

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilascu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - INHALT

STUDII

- BOGDAN OLARU, Repere pentru o “introducere” în fenomenologie: Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială* – însoțite de traducerea primei părți..... 3
- VIRGIL DRĂGHICI, Aporia tematizării și teza adevărului originar 19
- MARCEL BODEA, Haos și determinism din perspectiva sensibilității la condiții inițiale - o abordare epistemologică..... 33
- CIPRIAN MIHALI, Drept de viață, drept la viață. Biopotere și suveranitate în lumea modernă..... 51

DOSAR: IDENTITATE ȘI INDIVIDUARE

- RUDOLF BERNET, Timp real și timpuri imaginare. Asupra concepției husserliene a individuării temporale..... 61
- NICOLETA LIANA SZABO, Identitate și geneză în fenomenologia lui Husserl 73
- DELIA POPA, Identitatea între unicitate și obișnuință..... 83
- DORU CRISTIAN STICLEȚ, Orizont și identitate în fenomenologia husserliană..... 89
- VIRGIL DRĂGHICI, Identitate și adevăr la Martin Heidegger 97

AUREL CODOBAN, Identitate corporală sau identitate de gen ?	107
IZABELLA BADIU, Recompunerea autobiografică a identității.....	115
SANDU FRUNZĂ, Identitate și religie. Aspecte ale construcției simbolice a identității	131

NOTE – RECENZII – COMENTARII

H. Bohringer, <i>În căutarea simplității: o poetică</i> , Editura Ideea Design & Print, 2001 (MONICA BRÂNZEI)	145
Aron Gurwitsch, <i>Esquisse de la phénoménologie constitutive</i> , Paris, Vrin, 2002, 418 p. (DORU C. STICLEȚ)	147
Karen Gloy, <i>Das Verständnis der Natur</i> , Verlag C. H. Beck, München, 1995. vol. 1: <i>Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens</i> ; vol. 2: <i>Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens</i> (L. GHIMAN)	150
Virgil Drăghici, <i>Logică matematică – o investigație asupra rezultatelor lui Hilbert, Gödel, Gentzen și Kleene</i> (MOISIE IGNAT).....	152
Edmund Husserl, <i>Autour des «Méditations cartésiennes» (1929-1932)</i> , traduction de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vandavelde, revue par Marc Richir, Éditions Jérôme Million, coll. Krisis, Grenoble, 1998, 307 p. (RAMONA LETIȚIA MUREȘAN).....	155
Leon Wieseltier, <i>Împotriva identității</i> , traducere și prefață de Mircea Mihăieș, Ed. Polirom, Iași, 1997, 103 p. (ROXANA HAVRICI).....	157
Michael Dummett, <i>The Logical Basis of Metaphysics</i> , London, Duckworth, 1991 (VIRGIL DRĂGHICI)	160
Jaakko Hintikka, <i>The Principles of Mathematics Revisited</i> , Cambridge University Press, 1996 (VIRGIL DRĂGHICI).....	165

**REPERE PENTRU O “INTRODUCERE” ÎN FENOMENOLOGIE:
EDMUND HUSSERL, *CRIZA ȘTIINȚELOR EUROPENE ȘI
FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTALĂ* – ÎNSOȚITE DE
TRADUCEREA PRIMEI PĂRȚI**

BOGDAN OLARU

ZUSAMMENFASSUNG. Bemerkungen zu einer "Einführung" in der Phänomenologie: Edmund Husserls Schrift „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, mit der Übersetzung des ersten Teils. - Die erste rumänische Übersetzung eines Teils der Krisis-Abhandlung (1936/37, Hua VI, S. 1-17) erscheint in diesem Band und wird durch einige kurze Überlegungen eingeführt. In seinem letzten Buch, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, stellt Edmund Husserl wichtige Fragen der Phänomenologie dar, die unter Stichwort „Krise der Wissenschaften“ stehen, u.a. das zentrale Problem über der Sinn der Wissenschaftlichkeit moderner Wissenschaften. Ich möchte im Folgenden einiger Grundfragen nachgehen, die die Rezeption dieses Textes erleichtern könnten: Hinweise auf die Redaktion des Husserlschen Textes und auf den Ort und die Funktion der Krisis-Meditationen im Kontext der phänomenologischen Untersuchungen.

Cine ia în discuție *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială* a lui Edmund Husserl constată să se afle în fața unui text foarte complex, deopotrivă prin conținutul de idei, dar și prin istoria redactării lui. Husserl a prețuit foarte mult textele înaintate spre tipar în 1936, iar din anturajul lui, dacă nu chiar de la el însuși, provine caracterizarea lor în sensul unui “testamentul filosofic”.¹ În mod cert, avem de a face cu o lectură obligatorie pentru cel familiarizat cu istoria filosofiei secolului 20. Voi insista în cele ce urmează asupra a două teme mai generale: câteva informații despre elaborarea scrierii vor fi urmate de scurte considerații despre semnificația ideilor din *Krisis* în cadrul proiectului fenomenologic husserlian. Aici, se vor detașa câteva sugestii de interpretare, luând în calcul și ideea unei continuități a gândirii husserliene, mai ales că ne aflăm, cu acest text, în fața ultimei faze a fenomenologiei husserliene.

Primele două părți ale scrierii *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*. *O Introducere în filosofia fenomenologică* au fiecare o relativă independență. Faptul că au fost gândite mai întâi ca suport al unor conferințe ne-a încurajat să oferim această traducere, separat de corpul întregii lucrări. În mai 1935, Husserl a fost invitat să țină o conferință la Praga. Aceasta², ca și textul destinat unei alte conferințe³, ce urma să aibă loc în același an la Viena, au fost dedicate unei

¹ E. und M. Husserl an Lassner, 1.III.1936 (Abschrift).

