibt: „Welchen Menschen (eventuell: Welchen Embryonen und auf welcher Stufe in der Entwicklung des menschlichen Lebens) [kommt] mehr oder weniger Menschenwürde zu[...]?“ Diesen Weg halte ich zumindest für problematisch.

Der andere in Kant angelegte Weg scheint mir günstiger. Dass Menschenwürde eine Sache der Anerkennung und nicht eine Qualität ist, die man jemandem zuweist oder nicht, dafür spricht eine auf Kant gestützte Interpretation, die auf den Begriff der Menschheit als regulative Idee verweist: „Es sei die »Idee der Menschheit«, die in jedem Menschen verkörpert sei und die ihn zum Träger von Würde mache.“<sup>7</sup> D.h., wir sollen uns jederzeit so verhalten und den anderen so behandeln, als ob in uns und in dem anderen die Verkörperung dieser Idee jederzeit vor Augen haben. Wahre Tugend, schreibt Kant, hängt mit einem „Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ (II 217) zusammen. Dieser Zusammenhang bringt Gründe für die These vor, entscheidend sei nicht, dass uns Würde zukommt und dass wir sie besitzen; sondern dass auf Grund eines Gefühls es uns möglich ist, sie in uns zu erkennen und anderen anzuerkennen. Wir sind Teilnehmer und Mitwirkende am Prozess der Anerkennung der Menschenwürde. Dies kann manchmal eine sehr schwierige Aufgabe sein. Schließlich stehen die Misshandlungen der Gefangenen in Abu Ghraib in einer Kette von ähnlich grauenhaften Erfahrungen, die über Tausende von Jahren bis in die unbestimmte Vorgeschichte reicht. Gerade deswegen ist sie eine noch nicht erfüllte und ständige Aufgabe.

---

<sup>7</sup> *Schlussbericht der Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin*, S. 24.

## JEAN-PAUL SARTRE ȘI CRITICA PROBLEMEI HEIDEGGERIENE A MORȚII

CRISTIAN CIOCAN<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** In this article, I discuss Sartre's critic of the Heideggerian Being-towards-death and I identify two stages in Sartre's confrontation with Heidegger. The first one is to be found in his "war diary" of 1939-1940, where Sartre criticizes Heidegger's idea that the relationship to one's own death individualizes the self. For Sartre, one is free not *for* death, as Heidegger assumes, but free against death. The second approach, which is also a more elaborated one, is to be found in *Being and Nothingness*. Sartre contests some fundamental aspects of the Heideggerian description of death, among which the idea that death belongs to the self, that it is a possibility, that it gives the meaning of life and that it is the mark of one's own self. After analyzing these two levels, I am critically discussing Sartre's critic, underlining a kind of hermeneutical incomprehension and inconsequence in Sartre's reading of Heidegger, especially in the understanding of the ontological possibility.

**Key words:** Death, possibility, freedom, phenomenology, existentialism

Nu este întâmplător că tema heideggeriană a morții își va găsi un amplu ecou în spațiul filozofiei franceze. Altfel spus, nu este întâmplător că tocmai problema morții va juca un rol privilegiat în prima etapă a recepției franceze a gândirii lui Heidegger. Acest lucru se explică întâi de toate prin faptul că primul volum al lui Heidegger tradus în limba franceză (de Henry Corbin în 1938) cuprinde tocmai paragrafele dedicate problemei morții din *Sein und Zeit*<sup>2</sup>. Este așadar ușor de înțeles că Heidegger a început să fie receptat în mediul francez ca un „filozof al neantului, al angoasei și al morții”, într-o cheie de lectură compatibilă cu existențialismul ale cărui indicii încep să se arate<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Universitatea București

<sup>2</sup> Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1926, «Les essais VII», 1938. Volumul cuprinde conferința *Was ist Metaphysik?* (1929), paragrafele din *Sein und Zeit* despre moarte (46-53) și cele despre temporalitate și istoricitate (72-76), ultimele patru paragrafe din *Kant și problema metafizicii*, și o conferință despre Hölderlin. Corbin a mai publicat distinct paragrafele 52 și 52 din *Sein und Zeit* sub titlul «Phénoménologie de la mort», trad. par Henry Corbin, în revista *Hermès*, Bruxelles, 1938, pp. 37-51. Pentru traducerea în limba română, Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, 2003, ediție citată în continuare cu sigla SuZ și cu paginația originalului german.

<sup>3</sup> Pentru prezentarea contextului epocii și a influenței acestei traduceri asupra mediului intelectual francez, cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France. 1. Récit*, Albin Michel, 2000, cap. «Une traduction qui fait date», pp. 40-48. Janicaud precizează de asemenea

Aceasta receptivitate și accentele ei sunt de înțeles, de altfel, și în lumina condițiilor istorice: prezența presantă a războiului, insecuritatea cotidiană etc.: „epoca” trebuie să fi fost profund sensibilizată în fața unor teme precum angoasa și moartea, care au intrat astfel în *mainstream*-ul reflecției cotidiene.

Un rol central în prima receptare franceză a lui Heidegger îl va juca apariția lucrării lui Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, volum care a apărut în 1943, deci la cinci ani de la apariția traducerii lui Corbin<sup>4</sup>. Sartre însuși cataloghează (în 1940) această traducere drept un „eveniment istoric”<sup>5</sup>. El recunoaște, de altfel, că dacă nu ar fi apărut traducerea lui Corbin el însuși nu ar fi citit, cel puțin nu atât de curând, lucrarea capitală a lui Heidegger. Sartre, care începuse prin a fi un husserlian ortodox, își cumpărase un exemplar din *Sein und Zeit* la Berlin încă din 1934. Însă lectura sa în acești ani va fi mai mult sau mai puțin superficială; abia după lectura franceză a traducerii lui Corbin, Sartre va fi determinat să citească în profunzime lucrarea lui Heidegger (lectură pe care o va face în 1939). El se recunoaște fascinat și entuziasmat de gândirea lui Heidegger și cataloghează întâlnirea cu el drept „providențială”<sup>6</sup>. Cu toate acestea, apare constant și un sentiment de indispoziție intelectuală legat de complicata terminologie heideggeriană, pe care Sartre o califică drept „barbară”, fapt care atestă o lectură dificilă, chinuită, nu întotdeauna dusă până la capăt. Acest fapt va putea explica, de altfel, și anumite glisări hermeneutice (derapaje, inconsecvențe, incomprehenșiuni, opacități etc.) pe care le vom putea surprinde în referințele sartriene la Heidegger. Temele heideggeriene care l-au marcat cel mai pregnant pe Sartre au fost, după spusele sale, problema autenticității și a istoricității<sup>7</sup>. El a fost impresionat, de asemenea, și de abordarea existențială a angoasei și a alegerii<sup>8</sup>.

---

că acest volum a avut un mare impact asupra publicului, fiind realmente un succes de casă, Gallimard vânzând peste 12 mii de exemplare.

<sup>4</sup> Pentru o evaluare a acestei arii, cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, op. cit., cap. “La bombe Sartre”, pp. 55-79.

<sup>5</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, 1995, pp. 403-409. În aceste pagini, Sartre povestește în ce anume a constat influența lui Heidegger asupra sa.

<sup>6</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 403.

<sup>7</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 403.

<sup>8</sup> Sartre se va inspira în problematica angoasei și din textele lui Kierkegaard. Vezi Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 342-344. Într-adevăr, după apariția, în 1929 a primei traduceri franceze a *Jurnalului seducătorului*, asistăm în anii 30, grație lui Paul-Henri Tisseau, Jean Wahl și Pierre Klosowski, la o adevărată explozie a traducerilor și a discuțiilor privitoare la opera lui Kierkegaard: 1932 – *Traité du désespoir*; 1933 – *In vino veritas*; *La répétition*; 1934 – *Pour un examen de conscience*; *Le souverain sacrificateur, le péager, la pécheresse*; 1935 – *Le concept d'angoisse*; *Crainte et tremblement*; *Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel*; 1936 – *L'école du christianisme*; *La pureté du cœur*; 1937 – *Prières et fragments sur la prière*; *Riens philosophiques*; 1938 – *Antigone*; 1940 – *L'alternative*; *Point explicatif de mon œuvre*.

### 1) Jurnalul de război și lupta împotriva morții

Trebuie spus dintru început că tema morții nu apare printre problemele „favorite” ale lui Sartre<sup>9</sup>. El chiar spune că lectura lui Heidegger l-a ajutat „să nu bată pasul pe loc” în fața marilor „idei închise”, între care el plasează, în mod paradoxal, chiar și problema morții<sup>10</sup>. Și totuși, arătându-și interesul pentru tema heideggeriană a autenticității sau a angoasei, această problemă trebuie să fi fost într-un fel prezentă în peisajul reflecției sartriene. Pe de altă parte, confruntat cu prezența concretă a acestui fapt Sartre spune la un moment dat că – mobilizat în serviciul militar, pe front – ar fi avut de gând să scrie un text cuprinzând „reflecții privitoare la moarte”<sup>11</sup>. De altfel, putem identifica în jurnalul său de război o serie de notații privitoare la moarte, în fiecare dintre acestea rezonând o dezbatere mai mult sau mai puțin tranșantă cu Heidegger, o opoziție mai mult sau mai puțin fermă față de afirmațiile heideggeriene din *Sein und Zeit*. Ceea ce va caracteriza constant poziția lui Sartre va fi însă *un refuz al morții*, o luptă împotriva ei, o voință hotărâtă de a nu se lăsa sub dominația ei.

Vom vedea astfel că interpretarea sartriană a fenomenologiei heideggeriene a morții este profund influențată de climatul concret în care filozoful francez trăia în acel timp, adică de realitatea brutală a războiului<sup>12</sup>. Este adevărat că lectura unei lucrări ca *Sein und Zeit* trebuie să fi căpătat alte conotații în timp de război decât ar fi avut, poate, în timp de pace: a medita pe front la analitica existențială a morții și a autenticității, iată un lucru care, în mod cert, nu poate lăsa impasibilă o lectură. Nu poți înțelege, în război, temele autenticității, ale morții, ale vinei într-un mod „pur academic”, ca atunci când o faci în liniștea ocrotită a bibliotecilor. „Realitatea” este într-adevăr o imensă provocare pentru orice filozofie, și mai ales pentru aceea care își asumă curajul să vorbească despre faptul de a exista. Este, desigur, o confruntare (între „teorie” și „fapt”) ale cărei repere pot fi cu greu trasate în mod adecvat, o discuție al cărei echilibru poate fi cu greu fixat; dar și o verificare în concret a unor lucruri care, rămânând abstracte, „pur filozofice”, riscă să se lipsească de solul fenomenal de la care ele vor să se legitimeze și

<sup>9</sup> Bibliografia pe această problemă este destul de săracă. Cf. Regis JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950, și Bernard SCHUMACHER, «La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui», *Les Etudes Phénoménologiques*, nos. 33-34/2001, pp. 163-195.

<sup>10</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 403: «J'en serais encore à piétiner devant de grandes idées clos, la France, l'Histoire, la mort; peut-être encore à m'indigner contre la guerre, à la refuser de tout mon être».

<sup>11</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 47-48. Notiță din 23 septembrie 1939. Editorul adaugă faptul că Sartre i-ar fi scris în aceeași zi lui Jean Paulhan, director al *N.R.F.* propunându-i acest proiect care a rămas neîmplinit

<sup>12</sup> Sartre notează în repetate rânduri o serie de observații concrete, referitoare la faptul de a fi în lume „în război”, la autenticitatea în război, la existențialitatea situației, la moarte.

pe care vor să îl întemeieze. Cum poți înțelege problema heideggeriană a morții pe timp de război, pe front, în prima linie, în iminența irespirabilă a dezastrului? Sau cum poți asimila vocația de a descrie un raport *autentic* cu suprema posibilitate când ai în față un bolnav incurabil sau un condamnat la moarte, care, cu o precizie prea matematică, știe exact cât „mai are” de trăit? Sau cum poți gândi senin conceptul de *Vorlaufen* în fața unui muribund? Și cum poți administra ideea că moartea este posibilitatea fiecăruia, știind că o bombă oarecare distruge instantaneu sute de mii de vieți? Sau cum poți accepta că moartea este sfârșitul și imposibilitatea existenței *überhaupt* atunci când cel care trece prin acest sfârșit este tocmai cel „infinat drag”? Desigur, împotriva patetismului acestor întrebări, se poate recomanda aceeași liniște ocrotită a bibliotecii, aceeași neutralitate formală a ontologiei, aceeași abstractizare pe care filozofia știe să o practice în raport cu concretul de regulă neabstratizabil. Însă întrebările, ca atare, rămân.

Ca în orice circularitate fenomenologică, demersul filozofic provine din experiența factică, întorcându-se apoi reflexiv asupra acesteia pentru a o clarifica. Tot așa și în privința lui Sartre, dacă găsim în jurnalul său de război, ținut între 1939 și 1940, anumite notații ce pun în lumină experiența concretă a morții, nu este lipsit de legitimitate să ne îndreptăm atenția tocmai asupra lor: chiar dacă ele fac parte dintr-un „jurnal”, chiar dacă sunt poate prea „personale”, sau *tocmai pentru că* ele sunt astfel, adică pentru că ele se înrădăcinează în spontaneitatea trăitului, ele pot justifica – din punct de vedere fenomenologic – pozițiile „teoretice” pe care Sartre le asumă privitor la moarte, așa cum apar ele în „tratatele de filozofie”. Iată o primă notație:

„Castor dit que je me crois immortel. C’est peut-être un peu vrai. Je n’envisage pas de mourir. [...] C’est à Ceintrey, le jour où l’affolement de Paul m’avait disposé à croire que nous montions en ligne le lendemain, c’est à Ceintrey que j’ai eu pour la première fois envisagé la mort comme la plupart des gens l’envisagent, comme un événement surgissant au milieu de la vie et arrêtant la vie sans l’achever. J’ai expliqué ça dans le chapitre XIII de mon roman, à propos de Lola. Mais je l’ai senti et accepté un moment sur le pont de Ceintrey en regardant la rivière. Ça signifiait non pas l’anéantissement impensable de ma conscience mais le non-sens total de toutes mes attentes [...]. Et en même temps – contrairement à ce que dit Heidegger – ça ne rendait pas ma conscience plus individuelle, ça la transformait au contraire en chose puisque je sentais qu’on pourrait dire: elle a été. Tout cela est d’autant plus facile à réaliser que je suis déjà «mort à ma vie» puisque tout est abandonné. Il est vrai que la plupart du temps je pense qu’elle est en suspens. En ce moment je survis à ma vie. La mort se sent et s’accepte dans cette perspective. [...] Cette intuition de la mort a été très brève et n’est plus revenue. Pour saisir son essence, il faut que je croie

qu'elle menace, il faut que je sois – à tort ou à raison – en situation de mourir. Ici tout cela s'est évanoui”<sup>13</sup>.

Refuzul morții este, după cum vedem, întâi de toate existențial („je n'envisage pas de mourir”) și abia în cele din urmă va face parte dintr-o construcție teoretică, dintr-o înlănțuire argumentativă (dar atunci, ne întrebăm, cum mai este „obiectivă” o afirmație filozofică?). Astfel, aici, în lumina unei „experiențe”, apar o serie de delimitări față de interpretarea heideggeriană a morții. Moartea, afirmă Sartre, nu mă individualizează pe mine ca *Dasein* (sau conștiință). Ea nu este nucleul care – ca autenticitate – dă sens și împlinire existenței mele, ci este marcată de un absurd complet, de un non-sens total. Moartea nu mă aduce pe mine „în propriu”, nu mă apropiază (pe mine mie însumi), nu îmi restituie ființa mea proprie, ci dimpotrivă mă alienează, mă transformă „într-un lucru”. Ea este astfel absolut disjunctă în raport cu orice autenticitate. Sartre va determina autenticitatea, dimpotrivă, ca luptă împotriva morții, ca asumare a destinului propriu, ca libertate și ca responsabilitate. Este ceea ce va nota câteva zile mai târziu, reafirmând reculul său existențial în fața gândului morții:

„Si je ne crois pas que je vais mourir à cette guerre c'est que, depuis toujours, ma volonté est tendue contre la mort comme si c'était un simple mal de mer. Je ne m'apercevais pas mais je me rends compte à présent que je suis parti dans la vie comme pour faire un long voyage mais une distance donnée et avec un terme fixé. Il faut y arriver avant le soir. Je ne veux sentir ni ma fatigue, ni m'arrêter. Toute ma volonté est tendue. Il n'y a place ni pour la lassitude ni pour le divertissement, je ne m'abandonne jamais, tout est en fonction de ce voyage. Cela écarte en moi toute angoisse métaphysique – tout comme aujourd'hui cela fait reculer devant moi la guerre –, cela m'empêche de la sentir tout à fait. Je n'ai pas le temps de mourir, voilà à peu près comment je sens les choses. Et, magiquement, cela me donne la certitude que je ne mourrai pas avant d'être arrivé au but du voyage. [...] Moi j'ai toujours eu l'impression qu'on meurt par négligence, par distraction ou par sénilité, qu'on est libre contre la mort (et non, comme dit Heidegger, libre pour mourir). Non que je veuille dire qu'on peut ne point mourir, mais simplement ceci: nous somme finis – mais nos tâches aussi sont finies. On doit pouvoir se retenir de la mort jusqu'à ce que la tâche soit terminée. Après on n'a plus qu'à se laisser aller”<sup>14</sup>.

Așadar, nu suntem liberi pentru moarte, ci suntem liberi împotriva morții. Acțiunea asumată, existența hotărâtă către faptă, responsabilitatea în libertatea care ne este proprie – toate acestea configurează o atitudine față

<sup>13</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 45-46 (notație de sâmbătă 23 septembrie 1939)

<sup>14</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 55-56. Notă din 26 septembrie 1939.

de moarte net distinctă de cea heideggeriană. Existența umană, în ochii lui Sartre, se motivează pe ea însăși fără să își fie propriul fundament. „Existența precedă esența”, principiul existențialismului sartrian, înseamnă că omul există prin libertatea sa, fără a fi altceva decât ceea ce se face el însuși pe sine însuși. Conștiința există fără fundament – iată una din tezele lui Sartre –, într-un „neant” pe care el îl numește „gratuitate”. Or, la nivelul acestei gratuități, afirmă Sartre, „se inserează posibilitatea morții pentru conștiință”. Cu alte cuvinte, lipsa de necesitate a existenței umane, indeterminarea sa esențială, afectează faptul morții însuși. Acest fapt ca atare își capătă sensul de la această accidentalitate a existenței, de la această gratuitate, de la întâmplătorul cutărui sau cutărui fapt de a exista. Dacă moartea va căpăta în viziunea lui Sartre o tentă de absurd, acest lucru se datorează tocmai faptului că moartea intervine asupra omului ca accident ce lovește, absurd, o viață în desfășurare<sup>15</sup>. În acest sens, Sartre contestă faptul teza heideggeriană că moartea este posibilitatea extremă a *Dasein*-ului, în termeni sartrieni: a conștiinței.

„C'est au niveau de la gratuité que s'insère la possibilité de la mort pour la conscience. Et de ce fait, ce n'est pas une de ses possibilités ni sa possibilité la plus intime, comme le prétend Heidegger. Mais ce n'est pas non plus une possibilité extérieure à elle. La mortalité de la conscience ne fait qu'un avec sa facticité. Et, par la suite, la conscience, qui ne peut concevoir sa mort, car elle la conçoit encore comme de la conscience, la renferme existentiellement en elle-même au niveau même du néant qui la traverse de part en part. Il n'y a pas d'être-pour-mourir, mais toute la conscience est transie par le Néant et par la mort, sans même pouvoir se retourner sur ce Néant pour le contempler en face”<sup>16</sup>.

Așadar, ceea ce contestă Sartre în cele din urmă este faptul că moartea ar fi o posibilitate a *Dasein*-ului (a conștiinței), că ea ar aparține în mod esențial acestuia, și în plus că ea ar fi posibilitatea cea mai intimă a ființei noastre. El insistă pe de altă parte asupra faptului că moartea nu i-ar fi exterioară conștiinței, soluția acestei aporii nefiind însă oferită. Moartea nu are sens de posibilitate, ci de fapt (Sartre reia aici termenul de *facticitate*, însă nu în sensul ontologic heideggerian, ci în sensul curent de „fapt”: mortalitatea conștiinței este una cu facticitatea sa). Oricum, poziția lui Sartre este net anti-heideggeriană, deși o serie de elemente ale reflecției sale provin, în mod cert, din analitica existențială.

„On ne peut saisir pleinement la mort qu'en la considérant à travers la vie et dans chaque moment de cette vie comme dans les grands ensembles

<sup>15</sup> Să nu uităm că și Husserl împărtășea aceeași opinie, zicând că în înțelegerea morții trebuie să avem în vedere și «*Zufälligkeit*» der *Lebensdauer*.

<sup>16</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., notație de joi 7 decembrie 1939, caietul al III-lea, op. cit., p. 315.



actifs et passionnels. Et non pas au moment daté où elle apparaît comme événement temporel. Meilleure compréhension de Heidegger. Mais la mort n'est pas ma possibilité: c'est la néantisation, venue de dehors, de toutes mes possibilités, y compris celles que *j'ai été*. Cette néantisation est permanente, elle est le vide profond qui est au cœur de toutes mes possibilités, elle est la présence du dehors au plus profond de moi-même. Elle est le non-moi en moi ou, si l'on veut, la projection, au cœur de moi-même, de mon investissement par le monde. Elle nous joue si nous ne prenons pas nos précautions contre elle. Cette précaution consiste à nous déterminer nous-même à chaque instant, de telle sorte que, si notre vie s'arrêtait là, elle constitue cependant une totalité avec une fin. Il s'agit évidemment ici d'une détermination existentielle<sup>17</sup>.

Așadar, a lupta împotriva morții, a fi liber nu „pentru moarte”, ci contra morții, configurează, pentru Sartre, autenticitatea. Această autenticitate este determinată ca împlinire, ca o totalitate ce își are în sine propriul scop. Viața proprie trebuie, pentru a fi autentică, să fie integrală în orice moment, iar integralitatea constă în aceea că își conține în mod conștient și voluntar propria finalitate; doar astfel accidentul absurd al morții – care este un *accident* și care este *absurd* – poate să nu o surprindă subiectivitatea „nepregătită”. A-ți lua precauții împotriva morții, a lupta împotriva ei, înseamnă a da o formă destinului propriu, a nu lăsa viața proprie ca o masă amorfă, fără scop și fără finalitate.

„[...] pour moi ma vie a une *fin* bien avant que je meure, de même qu'elle a un *commencement* bien après ma naissance (en partie parce que je n'ai pas beaucoup de souvenir d'enfance). Il en résultait pour moi une existence consciente, parfaite et finie, quasi circulaire, où les attentes étaient exactement recouvertes par les résultats, l'informe étant en deçà et au-delà de ma vie réelle, car l'essentiel n'était pas d'être immortel. L'essentiel c'est que la vie ait un achèvement<sup>18</sup>”.

Moartea este astfel văzută de Sartre nu ca o limită ce împlinește și desăvârșește, ci ca o limită negativă, ce survine din exterior și îmi fracturează posibilitățile, care îmi suspendă așteptările, care îmi anihilează prezentul, trecutul și viitorul. Chiar dacă nu discută tematic acest lucru, Sartre concepe un raport între moarte și timp. Numai că în timp ce pentru Heidegger, moartea constituie viitorul cel mai propriu, iar temporalitatea ecstatică se temporalizează începând de la viitor, pentru Sartre, viitorul este determinat ca așteptare (*attente*), iar aceste așteptări (dorințe, proiecte, planuri) sunt suspendate de moarte.

<sup>17</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., notație de sâmbătă 23 septembrie 1939, p. 48.

<sup>18</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 45.

„Envisagé mon présent du point de vue de la mort. Elle ôte mon son sens même à mes perceptions, même à mes pensées, à mes désirs instantanés car tout cela est attente, la plus instantanée de mes représentations est pour *avoir été*. Tout présent est compte sur le passage au passé pour se consolider. La mort lui ôte le droit de devenir passé [...]. Ce que m'écrit le Castor: qu'elle a l'impression que le seul endroit qui soit aujourd'hui sa place, c'est *n'importe où*. Impression pareille du point de vue de la mort. Le présent devient un *n'importe où*, *n'importe quand*, vécu par *n'importe qui*. Tout ceci senti par moi, aujourd'hui, sous forme d'émotion abstraite [...]"<sup>19</sup>

## 2) Critica lui Heidegger în „L'être et le néant”

Această poziție exprimată în jurnalul de război va fi integrată, în liniile sale de forță, în prima lucrare importantă a lui Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943)<sup>20</sup>. Astfel, în partea a patra a acestei lucrări, intitulată „*Avoir, faire, être*”, în capitolul întâi „*Être et faire: la liberté*”, subcapitolul II „*Liberté et facticité: la situation*”, secțiunea e) „*Ma mort*”, Sartre se focalizează asupra acestui fenomen, încercând să își precizeze poziția sa față de Heidegger<sup>21</sup>.

Dintru început trebuie spus că discuția sartriană este plasată în linia problemei libertății, iar această problemă este descrisă pornind de la conceptul de situație: „Il n'y a pas de liberté qu'en situation et il n'y a pas de situation que par la liberté”<sup>22</sup>. Nu este cazul acum să arătăm că acest concept de situație are o sursă heideggeriană și jaspersiană. Însă merită precizat că Sartre descrie „situația” prin intermediul mai multor structuri a căror analiză succintă o va întreprinde în acest capitol: locul propriu, corpul propriu, trecutul propriu, poziția mea determinată de Cealaltă (sau preajma mea), relația mea fundamentală cu Semenul (aproapele); în cele din urmă, Sartre va tematiza și moartea proprie, pentru a vedea dacă ea este constitutivă – ca și celelalte elemente – situației concrete în care se exercită libertatea umană. Problema este așadar aceea de a vedea dacă este posibilă integrarea morții în inima situației mele existențiale: dacă la început ea părea „*inhumain par excellence*” (prin necunoscutul, prin străinul ei, prin faptul că e „de partea cealaltă a zidului”), trebuie interogată dacă ea poate fi înțeleasă ca făcând parte din existența mea și dându-i acesteia o semnificație<sup>23</sup>.

S-ar părea așadar că, în raport cu considerațiile din jurnal, am putea avea de a face aici cu un accent heideggerian: integrarea morții în viață. Însă paginile lui Sartre vor fi construite de fapt împotriva lui Heidegger, iar

<sup>19</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>20</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

<sup>21</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 589-606.

<sup>22</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 546.

<sup>23</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 589.

acestea într-o discuție ce se poartă pe mai multe paliere: Sartre contestă că moartea ar fi *a mea*; că ea ar fi o *posibilitate*; că ea *ar da sens* vieții; că ea ar fi *marca sinelui propriu*. Vom urmări pentru început argumentația lui Sartre, urmând ca apoi să o confruntăm critic cu poziția lui Heidegger.