² *Die Psychologie in der Krise der europäischen Wissenschaft* (Hua XXIX, 103-139).

³ *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Hua VI, 314-348).

teme ce-și făcuse loc de mult între preocupările lui Husserl: *criza culturii moderne*. Cele două conferințe au apărut sub forma unui larg articol în revista “Philosophia”, mai precis primul număr (datat 1936) al revistei întemeiate de neokantianul Arthur Liebert. Era una dintre puținele opțiuni pe care le mai avea la acea dată Husserl, într-un moment în care i se refuza orice apariție publică, astfel că textul apare în afara granițelor spațiului german, la Belgrad, în ianuarie 1937. Partea a III-a a scrierii *Krisis* vede lumina tiparului abia în 1954 (Hua VI), și sub această formă ne este ea astăzi cunoscută, însoțită de o serie aproape tot atât de extinsă de completări, adăugiri, anexe – texte ce provin din perioada elaborării celor două conferințe și chiar din anii anteriori. Volumul XXIX din *Husserliana*, apărut în 1993, aduce în atenție o altă serie de texte complementare la *Krisis* din perioada 1934-1937. Se știe că Husserl a redactat aceste materiale până cu puțin înainte de moartea sa, survenită în 1938. În toate aceste texte complementare ne întâlnim cu redactări preliminare, rescrieri, proiecte de continuare sau încheiere a ideilor dezvoltate în cele două texte inițiale. Dificultățile de ordonare a tuturor acestor materiale, ca și problematica relaționare între textele inițiale considerate a fi prea “fragmentare” și “programatice” și textele publicate mai târziu, prea “bogate în perspective” și străbătute de un caracter mult diferit de primele din punct de vedere “literar” au făcut pe unii comentatori să suspecteze unitatea acestui corpus de scrieri reunite sub titulatura *Krisis* și să vorbească chiar de o “carte imaginară”.⁴ Imediat după publicare, începând chiar cu anul 1937, primele texte din sfera *Krisis* au avut parte de o receptare atentă și consistentă, după cum dovedește schimbul de scrisori dintre Husserl și contemporanii săi Cassirer, Farber, Broad și recenziile lui Marcuse sau Gurwitsch.⁵ Receptarea va avea loc însă inevitabil pe mai multe trepte, condiționată fiind tocmai de împrejurarea că partea a III-a a scrierii va apare abia în 1954.

Este acum momentul să trecem la a doua problemă a prezentării noastre și să vedem ce loc ocupă meditațiile din *Krisis*, în particular cele din textul supus aici atenției, în contextul cercetărilor conduse de Husserl pe parcursul a cinci decenii de activitate, dacă luăm ca punct de reper publicarea scrierii sale de abilitare *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* în 1887. Evident, cititorul trebuie să se aștepte aici doar la câteva indicații de lectură, nicidecum la o interpretare a textului tradus, cu atât mai puțin la o dezlegare a raporturilor cu texte mai timpurii. În primul rând, s-ar putea cere să se identifice momentul în care Husserl devine efectiv preocupat de un fenomen pe care mai târziu să-l circumscrie sub denumirea de “criză a umanității europene”. Dacă acceptăm această ipoteză de lucru, vom descoperi faptul că ideea de criză este în sine o problemă complexă. Corelația din debutul textului – “Criza științelor europene și psihologia” – ne arată că Husserl reia o temă ce l-a preocupat încă din timpul *Cercetărilor logice*. Faptul că logica nu poate fi fundamentată pe psihologie, cum se arată în *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), și descoperirea ulterioară a diferenței dintre fenomenologia transcendențială și psihologia rațională

⁴ Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*: *Vernunft und Kultur*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999, p. 9.

⁵ Mai pe larg, Christian Möckel, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München: Fink, 1998, p. 216.

pe baza principiului reducției transcendente, toate acestea au fost etape în încercarea de eliminare a tezei că psihologia este chemată să elucideze probleme epistemologice, probleme unde sunt necesare analize fenomenologice. Prin urmare, criza relevată de Husserl reflectă mai întâi o situație problematică, în care științele sunt chemate să dea seama asupra propriilor fundamente, problemă în care psihologia părea că a dat greș. Iar Husserl încă mai acuză psihologia pentru pretenția de a fi o disciplină filosofică. Ar fi suficientă și numai această indicație pentru a lectura geneza fenomenologiei din perspectiva reacției la o situație critică în științe, și de a vedea ideea de criză ca pe un motiv ce revine permanent în scrierile lui Husserl. Treptat, Husserl va descoperii că stă înscrisă în esența științei moderne ca succesul obținut prin matematizarea naturii să plătească un tribut înțelegerii adecvate a lumii și a omului. Aici este rostul amplului paragraf despre Galilei din partea a II-a a scrierii *Krisis* (Hua VI, 20-60). Galilei ar fi introdus în cercetarea naturii ipoteza matematizării complete. Matematica oferă metoda de a construi în prealabil lumea, adică de a o cunoaște riguros științific. Lumea devenea însă accesibilă cunoașterii obiective dacă orice element, inclusiv calitățile sensibile ale lucrurilor (culoare, sunet, greutate, căldură etc.) putea fi matematizat, inclus într-o ecuație și calculat, iar aceasta fie și într-o manieră indirectă, ca indice pentru o structură de date matematizabilă. Husserl ajunge la concluzia că presupuziția aplicabilității universale a matematicii rămâne ceea ce este, o presupuziție nechestionată, că lucrul care a devenit de la sine înțeles după Galilei nu putea să fie și pentru el însuși un de la sine înțeles. Știința modernă apare din această investigare fenomenologică ca suferind de o vastă rețea de lacune, prejudecăți și naivități, printre care naivitatea geometriei de a nu fi chestionat natura evidenței matematice (naivitate ce se transmite implicit științei matematice a naturii), presupuziția unei naturi adevărate, care nu ar fi nimic altceva decât o multiplicitate matematică etc. Abia după examenul din partea a II-a devine mai clară expunerea din primele paragrafe. Dar cu aceasta ne aflăm deja pe un alt nivel al crizei. Știința nu este contestată în succesele ei, ci tocmai tipul de științificitate al științei moderne este în criză. Știința ratează explicarea lumii, dar e adevărat în același timp și că nu și-a propus niciodată acest lucru la un mod radical, din perspectivă fenomenologică. Or, pentru Husserl, răspunsul la această inadecvare a științei la lumea vieții va fi să îndrepte cercetarea spre studiul subiectivității ca temei al constituirii oricărei operații obiective de cunoaștere și al oricărei obiectivități. De aceea, Husserl va cere: “să supunem unei *critici serioase și foarte necesare* științificitatea tuturor științelor, fără să renunțăm prin aceasta la sensul lor primar de științificitate, sens inatacabil în ce privește îndreptățirea realizărilor metodologice” (Hua VI, 3). Înțelegem apoi că situația critică în care se află științele nu este epuizată prin denunțarea pretențiilor inadecvate ale unei discipline, psihologia, și nici în totalitate prin faptul că aceste științe au preluat nereflectat o serie de supoziții discutabile. Criza este expresie mai ales a îndepărtării științelor de viață – de aici și sintagma inclusă în titlul unui paragraf: “*Criza*” *științei ca pierdere a semnificației ei pentru viață*. Husserl vede în acest moment criza timpului său deopotrivă ca o criză generalizată a științei, culturii și existenței moderne. Deși încă nu este vorba despre *Lebenswelt* în paginile din prima secțiune, interogațiile din aceste paragrafe introductive anunță intuiția că situația critică a științelor moderne și a umanității clădită pe raționalitatea acestui tip de științificitate

provine din ignorarea lumii vieții, ca fundament pentru sensul științei naturii (Hua VI, 48).

Este astfel aproape evident că discuția despre sensul crizei trebuie purtată pe diferite niveluri, dintre care doar cele cu semnificație filosofică (mai exact, epistemologică) au fost (parțial) surprinse aici.⁶ Lor trebuie să li se alăture alte comentarii prin care să devină vizibil faptul că Husserl a resimțit situația critică a timpului său și pe baza împrejurărilor sociale și politice la care a fost martor. Interesul lui pentru aspectele concrete ale dezvoltării sociale și culturale a fost la fel de viu ca și cel pentru temele cu semnificație filosofică; studiul acestei problematice trimite în genere și la alte texte considerate a fi într-un anumit raport cu *Krisis*, de exemplu așa-numitul *Kaizo-Artikel* (1922-23). Tema crizei (științei, societății, a Occidentului sau a umanității în genere) era chiar în timpul în care scria Husserl o temă extrem de comentată. Ea era o problemă de filosofia culturii pentru Spengler, Löwith, Scheler ș.a., astfel că Husserl trebuie lecturat și în acest context, mai ales că s-a raportat critic în mai multe ocazii la tema spengleriană a declinului Occidentului.

O a doua indicație de lectură trebuie să ia în seamă o sintagmă ce apare ca subtitlu. Husserl scrie “O Introducere în filosofia fenomenologică”, care se dovedește a fi a treia, într-o succesiune de introduceri celebre.⁷ Pe de o parte, este vorba de trei introduceri orientate transcendent-filosofic, pe de altă parte avem de a face cu reconfigurări ale proiectului fenomenologic din noi perspective. Cum observa E.W. Orth⁸, în cazul unor astfel de introduceri nu avem de a face cu texte destinate studenților sau celor doar “interesați” în ale filosofiei, ci ele sunt supuse atenției celor deja familiarizați cu gândirea lui Husserl și au adâncit problemele fenomenologiei, deci mai degrabă sunt destinate unor “cunoscători”. Scrierea *Krisis* nu este o introducere în fenomenologie “de uz didactic”. Cum bine observă E. Ströker⁹, *Krisis* provine și dintr-o meditație retrospectivă asupra presupuzițiilor fenomenologiei însăși, este expresia exigenței de a supune chestionării evidențele pe care s-a sprijinit filosofia lui Husserl până în acel punct și de a trata aceste evidențe ca pe niște prejudecăți ce provin dintr-o sedimentare la care au participat deopotrivă istoria filosofiei ca și istoria particulară a gândirii fenomenologice. Este evident că partea a II-a din *Krisis* este un alt fel de introducere decât cele scrise de Husserl până atunci, anume o introducere în fenomenologie pornind de la ontologia lumii vieții (știm că aici este cerută elaborarea și efectuarea acelei reducții transcendente), după cum partea a III-a este și ea o introducere (Husserl spune: un alt drum) spre filosofia transcendent-fenomenologică, trecând prin diferite nivele ale psihologiei. Este un drum de clarificare

⁶ Tema crizei în scrierea husserliană a fost pe larg comentată în ultimele decenii. Ernst Wolfgang Orth a adus în discuție într-un text recent (*op. cit.*, 1999; p. 18) trei dimensiuni ale crizei în ansamblul textelor din 1936/37: 1. Criza subiectivității, desemnată și ca *enigma* sau *misterul subiectivității*, trimite la problema înțelegerii de sine și a lumii. 2. Criza filosofiei și a științelor ca manifestare a proiectului raționalizării dezvoltat din orientarea spre subiectivitate – este vorba aici de problema limitelor și a posibilității acestui proiect, a sensului său realizabil, respectiv a insuccesului său. 3. Criza culturii, drept criză a lumii concrete a oamenilor, în care raționalitatea se justifică pe sine, “trece testul”, sau dimpotrivă, dă greș.