Pentru început, Sartre schițează două posibilități de a lua moartea în considerare, sau mai precis spus, două concepții despre moarte: o concepție „realistă” și una „idealistă”. Concepția realistă ar spune că moartea este „o poartă deschisă către neantul realității-umane”, acest neant fiind încetarea absolută existenței proprii sau, privit din altă perspectivă, existența sub o formă non-umană: moartea îi scapă așadar complet omului, fiind „contactul imediat cu non-umanul”. În schimb, concepția „idealistă și umanistă”, afirmă Sartre, are tendința de a „recupera moartea”, de a o integra în suita vieții, fie și ca termen ultim al ei. În această linie idealistă, Sartre situează în primă instanță poeții precum Rilke sau romancierii precum Malraux, prin care moartea devine moarte umană și, mai mult, devine moarte *a mea*: ea este interiorizată și individualizată:

„[...] ce n'est plus le grand inconnaissable qui limite l'humain mais c'est le phénomène de *ma* vie personnelle qui fait de cette vie une vie unique [...] Par là je deviens responsable de *ma* mort comme de ma vie. Non pas du phénomène empirique et contingent de mon trépas, mais de ce caractère de finitude qui fait que ma vie, comme ma mort, est ma vie<sup>24</sup>”.

Heidegger, spune Sartre, este cel care a dat „o formă filozofică acestei umanizări a morții”: pentru acesta, moartea devine o posibilitate proprie a *Dasein*-ului, care decide în privința proiectului său întru moarte, realizând libertatea-întru-moarte și constituindu-se ca întreg prin alegerea liberă a finitudinii. Chiar dacă Sartre recunoaște ca această teorie este „seducătoare”, chiar dacă recunoaște în ea „o parte incontestabilă de adevăr”, el își propune să o analizeze în mod critic.

a) *Moartea ca a mea*. După cum știm, Heidegger afirmă că moartea este posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, că îi aparține în mod intim, că – mai mult – este cea mai intimă dintre posibilitățile sale, că nimeni nu mă poate înlocui în privința morții proprii și că nimeni nu mă poate reprezenta în raport cu ea<sup>25</sup>. Moartea este astfel o posibilitate incomunicabilă: ea este așadar *a mea* într-un mod privilegiat. Or Sartre contestă acest statut privilegiat de *meu*-itate al acestei morți considerată ca *a mea*. Căci,

<sup>24</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 590.

<sup>25</sup> SuZ, p. 240: „Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri [...] Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupra-și propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea „este”, de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are pur și simplu ca miză ființa sa”. SuZ, p. 253: „Faptul-de-a-muri [...] este în chip esențial al meu, în așa fel încât nimeni nu mă poate reprezenta în privința lui.”

zice el, moartea nu este singura posibilitate incomunicabilă (nimeni nu poate muri în locul meu), ci, din punct de vedere subiectiv, pot fi identificate și alte posibilități intransmisibile: nimeni nu poate iubi pentru mine, nimeni nu poate simți în locul meu durerea sau emoțiile *mele*, nimeni nu poate gândi în locul meu gândurile *mele*, nimeni nu poate visa în locul meu visurile *mele*, nimeni nu poate înțelege în locul meu sensurile care îmi trec *mie* prin cap<sup>26</sup>. Însă dacă toate acestea sunt privite din punct de vedere mundan, ca „acte în lume” cum zice Sartre, „din punct de vedere al funcției, eficienței și rezultatului lor”<sup>27</sup>, toate aceste posibilități „intransmisibile subiectiv”, în care suntem „de neînlocuit”, sunt susceptibile de a fi împlinite și de ceilalți: obiectiv-mundan, un altul poate să gândească în locul meu, să iubească sau moară în locul meu (pentru un ideal, pentru patrie etc.). Dacă iubirea înseamnă, ca act în lume, a face fericită o femeie, a întemeia o familie cu ea etc., atunci, spune Sartre, acest lucru poate fi făcut și de altcineva. Doar în sens subiectiv iubirea mea este iubirea mea. Tot așa, doar în sens subiectiv moartea mea este moartea mea. Or, în acest caz, nu moartea este cea care individualizează sinele meu, ci subiectivitatea mea este cea care individualizează moartea mea. Sartre afirmă că argumentația lui Heidegger ar fi „circulară” și, mai mult, că ar fi chiar o „jonglerie” (*tour de passe-passe*)<sup>28</sup> ce poate fi ușor deconstruită: Heidegger ar individualiza moartea pornind de la *Dasein*, pentru ca apoi – circular – să individualizeze *Dasein*-ul pornind de la moarte.

„[...] c'est ma subjectivité, définie par le Cogito préreflexif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi. En ce cas la mort ne saurait se caractériser *parce qu'elle est mort* comme *ma* mort et, par suite, sa structure essentielle de mort ne suffit pas à faire d'elle cet événement personnalisé et qualifié qu'on peut attendre”<sup>29</sup>.

b) *Moartea ca posibilitate*. O altă caracteristică a morții afirmată de Heidegger și pe care Sartre o contestă este caracterul de posibilitate al morții și, conjugat cu punctul precedent, caracterul de posibilitate *a mea*. Acest punct a fost contestat, după cum am văzut, și în notele pe care le-am

<sup>26</sup> Problema nu e, desigur, doar pe un palier de ordinal sensului. Chiar și pe paliere mai triviale meu-iatea poate fi semnalată: nimeni nu poate dormi în locul meu somnul *meu* sau nimeni nu poate realiza în locul meu digestia mea.

<sup>27</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 592.

<sup>28</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 591. Husserl vorbea în 1936 în aceeași termeni: „spectaculoasele acrobații ale lui Heidegger cu moartea”, cf. capitoul anterior. Coincidența este într-adevăr stranie. Este oare posibil ca Sartre să fi aflat de undeva această reacție a lui Husserl? Manuscrisul husserlian ce cuprinde această formulă este publicat doar de câțiva ani, însă nu este exclus ca Husserl să se fi exprimat în același fel și cu alte ocazii, în speță cu discipolii săi fideli. Ipoteza este însă destul de improbabilă.

<sup>29</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 592-593.

examinat din jurnalul sartrian de război. În primul rând, Sartre denunță caracterul iluzoriu al oricărei „așteptări” a morții. Sub termenul de „așteptare a morții” (*attente de la mort*), Sartre pune deopotrivă ideea greco-creștină a pregătirii pentru moarte<sup>30</sup>, care afirmă că moartea este posibilă în orice moment, cât și premergerea (*Vorlaufen*) heideggeriană, ca ontologizare a celei dintâi. Ideea așteptării, a faptului că viața este constituită dintr-un sistem de așteptări și proiecte, este o idee pe care Sartre o acceptă și o preia de la Heidegger (*Dasein*-ul ca *Entwurf*); însă o va folosi tocmai împotriva lui. Într-adevăr, conform lui Heidegger, *Dasein*-ul ca ființă proiectivă este întru moartea sa, se comportă întru ea, premerge – proiectiv – întru viitorul său cel mai propriu. Sartre înțelege această premergere întru moarte (sau pregătirea pentru ea) ca o așteptare a morții: astfel, moartea își pune pecetea pe viața umană. Însă Sartre se arată sceptic la această interpretare: el zice că sunt sfaturi „mai ușor de dat decât de urmat”, iar aceasta pentru că nu poți să aștepti *moartea* în general, ci doar *să te aștepti* la o moarte particulară. Cu alte cuvinte, mă pot aștepta, fiind expus la riscuri determinate și la pericole determinate, la o „posibilitate” determinată de a muri: dacă sunt mobilizat pe front, mă pot aștepta să cad în linia întâi (dar dacă se semnează un tratat de pace, acest pericol determinat al morții se îndepărtează); dacă începe însă un cutremur, mă pot aștepta ca acesta să fie cauza morții mele; dacă, în schimb, aflu că sufăr de o boală incurabilă și urgentă, mă pot aștepta ca aceasta să fie cea care mă răpune<sup>31</sup>. Sartre propune astfel o distincție netă între „a aștepta” și „a te aștepta”, zicând că dacă, în anumite contexte, *te poți aștepta* la o moarte determinată, în schimb nu poți *aștepta* ca atare, în mod absolut indeterminat, moartea. Exemplul de care se slujește filozoful francez este acela al așteptării unui prieten la gară: așteptăm prietenul, însă ne putem aștepta și ca trenul să întârzie; se poate să survină chiar și un accident<sup>32</sup>. Lucrul pentru care Sartre pledează este că în raport cu moartea nu este posibilă o *așteptare* de tipul așteptării prietenului la gară, însă este posibil un *a te aștepta la* de tipul aceluia „a te aștepta la o posibilă întârziere a trenului”. În raport cu moartea este astfel posibil un „a te aștepta la”, cu tot accidentalul și neașteptatul său la care, totuși, *ne putem aștepta*: ca „apariție a hazardului în cadrul proiectelor mele”<sup>33</sup>. Astfel definind moartea – prin hazard, ca accidental la care ne putem aștepta dar pe care nu îl putem aștepta –, Sartre contestă că ar fi o posibilitate, și cu atât mai mult o posibilitate a mea.

„Ainsi, cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* possibilité, mais, au contraire, comme la

<sup>30</sup> Cf. PLATON, *Phaidon*, 81 a 1.

<sup>31</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 593-594.

<sup>32</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 593.

<sup>33</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 595.

néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*. Ainsi, la mort n'est pas ma possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde, mais *une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités*<sup>34</sup>”.

Astfel, Sartre afirmă completa exterioritate a morții în raport cu viața umană, situându-se, dacă ne gândim la distincția pe care el însuși a propus-o, pe pozițiile realismului. Moartea este un fapt contingent și ca atare nu poate intra în cadrul posibilului propriu. Inspirându-se din proiectivitatea heideggeriană, Sartre definește viața printr-un sistem de așteptări (proiecte, dorințe, planuri). Așteptarea (proiectul) definește ipseitatea umană: a fi sine înseamnă a veni la sine, a veni în întâmpinarea sinelui, a se aștepta pe sine, prin așteptările concrete și prin așteptările așteptărilor care așteaptă alte așteptări. Ca atare, orice premergere întru moarte este imposibilă. Tocmai pentru că omul este într-adevăr proiectivitate și posibilitate – Sartre e aici în acord cu Heidegger –, tocmai de aceea moartea nu poate intra în setul proiectelor și a posibilităților sale – iar Sartre e aici împotriva lui Heidegger –, tocmai de aceea e cu neputință o proiectare de sine în vederea morții, ci doar (eventual) o aruncare concretă de sine într-o formă de moarte.

„Mon pro-jet vers *une* mort est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma* mort comme possibilité indéterminée de ne plus réaliser de présence dans le monde, car ce projet serait destruction de tous les projets. Ainsi, la mort ne saurait être ma possibilité propre; elle ne saurait même pas être une de *mes* possibilités<sup>35</sup>”.

c) *Moartea ca ceea ce dă sens vieții*. Ca sursă de autentificare pentru *Dasein*, moartea este, în viziunea lui Heidegger, o sursă de sens pentru existența acestuia. Prin intermediul propriului fapt de a fi într-o moarte și prin deschiderea către vocea conștiinței, *Dasein*-ul intră în starea de hotărâre și își obține deplinătatea ființei sale. Or, și acest caracter dător de sens este contestat de Sartre. Premiza sa este că doar ceea ce putem aștepta putem interioriza; și doar ceea ce putem interioriza ca intrând în orizontul așteptărilor noastre ne poate aparține; și doar ceea ce ne aparține și ceea ce provine din subiectivitate poate avea sens și poate da sens vieții noastre. Dacă moartea nu poate fi așteptată (cum a fost demonstrat mai sus), ea nu poate aparține nici vieții și nici ființei umane. Ea survine ca un accident și îmi suspendă viața, adică îmi anihilează setul meu de așteptări. Ca atare, ea nu dă vieții nici un sens, ci – dimpotrivă – îi suspendă acesteia întreaga semnificație. În acest sens precis, ea este încărcată de absurd:

„Nous ne pouvons même plus dire que la mort confère du sens du dehors de la vie: un sens ne peut venir que de la subjectivité même.

<sup>34</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 595.

<sup>35</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 598.

Puisque la mort ne paraît pas sur le fondement de notre liberté, elle ne peut qu'ôter à la vie toute signification. Si je suis attente d'attentes d'attente et si, d'un coup, l'objet de mon attente dernière et celui qui attend sont supprimés, l'attente en reçoit rétrospectivement le caractère *d'absurdité*. [...] [L]a mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie: c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification<sup>36</sup>”.

Sartre, dimpotrivă, consideră că esențial este „caracterul absurd al morții”<sup>37</sup>, pe care îl pune în legătură cu hazardul și accidentalul survenirii morții, cu violența cu care moartea smulge omul din cadrul așteptărilor sale dătătoare de sens, fracturând, absurd, o viață care este în vederea împlinirii proprii.

d) *Moartea ca marcă a sinelui propriu*. Pentru Heidegger, moartea este *principium individuationis*, ea individualizează *Dasein*-ul și îl poate scoate de sub dominația impersonalului „se”, îl sustrage cotidianității, aducându-l în propriu. Autenticitate, termen înțeles adeseori într-un sens atât de patetic, are pentru Heidegger un înțeles formal legat de ideea *propriului*. *Eigentlichkeit* înseamnă a-și intra în cele proprii, în *eigen*, a se apropia pe sine însuși în ceea ce sinele însuși este ca propriu. Moartea este o marcă a sinelui propriu, sau, altfel spus, ea este un mijloc prin care sinele accede la ceea ce îi este propriu, la autenticitatea sa posibilă.

Însă pentru Sartre moartea are un cert caracter alienant. Ea nu este marca propriului, ci este pecetea unei alterități inasimilabile, non-integrabile în ființa proprie. Ea este diferitul, diferența, marcă a celuilalt. Nu este întâmplător că ultimele pagini dedicate problemei morții din *Ființa și neantul* aduc în discuție figura celuilalt, opusă sinelui, aflată în luptă cu sinele, în confruntarea dintre conștiințe. Sartre descrie relația cu celălalt ca tentativă reciprocă de dominare iar moartea mea este în același timp înfrângerea mea și victoria celuilalt. Sartre spune: „moartea este triumful punctului de vedere a celuilalt asupra punctului de vedere care eu însumi sunt asupra mea însumi”<sup>38</sup>. Moartea intră așadar, prin caracterul său alienant și fundamental străin, în dinamica relației opozitive dintre sine și celălalt. Ființa proprie este atât ființă pentru-sine (*pour-soi*), cât și pentru-altul (*pour-autrui*), iar dinamica subiectivității constă și în aceea că pentru-sinele încearcă să se elibereze de sub dominația celuilalt, la care el e expus, fiind

<sup>36</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 597.

<sup>37</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 591. Sartre este un adept al imaginilor tari: se spune că omul este asemenea unui condamnat la moarte care, între ceilalți condamnați, nu știe ceasul fixat pentru execuția sa, însă vede cum sunt executați semenii săi. Această imagine, spune Sartre, nu este absolut exactă: omul este ca un condamnat la moarte, însă e unul care – în timp ce se pregătește să reziste brav la ultimul supliciu – este răpus de gripă.

<sup>38</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 598.

și pentru-celălalt. Celălalt – prin privirea sa pe care o poartă asupra mea – mă falsifică, mă domină, mă deposează de puterea pe care ar trebuie să o am eu însumi asupra mea, îmi impune punctele sale de vedere asupra mea, în pofida punctelor mele de vedere asupra mea.

Experiența rușinii pe care Sartre o descrie<sup>39</sup> este o astfel de înstăpânire a celuilalt asupra mea. În acest sens, și moartea mea reprezintă victoria punctului de vedere al celuilalt asupra mea, în detrimentul propriului punct de vedere: ceilalți sunt cei care decid dacă și cum își mai amintesc de mine, dacă mă uită sau nu, dacă îmi respectă sau nu memoria, tot așa cum noi suntem cei care, prin punctul nostru de vedere de „încă vii”, decidem în felurite moduri de existența celor morți. În moarte depind exclusiv de celălalt, și deloc de mine însumi: în acest sens – o dată în plus – moartea mea este alienantă și dezproprietă. Astfel, pentru Sartre, moartea proprie nu are virtuți individualizatoare și nici nu reprezintă o forță a sinelui, ci reprezintă forța celuilalt asupra mea: „l'existence même de la mort nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui”, “être mort c'est être en proie aux vivants”; “mourir c'est être condamné [...] à ne plus exister que par l'Autre et à tenir de lui son sens”<sup>40</sup>. Moartea este astfel triumful celuilalt asupra mea și, consecvent, înfrângerea mea ca subiectivitate<sup>41</sup>.

Concluzia lui Sartre este următoarea:

„Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est un fait contingent qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité. Je ne saurais ni découvrir ma mort, ni l'attendre ni prendre une attitude envers elle, car elle est ce qui se révèle comme indécouvrable, ce qui désarme toutes les attentes, ce qui se glisse dans toutes les attitudes et particulièrement

<sup>39</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 265 sq., p. 336 sq.

<sup>40</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 601-602.

<sup>41</sup> Una dintre sursele acestei poziții este indubitabil ideea hegeliană a luptei dintre sine și ceilalți, ca luptă pentru recunoaștere, ce are ca pivot relația dintre stăpân și sclav care, la rândul ei, are ca orizont-limită moartea în confruntare. Este meritul lui Alexandre Kojève de a fi subliniat pentru prima oară rolul central pe care îl joacă problema morții în filozofia lui Hegel. Kojève este de altfel și inițiatorul studiilor hegeliene în Franța: el a ținut o serie de cursuri, seminarii și conferințe despre *Fenomenologia spiritului* între 1933 și 1939 la care au asistat cei mai importanți intelectuali francezi ai epocii, între care, desigur, și Sartre. Astfel, ultimele două prelegeri ale cursului din 1933-34 au avut ca temă „problema morții în filozofia lui Hegel”. Cf. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, ch.: “Le problème de la mort dans la philosophie de Hegel”, pp. 529-575. Acest capitol (mai ales pp. 548-556) arată că se poate trasa de asemenea o fertilă paralelă între poziția heideggeriană și cea hegeliană privitoare la moarte: și pentru Hegel, ca și pentru Heidegger, moartea umană, net distinctă de moartea animală, este interiorizată în conștiință, ea este făcută pilon al libertății și al conștiinței de sine. Negativitatea morții este convertită în pozitivitate și adevăr al conștiinței. În câteva rânduri Kojève face referiri la Heidegger zicând, simptomatic, că acesta a preluat problema morții de la Hegel.



dans celle qu'on prendrait vis-à-vis d'elle, pour les transformer en conduites extériorisées dont le sens est pour toujours confié à d'autres qu'à nous-mêmes. La mort est un pur fait, comme la naissance; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond, elle ne distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité<sup>42</sup>.

Faptul că moartea este victoria celui alt asupra mea arată, în viziunea lui Sartre, că ea ține de existența mea ca *pour-autrui*, însă nu de ființa mea ca *pour-soi*. Așadar, Sartre contestă, în cele din urmă, și statutul ontologic al morții: moartea nu constituie fondul intim al subiectivității noastre și nici nu este o structură ontologică a sinelui<sup>43</sup>. Trebuie să distingem, afirmă Sartre, între moarte și finitudine. Aceste două idei trebuie net separate, deoarece contaminarea lor reciprocă împiedică o sesizare clară a fenomenelor. După Sartre, finitudinea aparține, într-adevăr, structurii de ființă a sinelui, în timp ce moartea este doar un accident absurd:

„[...] la mort est un fait contingent qui ressortit à al facticité; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et qui n'existe que dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être. Autrement dit, la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se fait finie en se choisissant humaine<sup>44</sup>”.

### 3) Discuție critică

Modul în care Sartre a „distilat” ontologia fundamentală, preluând elemente specific heideggeriene, reinvestindu-le, transformându-le și integrându-le *à son propre gré* în construcția sa filozofică, pretinde o discuție de amploare pe care nu o vom putea duce aici. Trebuie însă spus că trasarea unei granițe ferme între ceea ce îi aparține lui Sartre și ceea ce acesta preia de la Heidegger este o întreprindere dificilă. Putem remarca totuși că acest labirint hermeneutic ce îl leagă pe Sartre de Heidegger are ceva paradoxal: pe de o parte, ceea ce critică Sartre în poziția lui Heidegger nu reflectă întotdeauna în mod fidel poziția lui Heidegger însuși, adeseori strecurându-se în înțelegerea sartriană o serie de incomprehențiuni. Un lector fidel al lui Heidegger poate fi adeseori frapat de glisările

<sup>42</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 604.

<sup>43</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 603: “[La mort] ne saurait donc appartenir à la structure ontologique du pour-soi.”; p. 605: “la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour soi*; c'est l'autre qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement fondement de sa finitude et d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme pro-jet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité par le pour-soi.”

<sup>44</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 604.

hermeneutice ale lui Sartre, de înțelegerea uneori trivializantă a poziției lui Heidegger. Pe de altă parte, ceea ce îi opune Sartre lui Heidegger – ca proprie poziție – poate fi uneori localizat, într-o formă analogică, în analitica existențială însăși, ca poziție a lui Heidegger însuși.

A descrie acest labirint hermeneutic, fir cu fir, palier cu palier, este, repetăm, o întreprindere autonomă și de amploare, ea putând încerca să privească raportul Heidegger-Sartre din ambele perspective, bazându-se, cu acribie, pe o atentă confruntare textuală. În ceea ce ne privește, vom încerca să localizăm nodurile de sens ale acestui labirint cu precădere în privința temei noastre.

Dacă am risca o afirmație tranșantă, am putea spune că – privind din perspectiva unui heideggerian ortodox – Sartre nu a înțeles sensul fundamental al intenției analiticii *Dasein*-ului. În primul rând, impresia constantă este că Sartre înțelege *Dasein*-ul ca om concret, ca o descriere – în sens de descriere a unui *conținut* – a „omului în genere”, așa cum poate fi întâlnit în viața de zi cu zi, confundând ontologia *Dasein*-ului cu o antropologie între altele, una mai evoluată, însă tot antropologie. Însă s-ar putea întreba: dar *Dasein*-ul de care vorbește Heidegger nu este oare tot omul? Sau este el altceva decât omul? Răspunsul trebuie să rămână ambiguu: și da și nu. Nu, în măsura în care ceea ce Heidegger descrie în privința *Dasein*-ului (structurile sale, constituția sa de ființă) nu trebuie înțeles ca un *conținut*, ci ca o structură formală: or fiecare dintre aceste structuri reprezintă – ca structură *ontologică* – condiția *formală* de posibilitate a oricărui conținut *concret*, *ontic*. Sartre pare că nu înțelege că *Dasein*-ul este o structură *ontologică*, și mai ales o reformulare și o reîntemeiere a *subiectivității transcendente* husserliene. Traducerea de către Corbin a termenului de *Dasein* prin *réalité-humaine* a favorizat desigur această înțelegere antropologizantă, permițând ca analitica existențială să fie înțeleasă mai degrabă ca un demers ontic decât pur ontologic, ca afirmare a unor conținuturi decât a unor *indicații formale*. Deși traducerea termenului *Dasein* prin *réalité-humaine* a fost, la acea dată, validată personal de Heidegger, a se va dovedi nefastă tocmai în sensul că va permite omologarea analiticii *Dasein*-ului cu o antropologie. A înțelege *Dasein*-ul ca „realitate-umană”, a-l înțelege ca o realitate ontică, ca om concret (ca ego mundan, natural, cum ar zice Husserl) este prima capcană în care au căzut, inevitabil, lectorii francezi ai lui Heidegger în anii 40. Sartre va fi doar unul dintre ei. Ulterior, Heidegger va recomanda ca traducere mai adecvată a termenului *Dasein* formula, dificilă pentru urechea unui francez, dar mai aproape de intenția gândirii sale: *l'être-le-là*. Nu *l'être-là* ci *l'être-le-là*: a fi acel *Da*, acel loc al deschiderii, în care ființa este înțeleasă. Una din preocupările lui Heidegger va fi aceea de a se delimita cât mai net de orice antropologie, de orice umanism, de orice existențialism. Iar aici, poziția lui

Sartre trebuie să îi fi părut o imensă răstălmăcire a intențiilor lui profunde, o deturnare a atenției de la scopurile fundamentale ale analiticii existențiale. Desigur, văzut dinspre poziția lui Heidegger, demersul existențialist și umanist al lui Sartre era unul cert antropologizant. Or, analitica *Dasein*-ului, având pretenția de a fonda orice antropologie posibilă, nu se voia confundată cu una dintre variantele concrete de antropologie. Așadar, în fața valului existențialist și în fața receptării filozofiei sale ca o filozofie existențialist atee, angoasată în fața neantului, prima preocupare a lui Heidegger va fi aceea de a se departaja de Sartre și de a afirma o dată în plus că scopul fundamental al ontologiei fundamentale nu este acela de a livra o înțelegere a existenței umane, ci de a pregăti terenul pentru o punere legitimă a întrebării privitoare la ființă. *Scrisoare despre „umanism”* (1946) este mărturia unei astfel de delimitări de orice delimitări.

Reflecția sartriană despre moarte (și raportul ei cu interpretarea heideggeriană) comportă la rândul ei mai multe ambiguități. Nu este greu să vedem că Sartre pare că ezită în privința statutului morții, oscilând între a-i atribui un caracter evenimential și unul non-evenimential. El pare că recunoaște, o dată cu Heidegger, că moartea nu este un eveniment care trebuie să survină la un moment dat, în viitor, însă pe de altă parte descrie moartea ca un „eveniment ce survine în mijlocul vieții și o întrerupe fără a o împlini”<sup>45</sup>, zicând în plus că viața este ca o călătorie cu o distanță dată și cu un sfârșit fixat<sup>46</sup>. Nu avem deci de a face pur și simplu cu o obiectivare, cu o gândire a existenței pe modelul simplei-prezențe, adică tocmai cu acea falsificare împotriva căreia Heidegger nu încetează să avertizeze?

Pe de altă parte, Sartre nu acceptă nici că moartea, nefiind un eveniment, ar fi o posibilitate. Ne putem întreba, în plus, dacă această lectură nu ascunde de fapt o profundă neînțelegere a problematicei heideggeriene a posibilului<sup>47</sup>. Într-adevăr, Sartre pare să nu fi surprins diferența fundamentală dintre posibilitățile *ontice* și posibilitățile *ontologice* ale *Dasein*-ului. Astfel, ca om aflat într-o situație concretă, pot să mă ridic de pe scaun, sau pot să îmi îndrept privirea spre geam, pot să îmi amintesc cutare lucru întâmplat acum un an, pot să rezolv „în minte” o operație matematică; sau pot să resimt frigul dacă stau într-o cameră răcoroasă, pot auzi o motocicletă ce trece pe stradă, pot chiar să încetez acum, dacă vreau, să tematizez această problemă. Acestea toate ar fi posibilități *ontice*, concrete ale situației mele

<sup>45</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 45-46 (notație de sâmbătă 23 septembrie 1939)

<sup>46</sup> Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 55-56 (notație din 26 septembrie 1939).