⁷ În 1913 apare *Ideen I*, iar în 1931 *Cartesianischen Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*.

⁸ *Op. cit.*, 1999; p. 10.

⁹ Elisabeth Ströker, *Husserls Werk: zur Ausgabe der Gesammelten Schriften / Elisabeth Ströker. Reg. unter Mitarb. von Ricardo Martí Vilaplana*, Hamburg: Felix Meiner, 1992; p. 106.

a fenomenologiei transcendente – Ströker spune că este cel mai bun drum schițat de Husserl pentru că este un drum critic, prin care se încearcă a se descoperi și elimina carențe mai timpurii în fenomenologia transcendentă.

Iar problema *introducerii* nu se limitează doar la aceste trei scrieri (1913, 1931, 1936/7). Trebuie spus că tema introducerii este aproape un *motiv filosofic* la Husserl. Ea trimite, printre altele, la complexa temă a începutului în filosofie, la pretenția filosofiei fenomenologice de a începe reflecția de la un punct zero, plasându-se într-o valabilitate anistorică, cu dificultățile ce reies de aici. Tema introducerii se vrea a fi, în altă ordine de idei, expresia exigenței de a pune cercetarea științifică și filosofică pe baze solide, corecte – deci este cuprinsă aici, într-o oarecare măsură, ideea anteriorității analizelor fenomenologice față de orice altă cercetare, așa cum lasă să se înțeleagă desemnarea în anii 1923/24 a fenomenologiei transcendente ca *filosofie primă*. Aceasta urma să fie, în cele trei funcțiuni ale sale – teorie a rațiunii cunoscătoare, valorizatoare și practice, teorie transcendentă a cunoașterii și știință a totalității principiilor pure a priori ale tuturor cunoștințelor posibile – o *introducere* la filosofia secundă, sistemul disciplinelor raționale, al căror corelat este realitatea factuală (Hua VII, 14).

Ultima observație pe care o mai aducem în legătură cu textul tradus trebuie luată ca un avertisment față de o anumită emfază ce străbate primele pagini din *Krisis*. A fost chiar dorința noastră de a nu diminua cu nimic patosul prezent aici. Fiecare poate ajunge la întrebarea: A crezut Husserl cu tărie că umanitatea europeană este afectată de o profundă criză a fundamentelor sale? Răspunsul este afirmativ, oricât de riscantă și vulnerabilă poate apare astăzi această poziție. Sau: A fost el convins până la capăt de justetea imperativului de a aduce filosofia la forma unei științe riguroase? Răspunsul este tot afirmativ¹⁰, deși nu vor fi aduse niciodată suficiente argumente împotriva unei înțelegeri deficitare a acestei sintagme. Până la urmă, cele câteva pagini traduse aici sunt un indiciu că Husserl a gândit științificitatea pe care o pretinde filosofiei în cu totul alți termeni decât cea a disciplinelor cunoașterii naturii – filosofia secundă –, iar tema “științei riguroase” este, la Husserl, concis formulat, problema circumscrierii tipului de raționalitate cerut pentru fundamentarea filosofiei ca știință universală, atotcuprinzătoare și primă sub aspectul furnizării principiilor. Dar dacă Husserl reia constant această temă a științificității riguroase, este pentru că el urmărește să înțeleagă și resorturile care stau la baza structurării unei umanități clădite pe rațiune. Știința riguroasă, ca urmare și filosofia, este un *telos* intrinsec umanității europene, așa cum certifică și ultimele pagini din *Krisis* (§ 73). Dacă filosofia și știința sunt mișcări istoriale ale revelării rațiunii, iar dacă umanitatea este una clădită necesar pe rațiune, ce altceva este filosoful decât un umil “funcționar” în slujba umanității, un funcționar care poartă răspunderea pentru ființa veritabilă a umanității (Hua VI, 15)? De aici rezultă acel patos dezarmant al unui inedite combinații de manifest-program și testament filosofic.

Krisis se încheie cu o teoremă antropologică: a fi om înseamnă a ființa orientat spre un scop (*Menschsein ist ein Teleologischsein*). Deja această enunțare este suficientă, o dată acceptată, pentru a cade pradă unui raționament infailibil.

¹⁰ La fel, E.W. Orth (1999, p. 46): “auch mit dem späteren Lebensweltthema ist kein Angriff auf die Idee strenger Wissenschaftlichkeit von 1910/11 geplant”.

Căci scopul nu poate fi decât unul rațional (de cunoaștere, acțiune sau valorizare), iar o umanitate clădită pe scopuri raționale este teleologic orientată spre rațiune; în fine, de funcționarea corectă a rațiunii sub oricare dintre cele trei forme ale sale trebuie să se ocupe o știință universală, apodictic întemeiată și întemeietoare – filosofia. Filosofia – ca știință riguroasă – sintagma poate fi epurată de orice evidență încă nechestionată preluată din afara filosofiei înseși. Dar poate ea scăpa de propriile sale evidențe preluate nereflectat în secole de gândire filosofică?