<sup>47</sup> Problema posibilului pare să îl frământat pe Sartre în acești ani. Astfel, în *Carnets...*, ideea că *Dasein*-ul (la *réalité*-humaine după traducerea lui Corbin) este propriile sale posibilități apare de mai multe ori (vezi de ex. p. 30).

prezente, unele depinzând de „voință” (pot să deschid o discuție – „dacă vreau”), altele de „putere” (pot să ridic această greutate de 150 de kilograme, „dacă pot”), altele de „facultăți” (pot să *aud* motocicleta, pot să *văd* ninsoarea pe geam, pot să *ating* cartea aflată în raza mâinii mele, dacă auzul și văzul, ca facultăți, îmi sunt intacte). În acest sens, Sartre ar avea deplină dreptate: a muri nu este o posibilitate a mea, ea nu îmi aparține mie, eu nu o am ca atare, așa cum *am* posibilitatea de a citi rândurile de mai sus, cum *am* posibilitatea de a răspunde la o întrebare care mi se pune, cum *am* posibilitatea de a-mi susține doctoratul în filozofie. Însă acestea sunt posibilități ontice, pe când Heidegger numește faptul de a fi într-o moarte o „posibilitate ontologică”. Prin „posibilitate ontologică”, Heidegger vizează un palier „mai fundamental” al existenței noastre, și mai *formal*, care face cu puțință posibilitățile noastre *concret ontice*. *Dasein*-ul, repetă neconștient Heidegger, este în esența sa ființă-posibilă (*Seinkönnen*), nu doar în sensul că poate cutare sau cutare lucru, ci în structurile fundamentale ale existenței sale: posibilitatea ontică de a mă adresa vecinului de bancă provine și se înrădăcește în posibilitatea faptului de a fi laolaltă cu ceilalți, pe care Heidegger o numește *Mitsein*, care e o posibilitate *ontologică* și care constituie ființa *Dasein*-ului. Tot așa, posibilitatea de a fi, acum și aici, mâhnit sau bucuros de cutare sau cutare întâmplare se fundează în posibilitatea de a fi afectat ca atare pe care Heidegger o numește existențialul situației afective (*Befindlichkeit*). Or, moartea ca posibilitate, faptul de a fi într-o moarte ca existențial, este situat în cadrul acestor posibilități ontologice, ca ceea ce face cu puțință evenimentul ontic care „poate” surveni atât arbitrar și absurd (un glonț care, absurd, străpunge pe neașteptate trupul unui om!), cât și moartea împlinită, la bătrânețe, moartea așa zis „naturală”. Faptul că Sartre îl critică aici pe Heidegger, faptul că el ezită în privința morții ca posibilitate (nici nu aparține conștiinței, nici nu îi e cea mai intimă, dar nici nu îi este exterioară) pare că provine astfel din insuficiența aprofundare a sensului posibilității în *Sein und Zeit*. Or de aici, de la această neînțelegere inițială a sensului analiticii *Dasein*-ului ca ontologie fundamentală și a sensului posibilității ontologice, decurg toate rătălmăcirile ulterioare, fie că e vorba de meu-iatatea morții, de caracterul ei dătător de sens, sau de faptul ei de a fi marcă a sinelui propriu.

Poate că cel mai important aspect, unul fundamental de altfel, pe care Sartre îl contestă în interpretarea lui Heidegger este completa *pozitivitate* pe care acesta (ca și Hegel de altfel) o acordă morții în cadrul analiticii *Dasein*-ului. Nu sesizăm, ce-i drept, nicăieri în *Sein und Zeit* nimic din dimensiunea pustiitoare, distrugătoare, deșertică, dramatică și patetică a morții. Nu vedem nicăieri urma sa *negativă*, violența sa rea, agresiunea sa inacceptabilă și indezirabilă. Moartea, ca loc al suferinței și al durerii, ca indezirabil absolut (cine este, fie și „ontic”, *pentru* moarte?) este transfigurată de Heidegger în

sursă de sens a existenței, în nucleu solar al autenticității. Dacă ar fi așa, de ce oare moartea este însoțită mereu și din toate timpurile de lacrimi și de suferință? De ce Ghilgameș îl plânge pe prietenul său Enkidu? De ce Achilles îl plânge pe prietenul său Patrocles? De ce cei ce îl însoțesc pe Socrate plâng când acesta goleşte, senin, cupa cu cucută? De ce, sub Cruce chiar, apostolii și femeile plâng? De ce fiecare dintre noi își plânge morții și se teme pentru viața celor apropiați și aflați în pericol? Nu este oare prea mare distanța de sens dintre acest regim dramatic-negativ și destructiv al morții concrete și pozitivitatea incredibilă cu care analitica existențială investeste moartea, fie ea și ca posibilitate? Desigur, răspunde Heidegger, toate acestea sunt evenimente, așa este moartea ca eveniment ce survine *Dasein*-ului celuilalt și este firesc ca, *Mitsein* fiind și existând ca *Befindlichkeit*, să resimțim moartea celuilalt ca o nespusă durere: însă în mod originar ea trebuie înțeleasă ca posibilitate a *Dasein*-ului propriu, și astfel ea este integrată în cadrul vieții și aici devine sursă de autentificare. Însă, se poate auzi o voce contestatară, nu este oare necesar ca între aceste două paliere de sens – între dezastrul negativ al morții și seninătatea ei pozitiv-ontologică – să existe sau să transpară o anumită legătură? Nu ar fi trebuit ca ceva din negativitatea ontică a morții ca eveniment final al vieții altuia să se fi transmis pe versantul ontologic al acestei probleme, adică asupra morții ca posibilitate de a fi într-o moarte?

## HAOS ȘI DETERMINISM: *PREDICȚIE ȘI ANTICIPARE* O DISTINCȚIE CONCEPTUALĂ EPISTEMOLOGICĂ (II)

MARCEL BODEA

**ABSTRACT. Chaos and Determinism: Prediction and Anticipation – a Conceptual Distinction (An Epistemological Approach).** Today, it is difficult to find much unanimity in what is “the prediction”. New mathematical theories (Fractal Geometry and Chaos Theory) offer the support for an epistemological investigation of (un)predictability. Chaos breaks across the lines that separate the scientific predictions. Chaos poses new conceptual problems in philosophy. Prediction and Anticipation is a conceptual distinction between numerical predictions and geometrical (morphological) ‘predictions’. Anticipation means to see what kind of theoretical picture one could develop. Conceptual analysis on a philosophical level is an operational way to clarify the so called ‘deterministic chaos’.

Studiul care urmează completează, la nivelul unei analize conceptuale, un studiu anterior: “Haosul determinist din perspectiva *sensibilității la condiții inițiale*. O abordare epistemologică”<sup>1</sup>. Studiul de față prezintă pe scurt rolul sensibilității la condiții inițiale în legitimarea unei distincții conceptuale, aceea dintre predicție (cantitativ-numerică) și anticipare (calitativ-geometrică [morfologică]).

### De la predicții numerice cantitative la anticipări geometrice calitative (morfologice) – cazul geometriei fractale

În acest paragraf se vor face câteva precizări legate în principal de posibilitățile anticipative asociate formelor geometrice fractale. Predicția este caracterizată, în sens laplacean, exclusiv prin predicții numerice cantitative. În acest sens, formele geometrice fractale nu sunt predictibile. Cu referire la aceste forme, nu se poate vorbi de o predictibilitate numerică -abstracție făcând de dimensiunea fractală- ci de o anticipare geometrică [morfologică] și, în acest sens, *calitativă* a respectivelor forme. Se face astfel o distincție terminologică între **predicție**, ca predicție numerică cantitativă și **anticipare**, ca predicție geometrică calitativă. La limită avem o *descriere matematică*. Descrierea matematică este pur formală și nu angajează un conținut ‘natural’ așa cum în fizică o face, de exemplu, explicația și cum o face, de altfel, și predicția înțeleasă în sensul de mai sus. Descrierea matematică însă poate fi «angajată» de o teorie fizică.

---

<sup>1</sup> Acest studiu a apărut în “STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI, PHILOSOPHIA, XLVII, 2, 2002”, pp. 33-49

Să considerăm următoarea situație ipotetică.<sup>2</sup> Fie o stea pentru care se presupune ca posibilă existența unui sistem planetar. Din considerente științifice, din analogii etc. se presupune că ar putea exista o planetă de masă  $m_p$  la o distanță medie  $r_m$  de steaua respectivă. Atunci, teoria fizică localizează planeta pe o anumită orbită eliptică în jurul soarelui ei. Situația este similară din acest punct de vedere cu localizarea unui electron pe un orbital în jurul nucleului. Aici, diferența constă însă în faptul că spre deosebire de electron, planeta parcurge succesiv punctele orbitei. Astfel, în absența unei observații empirice sau chiar a unui calcul teoretic care să determine poziția și viteza planetei (starea sa mecanică) la un moment dat  $t_d$  [condițiile inițiale], singura soluție care științific rămâne legitimă este cea de anticipare geometrică. Este o anticipare calitativă a unei forme geometrice precis determinate în spațiu. Aceasta nu este ‘puțin lucru’ deoarece știm unde să căutăm, unde se poate afla planeta în spațiu. Orbita eliptică este în acest caz descrierea matematică determinată («angajată») de fizica newtoniană. Faptul că poate fi anticipată configurația și localizarea geometrică a traiectoriei în ansamblul ei (global) –anticipare determinată de teoria fizică– reprezintă o veritabilă informație-globală. Ea nu este cu nimic afectată de impredictibilitatea asociată altor aspecte locale. Faptul că obiectivul este numai parțial atins reprezintă în fond o formă de impredictibilitate în raport cu predicția clasică numeric-univocă. În clipa în care se determină o condiție inițială, predictibilitatea este restabilă. Nu acest aspect prezintă însă interes aici, ci faptul că putem avea anticipări geometrice calitative, la nivelul formelor precis determinate, cu un conținut informațional bogat. Anticiparea, așa cum a fost prezentată mai sus, este o anticipare-descriptivă globală exclusiv la nivelul formei (adică nu interesează aici dimensiunea fractală a elipsei, care este un număr). Odată ce s-a ‘actualizat’ un set de condiții inițiale, explicația în detaliu a dinamicii efective a planetei devine posibilă. Astfel anticiparea se situează la nivel global și potențial iar explicația, în urma ‘actualizării’ (aici prin specificarea unor condiții inițiale) se situează la nivelul local al unor succesiuni univoc determinabile. În acest caz, al orbitei eliptice a planetei, avem explicația globală a «forme geometrice» rezultată fizic din legea newtoniană a atracției universale și din modelul matematic al ‘problemei celor două corpuri’ (în câmp central de forțe [cum este și cel gravitațional]). Explicația globală permite deci anticiparea (explicația  $\Rightarrow$  anticiparea) iar anticiparea este în fond sinonimă aici cu explicația (anticiparea  $\Rightarrow$  explicația). Există astfel o simetrie explicație-anticipare (explicație  $\Leftrightarrow$  anticipare<sup>3</sup>) cu toate consecințele ce decurg de aici. Există, suplimentar, și o potențială simetrie

<sup>2</sup> Această situație ‘ipotetică’ nu este pur ipotetică. Există în prezent strategii de căutare a «sistemelor planetare» în galaxie.

<sup>3</sup> Cu alte cuvinte, explicația și anticiparea fac parte dintr-o aceeași clasă de echivalență.

explicație-predicție datorată unui plus informațional (plus de cunoștințe) dat de condițiile inițiale. Situația în cazul fenomenelor fizice complexe și haotice modelate de geometria fractală deși este la nivel de formulare a problemei» principial similară, la nivel de ‘rezultat epistemologic’ al raportului explicației cu anticiparea și cu predicția este total diferită Acest ultim rezultat este, de fapt, regula în cazul fenomenelor complexe și haotice. În plus, orbitele nu sunt figuri geometrice familiare.

### **De la predicții numerice cantitative la anticipări geometrice calitative (morfologice) - cazul teoriei haosului**

În continuare vor fi făcute câteva precizări cu privire la posibilitățile de «anticipare» oferite de atractorii strani și de portretul de fază (în general de aspectul global geometric al traiectoriilor posibile din spațiul de fază). Dacă se va caracteriza predictibilitatea, în sens clasic, cu referire la predicții cantitative numerice, atunci evoluția sistemelor dinamice haotic-deterministe nu va putea fi considerată predictibilă. Teoriile matematice moderne, teorii cum sunt geometria fractală și teoria haosului, nu au capacitate predictivă în acest sens tare al termenului. Cazul geometriei fractale a fost deja analizat. Modelele determinist-haotice, oferă, la rândul lor, posibilitatea anticipării unor anumite caracteristici geometrice, *calitative* ale dinamicii sistemelor. Și în acest caz se susține distincția terminologică între **predicție**, ca predicție numerică cantitativă și **anticipare**, ca predicție geometrică calitativă. Vom încerca, prin *cazul* teoriei matematice a haosului determinist, să susținem această distincție terminologică drept o distincție conceptuală, dincolo de simpla măsură în care, în anumite situații, ea permite exprimări mai precise sau mai nuanțate. Aspectele ‘geometric-calitative’ conțin o informație matematică specifică, deosebit de bogată. Să ne gândim numai la un atractor straniu ca figură geometrică fractală bine definită. Aceasta are asociat un număr reprezentat de dimensiunea sa fractală și are în plus o multitudine de proprietăți matematice. Reamintim numai, *cazul simplu* al mulțimii triadice a lui Cantor: dimensiunea sa fractală este  $d_F = 0,6309\dots$ ; în plus, din punct de vedere matematic, este: o mulțime infinită de puncte aflate la o distanță finită unele de altele; este complet discontinuă sau total neconexă; este o mulțime perfectă (închisă și fără puncte izolate); nu este numărabilă fiind echivalentă cu mulțimea numerelor reale; nu poate fi reprezentată ca reuniune a unei mulțimi de segmente infinitezimale; în comparație cu un segment de dreaptă care are o infinitate de puncte și o lungime finită ea are o infinitate de puncte dar lungime zero; are măsura Jordan nulă. În ce măsură pot fi exploatate fizic, respectiv filosofic, astfel de informații matematice este o altă chestiune și ea rămâne deschisă.

Vom încerca în continuare să aducem câteva scurte clarificări. Vom face o remarcă importantă: predicția științifică este istoric asociată cu predicția în fizică; ceea ce se anticipează în fizică sunt valori numerice ale unor



mărimi fizice, sunt numere 'însoțite' de unități de măsură (fizice). Numai în acest sens numerele caracterizează starea sistemului. *Traietoria* însăși poate să fie o succesiune de puncte spațiale sau o succesiune de frecvențe, de exemplu. Un atractor straniu nu este însă nici «o mărime fizică» nici «un ansamblu de puncte-mărimi fizice»! El nu are asociată o unitate de măsură. Din acest punct de vedere atractorul straniu nu este 'echivalent' cu un punct al dinamicii propriu-zise. Dar el poate conține informații 'vitale' despre mărimile fizice, despre punctele dinamicii (de exemplu despre localizarea acestora). Din punct de vedere strict matematic o traiectorie (dinamică) însăși este o succesiune de numere care sunt, în acest sens, 'echivalente' cu un atractor (și care pot fi eventual încărcate cu semnificație fizică). Important este faptul că dacă punctele unei traiectorii (aspectul 'local') sunt mărimi fizice traiectoria în ansamblul său (aspectul global) -orbita mai exact- nu este ea însăși o mărime fizică. (Un *șir* al valorilor temperaturii nu este la rândul său o temperatură!) În consecință, nici portretul de fază al traiectoriilor posibile nu este o mărime fizică. A fost subliniat cazul oarecum particular al dimensiunii fractale: dimensiunea fractală este un număr, este fizic adimensională și din acest punct de vedere anticiparea ei nu reprezintă o predicție veritabilă deoarece nu vizează o stare fizică propriu-zisă a sistemului. Este vorba pur și simplu de o anticipare matematică numerică. Impredictibilitatea se referă doar la mărimi fizice, respectiv la caracteristica lor matematică: valoarea numerică, făcându-se abstracție de 'conținutul' lor fizic-calitativ reprezentat de unitatea de măsură. În alți termeni, explicația științifică și predicția în sens clasic sunt 'direct' corelate cu mărimi fizice în timp ce anticiparea calitativă este numai 'indirect' corelată cu aceste mărimi. Caracterul impredictibil este atunci în raport doar cu 'corelațiile directe'. La limită, considerații analoge au fost precizate cu referire la geometria fractală. Teoria haosului este o *descriere matematică* și nu o explicație teoretică; în plus, «predicțiile» cantitative nu sunt decât anticipări matematice ale unor numere. Aceste teorii permit trasarea unor distincții clare între **predicții numerice** și **anticipări numerice** sau *geometrice*. Faptul că poate fi anticipată configurația și localizarea geometrică a traiectoriilor în finalul lor, determinate de forma și structura atractorului straniu sau că pot fi descrise detaliile unui portret de fază, reprezintă o informație dinamică globală și nu afectează cu nimic impredictibilitatea asociată altor aspecte locale, ambele fiind în fond «obiect» sau «obiectiv» al unui «act predictiv»<sup>4</sup>. În raport cu predicția clasică laplaceană se poate vorbi de impredictibilitate. În interesul preciziei și rigorii filosofice vom prefera o dată în plus ca distincția cantitativ ↔ calitativ să se păstreze și să se reflecte specific în termenii de **predicție și anticipare**.

<sup>4</sup> «Predictiv» fiind înțeles aici într-un sens larg, uzual lingvistic, cu referire la cadrul 'mai tolerant' al limbajului natural.

### Considerații asupra rolului sensibilității la condiții inițiale ca premisă a distincției conceptuale «predicție» / «anticipare»

Diagramele din considerațiile ce urmează au, în principal, rolul de suport intuitiv, încercând să ofere o ilustrare a principalelor aspecte abstract matematice avute în vedere. Ele înfățișează situații teoretice deosebit de complexe și complicate într-o reprezentare simplă.<sup>5</sup> Va fi acceptată aceeași reprezentare atât pentru o traiectorie efectiv exponențială și continuă cât și pentru o traiectorie iterativă complicată și aparent haotică cum este, de exemplu, cea din cazul funcției logistice sau cea din cazul atractorului potcoavă, cu condiția ca aceste traiectorii să poată fi considerate în principiu deterministe. În plus, trebuie menționat faptul că toate diagramele au o reprezentare intuitivă simplă în plan deși în cazul sistemelor dinamice continue haosul nu poate apărea decât pentru  $n \geq 3$  (spre deosebire de sistemele dinamice discrete la care haosul poate apărea chiar în cazul unidimensional). Pentru toate contextele de reprezentare ale acestor traiectorii cu configurație continuă și simplă se presupune existentă o sensibilitate la condiții inițiale.<sup>6</sup> Cazurile frecvent întâlnite în literatura de specialitate sunt principial identice ca interpretare, dar sunt tehnic mult mai complicate. Atractorul potcoavă și atractorul Lorenz sunt ilustrativi în acest sens (nefiind la rândul lor asociați unor dinamici foarte complicate). Într-un fel, raportul acestor diagrame cu «realitatea» matematică este similar raportului atractorului potcoavă cu «realitatea» fizică.<sup>7</sup>

În aceste condiții, fie următoarea reprezentare convențională a unei traiectorii deterministe:

chiar și pentru o traiectorie de felul următor



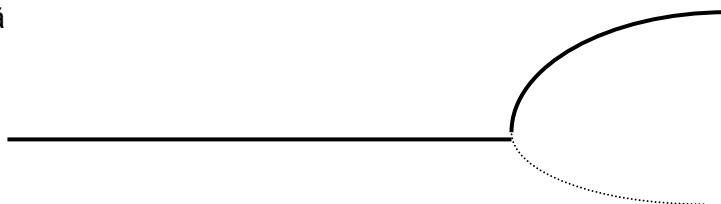
<sup>5</sup> O diagramă simplă, în sensul în care vor fi prezentate și diagramele din text, ilustrând divergența a două traiectorii apropiate, se găsește, de exemplu, în M. F. DANCA - *Funcția logistică - Dinamică, bifurcație și haos*, anexa 5, *Exponenții Lyapunov*, p. 150 (Fig. 1).

<sup>6</sup> Aceasta în condițiile în care se știe că în realitate, în «realitatea» matematică, sensibilitatea la condiții inițiale a traiectoriilor se construiește dificil prin intermediul atractorilor strani și că în aceste cazuri traiectoriile au un caracter aparent aleator dar pot fi considerate în principiu deterministe.

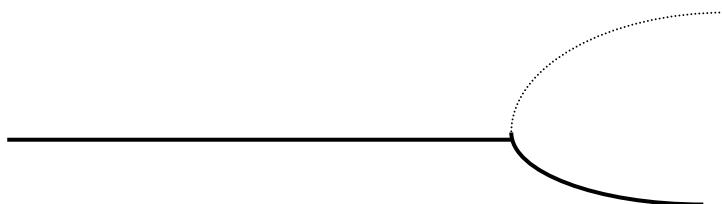
<sup>7</sup> De exemplu, un model similar de diagrame pentru a caracteriza instabilitatea locală și stabilitatea globală a traiectoriilor unui sistem dinamic («*L'instabilité des trajectoires individuelles est compatible avec une stabilité globale de l'ensemble des trajectoires.*») este utilizat în I. EKELAND - *Le Calcul, l'Imprévu*, cap. 2. *Le cristal brisé, § Instable mais stable*, p. 92.

a cărei 'semnificație' după desfășurarea dinamicii și actualizarea acesteia este:

o variantă



sau alta



Aceasta înseamnă în cadrul determinismului laplacean că:

- din punct de vedere *fizic*: cunoscându-se precis condițiile inițiale și ansamblul legilor naturale care guvernează mișcarea traiectoria este strict determinată. Dacă ne situăm pe un punct al traiectoriei putem anticipa traiectoria sau îi putem reconstrui trecutul. Din punct de vedere fizic se poate explica în totalitate de ce lucrurile stau așa cum stau (de ce și cum mobilul se mișcă pe această traiectorie). Astfel, dacă traiectoria este înregistrată o putem explica iar dacă încă nu este actualizată o putem prevedea (Există în acest sens o evidentă simetrie între explicație și predicție).

- din punct de vedere *matematic*: traiectoria este strict determinată cunoscându-se precis condițiile inițiale și ansamblul iterațiilor  $f$  (funcția  $f$ ) care o generează. Dacă ne situăm pe un punct al traiectoriei putem construi sau reconstrui traiectoria. Din punct de vedere matematic orbita poate fi descrisă în detaliu (punctual).

O traiectorie care îndeplinește condițiile de mai sus va fi numită «traiectorie strict deterministă». O traiectorie strict deterministă leagă intrinsec determinismul de predictibilitate. O traiectorie strict deterministă nu conține surse de hazard (nu conține puncte cu referință aleatoare sau puncte a căror actualizare să fie aleatoare). Aceste considerații trebuie completate cu caracterizarea unei dinamici individuale deterministe cu aparență haotică așa cum, de exemplu, este ea cu referire la modelele - prin excelență tipice pentru haosul determinist- propuse cu privire la instaurarea turbulenței. În aceste cazuri aparența haotică este atât de pregnantă din punct de vedere practic încât principiile științifice și filosofice din fundalul teoretic al acestei aparențe sunt dificil de abordat și prezentat. Dinamica individuală a sistemului este însă considerată deterministă, în sensul în care nu este prezent, nicăieri 'pe parcursul' dinamic, vreun «generator intrinsec de hazard».

Sunt întrunite acum elementele necesare pentru a fi făcută o distincție conceptuală între o *dinamică (traietorie) strict deterministă* și respectiv o *dinamică (traietorie) deterministă*. Traietoria strict deterministă a fost definită mai sus. Dacă în caracterizarea unei dinamici strict deterministe (laplaceene) va fi abandonată predictibilitatea univocă, fără a se insera însă surse de hazard locale, dinamica va fi numită «deterministă». Există determinism, condiționări iterativ-sucesive perfect determinate, dar fără intervenția hazardului se înregistrează un comportament aparent aleator. Comportamentul este aparent aleator tocmai pentru că nu este rezultatul unei «aruncări cu zarul», al unui proces aleator asociat (intrinsec sau exterior). În acest fel o dinamică deterministă cu manifestări aleatoare va fi interpretată ca o dinamică deterministă *aparent* aleatoare sau ca o *dinamică haotic-deterministă* (sau *determinist-haotică*). În acest context, o dinamică (eventual parțial deterministă) cu surse de hazard inserate, va fi o dinamică global aleatoare și va fi numită simplu, dinamică aleatoare (stohastică). De exemplu, mișcarea browniană este o astfel de dinamică global aleatoare: ciocnirile sunt «generatorii de hazard» (locali) inserați, în timp ce între ciocniri conform principiului întâi al dinamicii, traietoria este strict deterministă.

Pentru mai multă claritate este util a fi prezentat următorul exemplu. Fie o traietorie șteptată ca «strict deterministă». Dacă se admite însă că există limitări ale cunoașterii care fac predicțiile numerice univoce imposibile și că acestea sunt responsabile de înregistrări ale unor rezultate aparent aleatoare, atunci, în cazul în care hazardul este exclus ca fiind responsabil de aparența aleatoare, vom conveni să numim traietoria «deterministă». Este în fond determinismul laplacean în absența inteligenței omnisciente. Evident că în acest caz orice aparență aleatoare este doar o aparență. Majoritatea traietoriilor din univers sunt deterministe și nu strict deterministe (Strict deterministe sunt, de exemplu, traietoriile asociate primului principiu al dinamicii). În plus, dacă se admite că există limitări ale cunoașterii care fac imposibilă anticiparea geometrică univocă a orbitelor și că acestea sunt responsabile de înregistrarea unei imagini globale aparent aleatoare, hazardul fiind exclus, vom conveni să numim portretul de fază ca «haotic». Există însă, așa cum a rezultat din cele spuse până acum, posibilitatea ca în cadrul determinismului, în absența hazardului și dincolo de limitele cunoașterii noastre, să fie generat un comportament aparent aleator. 'Principiul' (super)sensibilității la condiții inițiale este în cele mai multe cazuri un factor generator al dinamicilor aparent aleatoare sau haotice. Dinamicile sau traietoriile deterministe sunt în acest fel expresia haosului determinist lorenzian pe când traietoriile strict deterministe sunt expresia determinismului laplacean.

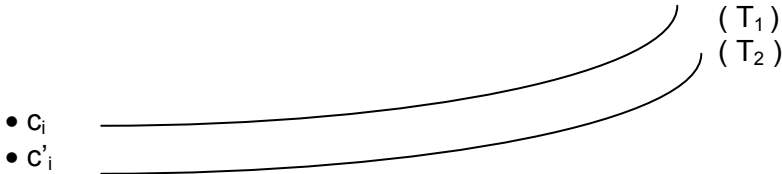
Să presupunem acum un punct-condiție inițială  $c_i$  de pe traietoria deterministă de mai sus:

- $c_i$
- $c'_i$



și să presupunem de asemenea un punct-condiție inițială foarte apropiat de acesta  $c'_i$  astfel ca  $\delta_i = |c_i - c'_i| \cong 0$  dar (!)  $\delta_i \neq 0$ .

Dacă suntem în cadrele presupuziției clasice a lipsei sensibilității la condiții inițiale vom avea următoarea imagine în spațiul fazelor:



Aceasta înseamnă că traiectoriile  $(T_1)$  și  $(T_2)$  sunt foarte apropiate. Topologic vorbind, dacă punctele-condiții inițiale sunt infinit vecine și traiectoriile sunt infinit vecine. Să precizăm că ambele traiectorii sunt ca atare deterministe dar cu orbite înainte și înapoi (pentru simplitate în conformitate cu cadrele determinismului laplacean).