EDMUND HUSSERL

Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială. O introducere în filosofia fenomenologică

Partea I. Criza științelor ca expresie a crizei radicale a vieții umanității europene*

[1] § 1. *Există cu adevărat o criză a științelor, ținând cont de succesele lor constante?*

Trebuie să mă aștept la faptul că, în acest spațiu consacrat științelor, chiar titlul acestor conferințe: “Criza științelor europene și psihologia”,** ar provoca opoziție. O criză pur și simplu a științelor noastre – se poate vorbi despre acest lucru cu seriozitate? Nu este această sintagmă, atât de des auzită în zilele noastre, o exagerare? Criza unei științe înseamnă totuși nici mai mult nici mai puțin decât că științificitatea ei autentică și întreaga manieră în care și-a stabilit sarcini și cum și-a construit metodologia ei pentru acestea au devenit problematice. Lucrul acesta poate să fie valabil pentru filosofie, care amenință să sucumbe în timpurile noastre în scepticism, iraționalism, misticism. Câtă vreme psihologia încă mai ridică pretenții filosofice și nu vrea să fie pur și simplu o știință printre științele pozitive, poate fi și pentru ea valabil același lucru. Dar cum s-ar putea vorbi de-a dreptul și foarte serios despre o criză a științelor în genere, deci și a științelor pozitive, printre ele: matematica pură, științele exacte ale naturii, pe care nu putem să ne oprim totuși să le admirăm ca modele ale științificității riguroase și de maxim succes? Cu siguranță, ele s-au dovedit a fi modificabile în ce privește întregul stil al teoriei și al metodologiei lor sistematice. Ele au înfrânt foarte recent, din acest punct de vedere, o fixitate ce plana asupra lor, amenințare cunoscută sub numele fizicii clasice, care pretindea a fi o desăvârșire clasică a stilului ei conservat de-a lungul secolelor. [2] Dar lupta victorioasă împotriva idealului fizicii clasice și, de asemenea, disputa încă în desfășurare asupra formei autentice de construcție a matematicii pure, conform sensului ei – înseamnă toate acestea că fizica și matematica precedente nu au fost încă științifice, sau că, deși afectate de anumite neclarități sau obscurități, nu ar fi câștigat totuși în teritoriul lor de muncă adevăruri evidente? Nu sunt aceste adevăruri și pentru noi,

* Traducerea a fost făcută după: Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner, 1992, ediție ce reia întocmai textul din *Husserliana* VI. Paginația este redată conform *Husserliana*, între paranteze pătrate, ca și orice altă completare necesară mijlocirii traducerii.

** Așa suna titlul inițial al ciclului de conferințe de la Praga.

eliberați de aceste obscurități, evidențe constrângătoare? Nu rezultă de aici cu claritate, transpunându-ne în atitudinea clasicilor, în ce manieră s-au înfăptuit, prin prisma acestei atitudini, toate aceste mari descoperiri, valabile pentru totdeauna, și, pe lângă acestea, mulțimea de invenții tehnice, care au dat suficiente motive de admirație generațiilor trecute? Indiferent dacă fizica este reprezentată de un Newton sau un Plank ori un Einstein sau de oricine va fi în viitor, ea a fost întotdeauna și rămâne știință exactă. Ea rămâne astfel, chiar dacă au dreptate cei care consideră că nu trebuie să ne așteptăm și nici să sperăm la o formă absolut ultimă a stilului de construcție a teoriei sale în ansamblu.

Același lucru este evident valabil și pentru o altă mare grupă de științe, pe care obișnuim să o clasificăm în rândul științelor pozitive, anume pentru științele concrete ale spiritului – lăsând la o parte raportarea lor controversată la idealul de exactitate al științelor naturii – controversă ce privește, de altfel, și raportul dintre disciplinele bio-fizice (științe “concrete” ale naturii) și disciplinele științelor naturii, științe exacte în sens matematic. Rigoarea științificității tuturor acestor discipline, evidența realizărilor lor teoretice și a succeselor lor durabil constrângătoare sunt în afara oricărei îndoieli. Doar pentru psihologie nu vom fi poate atât de siguri, oricât de mult pretinde ea să fie știința abstractă fundamentală, clarificatoare în ultimă instanță, pentru științele concrete ale spiritului. Dar dacă interpretăm distanța evidentă în metodă și realizări [între psihologie și științele naturii] ca pe o distanță firească, ce provine dintr-o dezvoltare mai lentă, conform naturii lor diferite, atunci, destul de general vorbind, și psihologia poate fi considerată ca valabilă, alături de celelalte științe. În orice caz, contrastul dintre “științificitatea” acestei grupe de științe și “neștiințificitatea” filosofiei este neîndoielnic. Recunoaștem în consecință o anumită îndreptățire pentru acel protest intern inițial al [3] oamenilor de știință siguri de metodele lor, protest manifestat din capul locului față de titlul conferințelor.

§ 2 Reducția pozitivistă a ideii de știință la o simplă știință factuală. “Crisa” științei ca pierdere a semnificației ei pentru viață

Dar poate că se ivesc motive – în măsura în care pornim dinspre altă direcție de considerare, anume plecând de la plângerile generale despre criza culturii noastre și de la rolul atribuit aici științelor – să supunem unei *critici serioase și foarte necesare* științificitatea tuturor științelor, fără să renunțăm prin aceasta la sensul lor primar de științificitate, sens inatacabil în ce privește îndreptățirea realizărilor metodologice.

Schimbarea întregului mod de considerare pe care tocmai am indicat-o – ei vrem de fapt să-i deschidem calea. În realizarea acestei intenții, ne vom da în curând seama că acelui caracter problematic de care suferă psihologia, și nu numai în zilele noastre, ci deja de secole – o “criză” specifică ei – îi revine o semnificație centrală pentru a pune în evidență anumite obscurități enigmatice și de nesoluționat ale științelor moderne, chiar ale științelor matematice, iar în legătură cu aceasta, pentru apariția neașteptată a unui tip de enigmă a lumii, străină timpurilor anterioare. Toate acestea trimit tocmai la *enigma subiectivității* și sunt de aceea în legătură indisolubilă cu *enigma tematicii și metodei psihologice*. Fie acestea spuse numai ca o primă indicare despre sensul mai adânc al intenției acestor conferințe.

Luăm ca punct de plecare turnura survenită în atitudinea generală față de științe, la finele ultimului secol. Ea nu privește științificitatea lor, ci ceea ce științele, ceea ce știința în genere semnifica și poate semnifica pentru existența umană. Maniera exclusivă în care, în a doua jumătate a secolului al 19-lea, întreaga viziune despre lume a omului modern a fost determinată de științele pozitive, orbită de “prosperitatea” datorată lor, a însemnat o îndepărtare indiferentă de chestiunile [4] ce sunt hotărâtoare pentru o umanitate autentică. Simple științe factuale clădesc o umanitate exclusiv factuală. Turnura survenită în atitudinea publică [față de științe] a fost cu deosebire după război de neevitat, iar ea a devenit în cazul generațiilor tinere, după cum știm, încetul cu încetul, o atitudine de ostilitate. În starea de critică în care se află viața noastră – astfel de lucruri auzim de obicei – știința nu mai are nici-un cuvânt de spus. Ea exclude principial tocmai întrebările arzătoare pentru omul ce se predă în timpurile noastre nefericite celor mai arbitrare răsturnări de destin: sunt întrebările despre sensul sau lipsa de sens a acestei întregi existențe umane. Nu impun oare aceste întrebări, luate în generalitatea și necesitatea lor, așa cum se prezintă tuturor oamenilor, să meditam asupra lor și să le aducem un răspuns produs prin evidență rațională? Ele privesc în definitiv omul, ca ființă care, prin propriul comportament, ia liberă decizii cu privire la lumea înconjurătoare umană sau neumană, ca persoană liberă sub raportul posibilităților sale de a-și da sieși și lumii sale înconjurătoare o formă rațională. Ce are de spus știința despre rațiune și non-rațiune, despre noi, oamenii, ca subiecte ale acestei libertăți? Știința ce poartă exclusiv asupra corpurilor nu are aici, bineînțeles, nimic de spus – ea face abstracție de orice element subiectiv. În ceea ce privește, pe de altă parte, științele spiritului, care, prin disciplinele sale speciale și cele generale, tratează totuși despre om în latura existenței sale spirituale, deci în orizontul istoricității sale, științificitatea lor riguroasă pretinde, așa ni se spune, ca cercetătorul să suspende cu grijă orice luare de poziție valorizantă, toate întrebările despre rațiunea sau non-rațiunea umanității și produselor sale culturale ce fac obiectul lor tematic. Adevăr științific, obiectiv înseamnă exclusiv o constatare despre ceea ce este lumea în fapt, lumea fizică, dar și lumea spiritului. Pot însă să aibă cu adevărat un sens lumea și existența umană din ea, atunci când științele nu admit că valorează ca adevărat decât ceea ce poate fi stabilit în această manieră ca fiind obiectiv? Pot ele să aibă un sens dacă istoria nu are nimic a ne învăța decât că toate formațiunile lumii spirituale, toate relațiile de viață, toate idealurile, normele ce dau oamenilor măsura în diferite timpuri, se clădesc și apoi, din nou, se desfac precum valurile trecătoare, că așa a fost întotdeauna și așa va fi, că rațiunea trebuie să treacă întotdeauna în nonsens, binefacerea în nenorocire? Putem oare, în aceste condiții, să ne aflăm liniștea, putem oare să trăim în această lume, al cărei curs istoric nu este nimic altceva decât o înlănțuire fără sfârșit [5] de ascensiuni iluzorii și dezamăgiri amare?

§ 3 Întemeierea autonomiei umanității europene o dată cu noua concepție despre ideea de filosofie în Renaștere

Nu întotdeauna s-a întâmplat ca știința să înțeleagă pretenția sa la adevărul întemeiat riguros în sensul *acelei* obiectivității care stăpânește din punct de vedere metodologic științele noastre pozitive și care, acționând dincolo de acestea, oferă suport și răspândire generală unui pozitivism filosofic și unui pozitivism în sensul

unei concepții despre lume. Nu întotdeauna s-a întâmplat ca întrebările specifice din sfera umanului să fie înlăturate din imperiul științei, iar relația lor internă cu toate științele, chiar și cu acele științe în care nu omul constituie tema (precum în științele naturii), să fie îndepărtată din sfera considerării. Câtă vreme lucrurile se petrec și altfel, știința a putut să revendice o semnificație pentru umanitatea europeană ce și-a dat o formă complet nouă după Renaștere, ba chiar, după cum se știe, semnificația conducătoare pentru această nouă configurare. De ce a pierdut această poziție conducătoare, de ce a survenit aici o modificare esențială, limitarea pozitivistă a ideii de știință – a înțelege motivele adânci ale acestor lucruri este important pentru intenția acestor conferințe.

Umanitatea europeană realizează în sine, în Renaștere – fapt bine cunoscut – o turnură revoluționară. Ea se îndreaptă împotriva modului său de a fi de până atunci, cel de Ev Mediu, îl devalorizează, ea vrea să-și dea o nouă formă, în libertate. Modelul ce face obiectul admirației sale îl are în umanitatea antică. Acest mod de a fi dorește ea să-l reproducă, așa cum este el în sine.