În continuare vor fi avute în vedere două «surse» de incertitudine asupra condițiilor inițiale: operația de măsurare și, respectiv, aproximarea numerică (surse care în general vor fi invocate simultan). Operația de măsurare (aproximare) se face în mod evident cu o eroare  $\delta_\epsilon$ . Fie  $\delta_\epsilon \leq \delta_i$ . Deci, prin operația de măsurare (aproximare) ne situăm pe o valoare din intervalul-eroare de vecinătate  $\delta_\epsilon [U(\delta_\epsilon)]$  al punctelor-condiții inițiale și fie estimată această valoare ca fiind  $c_i$  Predicția traiectoriei, înțeleasă în cadrul determinismului laplacean ca predicție numerică a punctelor în succesiune, va fi convertită geometric în anticiparea curbei [orbitei]  $(T_1)$ . Predicția valorilor numerice se face tot printr-o operație de măsurare (și aproximare) cu aceeași eroare. În acest fel o orbită de forma așteptată va fi înregistrată și predicția traiectoriei va fi considerată reușită. Să presupunem însă că prin măsurare se consideră ca înregistrată curba  $(T_2)$ . Această curbă «intră» în intervalul de eroare și predicția este considerată în continuare reușită. Dacă din diverse motive, de exemplu acuratețea măsurătorilor, se dă prioritate (în sensul de importanță) celei de a două măsurători, atunci se va reevalua condiția inițială la  $c'_i$ . Istoria științei, dacă e să se facă referire doar la observații și predicții astronomice (eclipse etc.) ilustrează din plin afirmațiile de mai sus. Dacă o eclipsă se produce cu câteva secunde mai devreme sau mai târziu decât a fost prezisă, aceasta nu are prea mare importanță. În plus, explicațiile fizice efective care «însoțesc» traiectoria (orbita)  $(T_1)$  sau  $(T_2)$  sunt practic aceleași.

Imaginea globală a traiectoriilor din spațiul fazelor pentru toate punctele condiții-inițiale din vecinătatea  $U(\delta_\epsilon)$  are un accentuat caracter de ordine dat de simetria de translație.



Vom conveni, în termeni de stabilitate și instabilitate, să facem următoarea apreciere calitativă: situația de mai sus reprezintă o situație local stabilă și global stabilă. Această observație rămâne la fel de valabilă și dacă traiectoriile (orbitele) individuale ( $T_i$ ) nu au 'forma' simplă ilustrată mai sus ci au o formă mai complicată.<sup>8</sup> În ultimă instanță, abstracție făcând de problema stabilității locale, considerațiile de principiu sunt aceleași dacă, să zicem, orbitele individuale au o formă aparent haotică (aleatoare). Ele sunt deterministe iar *aparența haotică*, la care în principal se face referire în studiul de caz de față, nu vizează orbita individuală ca atare, ci imaginea globală a dinamicilor din spațiul de fază. Generarea unui aspect haotic pentru o orbită individuală, ca problemă a teoriei haosului, a fost menționată în repetate rânduri. În multe cazuri, unei orbite individuale cu aspect haotic i se poate asocia un subspațiu de fază și analiza este desfășurată similar pentru imaginea globală a acestui subspațiu. Semnificația interesului pentru aspectul global și nu individual al aparenței haotice, mai precis aleatoare, va fi dată mai jos. Aceasta nu înseamnă că studiul detaliilor aspectului haotic (aleator) al orbitelor individuale nu are importanța și relevanța sa, ci doar că nu este avut în vedere aici.

Fie din nou o traiectorie deterministă cu orbite înainte și înapoi (pentru simplitate în conformitate cu cadrele determinismului laplacean), pentru care se pot face exact aceleași considerații cu cele menționate inițial.



<sup>8</sup> «Orice model matematic rezonabil al unui fenomen fizic, biologic etc. ar trebui să fie stabil, adică dacă se produc mici perturbări ale sistemului proprietățile sale să nu se schimbe.» - E. PETRIȘOR - *Sisteme dinamice haotice*, cap. I. *Sisteme dinamice diferențiale*, § 3.5. *Stabilitatea structurală și genericitate*, p. 48

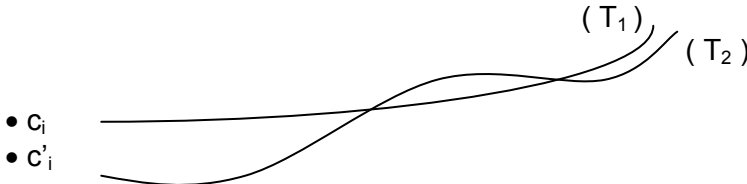
Să presupunem în mod asemănător, un punct-condiție inițială  $c_i$  de pe această traiectorie:

- $c_i$
- $c'_i$

și să presupunem de asemenea un punct-condiție inițială foarte apropiat de acesta  $c'_i$  astfel ca  $\delta_i = |c_i - c'_i| \cong 0$  dar  $\delta_i \neq 0$ .

Să ne situăm acum în noile cadre ale presupuziției<sup>9</sup> **sensibilității** la condiții inițiale.

Vom începe prezentarea cu cazul în care mici variații ale condițiilor inițiale, o anumită sensibilitate la condiții inițiale, generează o **altă** traiectorie decât cea așteptată, adică este absentă simetria de translație în cazul imaginii orbitale, dar care traiectorie rămâne totuși inclusă cu destul de bună aproximație în intervalul de eroare  $\delta_\varepsilon$ :

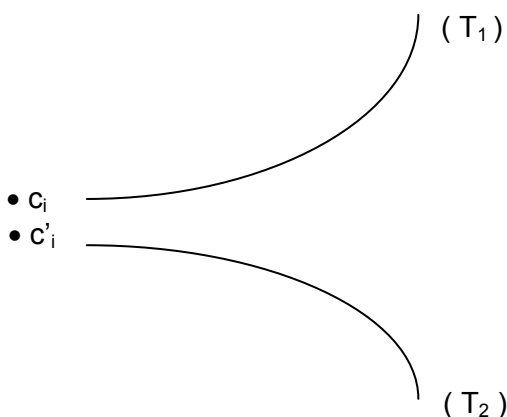


Vom conveni și în acest caz, în termeni de stabilitate și instabilitate, să facem următoarea apreciere *calitativă*: imaginea de mai sus reflectă stabilitatea relativă a unei orbite. Ea sugerează că mici diferențe în condițiile inițiale determină în timp mici diferențe ale traiectoriilor. Noțiunea de stabilitate derivă dintr-o rată mică a schimbării (variațiilor) pe termen lung (și în spațiu). Ori, cum se va vedea, sensibilitatea la condiții inițiale înseamnă, din contră, o rată mare a schimbării (divergența) pe termen scurt (în spațiul fazelor). Evident că, în condițiile date, această observație rămâne la fel de valabilă și dacă orbitele individuale ( $T_i$ ) nu au 'forma' simplă ilustrată mai sus, ci au o formă mai complicată.<sup>10</sup> Facem în plus observația că o traiectorie ( $T_j$ ) asemănătoare cu ( $T_1$ ), pornind de la condiția  $c'_i$ , nu poate fi obținută pe cale teoretică.

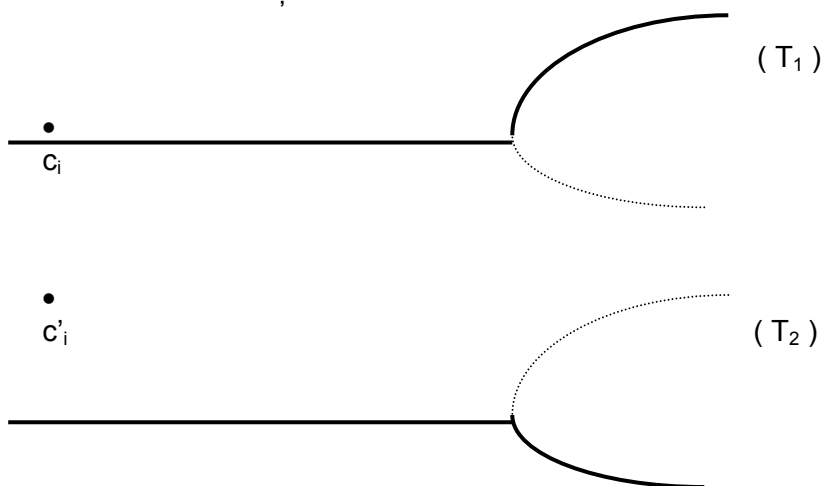
Cazul care prezintă interes însă aici este cel în care vom avea următoarea imagine în spațiul fazelor:

<sup>9</sup> 'Principiul' sensibilității la condiții inițiale ca instrument de analiză matematică nu este chiar așa de «modern». O formă incipientă poate fi întâlnită în literatura de specialitate cu aproape un secol înainte de apariția teoriei haosului. În acest sens este citat în literatura de specialitate matematicianul Jacques HADAMARD (1865-1963) - *Les Surfaces à courbures opposées et leurs lignes géodésiques* în *Journal de mathématiques pures et appliquées*, 4, 27-73, 1898

<sup>10</sup> «Problema stabilității unei orbite a unui  $C^1$ -câmp de vectori s-a pus pentru prima dată în cercetările de mecanică cerească. Intuitiv, evoluția unei stări a unui sistem dat este stabilă dacă perturbații mici ale condițiilor inițiale determină variații mici ale evoluției pe un interval de timp infinit [s. n.] » - E. PETRIȘOR - *Sisteme dinamice haotice*, cap. I. *Sisteme dinamice diferențiale*, § 3.2. *Stabilitatea unei orbite*, p. 37 (v. și Fig. 3.1; Fig. 3.2)



În conformitate cu precizările de la începutul paragrafului, se poate face următoarea observație. Reprezentarea de mai sus este convențională și pentru următoarea situație:



Aceasta înseamnă că traiectoriile (orbitele)  $(T_1)$  și  $(T_2)$  sunt inițial foarte apropiate dar și foarte rapid divergente. Aceasta înseamnă că, și dacă punctele-condiții inițiale sunt infinit vecine la început, traiectoriile respective, după un timp suficient de lung, au valorile corespunzătoare depărtate iar evoluția acestor traiectorii una în raport cu alta este arbitrară. Sau, după cum se exprima E. N. Lorenz: «O consecință nemijlocită a dependenței sensibile în orice sistem este imposibilitatea de a face predicții perfecte destul de departe în viitor sau chiar predicții mediocre.» respectiv D. Ruelle: «Ceea ce e relativ nou este că se poate arăta că pentru unele sisteme mici schimbări ale condițiilor inițiale conduc *în mod obișnuit* la asemenea schimbări ale predicțiilor încât predicția devine, de fapt, lipsită



de utilitate.»<sup>11</sup> În acest sens, semnificația divergenței diagramei de mai sus poate fi dată într-o formulare mai generală: pur și simplu valorile asociate celor două traiectorii (iterațiilor) la aceleași momente  $t_i$  sunt arbitrare unele în raport cu altele, manifestând reciproc o distribuire aleatoare (subliniem: ca valori numerice ale unor traiectorii diferite). Să precizăm că și în acest caz ambele traiectorii sunt presupuse deterministe, dar cu orbite înainte și înapoi. Pentru simplitate să ne situăm local (la nivel de traiectorie individuală) în cadrele determinismului laplacean. În literatura de specialitate sunt prezentate exemple de sisteme care deși prezintă sensibilitate la condiții inițiale au totuși soluții aproape periodice.

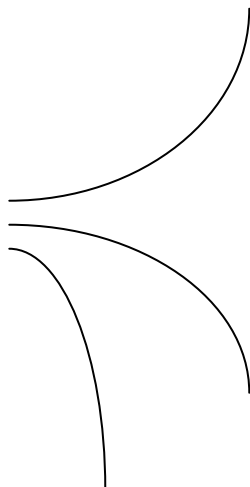
Să ne referim și de această dată doar la operația de măsurare (aproximare) care se face cu eroarea  $\delta_e \leq \delta_i$ . Evident și acum prin operația de măsurare (aproximare) ne situăm pe o valoare din intervalul-eroare de vecinătăți  $\delta_e$  [ $U(\delta_e)$ ] al punctelor-condiții inițiale, valoare estimată ca fiind  $c_i$ . Predicția traiectoriei va fi convertită geometric în anticiparea curbei [orbitei] ( $T_1$ ). Estimarea predicției se face tot printr-o operație de măsurare (aproximare) cu aceeași eroare. La fel și o estimare teoretică numerică (într-o simulare pe calculator). Dar, în cazul *sensibilității la condiții inițiale* o orbită de forma așteptată și în limitele intervalului  $\delta_e$  de eroare **nu va fi înregistrată** (sau generată de computer) și în acest fel predicția va fi considerată eșuată. Să presupunem însă că se lărgiște  $\delta'_e$  aria de măsurare (aproximare) mult dincolo de intervalul de eroare  $\delta_e$  ( $\delta'_e \gg \delta_i$ ) și că astfel este înregistrată curba ( $T_2$ ) în locul curbei ( $T_1$ ). Sublinierea vrea să semnifice că ( $T_2$ ) este dinamica asociată operației de măsurare (aproximare) și realizată *în locul* dinamicii așteptate ( $T_1$ ). De exemplu, o bilă (moleculă)  $m_1$  ciocnește o altă bilă  $m_2$  și în urma ciocnirii bila  $m_1$  în mod natural va fi undeva după ciocnire. Chiar dacă ea va fi departe de locul așteptat considerăm că există 'protocoale' științifice care să permită identificarea ei ca fiind  $m_1$ . Reluând, curba ( $T_2$ ) «nu intră» în intervalul de eroare  $\delta_e$  și predicția se consideră nereușită. Măsurătoarea (înregistrarea) ( $T_2$ ) va reevalua și în acest caz, conform principiilor determinismului, condiția inițială la  $c'_i$ . Trebuie făcută precizarea importantă că *există explicații științifice* efective care 'însoțesc' traiectoria înregistrată ( $T_2$ ) așa cum ar fi existat și pentru ( $T_1$ ). Odată ce traiectoria ( $T_2$ ) s-a actualizat explicațiile fizice nu fac decât să reevalueze cât mai precis 'din ce ' condiție inițială a pornit sistemul. Astfel, în cazul sistemelor haotic-deterministe cu sensibilitate la condiții inițiale o traiectorie se actualizează în timp.<sup>12</sup> Odată actualizată, aceasta poate fi

<sup>11</sup> Citatele sunt preluate după: M. FLONTA - *Determinism, predictibilitate, complexitate: cazul haosului determinist*, § *Evoluții deterministe impredictibile*, p. 40, în vol. «Complexitatea - teme logice, ontologice și epistemologice», Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2002.

<sup>12</sup> O explicație de acest fel este numită și explicație *ex post facto*.

descrișă în detaliu și în mod corespunzător îi poate fi asociată o explicație. Această explicație nu este necorespunzătoare din punct de vedere științific. Ea însă nu va putea fi socotită totodată și o predicție potențială în sensul tezei simetriei explicație-predicție. Faptul că traiectoria explicată nu a putut fi și prezisă este absolut irelevant pentru posibilitatea explicației. Caracterul «aparent conjunctural» al realizării traiectoriei nu ține de un 'neobișnuit' care ar determina specificul particular al explicației. Este în fond o explicație comună în sensul în care și celelalte traiectorii pot primi explicații științifice similare, ceea ce diferă, așa cum s-a subliniat, fiind doar la nivel de detalii.

Imaginea globală a orbitelor din spațiul fazelor pentru toate punctele condiții-inițiale din vecinătatea  $U(\delta_\varepsilon)$  are, spre deosebire de primul caz, un pronunțat aspect aleator.



Evident că această observație rămâne la fel de valabilă, cu un chiar mai pronunțat aspect aleator, dacă orbitele individuale ( $T_i$ ) nu au forma simplă ilustrată mai sus, ci au o formă mai complicată sau aparent haotică (aleatoare). Ele sunt însă considerate, ca traiectorii individuale, deterministe iar *aparența haotică* se referă la imaginea globală a orbitelor posibile din spațiul de fază. Situația de mai sus reprezintă o situație local instabilă. Dacă divergența traiectoriilor pentru puncte inițiale topologic vecine face ca să nu existe nici o vecinătate în care toate punctele traiectoriilor să fie incluse, instabilitatea va fi și globală. Dacă există o astfel de vecinătate atunci există o instabilitate locală și o stabilitate globală. În acest sens, existența unui atractor determină o stabilitate globală.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> «L'instabilité des trajectoires individuelles est donc compatible avec une stabilité globale de l'ensemble des trajectoires. Ainsi, sera stable tout ce qui dépendra de l'ensemble des trajectoires, et instable ce qui dépendra d'une trajectoire individuelle.» - I. EKELAND - *Le Calcul, l'Imprévu*, cap. 2. *Le cristal brisé*, § Instable mais stable, p. 92

Luarea în considerare în exclusivitate a unor corelații univoce și reducerea interesului numai la aceste corelații este o premisă a distincției conceptuale **predicție / anticipare**. Recentrarea interesului nu pe unicitatea unei corelații univoce, ci pe un spațiu global al potențialităților unor corelații (considerate în continuare ca univoce în fiecare caz particular<sup>14</sup>), al tuturor configurațiilor posibile de astfel de corelații, conduce la posibilitatea ruperii simetriei dintre explicație și predicție și la necesitatea unei diferențieri conceptuale. Accentul pus pe un spațiu de posibilități devine astfel o `premisă tare` a unei posibile reconfigurări terminologice.

Compararea consecințelor celor două presupoziii de mai sus permite următoarele concluzii sintetice. Operația de măsurare (aproximare) se face inevitabil cu o anumită eroare. În cazul sensibilității la condiții inițiale<sup>15</sup> diferența în general inevitabilă dintre valoarea presupusă (cu care se operează) și valoarea 'reală' face ca diferențele dintre traiectoria așteptată și cea realizată să depășească cu mult intervalul așteptat de eroare și astfel dinamica actualizată efectiv să apară ca arbitrar realizată în raport cu cea presupusă. De aici rezultă și un aparent caracter haotic al dinamicilor posibile unele în raport cu altele, în spațiul fazelor. Deci, imprecizia operației de măsurare (aproximare) în determinarea valorilor precise ale condițiilor inițiale conjugată cu (super)sensibilitatea la condiții inițiale fac predicția rezonabilă (în intervalul de eroare admis) a traiectoriei reale a sistemului dinamic, practic imposibilă. Ele fac de asemenea ca raportul dintre «posibilități» (prin divergența actualizărilor efective) să aibă în spațiul fazelor o aparență aleatoare. Odată însă ce o traiectorie a fost înregistrată, ea este abordată în sens determinist și i se reconstituie astfel valoarea condiției inițiale de plecare; această valoare este luată ca și valoare reală de 'pornire'. În acest sens odată ce o succesiune de stări [o dinamică locală] s-a produs ea este perfect explicabilă. Acesta este un sens în care pretendem că putem oferi explicații ale unor dinamici odată ce ele s-au actualizat dar pe care, totodată, nu le-am fi putut câtuși de puțin prevedea. În cazul haosului determinist avem o polarizare descriere-predicție. Prin descriere înțelegem aici șirul succesiunilor punctuale care generează traiectoria, și nu ansamblul tuturor punctelor care reprezintă orbita.

În concluzie, imposibilitatea predicției unei traiectorii deterministe într-un spațiu de posibilități (spațiul fazelor), în ipoteza sensibilității la condiții inițiale, dar *posibilitatea* descrierii și explicației acesteia în urma actualizării sale în acest spațiu dă semnificație și legitimează un concept ca cel de HAOS DETERMINIST în raport cu portretul de fază al dinamicii globale (al

<sup>14</sup> Există și cazul unor corelații neunivoce, așa cum s-a specificat pe parcursul lucrării, dar acest caz va fi neglijat aici.

<sup>15</sup> Unii autori tocmai pentru a sublinia importanța deosebită a acesteia o numesc «super-sensibilitate la condiții inițiale».

tuturor orbitelor). Aceasta este una dintre semnificațiile haosului determinist. Semnificația are relevanță filosofică în sublinierea unor aspecte de principiu ale raportului dintre haosul lorenzian și cel laplacean. Implicit ea are implicații semnificative în ceea ce privește relația dintre explicație și predicție și distincția conceptuală **predicții cantitative (numerice) / anticipări calitative (geometrice)**. A fost astfel prezentat și clarificat, în cadrul teoriei matematice a haosului, un set de premise ale rupturii dintre determinism și predictibilitate precum și ale asimetriei dintre explicație și predicție. S-a arătat cum și în ce condiții ceva ce poate fi explicat nu poate fi și prezis (în limbaj de traiectorii) sau anticipat (în limbaj de orbite). Să reamintim că dacă o traiectorie individuală nu poate fi prezisă ca atare, totuși, o predictibilitate 'mai relaxată' este cu puțință atunci când în spațiul fazelor poate fi identificat un atractor. Este vorba de localizarea unei traiectorii, după un timp suficient de lung, în spațiul delimitat de suprafața atractorului. O astfel de anticipare în știință se poate dovedi chiar 'foarte tare'. A fost nevoie însă de instrumente matematice moderne pentru aceasta: teoria haosului, geometria fractală, calculatorul.

S-a văzut că imprecizia în estimarea condițiilor inițiale face imposibilă predicția referitoare la CARE anume traiectorie [orbită] se va actualiza, din cele posibile în raport cu ansamblul condițiilor inițiale, și că sensibilitatea la această imprecizie face ca EROAREA să fie «fatală» pentru predicție nu însă și pentru explicație. Dincolo de imprecizia introdusă de instrumentul de măsură sau de aproximația făcută, pot să existe sau să apară în mod obiectiv - în cele mai multe cazuri reale există- fluctuații (reprezentate de instabilități, turbulențe, neomogenități etc.) în puncte ale unei traiectorii prestabilite, care să determine bifurcații ale traiectoriei inițiale. Aceste puncte evidente pot fi tratate la rândul lor ca niște condiții inițiale și astfel analiza de principiu nu diferă de cea anterioară. Exemplul «vremii» este, iarăși, un exemplu reprezentativ în acest sens. Existența unor fluctuații în puncte ale unei traiectorii individuale determină de cele mai multe ori instabilitatea traiectoriei individuale respective (sau în anumite condiții o stabilitate locală relativă).<sup>16</sup> Astfel orbitei [traiectoriei] (imaginii de ansamblu a tuturor succesiunilor) îi este asociat un aspect haotic. Conjugarea unui număr mare de puncte cu sensibilitate la fluctuații pe vecinătăți haotizează atât dinamicile (traiectoriile) individuale cât și imaginea dinamică globală (portretul de fază). Imaginea haotică a dinamicii globale în spațiul fazelor (totalitatea orbitelor) este suprapunerea imaginilor dinamicilor haotice din subspații ale spațiului de fază, subspații asociate cu dinamici individuale. Teoria haosului permite în mod evident anumite estimări cantitative dar permite, mai ales, o *interpretare*

<sup>16</sup> Detalii tehnice și aprecieri asupra acestui aspect al instabilității dinamice a traiectoriilor individuale se găsesc în V. I. ARNOLD - *Chapitres supplémentaires de la théorie des équations différentielles ordinaires*, p. 130, Editura Mir, Moscou, 1980

*calitativă* a comportamentului global al soluțiilor (dinamicilor) și al instabilităților și stabilităților acestora. Acest ultim aspect este preponderent de interes filosofic fiind relevant pentru o analiză conceptuală de principiu.

S-a arătat că imprecizia operației de măsurare (aproximare) în determinarea valorilor condițiilor inițiale, corelată cu sensibilitatea la condiții inițiale, fac practic imposibilă o predicție rezonabilă (în intervalul de eroare admis) a traiectoriei reale a sistemului dinamic. Ele fac, de asemenea, ca raportul dintre «posibilități» (prin divergența actualizărilor efective) să aibă în spațiul fazelor o aparență aleatoare. Însă, simpla recunoaștere a imposibilității de a formula predicții precise, sau măcar rezonabile, în acele situații în care măsurarea relativ exactă a caracteristicilor de stare ale unui sistem dinamic la un moment de timp depășește considerabil posibilitățile noastre tehnice și de calcul, nu aduce principial nici o atingere ipotezei laplaceene că determinismul și predictibilitatea sunt inseparabile. După Werner Heisenberg, în ipoteza determinismului clasic conform căreia cunoașterea cu precizie a condițiilor inițiale pentru starea unui sistem determină cu precizie dinamica acestuia în timp, nu concluzia, ci premisa este greșită.<sup>17</sup> În raport cu operația de măsurare, starea unui sistem dinamic, într-un moment al timpului  $t_i$ , nu este niciodată cunoscută cu o precizie absolută. Baza limitelor posibilităților de determinare precisă a caracteristicilor de stare ale sistemelor în fizica clasică este de natură tehnologică și operațională (compuțională, calculatorie). Relațiile de nedeterminare ale lui Heisenberg  $\Delta x \cdot \Delta p \geq \hbar$  introduc însă în fizica cuantică, în raport cu operația de măsurare, o bază de incertitudine de natură principială (obiectivă).<sup>18</sup> Chiar și în condițiile incertitudinii obiective în sens cuantic, principiile raportului determinism / predictibilitate nu vor fi atinse. Dacă parametrii de stare ai unui sistem, în particular condițiile inițiale, au asociate la momentul  $t_0$  nu valori precise sau valori medii de lucru, ci valori probabilistice, atunci în spiritul determinismului clasic laplacean este firească presupuziția că precizia predicțiilor ce descriu dinamica sistemului în timp va fi făcută cu aceeași probabilitate. În acești termeni unele din considerațiile anterioare pot fi reformulate astfel: o presupuziție de principiu a raportului determinism / predictibilitate este aceea că dacă un sistem dinamic este determinist atunci evoluția lui (proiectată în viitor sau reconstruită în trecut) va putea fi descrisă (prezisă sau retro-zisă) cu o probabilitate comparabilă cu probabilitatea asociată cunoștințelor asupra stării sistemului la un moment dat. Să observăm încă o dată că sensibilitatea la condiții inițiale reprezintă o încălcare a acestei ipoteze deterministe.

<sup>17</sup> O analiză amănunțită poate fi urmărită în M. FLONTA - *Determinism, predictibilitate, complexitate: cazul haosului determinist*, § *Determinism și predictibilitate: punctul de vedere clasic*, pp. 20-28, în vol. «*Complexitatea - teme logice, ontologice și epistemologice*»

<sup>18</sup> Interpretarea relațiilor de incertitudine ale lui Heisenberg nu face câtuși de puțin obiectul acestui studiu. Ele au fost doar invocate aici.

Măsurători infinite precise și calcule cu un număr infinit de zecimale reprezintă nu o utopie, ci o imposibilitate. Oricât de aproape de infinit s-ar ajunge cu precizia măsurătorilor sau de zero cu calitatea aproximației numerice, divergența traiectoriilor se păstrează. Dacă, de exemplu, a opta zecimală este 'responsabilă' de divergența traiectoriilor, atunci precizia suplimentară oferită de zecimalele următoare nu poate elimina această divergență. Altfel spus, două traiectorii care diferă prin a opta zecimală sunt divergente. Aparența global-haotică a orbitelor în acest sens «imagistic», în portretul de fază, se păstrează în continuare. Dacă precizia măsurătorilor (aproximațiilor) este de până la șapte zecimale, sensibilitatea la condiții inițiale generează o veritabilă aparență aleatoare în raport cu traiectoria așteptată. Detaliile au fost discutate. Dacă precizia măsurătorilor (aproximațiilor) depășește șapte zecimale, determinarea traiectoriei devine suficient de precisă astfel ca aparența aleatoare în raport cu traiectoria așteptată să fie eliminată. Ce semnificație are acest fapt? Dincolo de aspectul 'încâlcit' al portretului de fază și de divergența traiectoriilor, determinismul strict este parțial salvat prin predicția rezonabilă a traiectoriei. În acest sens, măsurători, respectiv aproximații, tot mai precise, pot recupera predictibilitatea. Haosul determinist apare atunci drept o expresie a limitelor capacităților noastre cognitive. Deosebirea față de viziunea clasică apare doar prin încălcarea ipotezei că mici imprecizii de măsurare (aproximare) generează mici abateri comportamentale. Există în sensul de mai sus o 'abdicare' de la una din ipotezele determinismului laplacean.

În concluzie, sensibilitatea la condiții inițiale nu este o sursă propriuzisă de hazard. Stările se succed local în mod necesar una din alta dar nu cunoaștem la un moment  $t_0$  condițiile inițiale și astfel detaliile succesiunilor locale scapă de sub control; analiza matematică globală permite însă restabilirea acestor succesiuni sau, prin intermediul portretului de fază, permite o apreciere a raportului dintre toate succesiunile posibile; sensibilitatea la condiții inițiale păstrează parțial un fundalul determinist în spatele manifestărilor aparent haotice.

În urma analizei întreprinse, cu referire directă la situația globală discutată<sup>19</sup>, se ridică în mod firesc întrebarea: în ce condiții ar fi haosul determinist intrinsec și prin aceasta neutru la măsurători și aproximații? Răspunsul este unul de tip matematic-topologic; el se apropie de unele definiții matematice ale haosului determinist. Semnificația și legitimitatea sa sunt în strânsă legătură cu haosul determinist intrinsec asociat traiectoriilor

---

<sup>19</sup> Reamintim că aici nu a fost analizat în toate detaliile sale haosul determinist intrinsec în raport cu o traiectorie individuală deși au fost prezentate câteva din caracteristicile sale definitorii.

individuale.<sup>20</sup> Aici va fi formulată condiția cerută: dacă există o vecinătate oricât de mică a lui «+  $\infty$ » **în** care să se manifeste sensibilitate la condiții inițiale, haosul determinist este intrinsec și neutru la măsurători și aproximații. Aparența haotică nu poate fi eliminată, ea se menține prin îmbunătățirea continuă a măsurătorilor și calculelor! Altfel spus, aparența haotică nu este consecința capacităților noastre limitate de cunoaștere. Să mai precizăm că în acest sens global, ultima posibilitate de recuperare a predictibilității laplaceene o reprezintă o cunoaștere infinit precisă ! Nu dezvoltăm aici aceste aspecte speculative din punct de vedere științific. În realitate turbulența se instalează și scapă de sub control cu mult înainte de a ne ‘apropia’ cu măsurătorile de infinit.

În concluzie, semnificația haosului determinist din perspectiva epistemologică a distincției conceptuale **predicție / anticipare**, prezintă următoarele caracteristici aflate în strânsă legătură cu relația *explicație / predicție*:

- datorită fundalului determinist asigurat de acțiunea legilor fizice -în corelație cu condiții inițiale date și în contexte fizice bine precizate- se pot oferi explicații științifice precise pentru producerea unor evenimente fizice particulare, odată ce acestea s-au produs, ca răspuns la întrebarea «de ce au stat lucrurile asa cum au stat?»; cu alte cuvinte, dinamica sau traiectoria sau comportarea particulară a unui sistem fizic este în aceste cazuri principlal explicabilă. *Explicația principlală: proiecția ‘componentei deterministe’ a haosului-determinist în spațiul coordonatelor tradiționale explicație ↔ predicție.*

- datorită, în principal, sensibilității la condiții inițiale și neliniarității, intervine, în comportarea pe termen lung a unor sisteme fizice, o manifestare aparent aleatoare a acesteia: atât a traiectoriilor individuale unele în raport cu altele (‘regim dinamic global haotic’), cât și a traiectoriilor individuale respective (‘regim dinamic local haotic’); nu se pot face predicții științifice precise cu referire la producerea ‘locală’ a unor evenimente particulare, ca răspuns la întrebarea «de ce vor sta lucrurile într-un anumit fel și nu într-altfel?»; în mod asemănător nu se poate răspunde nici la întrebarea «de ce o traiectorie și nu alta?» Cu alte cuvinte, dinamicile sau traiectoriile unui sistem fizic nu sunt în aceste cazuri univoc predictibile, respectiv orbitele nu sunt univoc anticipabile. *Impredictibilitatea cantitativ-numerică dar anticiparea calitativ-geometrică este proiecția ‘componentei haotice’ a haosului-determinist în spațiul coordonatelor tradiționale explicație ↔ predicție.*

<sup>20</sup> Dăm ca exemplu o parte din seria de numere  $k_i$  semnificative pentru apariția bifurcațiilor și instaurarea haosului în cazul pendulului sferic slab disipativ: 0, 989; 0,99887; 0,99922; 1,00156; 1,00222; 1,00234.

### Predicție și anticipare. Considerații finale

Principalele consecințe în plan filosofic determinate de evoluțiile în modelarea matematică a haosului sunt la nivel conceptual. Asemenea consecințe impun revizuirea ale unor semnificații conceptuale filosofice general sau larg acceptate la un moment dat. În studiul abordat a fost făcută distincția între **predicție (predictibilitate)** și **anticipare**. A fost sugerată relevanța conceptual-filosofică a unor aspecte fizico-matematice care, prin analize de detaliu, susțin această distincție și consecințele sale. Anticiparea unor rezultate numerice care pot fi asociate unor mărimi fizice a fost considerată o **predicție** propriu-zisă, o predicție în sens clasic laplacean. Predicția a fost înțeleasă aici ca o anticipare numerică a unor rezultate-numere însoțite de unitate de măsură fizică. Un exemplu în acest sens este poziția pe o orbită [număr plus unitate de măsură spațială] (sau viteza, temperatura etc.). Anticiparea unor numere fără unitate de măsură [numere care nu pot fi asociate unor mărimi fizice: cazul dimensiunii fractale] sau anticiparea unor forme geometrice, a fost caracterizată drept o *anticipare calitativă morfologică* sau simplu, o **anticipare**. Exemple în acest sens sunt dimensiunea fractală și atractorii strani [număr real, respectiv formă geometrică].

Determinismul se separă de predictibilitate în măsura în care predicțiile laplaceene nu mai sunt posibile. În aceste cazuri avem explicație fără predicție. Se ridică în consecință întrebarea: este posibilă explicația fără predicție? Trebuie subliniat că absența predicției nu lasă un 'vid' în 'spațiul epistemologic'. Explicația nu rămâne 'singură'. *Predictibilitatea* este înlocuită cu 'altceva', cu *anticiparea*. În consecință, 'vechea' relație explicație – predicție este înlocuită cu 'noua' relație explicație – anticipare. Anticiparea, așa cum este caracterizată, are o strânsă legătură cu descrierea matematică. În acest fel, noua relație este relația explicație – descriere matematică. Prin ce se deosebește *predicția efectivă*<sup>21</sup> de anticipare? Elementul esențial îl reprezintă raportarea la dimensiunea temporală. Predicția efectivă este asociată în principal cu momente de timp aflate în succesiune, mai precis cu elementele unui șir ordonat de elemente temporale  $(t_n)$ :  $t_0, t_1, \dots, t_i, \dots$ . Anticiparea orbitei asociate traiectoriei respective se face la momentul de timp corespunzător limitei acestui șir:  $\lim_{n \rightarrow \infty} t_n$ . Este singura referință temporală pe care o are orbita. Semnificația acestor considerente este următoarea: orbita este o traiectorie actualizată. Explicația, din această perspectivă, este atemporală. Descrierea matematică este și ea, ca atare, atemporală. Descrierea matematică (aici unele modele din geometria fractală și teoria haosului) asociată cu limita temporală de mai sus și adusă într-un limbaj științific altul decât cel matematic, devine anticipare.

<sup>21</sup> Prin *predicție efectivă* se înțelege aici o predicție strâns legată de operația de măsurare ceea ce face ca mulțimea momentelor temporale considerate să fie o submulțime numărabilă a mulțimii numerelor reale și în acest fel să existe un șir  $(t_n)$  de momente  $\{t_0, t_1, \dots, t_i, \dots\}$  la care se referă predicția. Altfel spus, măsurătorile nu se fac în mod continuu, ci se fac din timp în timp.



În cadrul teoriei haosului determinist este făcută o distincție clară între traiectorie și orbită. *Traietoria* este un șir de elemente care depind explicit de timp și au valori numere reale. *Orbita* este mulțimea valorilor respective, parametrul timp nefiind explicit prezent. În conformitate cu această definiție și în limita precizărilor anterioare, se poate conveni că orbita este ‘atemporală’ având o semnificație geometrică.

$$T_{\text{traietorie}} = \{ \mathbf{e}_1(\mathbf{t}), \mathbf{e}_2(\mathbf{t}), \dots, \mathbf{e}_i(\mathbf{t}), \dots \}, \quad \mathbf{e}_i(\mathbf{t}) = r_i, \quad r_i \in \mathbf{R}$$

Aici sunt esențiale elementele individuale  $\mathbf{e}_i(\mathbf{t})$  și dependența temporală.

$$O_{\text{orbită}} = \{ r_1, r_2, \dots, r_i, \dots \}$$

Aici este esențială mulțimea  $O_{\text{orbită}} = \{ \dots, r_i, \dots \}$  ca ansamblu de elemente.

Relația intrinsecă dintre traiectorie și orbită este evidentă. Existența orbitei implică existența unei traiectorii corespunzătoare și în acest sens traiectoria este o condiție necesară de existență a orbitei în timp ce existența orbitei este o condiție suficientă de existență a traiectoriei. În spiritul definițiilor de mai sus, traiectoria se asociază cu predictibilitatea, vorbim de predicții numerice ale traiectoriilor, în timp ce în privința orbitelor vorbim de anticipări geometrice ale acestora. În studiul de caz dedicat haosului determinist accentul a fost pus pe ansamblul orbitelor în spațiul de fază. Ca atare, abordarea haosului determinist a fost una **morfologică**. Distincția dintre predicție și anticipare reprezintă un element esențial în disocierea determinismului de predictibilitate și implicit în relația de asimetrie dintre explicație și predicție. În general descrierea matematică se asociază cu anticiparea. În acest studiu a fost promovată în mod explicit o distincție conceptuală relativ nouă: cea dintre *anticiparea calitativă a formelor* și *predicția cantitativă a numerelor* (cu unitate fizică de măsură asociată). În timp ce predicția cantitativă este strâns legată de exprimări matematice analitice, anticiparea calitativă este (în principal) ‘non-analitică’<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> «[...] predicția cantitativă depinde de posibilitatea de a găsi legi analitice precise pentru fenomenele naturale, de a oferi legilor fizice o expresie matematică explicită; acestea permit predicția prin calcul, cantitativă a mărimilor fizice. [...] continuarea analitică în sine poate reprezenta doar o cale săracă de extrapolare a datelor.» - Ilie PĂRVU – *Infinitul*, cap. II., *Infinitul în cunoașterea științifică: construct sau realitate ?*, § ‘Analiza infinitului’: de la ‘fundamentele metafizice’ la ‘fundamentele logice’, p. 120, Editura Teora-Universitas, București, 2000

## TEOLOGIE, POLITICĂ ȘI MODERNITATE

DAN-ALEXANDRU ILIEȘ<sup>1\*</sup>

**ABSTRACT. Theology, Politics, and Modernity.** Our study tries to reveal some of the main features of the Christian world, especially the relation between the Holy and the Profane, as well as the dangers, mostly in the field of the political, that it engendered. From a comparative perspective between Christian and Islamic spirituality, we will discuss the possible "remedy" to the degradation of the political concepts, which appears beginning with the Modern Age.

Textul<sup>2</sup> de față se constuie ca și o încercare de a sesiza relația ce există în creștinism între sacru și profan, cât și felul în care această relație specifică determină modalitatea în care spiritualitatea creștină se raportează la faptul politic. Pornind de la o perspectivă comparativă, ce tinde să sesizeze diferențele existente între creștinism și celelalte „monoteisme” (mai ales islamul), vom încerca să scoatem în evidență și pericolele care amenință proiectul creștin, mai ales odată cu survenirea modernității. De asemenea, vom încerca să arătăm cum aceste pericole sunt determinante la nivelul politicului (prin încercările de „redivinizare” ale acestuia). În sfârșit, tot din perspectiva unei comparații între creștinism și islam, și încercând să schițăm un „remediu” față de „gnosticismul modern”, vom evidenția ceea ce s-ar putea numi felul corect de raportare la lume în creștinism, considerând că acesta este unul dintre punctele determinante care poate eventual clarifica problema statutului politicului în lumea creștină.

### I) Diferența dintre religios și secular ca și specificitate a creștinismului

*«...emergența unui domeniu profan și consecințele sale în istoria europeană, inclusiv posibilitatea societăților "laice", - ba chiar aceea a unui ateism radical-, au fost făcute posibile de ideea de întrupare.»*

(Rémi Brague, *Europa, calea romană*, cap.VIII)

---

<sup>1</sup> Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

<sup>\*</sup> Textul de față este varianta completă a unui studiu care, dintr-o eroare redacțională, a apărut într-o formă completă într-un număr anterior.

<sup>2</sup> Primele două părți ale textului de față reprezintă prima parte a comunicării *Incursiuni în timpul prezent. Teologico-politic, modernitate și România de azi*, comunicare pe care am susținut-o în cadrul simpozionului cu tema «Medicii și Biserica», editia a III-a, Bistrița, 7 septembrie, 2004. Celelalte două părți ale comunicării tratau, una despre situația actuală a României, văzută prin prisma „pericolelor” proiectului modern, având ca bază interpretativă textul lui Alexandru Dragomir «O interpretare platoniciană la O scrisoare pierdută», în *Crise banalități metafizice*, Humanitas, 2004, pp. 3-39, iar cealaltă despre posibilele remedii la această situație, bazându-se mai ales pe „diagnosticele” lui Benjamin din *Teze despre conceptul de istorie*. Textul final al comunicării fiind prea lung, am fost nevoit să reduc varianta de față doar la prima parte a lui, adăugându-i concluzia. Textul, în întregul său, este încă inedit.

Relația care există în cadrul spiritualității creștine între un domeniu religios și unul profan este deosebit de complexă. Ea nu se reduce la o simplă opoziție, în sensul în care un spațiu profan s-ar opune spațiului sacru (acesta din urmă aparținând, în cazul nostru, creștinismului). Este știut faptul că *Geneza* operează o adevărată desacralizare a naturii, deoarece, spre deosebire de religiile păgâne, aceasta din urmă nu mai este văzută ca și un obiect sacru, sau ca și un principiu de mișcare spontană (asemeni conceptului grec de *physis*), ci ca un simplu artefact creat de Dumnezeu, ale cărui legi nu sunt mai mult decât niște simple convenții. Cum bine s-a observat, tocmai această raportare a fondat între altele posibilitatea de raportare la natură ca la un simplu obiect de studiu științific, aflat în afara oricărei ordini sacrale, fapt care face posibile știința și tehnica moderne. Natura este dată în stăpânire omului (*Geneza*, 1, 26 și 28), iar accentul este pus de acum pe temporalitatea istorică și nu pe ciclicitatea naturală, evreii descoperind istoria ca și *epifanie divină*<sup>3</sup>. Această desacralizare a lumii se continuă în Noul Testament, unde divinitatea se concentrează în mod exclusiv în persoana lui Isus<sup>4</sup>.

Ajungem astfel la problema noastră. Aceasta deoarece, odată ce am admis istoria ca și loc privilegiat al manifestării divine, s-ar putea crede că ea devine pur și simplu un *topos* divin. Ceea ce nu este cazul: cunoaștem cu toții vestita afirmație a lui Isus că trebuie dat Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al Lui (*Matei*, 22, 21; *Marcu*, 12,17; *Luca*, 20,25). Afirmație arhicunoscută, care nu face decât să opereze, într-un anumit sens, o altă desacralizare, *aceea a spațiului istoriei*. Într-un anumit sens: aceasta deoarece în timpul dintre înviere și a doua venire, iconomia divină continuă, trecând de la faza ei *cristică* la cea *pneumatologică*<sup>5</sup>; sacrul continuă să fie prezent în istorie (și în acest sens, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament avem de-a face cu o manifestare „istorică” a divinității), dar nu în *toate* ipostazele vieții istorice. Dar nu acest lucru ne interesează deocamdată. Ne vom orienta pentru moment reflecția asupra spațiului politic, ca și spațiu de desfășurare a istoriei, și vom încerca să vedem care este raportarea creștinismului față de acesta din urmă.

Pentru a pune în evidență mai bine *în ce sens* este desacralizată istoria umană prin creștinism, ne vom întoarce la exemplul veterotestamentar pe care tocmai l-am adus în discuție și pe care va trebui să-l nuanțăm. Cum spuneam, în *Geneză*, natura este dată omului de către Dumnezeu; dar Dumnezeu rămâne creatorul acesteia. Nu putem deci considera că omul își apropiază o natură exterioară divinului; natura nu este ceva analog

<sup>3</sup> Cf. printre alții, Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Payot, 1976, p. 179.

<sup>4</sup> Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Critérion, 1992, pp. 209-212.

<sup>5</sup> André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*. *Jurnal de Conciliu*, Anastasia, 2004, p. 50, pentru o discuție deosebit de interesantă referitoare la pneumatologie.

materiei platoniciene din dialogul *Timaios*, adică un substrat de origine necunoscută, aflându-se în afara demiurgului. Natura este creație divină, iar dacă omul își exercită puterea asupra ei, aceasta nu se întâmplă decât pentru că aceasta din urmă îi este *dată* de la Dumnezeu. Puterea asupra naturii nu înseamnă nimic mai mult decât un «dar» făcut de către Dumnezeu omului, care devine stăpân al unei părți a realității create de El. Desacralizarea naturii se produce printr-un fel de retragere a divinului din ea.

În mod analog, neparticiparea lui Isus la vreun mesianism de natură politică nu echivalează nicidecum cu o neputință a divinului în fața puterii seculare, deoarece însuși Cezarul (reprezentantul ordinii politice) își are puterea de sus (*Ioan* 19, 11). La fel ca și în primul caz, puterea de decizie a omului asupra aspectului politic al istoriei este rezultatul unei *delegări* a lui de către Dumnezeu. Astfel, folosind o sintagmă paradoxală, omul este neputincios față de propriile sale puteri (în cazul nostru puterea asupra naturii și asupra deciziei politice), pe care nu le *are* pur și simplu, ci care îi sunt *date*.

Am ajuns astfel la problema noastră, deoarece sunt dintr-o dată aduși în față cei doi termeni puși în discuție la începutul expunerii, anume teologicul și politicul. Se poate astfel spune: *politicul nu este de origine divină, dar el este conferit de către divin unui domeniu uman*. Dacă religiosul își păstrează puterea asupra politicului, aceasta are loc în sensul unei exigențe etice permanente, și nu sub forma unei ideologii represive; mai clar, etica intrinsecă religiei creștine este *cadru* ordinii profane, dar ca și orice cadru ea nu face decât să *limiteze negativ*, fără a institui niște *exigențe pozitive* asupra politicului<sup>6</sup>.

Pentru a clarifica cele expuse, ar trebui să recurgem la o comparație cu celelalte două monoteisme. Prin opoziție cu iudaismul și cu islamul, creștinismul nu propune nici un fel de drept religios. Într-adevăr, în iudaism există o dualitate între aspectul juridic al Legii, *halakha*, și acela spiritual, *haggada*. În mod analog, în islam există dualitatea dintre *șaria'*, aspectul exterior, strict juridic, al doctrinei religioase, și *haqiqa*, adică doctrina în adevărul ei spiritual, existențial.

Această dualitate se traduce în filosofia islamică, sau în cea iudaică apropiată de islam (de exemplu la Maimonide), prin complementaritatea între o doctrină exoterică, care tratează despre opiniile general acceptate, despre adevărurile «exterioare» ale gândirii filosofice și religioase și o doctrină ezoterică, ce transmite sub formă voalată niste adevăruri altfel neliniștitoare pentru marea parte a oamenilor. Este însă important să subliniem faptul că în ambele cazuri există un drept religios, adică *o jurisprudență de origine divină*, care reglementează raporturile între oameni (precum schimburile economice). În acest sens, comunitatea islamică (mai puțin cea iudaică, cel

---

<sup>6</sup> Brague, *op. cit.*, p. 205.

puțin în perioada exilului), se concepe ca fiind *în același timp o comunitate politică și religioasă*, cele două fiind aspecte ale unei aceleiași realități, proiectul politic găsimu-se în chiar originile 'umm-ei islamice<sup>7</sup>.

Nu același lucru se întâmplă în creștinism. Este foarte interesant de reluat aici pasajul în care Isus refuză să se faca arbitru într-o problemă (juridică) de moștenire (*Luca 12, 14*). După cum s-a observat, problema moștenirii, și împărțirii acesteia este una dintre problemele cele mai spinoase și mai delicate ale jurisprudenței islamice (*fiqh*). Refuzând să devină ceva analog specialistului în drept islamic (*fâqih*), Isus refuză dintr-o dată și instaurarea unei *șaria'* de origine creștină<sup>8</sup>.

Acest fapt face ca filosofii politice ale iudaismului și islamului să se afle într-o proximitate mult mai accentuată față de teologie, în măsura în care aceasta din urmă presupune de la început un aspect politic. Noutatea prin excelență a filosofiei politice a lui al-Fârâbi, fondatorul filosofiei politice în islam, al paradigmei prin excelență a gândirii musulmane, este constituită de faptul că, în cazul său, cosmosul este privit ca și o ierarhie politică, politica *având* o structură ontologică (fiind un fel de imitație a cosmosului)<sup>9</sup>.

Nimic de felul acesta în creștinism. Cum spuneam, religiosul este doar *cadrul* secularului, și în nici un caz *conținutul* acestuia. Astfel, pentru a conchide, putem afirma că a vorbi de exemplu despre secularizare, un fenomen atât de dezbătut astăzi drept ceva caracteristic Timpurilor moderne, fenomen înțeles ca și trecerea unor realități de ordin sacru în domeniul profan nu este, cum spune Heidegger, decât o gogomănie, atâta timp cât nu se observă că trebuie pusă în prealabil existența însăși a unui cadru profan pentru ca această transpunere să aibă loc<sup>10</sup>. Lucru deloc evident pentru lumea islamică, existența unei realități desacralizate (și în cazul nostru a unei politici desacralizate) care să ducă la secularizare este făcută posibilă *prin* și se originează *în* creștinism. Astfel se explică de exemplu subzistența în cadrul culturii creștine (creștinismul nefiind altceva decât un *cadru*, și fiind, în această calitate, mult mai puțin constrângător în ce privește existența unor conținuturi necreștine ) a filosofiiilor păgâne, a ideii de drept natural, sau a unor elemente de drept roman.

Secularizarea se produce în cadrul creștinismului și doar aici. Putem, asemeni lui Carl Schmitt, să vedem întreaga serie de concepte ale teoriei

<sup>7</sup> Cf. de exemplu, Alfred-Louis de Prémare, *Originile islamului. Intre scriitura și istorie*, trad. rom. Cartier, 2004, pp. 116-119. Desigur, conceptul de 'umma 'islâmîia (=comunitate islamică) nu se reduce, potrivit dualității exoteric/ezoteric, doar la aspectul ei juridic (adică „exoteric”).

<sup>8</sup> Bague, *op. cit.*, p. 202.

<sup>9</sup> Muhsin Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en islam. La Cité vertueuse d'Alfarabi*, trad. fr. Albin Michel, 2000, pp. 168-169. Este vorba de o imagine prezenta la al-Fârâbî, cf. *Traité de la religion (Kitâb al-milla)*, ed.fr., pp. 136-145- a doua expunere a științei politice.

<sup>10</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, trad. fr. Gallimard, 1971, pp. 120-121.

moderne a Statului ca o serie de concepte teologice secularizate<sup>11</sup>. Putem, din contră, precum Hans Blumenberg, să vedem modernitatea și categoria secularizării ca ceva absolut nou, fără nici o legătură cu reprezentările teologiei creștine<sup>12</sup>. Un fapt rămâne însă: secularizarea aparține creștinismului, (chiar în cazul lui Schmitt fiind vorba nu de o identitate între cele două aspecte ale realității, precum în islam, ci de o *analogie structurală*).

Vom spune deci: *dacă exista un spațiu profan în care să se poată dezvolta o putere politică seculară, acest fapt este făcut posibil de către creștinism*. Creștinii care trăiesc în spațiul istoriei politice nu au nimic particular; ei își pot însuși majoritatea caracteristicilor politice, sociale sau comportamentale ale prezentului istoric în care trăiesc, constituindu-se totuși într-un fel de sevă spirituală, un fel de rest nevăzut (din perspectiva politică) care menține lumea; ei sunt, pentru a relua o parabolă evanghelică, «sarea pământului» și «lumina lumii» (*Matei*, 5, 13-14). Sunt asemeni sufletului, care este răspândit în mod difuz în întregul trup, fiind viața și actul acestuia, care coincide cu posibilitățile de viață ale trupului, fără să se reducă la acesta, fără să fie un organ în plus al trupului<sup>13</sup>.

## II) Vârsta barbarilor. Despre politicul modern

*«Criza modernității este atunci în primul rând criza filosofiei politice moderne.»*

(Leo Strauss, *Cele trei valuri ale modernității*)

Pornind de la această caracteristică a creștinismului, trebuie să punem însă în evidență și pericolele care jalonează viața politică a comunității creștine, mai ales cele care țin de modernitatea europeană. Acestea nu sunt puține. Constatăm astfel că gândirea politică modernă comportă o degradare succesivă a reprezentărilor comunității umane și a scopurilor acesteia. Potrivit lui Leo Strauss, degradarea gândirii politice în lumea modernă se produce în trei valuri succesive<sup>14</sup>. Primul survine odată cu Machiavelli, care refuză orice fel de idee de transcendență privitoare la politică. Aceasta din

<sup>11</sup> Cf. faimoasa fraza cu care începe capitolul al treilea al primei *Teologii politice*: «Toate conceptele pregnante ale teoriei moderne a statului sunt concepte politice secularizate» (*Théologie politique*, trad. fr. Gallimard, 1988, p. 46); mai jos, Schmitt își definește metoda ca una care caută o legătură intrinsecă sub forma unei identități structurale între imaginile metafizice pe care o epoca le face despre lume și reprezentările politice (*ibid.* p. 55).

<sup>12</sup> *La Légitimité des Temps modernes*, trad. fr. Gallimard, 1999; pentru o discutare a poziției lui Blumenberg de către Schmitt, cf. *ibid.* 167-182- «Etat actuel du problème. La légitimité des temps modernes».

<sup>13</sup> Ne gândim aici la imaginea pe care o ofera Henri-Irénée Marrou în *Teologia istoriei*, cap. 25 (trad. rom. Institutul european, 1995, p. 99). Marrou citează aici un apologet anonim.