Ce sesizează umanitatea europeană ca element esențial la omul antic? După câteva șovăiri, acest element esențial îl vede în nimic altceva decât în forma "filosofică" de a fi: faptul de a-și da liber întregii sale vieți o regulă venind din rațiunea pură, din filosofie. Filosofia teoretică este, mai înainte de toate, elementul prim. Trebuie să fie pusă în practică o manieră reflexivă de a face considerații asupra lumii, liberă de orice legătură cu mitul și tradiția în genere, o cunoaștere universală despre lume și om într-o lipsă absolută de prejudecăți – reflecție care recunoaște în final în lumea însăși rațiunea ei intimă internă și teleologia ei, principiul ei cel mai înalt: Dumnezeu. Filosofia, [6] ca teorie, face liber nu numai cercetătorul, ci și pe orice om instruit în orizontul filosofiei. Autonomia teoretică aduce cu sine pe cea practică. După idealul ce a orientat Renașterea, omul antic este cel care se formează pe sine folosindu-se de pătrunderea teoretică a rațiunii pure. De aici rezultă, pentru "platonismul" reînnoit, că trebuie să se ajungă la o formă nouă, conform rațiunii libere, extrasă din adevărurile teoretice ale unei filosofii universale, nu numai pentru sine, pe latura etică, ci și pentru întreaga lume omenească înconjurătoare, pentru existența politică și socială a umanității.

Conform acestui model antic, ce s-a impus mai întâi la anumiți indivizi și în cercuri restrânse, trebuie să apară din nou o filosofie teoretică, nu una care să fie preluată orbește în manieră tradițională, ci o filosofie nouă, prin cercetare și critică progresând din sine.

Aici este de subliniat că ideea de filosofie moștenită de la antici nu este conceptul scolastic obișnuit nouă, care cuprinde numai o grupă de discipline; această idee se schimbă, ce-i drept, imediat după preluare, și nu într-o manieră neesențială, dar ea păstrează formal în primul secol al modernității sensul unei *științe atotcuprinzătoare* [*allbefassende Wissenschaft*], știința totalității ființării. Științele la plural, toate acelea care trebuie să fie fundamentate și toate acelea care sunt deja în lucru, sunt doar ramuri dependente ale unei unice filosofii. Angajată într-o sporire îndrăzneată, chiar exuberantă, a sensului universalității, instituită deja cu Descartes, această nouă filosofie urmărește nici mai mult nici mai puțin de a cuprinde în *unitatea unui sistem teoretic* toate problemele ce au în general un sens, într-o manieră riguros științifică, printr-o

metodologie apodictică comprehensivă și într-un progres al cercetării infinit, organizat însă rațional. O construcție unică a adevărilor definitive, aflate în conexiune teoretică, edificiu în creștere neîncetată și dus din generație în generație spre infinit, ar trebui să ofere răspuns tuturor problemelor imaginabile – fie că este vorba de probleme factuale sau probleme ale rațiunii, probleme ale temporalității sau ale eternității.

Conceptul pozitivist de știință este astfel în timpurile noastre – din punct de vedere istoric – un *concept rezidual* (*ein Restbegriff*). El a lăsat deoparte toate acele întrebări ce fuseseră incluse în conceptul de metafizică, luat când în manieră restrânsă, când în manieră largă, printre acestea, toate acele întrebări atât de obscure numite “chestiunile cele mai înalte și ultime”. Considerate mai îndeaproape, aceste chestiuni și toate care au fost în genere excluse [7] își află unitatea lor indisolubilă în aceea că, fie explicit, fie implicat în sensul lor, conțin *probleme ale rațiunii* – ale rațiunii în toate configurațiile sale particulare. Rațiunea este tema explicită în disciplinele cunoașterii (ale cunoașterii adevărate și autentice, raționale), în disciplinele evaluării adevărate și autentice (valori autentice ca valori ale rațiunii), ale comportamentului etic (acțiunea cu adevărat bună, acțiunea pe baza rațiunii practice); în toate acestea, rațiunea este un titlu pentru ideile și idealurile “absolute”, “eternă”, “supratemporale”, “valabile necondiționat”. Atunci când omul devine o problemă “metafizică”, o problemă specific filosofică, el este pus în chestiune ca esență rațională, iar dacă istoria sa devine obiect de interogare, atunci este vorba despre “sensul”, despre rațiunea istoriei. Problema lui Dumnezeu conține în mod evident problema rațiunii “absolute” ca izvor teleologic al oricărei rațiuni în lume, al “sensului” lumii. Desigur, și problema nemuririi este de asemenea o problemă a rațiunii, după cum, nu mai puțin, problema libertății. Toate aceste probleme “metafizice”, luate în sens larg, discursul filosofic specific în sensul obișnuit al termenului, transgresează lumea ca univers al simplelor faptelor. Ele o transgresează tocmai ca întrebări ce trimit prin sensul lor la ideea de rațiune. Și toate acestea revendică o demnitate mai înaltă față de chestiunile factuale, care se subordonează lor, chiar și în ordinea interogării. Pozitivismul decapitează, așa-zicând, filosofia. Deja în ideea antică de filosofie, ce își află unitatea în unitatea indisolubilă a fiecărei ființe, era implicată o ordine plină de sens a ființei și, de aici, o ordine a problemelor ființei. Pe această cale îi revine metafizicii – știința despre chestiunile cele mai înalte și ultime – demnitatea unei regine a științelor, al cărei spirit și numai el dă sens ultim tuturor cunoștințelor, ale tuturor celorlalte științe. Filosofia aflată în proces de reînnoire a preluat tocmai această idee, ea credea chiar că a descoperit adevărata metodă universală prin care o astfel de filosofie sistematică, culminând în metafizică, ar trebui să fie edificată, și anume, la modul serios, ca *philosophia perennis*.