<sup>14</sup> Cf. «The Three Waves of Modernity», în *Political Philosophy. Six Essays*, 1975, H. Giddin, Indianapolis, pp. 81-98.

urmă nu mai este legată de nici un fel de ordine transcendentă (mai clar, religia creștină nu mai constituie cadrul ei). Comunitatea umană nu mai este văzută ca având virtutea drept scop, căci temeiurile politicii nu sunt morale; singurul obiectiv vizat este supraviețuirea, sau potrivit lui Hobbes, conservarea de sine (*self-preservation*) a omului într-o lume haotică, dominată de rău. Celelalte două valori ale modernității vin să accentueze această criză. Primul, prin Rousseau, care consideră istoria și societatea ca și un rău, ca un loc în care nimic de ordin etic nu se poate împlini, lucru posibil numai prin întoarcere la imemorial și anistoric, adică la natură. În fine, Nietzsche refuză întoarcerea la natură și consideră ca singură realitate umană istoria ca *topos* tragic, ca spațiu în care nici o reconciliere nu este posibilă, gândirea lui sfârșind în *voința de putere*, al cărei unic criteriu este transgresarea de sine infinită, ce duce la autoruină<sup>15</sup>.

Astfel, spațiul laic, spațiu de desfășurare a istoriei mundane, este văzut ca un spațiu prin excelență rău, un spațiu în care bunul plac și tendința de suprimare reciprocă sunt singurele constante, idee care câștiga teren odată cu degradarea reprezentărilor politicului. Prin *anticosmismul* său, modernitatea poate fi considerată ca și o *resurgență a gnozei*, deoarece se întâlnește cu aceasta într-una dintre ideile sale principale.

Cel puțin aceasta este părerea lui Erich Voegelin, în interesanta sa lucrare *Noua știință a politicului* (1952)<sup>16</sup>. Este interesant modul în care acesta vede dezvoltarea raportării la transcendență ca o istorie a diferențierii sufletului uman, de la religiile vechi (care presupuneau un cosmos compact, un tot unitar, ce cuprindea și omul, acesta din urmă nefiind o parte distinctă a lumii) la creștinism. Dacă însă creștinismul aduce o maximă diferențiere a sufletului uman (pentru că Dumnezeu sau este un *Dumnezeu personal*, și nu de exemplu, Primul motor imobil al lui Aristotel, impersonal și extramundan), lipsa creștinismului constă tocmai în radicala dedivinizare a istoriei, care duce la un fel de pesimism istoric (istoria lumii este abandonată de Dumnezeu) și în ultimă instanță la nihilism.

Așa că, pentru a recupera politicul, modernitatea este tentată să divinizeze *imanețta* istoriei în fața unei *transcendențe* divine absolute, (și deci) neimplicate istoric; nașterea ideologiilor totalitariste este văzută ca și o resurgență a gnozei, ca și un gnosticism politic: fiindcă lumea este rea, comunitatea aleșilor este chemată să salveze *eid*-ul istoriei, pentru o împlinire imanentă a acesteia. Disjunția dintre istorie, așa cum este ea, adică rea, și comunitatea aleșilor, cunoscători ai eventualelor modalități de

<sup>15</sup> Este semnificativ astfel faptul că Eterna Reîntoarcere presupune o permanentă rămânere la sine a Voinței de putere în calitate de autoruinare de sine, deoarece ea nu poate avea nici un «scop», fiind o nesfârșită depășire. Astfel, ceea ce revine, revine în cadrul unei diferențieri de sine – Heidegger, *Nietzsche II*, p. 36.

<sup>16</sup> *La Nouvelle science du politique*, trad. fr. Seuil, 2000.

recuperare a acesteia printr-o nouă «creație», traduce dualitatea de tip gnostic între ordinea creației (opera a unui Demiurg rău) și ordinea mântuirii (operă a Dumnezeului bun, eshatologic). Neavând nici un reper transcendent, comunitatea umană tinde să se autodivinizeze. Totalitarismele sunt niște *eshatologii secularizate*, care iau un simbol de credință (împlinirea transistorică a istoriei) drept un apanaj al *praxis*-ului uman, deci ca o experiență imanentă. Crimele totalitariste, care duc la destrucția sufletului uman, se înrădăcinează în această confuzie între realitate și imaginație. În acest context, Voegelin deplânge inexistența unei teologii civile în creștinism.

Chiar și Blumenberg, care încearcă o recuperare a modernității ca ceva legitim, este nevoit să recunoască faptul că modernitatea se vede nevoită să pornească de la premisa anticosmismului radical al gnozilor<sup>17</sup>. Lumea este rea și trebuie corectată prin *praxis*-ul uman, fapt ce explică nașterea științei moderne, care vrea să pună stăpânire pe realitate și să o corecteze. La Blumenberg, mai mult decât la Voegelin, apare ca realitate constitutivă faptul unei incomplete exorcizări a gnozei de către Evul Mediu creștin occidental; de exemplu, pentru Blumenberg, augustinismul nu reușește să depășească dualitatea marcionistă Dumnezeu creator (=Demiurgul rău) / Dumnezeu eshatologic (=Dumnezeul salvării, străin lumii), din cauza introducerii ideii (de asemenea dualiste) de separare absolută între aleși și damnați<sup>18</sup>.

Pentru a depăși această dualitate, modernului nu îi rămâne decât recurgerea la un monism fantasmagoric; în măsura în care Dumnezeul absolut transcendent este eliminat, recuperarea creației se face prin afirmarea de sine demiurgică a omului, care devine posesor și stăpânitor absolut al lumii. Astfel, persoana umană devine *subiect*, iar lumea *obiect* supus reprezentării științifice și instrumentalizării. Iar politicul, eshatologie secularizată.

Care este atunci posibilitatea lumii creștine de a recupera modernitatea pe care o face posibilă, dar care devine tot mai puțin creștină? Răspunsul la această întrebare este deosebit de dificil, în măsura în care, așa cum am văzut, creștinismul nu opune o contraideologie ideologiilor politice. Singură, Biserica este prezentă în istorie, dar ea este prin esența ei apolitică (în sensul pe care l-am precizat până aici).

Ar fi poate de amintit teoria lui René Girard, care considera că survenirea creștinismului echivalează cu sfârșitul violenței gregare care caracterizează lumea sacrului<sup>19</sup>. Fiecare violență colectivă tinde să își

<sup>17</sup> *Ibid.* mai ales al doilea capitol al cărții, «Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme», p. 135 sq.

<sup>18</sup> Potrivit lui André Scrima, Augustin este primul modern, în măsura în care el distinge ordinea creației de cea a mântuirii (*Ibid.*, pp. 53-55). Este adevărat că ideea tipic modernă de revoluție este o variantă a aceleiași dihotomii cu rădăcini gnostice: lumea/ordinea creației este adusă la perfecțiune printr-o intervenție care o schimbă radical (revoluția/mântuire) transformând-o din rea în bună. La fel, știința modernă vine să corecteze («sa mântuie») lumea (ordinea creației).

<sup>19</sup> *Țapul ispășitor*, trad. rom. Nemira, 2000 (mai ales ultimul capitol, «Istoria și Paracletul», pp. 254-271).



disimuleze originea prin mecanismul țapului ispășitor, producător de false divinități. În viziunea lui Girard, prezența Paracletului în istorie este tocmai garanția abolirii acestui mecanism sacral. Această prezență comportă o dialectică aparte. Istoria, în faza ei pneumatologică, echivalează cu desăvârșirea mesajului evanghelic. Conform lui Girard, istoria este salvată de prezența în cadrul ei a Duhului Sfânt.

Isus anulează prăpastia între Tată și lume prin faptul că moare, victimă a agresivității gregare a oamenilor. El refuză să devină țap ispășitor și revelează natura violentă a genezei sacralului, născătoare de iluzii religioase. Odată cu el, începe declinul violenței (prezență pretutindeni înainte de apariția Evangheliilor). Duhul continuă opera de distrugere a falșilor zei, personificări ale Satanei, conform cuvintelor Evangheliei lui Ioan (16; 8 sq. -«Și El, odată venit, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată...»). «Dialectica pneumatologică» coincide, cum spuneam, cu drumul spre elucidarea finală a mesajului evanghelic. Acesta se instaurează prin dezagregarea tuturor vestigiilor sacrale (ideologiile totalitare intrând tot în categoria acestora).

Violențele continuă însă să existe un timp deoarece prin chiar structura sa, mecanismul persecutoriu tinde să își disimuleze propria sa origine, producând iluzia religioasă, care se suprapune peste persecuțiile colective ( «...vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că-i va aduce închinare lui Dumnezeu» -Ioan, 16, 2). Odată dezvăluite, ele dispar însă pe rând în lumina adevărului revelat de Paraclet.

Indiferent dacă aderăm la ea sau nu, teoria girardiană are meritul de a reliefa unul dintre principalele fenomene cu care se confruntă (mai ales) modernitatea, și anume *violența*, a cărei prezență în cadrul comunității umane se constituie ca un punct decisiv în nașterea ideii conform căreia lumea este rea. Ea încearcă de asemenea să rezolve această problemă prin introducerea «dialecticii» creștine, care se joacă tocmai în cadrul acestei confruntări dintre mesajul creștin și agresivitatea gregară a comunităților umane. Elucidarea finală a acesteia coincide cu sfârșitul istoriei. Oricum ar sta lucrurile, prin prisma violenței, este pusă în evidență atât grandoearea, cât și fragilitatea ideii creștine. Ca și tensiunea ce există în lumea creștină între istorie, cu conținutul ei secular, și eshatologie.

Într-adevăr, cum trebuie să ne raportăm la violență, mai ales atunci când aceasta ia forma diferitelor ideologii politice care îi dau naștere ? Cum să suplinim lipsa unei teologii civile, adică a unei doctrine politice cu conținut religios, în măsura în care martiriul cristic ca model al vieții creștine, rămâne totuși o realitate pe care puțini sunt capabili să o asume ? Oare o prea mare evidență a răului nu riscă ea să submineze edificiul credinței ? Este credința întotdeauna suficientă pentru consolidarea faptului creștin și a comunității creștine? Cum să oferim ceva analog unei «doctrine exoterice» care să facă posibilă aderența creștinului obișnuit la comunitatea sa ? Mai clar, cum

să suplینim, la nivelul comunității istorice, «incertitudinea» constitutivă a creștinismului<sup>20</sup>, care nu oferă nici o contraideologie ideologiilor seculare ? Cum să facem posibilă o anihilare a violenței umane, rămânând la ideea creștină ca și cadru, și nu ca și conținut al sferei seculare ? Cum să realizăm un echilibru între cadrul juridic secular și credința eshatologică ? În sfârșit, cum să facem ca lumea seculară să nu se considere ca scop în sine, uitându-și legătura pe care o are cu transcendența ? Iată câteva dintre întrebările deosebit de actuale în modernitatea europeană, întrebări care își așteaptă încă răspunsul.

### III) În loc de concluzie: creștinism și islam, o perspectivă comparată

«De aceea, regatul lui Dumnezeu nu este *telos*-ul *dynamis*-ului istoric; el nu poate fi pus ca și scop. Din punct de vedere istoric, el nu este un scop, el este un sfârșit»

(Walter Benjamin, *Fragment teologico-politic*)

Să reluăm pe scurt cele spuse până aici. Am arătat că ceea ce caracterizează lumea creștină este faptul că în cadrul acesteia relația dintre sacru și profan este de un tip aparte. Ea se constituie printr-un proces de dedivinizare a lumii, prin care omului îi este dată în stăpânire atât „natura” cât și „istoria”. Datorită acestei retageri a divinului, lumea devine spațiul manifestării libertății umane, omul fiind *delegat* ca stăpân al realității. Această dedivinizare a lumii în calitatea sa de lume istorică, face posibil de exemplu procesul de secularizare, lucru mai puțin realizabil în iudaism sau în islam, unde prezența unor elemente teologice în spațiul politic limitează existența unei realități seculare<sup>21</sup>.

Dar tocmai această dedivinizare face posibile și pericolele tipice lumii creștine, și mai ales ale modernității, aceasta din urmă tinzând să devină tot mai puțin creștină. Printre aceste pericole, am amintit mai ales uitarea delegării omului de către divin, și încercarea de resacralizare a lumii prin

<sup>20</sup> Termenul îi aparține lui Voegelin, *op. cit.* pp. 178-179. Potrivit lui Voegelin, această incertitudine se arată a fi o povară prea grea pentru niște oameni care doresc să devină stăpâni ai unei experiențe certe; de unde mișcarea gnostică de redivinizare a istoricului, de descoperire a mesianismului imanent pe care el îl poartă, și ale cărui legi pot fi cunoscute.

<sup>21</sup> Este interesant de remarcat că secularizarea poate atinge pînă și lumea biblică. Istoria sacră poate fi abordată în mod exclusiv „profan”. Printre multe alte exemple, putem aminti tetralogia lui Thomas Mann *Iosif și frații săi*, în care povestea biblică este abordată într-un mod tipic romanesc, adică ironic. Acest lucru nu trebuie nicidecum să scandalizeze, deoarece ironia lui Thomas Mann nu este identică unei deriziuni de tip iluminist. Prin ea se exprimă (în varianta sa „bună”) existența spațiului secular în lumea creștină. Pentru o foarte interesantă discuție despre această „dezvrăjire”, cf. Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Gallimard, 1994, pp. 19-24.

instaurarea unor eshatologii secularizate cu ajutorul diferitelor ideologii politice totalitariste, toate acestea putând fi interpretate ca și niște autoidealizări ale operelor omului. Așa cum spuneam, toate degradările politicului pe care le aduce modernitatea europeană aduc în prim plan violența. În experiența violenței ca și transgresiune a „normei”, faptul creștin este expus îndoielii. Lumea secularizată devine infernală, loc al „pierzaniei”, părăsit de Dumnezeu. Gnosticismul, și mai ales „pesimismul cosmic” al acestuia reprezintă unul dintre pericolele care bântuie cel mai mult lumea creștină.

Cum trebuie deci evitată degradarea raportului la lume în cadrul spiritualității creștine? Înainte de orice răspuns, să recurgem la o ultimă comparație. Întrebarea aceasta este pusă de exemplu și în cadrul spiritualității islamice. În rândurile ce urmează, vom încerca să vedem cum concepe lumea musulmană o corectă raportare la Absolut și care sunt strategiile care fac posibilă păstrarea nealterată a acestei raportări.

Simplificând la extrem lucrurile, putem spune că principalul motor al raportării la transcendență este, pentru musulman, replierea în jurul unui sîmbure originar, reprezentat de revelația coranică, Coranul fiind de origine divină. Pentru a păstra deci vie semnificația spirituală a acestei revelații, trebuie să aibă loc un fel de rămînere la sursă; orice fel de îndepărtare de aceasta înseamnă o trădare a „purității originare”.

Raportul la transcendență se exprimă printr-un fel de *sesizare a unei stări de fapt*: lucrurile nu pot fi decât așa cum sunt, fiind aproape absorbite de către necesitatea absolută a lui Dumnezeu. Pentru musulman deci, ceea ce este cel mai important este de a sesiza acest *dat* prim, și anume acela al atotprezenței copleșitoare a majestății divine în creație. Orice prezență se estompează în fața atotputerniciei divine. Grandoare raportării islamice la Dumnezeu constă astfel într-un fel de *intuiție* a acestui dat, și într-o permanentă rămînere în spațiul deschis de acesta. Efortul de sesizare poartă înspre o perspectivă asupra creației prin care aceasta din urmă e văzută „sub specia eternității”: totul se poate, în ultimă instanță, reduce la Origine, care este un dat absolut, în sânul căruia diferențele se șterg. Nu există deci, pentru musulman, o raportare volitivă la realitate, deoarece de fapt *angajarea* în creație se face printr-o *oprire* care sesizează de fiecare dată ceva care nu poate fi decât așa cum este, și nu (precum de exemplu în ceea ce, simplificând din nou la extrem, am putea numi iudeo-creștinism) printr-o *ducere la împlinire* (sau o *progresiune*) a timpului istoric înspre o survenire eshatologică. Din această cauză sentimentul gnostic este mai puțin prezent în lumea islamică decât în creștinism: datorită faptului că atotputernicia lui Dumnezeu este sesizată pretutindeni, creația nu poate „să eșueze”, și nici nu trebuie să fie schimbată în vreun fel, (ci doar intuită în dependența ei absolută față de Dumnezeu).

Evitarea degradării raportului la transcendență și la lume are deci loc în cadrul acestei *intuiții statice*. Este interesant de altfel cum această trăsătură se reflectă și în concepțiile unor gânditori prea complecși pentru a fi asimilați fără rest lumii islamice. Să luăm două exemple, care vor elucida poate ceea ce susțineam mai sus.

În primul rând, concepția lui Avicenna despre contingenta lumii. Conform lui Avicenna, creația, luată în ea însăși, manifestă o totală contingenta, în sensul că existența ei pare a fi una datorată hazardului (*'ittifâq*). Din contră însă, sesizată în dependența ei absolută față de Ființa necesară (*wâğib al-wuğūd*), ea se dezvăluie ca necesitate de aceasta. Lumea este, pentru a spune așa, de o contingenta esențială dacă este privită doar prin propriul ei fapt de a exista, dar de o riguroasă necesitate în măsura în care este raportată la Ființa necesară (sau la Primul, *al-'awwal*)<sup>22</sup>.

În acest sens trebuie înțeleasă distincția avicenniană între esență și existență, distincție preluată apoi de filosofia occidentală. Existența este cea „perspectivă” pe care o avem asupra esenței ca și una care este constituită de un altceva (aceasta fiind unica modalitate posibilă a oricărei esențe create, esențele neavînd nici un fel de anterioritate în raport cu existența, în sensul în care ele ar exista *după* ce nu au existat, asemeni Ideilor platoniciene)<sup>23</sup>. În acest sens, existența este un *accident* care dezvăluie contingenta creației privite în ea însăși, dar și dependența totală a ei față de Dumnezeu, care este „donator” de existență. Această concepție reia ideea unei supremații absolute a lui Dumnezeu cât și a ceea ce s-ar putea numi, după fericita exprimare a lui Louis Gardet, „non-existența absolută a ceea ce nu este Dumnezeu” care, potrivit aceluiași autor este „sentimentul care este poate cel mai puternic și cel mai constant al Islamului”<sup>24</sup>.

În al doilea rând, vom lua în discuție problema textului ezoteric în gândirea islamică. Tehnica aceasta, reluată în filosofia contemporană de către Leo Strauss, propune un dublu nivel de lectură a unui același text. Există, în primul rând, nivelul exoteric care propune niște opinii în general acceptate, conforme modului de gândire comun. Există, mai apoi, și un nivel profund, ezoteric, accesibil numai cititorilor avizați, prin care se transmit niște adevăruri neliniștitoare pentru majoritatea oamenilor. Ceea ce este important însă, este structura acestei doctrine ascunse. Deoarece prin ea se transmite nu un

<sup>22</sup> Pentru semnificația termenilor necesar, contingent și imposibil la Avicenna cf. *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Georges Anawati, deux volumes, Vrin, 1978 et 1985, p. 111= *al-Šifā' (ilāhiyyāt)*, Le Caire, 1958-1960, pp. 35-36; despre fundamentele islamice ale ontologiei aviceniene, Jean Jolivet, «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā», in *Études avicenniennes*, Le Belles Lettres, 1984, pp. 11-28.

<sup>23</sup> *La Métaphysique du Shifā'*, I, 5, pp 107-108 = 31-32 (pentru distincția esență/existență și *ibid.*, VIII, 4, p. 86= 344, 10, sq.; p. 87= 346, 10, sq.; p.88=347, 10 sq. (pentru identitatea esență/existență în Dumnezeu)

<sup>24</sup> *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, 1951, p. 68.

adevăr filosofic, ci Adevărul definitiv al filosofiei<sup>25</sup>. Nivelul ezoteric este necesar tocmai pentru a proteja acest adevăr de orice fel de interpretare eronată din partea necunoscătorilor.

Adevărul ezoteric este, așa cum am spus, Adevărul definitiv al filosofiei, deoarece el dezvăluie *odată pentru totdeauna* raportarea omului la fundamentele realității (la „Absolut”). Idee ce exclude perspectiva unei *evoluții* a speculației filosofice. Nu există posibilitatea unei istorii a adevărului filosofic, înțelesă ca și *progres al inteligenței*. Ceea ce a fost descoperit odată, rămâne neschimbat. Concepție care se potrivește mai degrabă lumii islamice, unde Revelația nu se produce prin *istorie* (adică printr-un proces de dezvăluire treptată)<sup>26</sup>. Problema textului ezoteric se poate deci rezuma la ideea transiterii și păstrării unui adevăr definitiv (original) într-un plan transistoric, tocmai pentru a evita degradarea sa în timp (acesta din urmă nefiind, așa cum spuneam, nicidecum mediul unei împliniri graduale). Ea are aceeași structură ca și Revelația islamică: este vorba de *replierea* în preajma unui adevăr care, odată descoperit, rămâne un *dat*, același pentru totdeauna. Putem vedea deci felul în care se reflectă concepția islamică asupra absolutului și felul în care gânditorii musulmani concep problema raportării la Absolut.

Cum stau lucrurile în creștinism? Nu vom mai relua cele spuse mai sus. Să amintim doar că, în măsura în care creștinismul nu se concepe ca și o nouă lege (venit de exemplu să înlocuiască Legea iudaică), el presupune un grad mai mare de „dedivinizare” a lumii. Libera voință a omului se exprimă mai intens (nu există constrângeri exterioare, precum o *șaria* creștină) iar Revelația 1) trece printr-o istorie (într-un limbaj „secularizat”, ea este un „progres”), istorie care nu își găsește sensul în ea însăși ci într-un cadru promis doar („Ierusalimul ceresc”), dar niciodată accesibil experienței imanente, și 2) se referă în primul rând la persoana lui Isus, și mai puțin la vreo practică exterioară.

Însă tocmai inexistența unor repere determinate la nivelul experienței lumești constituie, cum spuneam, pericolul de care este amenințată lumea creștină. Libera voință a omului se găsește suspendată între tentația gnostică (redivinizarea lumii) și asumarea credinței (care însă se poate dovedi deosebit de greu de asumat).

Nu vom putea deci răspunde univoc la problema referitoare la imaginea unei comunități politice ideale în lumea creștină (măcar pentru faptul

<sup>25</sup> Urmăm aici concluziile excelentului studiu al lui Rémi Brague, «Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation „musulmane” de la philosophie grecque chez Leo Strauss», in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 3/ 1989 (juillet-septembre), pp. 309-336.

<sup>26</sup> Brague, 1989, pp. 332-333, Este interesant de observat că tocmai din această cauză filosofia musulmană se acordă mai bine cu cea greacă, deoarece ambele au ca și punct central ideea de *lege* (legea „cosmică” pe de o parte, cea revelată pe de alta) în timp ce creștinismul nu are ca și punct central ideea unei legi, ci credința într-o *persoană*. De aceea există o mai mare apropiere între „Atena” (lumea greacă) și „Ierusalim” (lumea revelației) dintr-un punct de vedere „mecan” (= musulman) decât „roman” (= creștin) (*op. cit.* pp. 330-332).

că existența unei teologii politice creștine este îndoielnică, dacă nu chiar imposibilă). Ceea ce putem însă face este de a trasa câteva dintre reperele esențiale ale raportării creștine la lume.

Reluând cuvintele Ecclesiastului, (*Ecc.*, 3, 11), Voegelin amintește unul dintre acestea: omul nu poate cunoaște lucrarea lui Dumnezeu de la început până la sfârșit. Tocmai aici greșesc ideologiile totalitariste, care tind să ofere o dezlegare finală a istoriei. Aceasta deoarece orice fel de construcție omenească este perisabilă. Dealtfel, întreaga creație este supusă *caducității*, în toate ipostazele sale.

Dacă ar fi să ducem mai departe această reflecție de „filosofie pesimistă”, va trebui să spunem că elucidarea existențială a problemei trebuie probabil să pornească tocmai de la faptul acestei iremediabile efemerități a întregului creației. Într-un scurt fragment teologico-politic de tinerețe<sup>27</sup> Walter Benjamin vorbește de caracterul mesianic al acestei permanente aneantizări a creației. Începutul fragmentului stabilește caracterul nepolitic al teocrației. Sensul regatului lui Dumnezeu nu este unul politic, deoarece nu există nici un fel de sens imanent al istoriei umane prin care regatul lui Dumnezeu să se dezvăluie ca și scop al acesteia. El este un fapt transistoric, sau, după cuvintele lui Benjamin, un sfârșit al acesteia.

Într-un al doilea timp însă, investigând caracterul profanului, Benjamin descoperă ca și trăsătură mesianică a acestuia *tocmai* caducitatea sa. Căci felul în care ordinea profană își dezvăluie „aspirația spre eternitate” se dezvăluie prin *manifestarea integrală* a propriei sale efemerități. Vorbind despre sentimentul fericirii, prezent în această intuire a caracterului mistic al istoriei, Benjamin consideră că fericirea constituie *ritmul* caducității totale a lumii<sup>28</sup>.

Pornind de la această intuiție, am putea probabil degaja una dintre trăsăturile faptului creștin. Într-adevăr, poate că legătura care trebuie căutată pentru a sesiza lumea într-o lumină eternă, nu constă într-o fantasmagorică descoperire a unei *mitologii mundane* prin care creația însăși, sau o parte din ea, să își dezvăluie caracterul divin. Poate că singurul lucru pe care lumea îl poartă este propria sa efemeritate. Iar prin caracterul atotputernic al acestei perpetue ruineri, orice sens este pus sub semnul relativului. Istoria poartă în ea sensuri efemere, iar întâmplările istorice nu au nici un fel de semnificație luate în ele însele.

Dar tocmai caracterul radical profan dezvăluie acea necesitate pe care o manifestă lumea (care însă trebuie să îi fie dată de altundeva), și anume *nevoia de a fi salvată*. Salvarea lumii nu se poate produce decât

<sup>27</sup> *Fragment théologico-politique*, în *Oeuvres*, I, ed. fr., Gallimard, 2000, pp. 263-265.

<sup>28</sup> „Mișcării spirituale de *restitutio in integrum* care conduce la nemurire, îi corespunde o *restitutio* seculară ce conduce la eternitatea unei aneantizări, iar ritmul acestei realități seculare evanescente în mod etern, evanescente în totalitatea sa spațială, dar și temporală, ritmul acestei caducități este fericirea” (*op. cit.*, pp. 264-265)

prin certitudinea că ea trebuie să rămână esențialmente profană, că *felul* în care ea trebuie să se salveze este reprezentat tocmai de către caracterul absolut caduc al ei.

Tristeții trăite în revelarea acestei trăsături pe care o manifestă creația în întregul ei, și anume tendința spre neființă și spre efemer, i se alătură astfel o neașteptată bucurie născută din credința că această caducitate este menită salvării. Tonalitatea sufletului ce însoțește această sesizare poate fi exprimată printr-o răsturnare „categorială” (absolut coerentă însă din punct de vedere „existențial”) în care sunt puse în mod *instantaneu* două afecte antagonice, prezente însă în cadrul unei unice intuiții; conform acesteia, suferința exprimă fericire, la fel cum certitudinea morții este de asemenea certitudinea învierii<sup>29</sup>. Această răsturnare face parte din chiar structura creștinismului, și are ca și paradigmă moartea și învierea lui Dumnezeu. Aceeași privire ce sesizează lumea în „pățimirea” ei radicală, în dez-temeierea și derealizarea ei, operate de faptul iremediabilei sale efemerități, aceeași privire sesizează și restituire integrală a aceleiași lumi în cadrul unei neașteptate recuperări care, fără să opereze absolut nimic asupra realității absolut profane a acesteia, o dezvăluie ca una care este pe cale de a fi (tot în mod integral) salvată.

Trebuie însă să o spunem din nou: caducitatea lumii nu poate manifesta divinul decât dacă lumea este văzută în ipostaza ei reală, adică drept una care este *în mod absolut* menită morții și distrugerii. Promisiunea salvării nu poate fi găsită decât în certitudinea neputinței absolute, conform căreia, în această lume nu există nici un fel de salvare (proba ultimă a „neputinței” stării creaturale fiind căderea ei în neființă). Replierii în sânul unei intuiții ce se oprește, pătrunsă de grandoarea atotputerniciei divine, prezentă pretutindeni (chiar dacă incomprehensibilă) așa cum apare ea în islam, îi corespunde, în creștinism, o „angajare” totală în „neantul” istoriei (având ca model tocmai faptul Întrupării, al morții pe cruce și al Învierii), cu conștiința caracterului absolut efemer al acesteia, dar și cu certitudinea că tocmai această trecere în neființă reprezintă felul de a fi al salvării.

Caracterului dualist al gnozei, care disociază între un Bine transmundan și o stare creațională caracterizată prin atotputernicia Răului (căreia i corespunde disocierea între Dumnezeu creator și cel eshatologic), i se răspunde prin monismul creștin, caracterizat prin certitudinea că lumea care trebuie salvată este *aceasta*. Astfel, în mod paradoxal, Providența divină se manifestă tocmai prin acest caracter în mod radical neprovidențial al felului de

<sup>29</sup> Este ceea ce, în cadrul unei fenomenologii a Vieții, Michel Henry numește „structura antinomică a vieții ca antinomie a tonalităților fenomenologice fundamentale” care nu constă în alăturarea a doi termeni opuși, ci în faptul că „...Suferința și Bucuria sunt legate de o afinitate esențială, care trimite la o unitate primară: unitatea absolut primară și originară a Suferirii și a Bucurării” (*Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, Deisis, Sibiu, 2000, pp. 274-275 și urm.).

a fi al lumii. Perspectivei care pune caracterul „nihilist” al lumii, nu i se opune deci, ca și în gnosticism, nevoia unei redivinizări al acesteia. Creștinismul depășește această falsă alternativă tocmai prin faptul că într-o anumită măsură, el pune ambele perspective ca și trăsături coexistente ale unei aceleași certitudini, anume aceea că *lumea se deschide spre divin tocmai prin prisma caracterului „nihilist” al ei, fiind tocmai din această cauză, bună* (E inutil să spunem că ambii termeni exprimă de fapt o neputință a limbajului, datorată tocmai caracterului antagonic al acestei certitudini)<sup>30</sup>.

Poate că începând de aici s-ar putea schița răspunsul la întrebările puse mai jos de către noi. Certitudinea creștinismului se manifestă ca și experiență nu a unei împliniri imanente, ci a unei promisiuni care nu are niciodată structura unei evidențe, dar care are intensitatea specifică faptului credinței. Poate de la această certitudine trebuie pornit pentru a regândi modul în care creștinul este prezent în sânul istoriei și modul în care trebuie să asume această istorie.

Cele spuse până acum nu epuizează nici pe departe problemele pe care le puneam în primele două părți ale prezentului studiu. Tot ce putem spera este că ele vor clarifica, măcar puțin, cele spuse mai sus, constituind poate un punct de pornire pentru o meditație aprofundată, asupra unei posibile articulări a relației ideale care ar trebui să existe în creștinism, între teologic și politic.

Paris, ianuarie, 2005. \*

<sup>30</sup> Din lipsă de spațiu, nu vom lua aici în discuție pasajele din Noul Testament unde referirile la reprezentările lumii vin să confirme ideea unei caducități a acesteia și a elementelor ei, care își pierd atât semnificația magică cât și puterea de a oferi prin ele însele vreo salvare. În cea mai mare parte referirile la lume apar în 1) Evanghelia a patra (de exemplu Prologul acesteia), unde termenul *kosmos* are aceeași semnificație ca și termenul evreiesc *’olām*, așa cum era el înțeles în epocă, și care desemnează în primul rând viața umană cât și comunitatea umană și „uitarea” în care se găsește aceasta, dar și în 2) epistolele pauline, unde „înțelepciunea lumii” este lovită de nebunie, lumea dobândind un caracter de pronunțat de efemeritate (de exemplu vestitul pasaj despre figura / *skhēma* lumii care trece; figura desemnează aici ceea ce permite o practică mundavă, temeiul care constituie „ținuta” lumii - 1 Cor., 7, 31). Pentru o discuție referitoare la problema lumii în religiile revelate, cf. Rémi Brague, *La Sagesse du monde*, Fayard, mai ales pp. 69-92 (cap.5 - „L’autre de la Grèce: Les Ecritures”).

\* Dintr-o regretabilă eroare editorială, acest text a apărut incomplet în numărul anterior al revistei.



## RECENZII - BOOK REVIEWS

---

### Le droit dans l'espace public

---

Si on voulait résumer dans quelques lignes l'axe central des livres\* de Bjarne Melkevik\*\*, on pourrait dire que dans la vision de cet auteur, la philosophie du droit ne signifie pas seulement un corpus doctrinaire mais, tout d'abord, une invitation. Une invitation lancée autant à la philosophie qu'au droit pour dépasser leur mutuelle réticence, invitation donc à une coopération. Cette affirmation n'est pas à prendre seulement dans le sens d'un appel à la collaboration entre les professionnelles d'une discipline mais vise plutôt la désinstitutionnalisation du débat public. Qu'il s'agit des théories de Habermas ou de Rawls, ou des problèmes qui alimentent les discussions du monde contemporain -tels que les droits de la nature ou le droit de mourir en dignité- Bjarne Melkevik affirme à chaque fois que la formulation de ces problèmes et leurs éventuelles solutions ne sont pas concevables en dehors de l'espace public.

Une lecture systématique de Bjarne Melkevik peut commencer par les considérations sur le rôle que la philosophie du droit peut avoir aujourd'hui, considérations qu'on peut les trouver au début de ses *Réflexions sur la philosophie du droit* et aussi, dans les deux premiers chapitres d'*Horizons de la philosophie du droit*. Bjarne Melkevik essaie de repérer les motifs qui empêchent la réalisation d'un dialogue entre les professionnels du droit et les philosophes, mais aussi quelques raisons qui pourront justifier aujourd'hui l'étude de la philosophie du

droit. En ce qui concerne le premier aspect, il semble qu'on peut indiquer comme source de cette méfiance réciproque, le fait que la philosophie s'est présente elle-même par rapport au droit comme une sorte de «Raison Ordonnatrice», comme le point irradiant d'une axiomatique. Mais, si les philosophes se sont comportés d'une façon «impérialiste» envers le droit, fait qui peut expliquer l'actuelle méfiance des praticiens du droit envers la philosophie, il faut encore dire qu'il y a aussi dans le camp de juristes quelques préjugés qui entravent le dialogue. Dans la vision des professionnels du droit s'est formée l'opinion que la philosophie est frappée par l'inutilité parce qu'elle est depuis longtemps dépassée par les acquisitions positives ou «scientifiques» du droit. Pour Bjarne Melkevik cette argumentation n'est pas valide, car pour lui le fait que l'ensemble

\* Bjarne MELKEVIK *Horizons de la philosophie du droit*, Les Presses de l'Université Laval, 1998.

Bjarne MELKEVIK *Réflexions sur la philosophie du droit*, Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 2000.

Bjarne MELKEVIK *Rawls ou Habermas. Une question de la philosophie du droit*, Les Presses de l'Université Laval, 2001.

Bjarne MELKEVIK *Considérations juridico-philosophiques*, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

\*\* Docteur en droit (Paris II), Bjarne Melkevik est professeur à la Faculté de droit de l'université Laval. Son champ de recherche est la philosophie, l'épistémologie et la méthodologie du droit.

juridique a réussi dans la modernité à se fixer dans des institutions relativement solides, ne signifie pas que le droit devient une forme en soi, autonome par rapport aux structures sociales qui la soutient. On peut donc déduire d'ici le concept de la philosophie du droit qui nous est proposé dans ces quatre livres. La philosophie du droit doit être un discours qui assume un rôle argumentatif et non pas axiomatique, ou axiologique, ayant comme but explicite d'ouvrir le droit au débat public.

Pour mieux comprendre le rôle qui est assigné à la philosophie du droit, il faut dire que l'auteur canadien croit que la philosophie du droit peut nous débarrasser du positivisme juridique, qui a comme défaut principal le fait de ne pouvoir pas trancher d'une manière convenable la question de la normativité, problème qui dans la modernité, ne peut être conçu qu'à l'intérieur des exigences venues de l'espace public. Donc la philosophie du droit est à pratiquer comme une sorte de vigilance généralisée concernant nos arguments, c'est-à-dire comme stratégie qui peut nous aider de sortir de notre monologisme. Conçue de cette façon, la philosophie du droit n'obtient seulement un certificat d'utilité pour les débats publics d'aujourd'hui, mais elle s'inscrit et prolonge les lignes directrices du projet politique moderne.

On a vu que pour Melkevik la philosophie du droit doit prendre l'aspect d'un dialogue. C'est pour ça que de toutes les élaborations philosophiques qui ont marqué la scène intellectuelle mondiale depuis 1950, la version qui est la mieux appropriée pour fournir un modèle théorique est la philosophie communicationnelle de Habermas. Melkevik a consacré une livre à la présentation et à l'évaluation des positions de Habermas par rapport au projet concurrent de Rawls<sup>1</sup>. L'idée générale qui justifie une telle préférence pour

l'auteur allemand, est que la philosophie pratique de Habermas est un modèle pertinent pour la philosophie du droit. Et cela parce que le paradigme communicationnel représente le cadre adéquat qui peut nous aider à dépasser à la fois le cercle sujet - objet en évitant à la fois le solipsisme. Parce que Habermas a un rôle central dans les théories de Melkevik, on va essayer de reconstruire les arguments mis en jeu par l'auteur allemand en suivant la description qui nous est présentée dans la troisième partie d'*Horizons de la philosophie du droit*. Nous estimons que cette version est plus instructive que le livre sur le débat Habermas - Rawls, car n'ayant pas une intention polémique explicite elle s'acquitte mieux de sa tâche explicative.

Avant d'entrer dans l'analyse du modèle de l'agir communicationnel il faut rappeler quelques distinctions conceptuelles. Pour Habermas il existe deux grandes classes d'utilisation possible du langage: l'exploit cognitif et celui communicationnel. En ce qui concerne les actes du langage, ceux-ci comportent trois sous-divisiones. Il y a d'abord les actes constatifs qui se présentent comme propositions descriptives ou d'observation dont la validité dépend de leur corrélation avec la réalité externe. La deuxième classe est constituée par les actes normatifs qui ne doivent pas satisfaire la condition d'avoir une référence dans la réalité externe, car elles se constituent autour des prétentions<sup>2</sup> de justesse ou

<sup>1</sup> Il s'agit de *Rawls ou Habermas. Une question de la philosophie du droit*

<sup>2</sup> Le terme de prétention enregistre quelque fois le terme de préférence comme une sorte d'ambition sans fondement. Pour prévenir une possible incompréhension il faut noter que chez Habermas ce terme loin d'être compris dans son sens dépréciatif, exprime plutôt le fait qu'une proposition normative "aspire" à se valider dans un contexte social.

de normativité. En fin il y a les actes expressifs qui ont comme grille de validation des paramètres comme la sincérité ou l'authenticité. On peut observer à travers cette tripartition que l'effort de Habermas est d'intégrer les trois sphères dans lesquelles un individu vit, car les actes constatifs représentent le rapport au monde objective, les normatifs indiquent le social et les expressifs le rapport avec soi. Si nous excluons de notre discussion le troisième type c'est-à-dire les actes expressifs, et ça parce que nous devons nous concentrer sur le versant intersubjectif, on constate que la question difficile consiste dans la validation des actes de langage normatifs. Cette difficulté s'exprime dans le vocabulaire de Habermas comme le problème du consensus qui, d'après l'auteur allemand, se fonde sur la force du meilleur argument qui sert à juger la validité d'un énoncé. Pour obtenir des explications supplémentaires concernant ce point, il faut maintenant diriger notre attention vers l'interprétation que la philosophie communicationnelle imprime au droit.

D'après Habermas il existe un droit comme médium qui a comme corrélat le système et un droit comme institution qui s'encre dans le monde vécu de l'individu. Le droit comme médium est le droit qui fonctionne comme système dans une sorte de transcendance par rapport aux acteurs concrets. Si nous revenons maintenant sur notre question concernant la validité normative on constate que selon Habermas le droit comme médium n'a pas d'autre justification que celle que le système peut déjà mobiliser. Mais pour le philosophe allemand, même s'il en reconnaît la nécessité, le droit comme médium, doit être soumis au droit comme institution qui se fonde sur le monde vécu qui fonctionne en tant que monde inter-subjectivement partagé. On peut reconnaître dans ce point,

comme nous le suggère Melkevik, une démarche stratégique de Habermas qui essaye ainsi d'échapper à la théorie systémique de Luhmann. Donc, pour conclure, d'après Habermas la validité d'une norme est en premier lieu une validité sociale. Cette validité sociale peut être obtenue par la reconnaissance intersubjective de la prétention à la validité d'un énoncé. C'est à dire que l'énoncé n'est plus une expression opaque d'une intériorité, mais possède une intelligibilité partageable par tous. Ainsi de-privatisés les énoncés doivent comparaître devant le tribunal langagier.

On a donc obtenu une ébauche concernant la théorie habermasienne de la validité normative, mais il faut reconnaître que les explications présentées jusqu'ici ne sont pas en mesure de donner une réponse suffisante à la problématique de la validité normative, car on n'a fait que déplacer la question vers le versant social.

Pour avancer encore un pas il faut étudier un aspect très intéressant et important à la fois, c'est à dire l'affirmation de Habermas d'après laquelle la dimension cognitive est constitutive aux normes. Sans doute il ne faut pas comprendre que la norme peut être traitée comme objet de connaissance, mais seulement qu'il existe un parallélisme entre le processus qui conduit à l'établissement de la vérité et celui de la sélection des normes. D'après Habermas un acte de langage ne peut être compris que si nous appréhendons le motif qui fait de celui-ci un énoncé acceptable. La prétention de validité d'une proposition est en même temps sa prétention de justesse par rapport à un contexte normatif. Ce processus est parallèlement en son déroulement avec la validation par le «tribunal communicationnel»: «A travers les prétentions à la validité, ce sont ces mondes vécus qui sont mobilisés, ce qui implique que la résolution des conditions de validité doit se faire a

partir de l'arrière-fond du savoir inter-subjectivement partagé par la communauté de communication»<sup>3</sup>. Mais, même si Habermas établit une règle de cognitivité pour les normes, c'est-à-dire son intégrale accessibilité à la sphère communicationnelle, il existe encore la possibilité que ce système se bloque. Nous ne pouvons ignorer le danger possible d'une monopolisation de la sphère publique par la volonté d'une personne ou d'un groupe, donc d'un détournement de la logique concernant «la force du meilleur argument» dans la direction de l'argument de la force. Dans les termes de Habermas nous sommes ici devant le problème du consensus. Essayant de maintenir un équilibre entre l'imposition des arguments et la participation intégrale de toutes les membres d'une communauté à l'activité normative, Habermas démontre qu'il existe une exigence implicite, qui nous oblige de placer nos propres revendications dans la perspective des autres participants, mécanisme qui pour lui relève d'une exigence d'universalisation. Le corrélat de l'universalité est la notion d'intérêt qui indique la pluralité possible des opinions ou des volontés, mais il faut dire que l'ensemble des normes qui passent le test de la communauté et donc du consensus social sont très restreintes par rapport à la pluralité des intérêts. Le mécanisme qui assure la validation des normes est en fin de compte le présumé caractère rationnel des individus et de leurs choix. La validité est donc conçue comme une tension entre l'exigence de l'universalité et celle de la pluralité factuelle des intérêts, ou comme l'exprime très bien Melkevik entre le *Juste* et le *Bien*.

Pour conclure Melkevik affirme que le modèle habermasien nous aide de sortir du contractualisme et qu'il fait possible une liaison plus ferme entre le droit et le domaine social. Donc, le projet de Habermas est de remplacer

l'État de droit conçu comme ensemble des règlements donné une fois pour toutes, avec le droit conçu du point de vue démocratique. La souveraineté de ce type d'État est fondée sur la souveraineté communicationnelle. La fonction du droit est dans ce cas celle de coordonner les actions sociales, donc le droit à une action intégrative. Pour mieux comprendre la suggestion de Habermas il faut voir son développement sur deux axes. En premier lieu il s'agit de l'autonomie individuelle qui ne signifie pas seulement que chaque individu est un sorte de législateur, mais que cette fonction législative de chacun doit se déployer intégralement et à toutes les risques dans l'espace publique. C'est cet impératif de la publicité qui mesure toute la distance entre la philosophie du sujet transcendantal de Kant et la philosophie communicationnelle de Habermas. Deuxièmement, le corrélat direct de cette vision est que le droit, ou pour le dire mieux, la problématique de sa légitimité n'est jamais fini ou conclue une fois pour toutes.

On peut résumer maintenant l'interprétation que donne Melkevik au modèle habermasien, en disant que pour l'auteur canadien celui-ci est d'une grande utilité pour exprimer la rationalité propre au droit, parce le droit n'est pas traité comme quelque chose de substantiel mais comme un champ d'argumentation.

La reconstruction de la philosophie communicationnelle de Habermas convoque des arguments nombreux et forts pour nous convaincre de son utilité pour la philosophie du droit. Il y a pourtant un élément que Melkevik ne traite pas avec attention suffisante, élément qui peut porter des grandes préjudices à l'«architecture» habermasienne. La question à la quelle nous nous référons est le rapport, qui

<sup>3</sup> Horizons de la philosophie du droit, p. 125.

reste problématique, entre le monde vécue et la rationalité normative. Il semble qu'on est ici devant une sorte de contradiction entre le monde vécue, qui joue chez Habermas le rôle d'un «stock» individuel des ressources normatives - qui ne peut être objectivé, car il fonctionne comme un horizons- et l'exigence de la normativité publique qui, étant rationnelle, doit renfermer en soi des processus d'objectivation. Nous ne pouvons pas passer ici à l'analyse d'une problématique assez compliquée; on a voulu seulement signaler au lecteur ce point névralgique de Habermas, question qui a fait déjà l'objet des diverses prises de position<sup>4</sup>.

La préférence pour la théorie habermasienne permet à Melkevik de se délimiter et même de critiquer des autres courants de la pensée contemporaine qui ont élaboré un discours philosophique sur le droit. Le meilleur exemple dans ce cas est *Rawls ou Habermas. Une question de la philosophie du droit*, livre dans lequel l'auteur canadien essaye de reconstruire les points divergents existants entre les deux fameux philosophes, dans le but de prouver la fonctionnalité du modèle habermasien. À Rawls qui soutient une conception individualiste Habermas oppose sa propre version d'un droit qui a comme surface de développement le vivre - ensemble. Plus précisément la critique que Habermas adresse à Rawls tourne autour du point de l'évaluation de la théorie institutionnelle de la démocratie et de l'État moderne. Le point de départ de Rawls est qu'il existe un ensemble des normes qui s'imposent à nous comme étant raisonnables, fait qui indique que Rawls ne prend pas en considération suffisamment l'autonomie de l'individu. C'est pour ça que les bornes entre les quelles se structurent les processus normatifs sont pour Rawls d'ordre institutionnels pendant que pour Habermas il s'agit du langage et aussi de l'espace public conçu comme

champ d'affrontement. Melkevik affirme que la théorie de Rawls est une version de contractualisme articulé sur un volontarisme et pour ça, une affirmation des droits naturels. Mais le schéma du contractualisme conduit directement à une institutionnalisation, parce que le contracte est un dispositif qui transmet les droits naturels à l'État qui (considéré comme unité du droit positif) qui doit les confirmer. Ce processus manifeste une perturbation qui dépossède l'individu de sa qualité de participant aux processus de délibération normative. Face à cette situation l'argument de Melkevik est que nous devons abandonner toute théorie qui essaye régler la justice sociale à l'aide des éléments qui relèvent des supra-structures juridiques en faveur d'une théorie de la démocratie centrée sur l'argumentation. C'est-à-dire qu'on doit passer à une conception de la légitimation de la démocratie en partant de son intérieur, desideratum qui ne peut être réalisé, selon Melkevik, que dans un paradigme processuelle et non substantielle.

La même stratégie argumentative est utilisée aussi pour réfuter, le post-modernisme et l'utilitarisme, les deux courants de pensée étant incompatibles avec la modernité démocratique.

Il ne faut pas comprendre de ce que nous avons dit jusqu'ici que le seul objet de discours pour Bjarne Melkevik est de montrer à chaque fois la supériorité de Habermas par rapport aux autres positions. Au contraire, l'auteur canadien, essaie de utiliser sa conception philosophique pour participer aux débats contemporains. Un exemple dans ce sens est l'actuelle question concernant les droits de la nature. Le problème autour du quel s'enroulent les différentes

<sup>4</sup> On peut mentionner ici l'essai de Karl Otto Apel intitulé: *Penser avec Habermas contre Habermas*, Éditions de l'Éclat, 1990.

positions est le fait de savoir si le vivant possède ou non une valeur intrinsèque, valeur qui une fois reconnue pourra fournir le arguments pour considérer la nature comme un sujet du droit. Melkevik commence son argumentation en nous rappelant que la conception d'un droit de la nature se trouve déjà articule chez Ulpien mais dans un sens bien différent par rapport aux usages contemporaines de ce mot. Ensuite il examine l'idée de M. Serres qui propose un «contracte naturel» qui est fondé sur l'analogie avec le contracte social. L'analogie entre contracte social et contracte naturel n'est à comprendre que comme une métaphore, car les signataires d'un contracte doivent être des sujets juridiques. Il faut dire, en outre, qu'on ne peut pas parler du sujet que à l'intérieur du paradigme de l'autonomie de la volonté, donc la nature ne peut être un sujet du droit. Le fait que la nature ne peut avoir le statut du sujet juridique ne signifie pas qu'elle ne peut pas faire l'objet des lois destinées à sa protection. Dans ce cas la seule question est d'établir une modalité convenable pour protéger la nature. C'est pour ça que la critique de Melkevik s'oriente aussi sur les positions qui soutiennent qu'on doit attribuer des tuteurs à la nature. Contrairement à tout cela l'argument de Melkevik est que les théories qui font de la nature un sujet du droit éliminent le choix social en faveur d'un ordre strictement juridique,

attitude qui est à réfuter car elle oublie le rôle du débat publique.

Autre question qui enflamme les débats d'aujourd'hui est celle concernant la question de la dignité humaine, qui a comme corrélat direct des problèmes tel que le droit de mourir en dignité, aspect auquel Bjarne Melkevik a consacré quelques réflexions. Restant fidèle à son conception l'auteur canadien croit que les concepts de dignité ou de personne sont en fait, selon son expression, des «sous-marins» étiques, c'est-à-dire des procédés qui visent à introduire des conceptions éthiques non-criticables ou non-modifiables au sein droit. Mais, une autonomie du jugement juridique ne peut se fonder sur le transfert des contenues conceptuel. Donc pour assurer une convenable circulation publique aux concepts mentionnés, il faudrait, selon Melkevik, renoncer d'en présupposer qu'ils possèdent un contenu éternel donné une fois pour toutes et de pratiquer une «sobriété juridique» dans le but d'assurer un processus juridique de la production du sens, compatible avec la culture démocratique de la modernité.

Nous espérons que les livres de Melkevik qui on fait d'ailleurs récemment l'objet d'une traduction en roumain, seront en mesure d'enrichir le débat concernant les problèmes spécifiques au champ de la philosophie du droit.

**VAL-CODRIN TĂUT**

---

## ***Relația iubire-cunoaștere în gândirea lui Mircea Vulcănescu***

---

În anul 1923, Mircea Vulcănescu debuta ca publicist cu articolul, intitulat sugestiv, *Aspirația la creștinism și înțelesul ei actual*. Religia creștină a devenit, din acel moment, subiect de reflecție filosofică în scrierile sale, care, timp de două decenii, au îmbrăcat forme variate: studii, articole, conferințe, însemnări, cronici religioase și note publicistice. O parte însemnată dintre acestea se regăsesc în culegerea de texte *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 2004. Sute de pagini, încărcate de evocări, reflecții, participări la disputele din presa vremii se deschid cu studiul *Logos și eros în metafizica creștină* (1930), așteptând parcă un demers exegetic ordonator. Cercetătorul este, și se cade să fie, avid în căutarea tuturor nuanțelor posibile ale unui subiect important al filosofiei creștine: relația iubire-cunoaștere. Pleiada de scrieri vulcănesciene, care vin să îmbrace miezul abordării din *Logos și Eros în metafizica creștină*, denotă nu doar structura enciclopedică a acestui gânditor. Dacă urmărim tema relației dintre iubire și cunoaștere, în textele lui, descoperim două trăsături esențiale, care caracterizează modul în care acesta a abordat problema creștinismului: mărturisirea credinței creștine și încadrarea subiectelor din punctul de vedere al istoriei filosofiei.

Mărturisirea credinței creștine însoțește, în permanență, cărările străbătute de reflecția filosofică: „filozofie creștină neutră, de altfel, nici nu am putea face. Ar fi o contradicție în termeni. Iar cele ce gândim aici, cu toate că nu sunt decât

filozofie, adică efort propriu de gând, fiind gânduri de creștin, nu pot fi neutre”.

Sinceritatea și naturalețea exprimării este fermecătoare, dar nu trebuie să ne limităm la această primă impresie. Textele lui Vulcănescu nu sunt doar mărturisiri de credință. „Efortul propriu de gând” s-a concentrat asupra relației iubire-cunoaștere și dintr-o perspectivă istorică a filosofiei. Această a doua trăsătură este evidențiată de modul în care autorul a sistematizat și clasificat curentele filosofice, folosind modelul schelerian.

Urmând pilda „genialului, dar zvânturaticului filosof german Max Scheler”, gânditorul român împarte „istoria spiritului european” în funcție de raportul care se stabilește între cei doi termeni: iubire și cunoaștere. Rezultatul acestui demers este un tablou simetric, format din două cadre: spiritualitatea răsăriteană, în care „iubirea e subordonată cunoștinței”, și cea apuseană, în care raportul este inversat. În cadrul tipului răsăritean distinge, fidel grilei scheleriene, două subtipuri: cel elen, care stă la baza gnosticismului, și cel indic, care stă la baza ascetismului. Subtipurile apusene, identificate de gânditorul român, sunt moralismul și mistica. Nu vom intra în detalii referitoare la procentul de fidelitate față de modelul schelerian. Menționăm doar că Mircea Vulcănescu a accentuat distincția Apus-Răsărit cu scopul de a sugera un „loc” al disputei augustinism-tomism și de a aduce pe scena acesteia învățătura ortodoxă.

Ideea de a așeza ortodoxia alături de confesiunile creștinismului apusean este inspirată de interesul gânditorilor ruși de a valoriza teoretic învățăturile ortodoxe.

Se poate afirma, cu certitudine, faptul că autorul a condensat teoretic experiențele trăite în perioada studiilor pariziene (1925-1928). Un exemplu elocvent este participarea la Conferința Sud-Estului European, desfășurată în Austria (în culegerea *Bunul Dumnezeu cotidian* apare, pentru prima dată în volum, darea de seamă scrisă de autor pe marginea acestei manifestări). Aici s-au întâlnit la „masa discuțiilor” catolici și ortodocși, al căror interes comun era problema creștinismului în modernitate. Totodată, dintr-o scrisoare trimisă de la Paris (*Jacques Maritain - gânditorul și artistul*, 1927, text transcris după *Viața Românească* unde a fost publicat ca inedit în anul 1997), aflăm că la Cercul de studii religioase condus de N. A. Berdiaev a fost invitat J. Maritain, „șeful netăgăduit al Renașterii neotomiste”.

Poziția vulcănesciană, referitoare la relația iubire-cunoaștere, se remarcă prin încercarea creatoare de a opera o „sinteză” între modelul schelerian și cel ortodox (în care se pot identifica poziții asemănătoare cu cele ale lui Berdiaev). Este o „sinteză” între două modele de „lucru”. Modelul schelerian este folosit pentru a oferi o încadrare istorică a problemei, încadrare axată pe distincția Apus-Răsărit. Învățătura ortodoxă este cea care punctează, sporadic, momentele disputei tomism-augustinism. Rolul său este acela de a evoca o idee dragă autorului: „în fața paradoxelor creștine, noi [ortodocșii] cu credința afirmăm unirea, supranaturală și mai presus de minte, în Dumnezeu, a ambelor teze” (*Jacques Maritain - gânditorul și artistul*, 1927). Interesant este faptul că, deși Vulcănescu critica intelectualismul tomist

tocmai pentru că în fața „paradoxelor” creștine se comportă diferit („afirmă și el ambele teze, însă distinge cu rațiunea, în cadrul naturii de ea cunoscută, domeniul de valabilitate al fiecărei teze”), acesta nu a ezitat să proiecteze, împreună cu „câțiva studenți români la Paris în ale filosofiei”, un Cerc de studii tomiste.. Chiar mai mult decât atât. Ei intenționau să-l invite pe J. Maritain la acest cerc. Unul dintre motivele invocate reiese clar din mărturisirile autorului: „suntem câțiva români – ortodocși – care, punându-ne întrebarea că suntem, paradoxal, singurii latini ortodocși, așezați între Răsărit și Apus, care avem ca atare și nevoi de gândire asupra stării religioase, [...] am fi dornici să cunoaștem mai îndeaproape sistemul tomist [...] spre a vedea de nu ne-ar putea da și nouă puncte de reazăm” (*Cercul de studii ortodoxe de la Paris*, 1927, text publicat ca inedit în *Viața Românească*, republicat, pentru prima dată în volum, în culegerea de față). Prin urmare, este identificabil un punct de joncțiune între tema iubirii și a cunoașterii creștine și cea a românismului.

Distincția Apus-Răsărit și relația augustinism-tomism-ortodoxie constituie pilonii pe care se cimentează structura temei iubirii și a cunoașterii creștine. În același timp, ei susțin căi de acces către alte teme importante ale gândirii vulcănesciene și constituie un material bogat din punct de vedere biografic.

**MIRELA CALBAZA-ORMENIȘAN**



---

**Bogdan Olaru, *Ideea de știință riguroasă. Proiectul husserlian de întemeiere fenomenologică a științelor*, Editura Univ. "Al.I. Cuza" Iași, 2004, XVI + 370 p.**

---

Cartea pe care o prezentăm poate fi privită ca ilustrare a unei concepții idealiste despre știință. Este meritul filozofului Edmund Husserl de a fi tulburat secolul trecut prin perseverența cu care a urmărit realizarea unei filozofii în formă riguroasă, științifică. Dacă sintagma în cauză a putut să apară pentru mulți ca fiind nepotrivită pentru sensul și posibilitățile filozofiei, lucrurile stau astfel și pentru că filozofia gânditorului german a rămas pentru ei, într-o oarecare măsură, insondabilă. Voi susține aici contrariul: ea este o filozofie deschisă interpretării.

În zilele noastre, gândul filozofic a căpătat o formă riguroasă în mult prea multe dintre exprimările sale ca să nu remarcăm acest fenomen aproape globalizat. Are valoare și în filozofie cercetarea riguroasă, cu metodele, tipurile de argumentare și interesele de cunoaștere cerute de fiecare dintre obiectele studiate. Faptul acesta nu exclude posibilitatea controverselor. De fapt, așa stau lucrurile în toate științele. Din acest punct de vedere, filozofia veritabilă se dorește a fi astăzi cât mai științifică.

Reprezentarea despre forma riguroasă a filozofiei era în 1911, când Edmund Husserl lansa sintagma, destul de greu de acceptat, dar mai lesne localizabilă ca produs al unei tradiții filozofice. Noi preferăm acea lectură prin care vedem în asocierea husserliană a filozofiei cu ideea unei științe riguroase conștiința necesității unei analize premergătoare oricărei gândiri constituite și care interoghează chiar modul constituirii sale. Fenomenologia se exersează în consecință în funcția sa de investigare a fundamentelor științelor. Rezultatul la

care ajunge Husserl este surprinzător: înțelegerea condițiilor pentru întemeierea unei filozofii ca știință riguroasă se desfășoară concomitent cu realizarea condițiilor pentru întemeierea științelor ca filozofie. Știința este riguroasă, știință în cel mai pregnant sens, numai ca filozofie (Hua VII, 56).

Fără să fie un artificiu retoric, turnura ce survine aici provoacă discuții despre sensul filozofiei în configurațiile sale privilegiate: filozofia antică (Platon), filozofia modernă (Descartes, Leibniz, Kant). Ideea științei riguroase se lasă acum înțeleasă ca expresie a unei funcții a umanității orientată spre cea mai largă autonomie – care nu poate fi decât cea dobândită pe bazele rațiunii – funcție a umanității europene prefurată ca idee în filozofia greacă.

Stabilind o sarcină (analiza modului de constituire a științelor), Husserl încearcă să ne aducă la conștiința responsabilității ce însoțește această sarcină. Filozofia devine, în consecință, cunoaștere dintr-o constantă, înaltă și ultimă reflecție de sine, înțelegere de sine și responsabilitate de sine a faptului de cunoaștere pentru rezultatele sale, sau, ceea ce înseamnă același lucru, filozofia aspiră la titlul de știință ce se justifică absolut pe sine. De aici și până la reprezentarea unei „profesii de filozof” pe care unii o aleg dintr-o vocație sau chemare pentru filozofie, nu era decât un pas. Atunci când vede în filozofie un mod de viață și o formă onestă de manifestare a unei profesii, Husserl rezona la apelul lui Max Weber de a descoperi condițiile interne ale chemării spre știință (Beruf zum Wissenschaft)

ce ar trebui să însuflețească viața universitară. Știința este o profesie (Wissenschaft als Beruf) pentru care trebuie să existe o chemare. Mai mult, există bune temeiuri pentru a îmbrățișa știința ca profesie (ein sinnvoller Beruf), ca activitate profesional delimitată (ein fachlich betriebener Beruf). Avem aici punctul culminant în procesul de derulare a mult-comentatei dezvrăjiri a lumii. Știința se îndepărtează tot mai mult de vanitatea asumată în trecut la gânditori ce vedeau în ea o cale spre mântuire, spre Dumnezeu, fericire, natură, artă, ființă sau orice reprezentare despre un „sens al lumii”.

Ideile lui Husserl despre reformarea filozofiei în sensul unei rigurozități cât mai mari cu puțință au avut efect cel puțin în sensul responsabilizării reflecției filozofice pentru forma și produsele sale. Weber găsea, cu puțin ani înainte de Husserl, că știința are o contribuție concretă asupra vieții personale, dincolo de latura tehnică și de beneficiul dominării lumii prin instrumente. Știința impune o conduită prin care se exersează claritatea, educația, metoda de gândire, meditația asupra consecințelor rezultatelor științei, responsabilitatea pentru sensul ultim al propriei activități. În conduita ce mărturisește onestitatea intelectuală (schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit) recunoaștem chemarea pentru această profesie pe care o numim știință. Prin prisma acestor idei, știința devine un bun spiritual care merită dorit pentru el însuși. Asumată ca profesie, ea contribuie la desăvârșirea vieții personale, educând în spiritul acestor valori.

Este această reprezentare singulară în istoria filozofiei? Nicidecum! Și nu este vorba aici de a relua vechea dispută despre filozoful-rege și despre cum ar trebui să arate o republică condusă de

filozofi. Husserl face parte din acel cerc al filozofilor onești care mai cred în reprezentarea că formarea se orientează după idealurile unei societăți luminată de știință. Există filozofi influenți astăzi, cum este Jürgen Mittelstraß, care considera în 2001 că trebuie să revină în actualitate reprezentarea despre știință ca mod de viață (Lebensform) și ca modalitate de formare, ca instrument al educației (Bildungsform). Rolul de a justifica și perpetua această reprezentare revine filozofiei. De aici și legătura inseparabilă între filozofie și universitate. Ideea formării prin știință este un gând modern care devine program prin contribuția humboldtiană la reformarea sistemului de învățământ german la începutul secolului XIX. Universitatea modernă urma să servească formării prin știință, perfecționării morale a omului. Știința este o formă de viață în acord cu rațiunea, omul de știință ar fi atunci cel mai moral om al timpului său – „der sittlich beste Mensch seiner Zeitalters”, după cuvintele lui Fichte. Profesorul Mittelstraß este un adept al aceste teorii idealiste a universității. Reforma universitară trebuie să vizeze nu numai aspectele instituționale, ci și, ca în proiectul humboldtian, formarea omului de știință ca subiect moral.

Responsabilitatea morală nu poate fi despărțită de responsabilitatea cunoașterii pentru produsele sale (Husserl). Lucrul acesta se vede cel mai bine astăzi, când survin situații atât de problematice legate de aplicațiile științei, de transformarea mediului și omului. În cuvintele lui Husserl, știința are o contribuție la ideea practică a unei vieți etice universale, a vieții individuale proprii și a vieții comunității umane.

**CRISTIAN CIOCAN**

---

## Cât spune un filosof și cât face?

---

Între cărțile publicate de Vasile Muscă, volumul *Spusul și de nespusul*, având subtitlul *Meditații, însemnări, aforisme* (Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj-Napoca, 2003) este, desigur, o apariție insolită și aceasta din mai multe motive: în primul rând, datorită faptului că maniera de scriere este neașteptată – stilul sobru, de specialist în istoria filosofiei, cu care om fost obișnuiți, fiind înlocuit aici de fragmentul abrupt, fulgurant, paradoxal, or de scurta meditație subiectivă; în al doilea rând, datorită sincerității dezarmante, care atinge uneori cote de-a dreptul riscante, și în „nespusul” căreia se poate decifra pe alocuri o puternică dorință de răfuială cu sine, cu filosofia și cu destinul de totdeauna al omului; nu în ultimul rând, din pricina temelor tulburătoare cu care ne-au obișnuit gânditori ca Shopenhauer, Kierkegaard, Cioran sau Blaga (cel din aforisme, în special) și pe care Vasile Muscă le reia *pe cont propriu*. Voi încerca să detaliez.

Fragmentele care alcătuiesc cartea nu sunt datate (chiar când par rupte dintr-un jurnal filosofic) și nici nu stau adunate tematic (cu toate că recurența unor teme ca filosofia, adevărul, moartea, iubirea, Dumnezeu, nemurirea, bătrânețea etc. ar fi putut favoriza o atare dispunere). Este ca și cum miza autorului nu ar fi aceea de a rezolva, o dată pentru totdeauna, o anumită problemă și nici măcar aceea de a o prezenta în devenirea ei (pentru a favoriza înțelegerea celui care citește); ci lucrurile se întâmplă de parcă recurența obsesiilor ar fi suficientă, iar cititorul ar trebui doar *trezit*, doar aruncat în năvala tulbure a *nespusului*, urmând să se descurce cum poate. Astfel, fragmentele sunt dispuse

aparent la întâmplare, scurte traduceri din lirica universală stând alături de meditații filosofice grave cu aceeași nonșalanță cu care versuri, cred eu, riscate, se ivesc lângă paradoxuri răscolitoare. Dar, la urma urmei, „de ce trebuie ca întotdeauna cineva să aibă dreptate?” se întreabă autorul, cu o indiferență emblematică și suverană.

Referitor la construcția acestor fragmente, trebuie să remarc că nu toate oficiază paradoxul și surprinzătoarele lui deschideri. Într-o tripartiție kierkegaardiană, estetul este adeseori depășit fie de moralist („Viziunea mea despre lume este, oarecum, în mod esențial morală, întrucât are ca nucleu ideea de judecată”), fie de omul religios. Când jocul paradoxului lipsește, discreția intelectuală a autorului – care nu se silește să ne convingă *cu orice preț* – reușește să creeze un alt tip de deschidere: cea care face apel la libertatea cititorului, chemându-l la filosofare, mai degrabă decât la filosofie, printr-o maieutică aproape invizibilă. E un mod ingenios, așa spune, ce salvează filosoful de asalturile profesorului de filosofie.

Cu această distincție schopenhaueriană atingem un punct important al cărții, fiindcă polemica dezlănțuită pe tărâm german va deveni în cazul lui Vasile Muscă o polemică interioară, cu sine însuși. Dacă la început profesorul de filosofie va fi descalificat, fiind numit „eșec al filosofului”, „împătimit și rob al demonstrației”, pe parcurs se va realiza un armistițiu și o deplasare de accent, ajungându-se în cele din urmă la situația în care acel „profesionist al durerii”, care e filosoful, să recunoască celui alt importanța formativă: „profesorul de

filosofie constituie un termen indispensabil în formația de viață și de gândire pe care discipolii trebuie să-l urmeze pe drumul lor filosofic propriu“. Cu toate acestea, rămâne mereu activă o mențiune esențială, și anume aceea că profesorul de filosofie trebuie în mod necesar să fie și filosof, în vreme ce reciproca poate să nu fie adevărată. Acesta este de fapt și unghiul din care autorul atacă temele filosofice amintite în treacă mai sus.

Ajunși aici ne putem pune următoarea întrebare: ce înseamnă că fragmentele gânditorului clujean, deși tratează probleme de totdeauna ale ființei umane, sunt reluate, așa cum afirmam la început, *pe cont propriu*? Pentru a răspunde, e nevoie să semnalăm mai întâi că adevărul cu care se operează în aceste pagini este, din punctul de vedere al rațiunii, un concept *slab*. Adevărul-obiectivitate este criticat de pe poziții iraționaliste, vitaliste sau religioase, și aceasta pentru că limitările ființei umane nu pot găsi rezolvări într-o asemenea obiectivitate. „De ce a avut antichitatea o mare filosofie?“ se întreabă Vasile Muscă. „Pentru că nu era obsedată de problema adevărului. Problemă ei era aceea de a lua pulsul ființei, trăind nemijlocit în preajma ei. Idealul antic e filosofia ca act de viață, experiență intimă, trăită, și nu gândirea pură cu valoarea sa supremă: adevărul.“ Sau, de asemenea: „Înainte de a gândi lumea într-un fel nou, dobândim un nou mod de a o simți“. Opoziția gândire-viață nu este nici ea nouă, dar când e vorba de o viață individuală și ireducibilă, de un *anume* om, iar nu de omul generic, această opoziție are aceeași forță ca în prima zi când a fost deslușită. Iluminate de o intensitate tragică, întrebările filosofiei pot oricând să devină - înseamnă, așadar, *în manieră tragică*.

Exemplele abundă: bătrânețea este o temă, dar când ea devine amenințătoare pentru un *anume* gânditor, atunci ea capătă proporții incommensurabile: „Ca și cum nu ar fi suficientă viața, de la un moment dat mai trebuie să suporti și bătrânețea“, afirmă amar și ironic, Vasile Muscă. La fel se întâmplă și cu alte teme ce dobândesc astfel o insistență *de neocolit*: moartea (poate cea mai productivă dintre temele abordate – „Murim numai atunci când există în noi ce să moară“, „...Începi să mori încetul cu încetul, chiar din momentul în care ai dobândit ideea morții“; „Nu găsești că e firesc să ne grăbim către moarte? Doar toți ne dorim să scăpăm de ea“); iubirea („Singura relație umană în care dai și primești totul pe gratis“); suferința („Granițele omenescului din tine coincid, de cele mai multe ori, cu acelea ale capacității tale de a-ți afla un refugiu în suferință“); eternitatea („La ce bun să pornești pe acel drum care se cheamă Viața când știi că la capătul lui nu te așteaptă nimic?“); morala („De câte ori săvârșesc o faptă bună sunt invadat de îngrijorare. Mi-e frică să nu mai pot face această faptă și pentru a recunoaștinței: dacă la un bine ce ți l-a făcut cineva nu poți răspunde printr-un alt bine, nu sta degeaba: fă-i un rău.“) etc.

Modul acesta de a valoriza individual un tragic aparținând, în ultimă instanță, omului generic face ca rândurile lui Vasile Muscă să fie indiferente în fața eventualelor critici sau judecăți de valoare. Un umanism cald, preocupat doar să dea *mărturie* despre faptul tulburător al condiției de om, și felul aproape nebunesc de a fi sincer (pe care alți autori, atunci când îl au, îl camuflează cu o grijă a distanțării demnă de luat în seamă) fac din *Spusul și de nespusul* o carte care, chiar dacă nu va fi numită printre cele mai valoroase ale

autorului, cu siguranță că va fi printre cele mai citite.

Încheiem, nu înainte de a sublinia că, alegând aceste teme sau, mai degrabă, fiind ales de ele, Vasile Muscă se apropie mereu de acel „de nespus“ care „face, de fiecare dată, cu puțință Filosofia“. Cât spune și cât tace gânditorul clujean în aceste pagini? Cât se poate spune? „Din fericire sau nefericire pentru noi, lucrurile fundamentale, cele cu adevărat unice, nu se învață, fiindcă nu sunt reproductibile. De pildă, nu devii sfânt prin simplă imitare. Pentru

aceasta este necesară o mare dramă interioară care te mistuie“. Ceea ce înseamnă că volumul *Spusul și de nespusul* invită la o „cercetare fără capăt“, la o „apropiere treptată de Absolut“, dezvăluind, în același timp, cu o dezarmantă sinceritate, drama interioară a omului. Să mai spunem o dată că aceste drumuri sunt chiar filosofia, doar că în veșmintele de zi cu zi ale filosofării?

NICOLAE TURCAN

### ***Al dumnevoastră, Mircea Eliade***

Demersul editorial început de Editura Humanitas în anul 1999, când a apărut primul volum al scrisorilor lui Mircea Eliade, a fost finalizat în acest an o dată cu apariția volumelor al II-lea și al III-lea ale corpusului epistolar al lui Eliade. Scrisorile se întind pe parcursul a șase decenii și cuprind informații importante în ceea ce privește viața și opera ilustrului savant român.

Prezenta ediție a corespondenței eliadiene, reunită sub titlul *Europa, Asia, America...*, I, II, III, București, Editura Humanitas, 1999-2004, este rodul muncii neobositului biograf Mircea Handoca, îngrijitor a numeroase alte lucrări ale lui Mircea Eliade, și, de această dată, semnată de *Cuvântului înainte*.

Cele trei volume cuprind scrisorile lui Mircea Eliade din anii 1923-1986. Întreaga corespondență este ordonată alfabetic – pe destinatari – și cronologic. Pentru majoritatea destinatariilor există note bibliografice. De asemenea, pentru

înțelegerea conținutului multor scrisori, avem note explicative suplimentare. Volumul trei beneficiază de o *Addenda* importantă, în care sunt incluse „scrisorile ai căror destinatari (cu nume care încep cu literele A-H) nu figurează, din motive obiective, în primul volum al corespondenței“. Finalul volumului al III-lea oferă câteva instrumente de lucru pentru cititori, și anume un *Indice de nume*, *Indicele operelor lui Eliade*, *Indicele publicațiilor* și un *Tabel cronologic al scrisorilor*.

Pe parcursul celor trei volume, pentru fiecare scrisoare în parte, se precizează sursa acesteia și locul apariției (în cazul acelor scrisori publicate în reviste).

Scrise fără a fi destinate tiparului, scrisorile lui Eliade variază ca importanță. Sunt, pe de o parte, scrisori către familie și prieteni, și, pe de altă parte, scrisori către mari personalități ale culturii românești și mondiale, oameni cu care Eliade a colaborat de-a lungul

vremii. Mare parte din procesul de elaborare a operelor literare și științifice este ilustrat în corespondență. De asemenea, scrisorile conțin informații despre activitățile curente ale lui Eliade, date concrete privitoare la congresele internaționale la care a participat și la conferințele ținute în Italia, Elveția, Franța, Suedia, Japonia, SUA. Distincțiile primite de-a lungul întregii cariere sunt și ele amintite în scrisorile către prieteni și colaboratori. Aflăm, din imensul corpus epistolar, date inedite despre viața culturală a Bucureștiului interbelic; informații despre anii de război petrecuți de Eliade în Anglia și Portugalia, despre viața la Paris (1945-1956) și Chicago (1957-1986).

Scrise în limba română, engleză, franceză, misivele lui Mircea Eliade ajută la conturarea biografiei savantului și oferă, de asemenea, informații prețioase despre viețile corespondenților săi. Fără a avea nici un fel de complex, tânărul de 16 ani concepe o lungă scrisoare către Iorga, idolul adolescenței și tinereții sale; pentru ca, înainte să împlinească 20 de ani să corespundă cu Giovanni Papini, Raffaele Pettazoni, Ernesto Buonaiuti, Aldo Mieli. El li se adresează pentru a le cere cărți și a-i ruga să colaboreze, pe viitor, la diferite proiecte științifice. Între anii 1927-1930, corespundează cu Giuseppe Tucci și Rudolf Otto. Episodul indian (1928-1931) îi oferă posibilitatea de a publica materiale de specialitate în reviste străine și de a lua legătura cu numeroși cercetători preocupați de filosofia Sāṅkhya și Yoga. Dintre români, îl amintim doar pe Valeriu Bologa, profesor de istoria medicinei și farmaciei la Facultatea de Medicină din Cluj; iar dintre străini, pe Buonaiuti, care îi „scrie săptămânal”, pe Teodor Șcerbațkoi, care „mă numește "scump coleg" și mă

invită să colaborez la Institutul Buddhologic”, și pe Vittorio Macchioro, cercetător italian, preocupat de orfism.

Din perioada interbelică datează multe scrisori către Emil Cioran și Lucian Blaga. Situația grea a anilor 1938-1939 se reflectă în misivele către Georgescu-Delafras, Cezar Petrescu și Mircea Vulcănescu. Celui din urmă îi scrie la 13 noiembrie 1938: „nu se poate ca ministrul să nu înțeleagă ridicolul tragic al publicației de vânzare emise asupra unui scriitor închis și bolnav. Te rog pe tine, dragă Mircea, să faci ceva eficient și în această mizerie. Nu am pe nimeni altul în tot Bucureștiul”.

Amănunte despre anii petrecuți în Portugalia și despre boala primei sale soții, Nina Mareș, aflăm din scrisorile expediate familiei și lui Constantin Noica între anii 1941-1944. Tot din perioada portugheză datează corespondența cu istoricul și poetul Alfredo Pimenta.

Scrisorile din perioada pariziană (1945-1956) conțin informații precise despre procesul de creație al operelor literare și științifice ale lui Eliade. Aflăm, din aceste scrisori, cum a decurs chinuitoarea muncă finalizată cu apariția celebrului *Tratat de istoria religiilor* și informații despre *Mitul eternei reînnoarceri*, dar și amănunte despre opera literară a lui Eliade. Printre destinatarii din această perioadă se numără Stig Wikander, savant suedez specialist în mitologia indo-iraniană; Carl Gustav Jung, celebrul psiholog și psihiatru elvețian, pe care Eliade îl cunoaște în 1950 la Ascona, unde a fost invitat să conferențieze în cadrul cercului Eranos; Henry Corbin, filosof și istoric al religiilor; Ernst Jünger, scriitor german apreciat de Eliade; Georges Dumézil, savant francez cu care Eliade va colabora pentru *Tratatul de istoria religiilor*.

Epistolele către acești savanți continuă și după anul 1957, când Eliade ajunge în Statele Unite ale Americii. Dintre corespondenții străini ai perioadei americane îi amintim pe Gershom Scholem, Mac Linscott Ricketts (biograful american al lui Eliade), Roberto Scagno (traducătorul în limba italiană a numeroase lucrări semnate Mircea Eliade), Mary Stevenson (care a învățat limba română pentru a citi în original romanele lui Eliade), Alain Paruit (traducătorul în limba franceză al romanelor și nuvelor lui Eliade), Seymour Cain și alții.

Între corespondenții români ai acelor ani se numără Dumitru Micu, Ionel Jianu, Vintilă Horia, Adrian Marino, Mircea Handoca, Ioan Petru Culianu, Matei Călinescu, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca, Nicolae Steinhardt și alții.

Chiar dacă s-a aflat în cea mai mare parte a vieții departe de țara în care s-a născut, Mircea Eliade a fost mereu interesat de destinul culturii în care s-a format. El le cerea corespondenților săi din țară să-i trimită cărți și reviste pentru a fi la curent cu schimbările ce aveau loc în România, urmărește evoluțiile scriitorilor și poeților tineri - Nicolae Manolescu, Ovidiu Bîrlea, Marin Sorescu, Ovidiu Cotruș, Nicolae Balotă, Ana Blandiana și acceptă să-i întâlnească pe românii care se aflau în străinătate.

De altfel, faptul că a scris literatura și memorialistica în limba română a constituit, după spusele lui Eliade, „cea mai trainică legătură cu țara și cu propria mea istorie până la 1940”. Sau discursul ținut în anul 1976 la Academia din Bruxelles a avut ca subiect personalitatea Marthei Bibescu și a fost un „pre-text de a vorbi despre cultura română”.

În anul 1968 îi mărturisește lui Dumitru Micu intenția de a se întoarce în România: „sper să pot vizita țara curând”. De altfel, marele lui regret a fost că nu și-a mai revăzut țara. A avut de nenumărate ori această intenție dar s-a resemnat de fiecare dată pentru că, după cum îi scria lui Dumitru Micu în anul 1970, „Bălcescu ne-a învățat că se poate muri românește în orice colț al pământului...”.

În anul 1984 Eliade a dăruit Bibliotecii Centrale a Universității din București sute de volume și colecțiile revistelor de orientalistă și antropologie culturală și s-a declarat mulțumit, în 1985, când colecția ajunge la București, pentru că studenții români pot consulta acele cărți.

Parcursul întregului corpus epistolar eliadian ne oferă posibilitatea de a intra în legătură cu omul, romanțierul, eseistul și, nu în ultimul rând, cu istoricul religiilor Mircea Eliade, punctul comun al tuturor scrisorilor fiind autenticitatea. Facem cunoștință cu un Eliade generos, altruist, modest, mereu gata să-i ajute pe cei cu care corespundează, implicat în tot felul de proiecte care i-au ținut spiritul treaz și mintea limpede. Fără îndoială că, prin parcursul întregii corespondențe eliadiene, fiecare dintre noi vom fi cu un pas mai aproape de adevăratul Eliade, și asta pentru că momentele cheie ale vieții sale sunt cuprinse în scrisorile din aceste volume. Privită astfel, întreaga corespondență emisă pe parcursul a 60 de ani completează cu succes *Jurnalul și Memoriile*, oferind o „întâlnire”, peste timp, cu Mircea Eliade.

**MIHAELA GLIGOR**