Înțelegem de aici elanul ce a însuflețit toate întreprinderile științifice, ba chiar și pe cele de nivel inferior, ale științelor exclusiv factuale, elanul care, în secolul al XVIII-lea, [8] secol ce s-a numit pe sine filosofic, a făcut să pătrundă în cercuri tot mai largi un entuziasm pentru filosofie și pentru toate științele particulare, luate ca ramuri ale acesteia. De aici, acel avânt fierbinte spre cultură, acea fervoare pentru o reformă filosofică a esenței educației și a tuturor formelor sociale și politice ale existenței umanității, care au făcut această epocă a Luminilor – altfel mult defăimată – atât de demnă de a fi onorată. Un martor statornic pentru acest spirit îl avem în

sublimul imn “An die Freude”, datorat lui Schiller și Beethoven. Astăzi, nu putem să rememorăm acest imn fără [să ne cuprindă] sentimente dureroase. Nici nu poate fi imaginat un contrast mai mare ca acela cu situația noastră prezentă.

§ 4 Eșecul noii științe dobândite inițial și motivul său neclarificat

Dacă noua umanitate însuflețită și fericită de acel spirit înalt nu s-a putut menține, atunci acest lucru s-a putut întâmpla numai pentru că și-a pierdut acea credință dătătoare de avânt într-o filosofie universală, conform idealului ei, și în importanța noii metode. Și așa s-a întâmplat într-adevăr. Sa dovedit că această metodă nu poate să conducă la reușite indubitabile decât în științele pozitive. Altfel stau lucrurile în metafizică, respectiv în problemele filosofice într-un sens specific al termenului, deși nici aici nu lipseau începuturi pline de speranțe și, aparent, pline de reușite. Filosofia universală, în interiorul căreia aceste probleme erau legate – destul de neclar – de științele factuale, a luat forma sistemelor filosofice impozante, fără ca acestea să păstreze din păcate o unitate între ele, ci eliminându-se reciproc. Dacă în secolul al XVIII-lea era posibil să mai fii convins că se va ajunge la o unificare, la o construcție care să nu mai poată fi zguduită de nici o critică și care să fie extinsă sub aspect teoretic de la o generație la alta, așa cum se petreceau lucrurile incontestabil în științele pozitive, spre admirația generală – această convingere nu a putut să se mențină pentru multă vreme. Credința în idealul unei filosofii și al unei metode, ideal ce a dirijat mișcările de la începutul modernității, devine șovăitoare; și aceasta nu doar pentru motivul exterior că, în proporții imense, creștea contrastul dintre eșecul permanent al metafizicii și fluxurile neîntrerupte și tot mai impetuoase [9] ale succeselor teoretice și practice din științele pozitive. Același lucru avea efect și asupra celor care se plasau în afară, ca și asupra oamenilor de știință care, activând în aria tot mai specializată a științelor pozitive, se transformau tot mai mult în specialiști, devenind tot mai puțin filosofi. Dar și în cazul cercetătorilor însuflețiți de un spirit filosofic și interesați de aceea în mod central asupra celor mai înalte probleme metafizice, survenea un sentiment tot mai pronunțat de eșec, și anume, în cazul lor, provenind din *motivele* cele mai profunde, deși total *obscure*, motive ce ridicau un protest tot mai puternic împotriva evidențelor adânc înrădăcinate ale idealului dominant. A venit apoi un timp de lupte pătimașe, întinzându-se de la Hume și Kant până în zilele noastre, cu intenția de a reuși să obțină o înțelegere clară de sine a adevăratelor temeuri ale acestui eșec vechi de secole; desigur, a fost o luptă ce s-a purtat în sfera foarte restrânsă a celor înzestrați și aleși, în timp ce masa celorlalți a găsit și găsește repede formula convenabilă de a se liniști pe sine și cititorii ei.

§ 5 Idealul filosofiei universale și procesul disoluției sale interne

Urmarea necesară a fost o curioasă turmură a gândirii în totalitate. Filosofia însăși a devenit o problemă, și mai întâi, cum era de la sine înțeles, în forma [problemei] posibilității metafizicii, fapt cu care au fost atinse, după cum spuneam mai devreme, sensul implicit și posibilitatea întregii problematice a rațiunii. În ce privește științele pozitive, ele stăteau în continuare pe o poziție, pentru început, inatacabilă. Totuși, problema posibilității metafizicii cuprinde în sine *eo ipso* și pe cea a posibilității științelor factuale, care își află sensul lor relativ tocmai prin unitatea lor indisolubilă cu

filosofia, sensul lor de adevăruri pentru domeniile simple de ființă. *Trebuie separate rațiunea și ființarea, acolo unde rațiunea cunoscătoare determină ceea ce este ființarea?* Întrebarea este suficientă pentru a face să fie înțeleasă, mai înainte de orice, aluzia că întregul proces istoric [al modernității] are o formă foarte ciudată, care devine vizibilă numai printr-o interpretare a motivației sale ascunse și celei mai intime: ea nu este forma unei dezvoltări liniare, nici cea a unei creșteri continue a moștenirii spirituale păstrate [10], sau cea a unei prefaceri a configurațiilor spirituale, a conceptelor, teoriilor, sistemelor, transformare ce ar putea fi explicată pornind de la situațiile istorice contingente. *Idealul determinat al unei filosofii universale și al unei metode proprii corespunzătoare constituie începutul și, așa-zicând, fondarea originară a modernității filosofice și a tuturor direcțiilor sale de evoluție.* Dar în loc ca acest ideal să-și poată derula efectiv urmările, el trece printr-o disoluție interioară. Faptul acesta motivează, în opoziție cu încercările de a perpetua acest ideal și de a-l consolida repetat, reformări revoluționare, mai mult sau mai puțin radicale. Astfel, problema idealului autentic al unei filosofii universale și al metodei sale autentice devine acum de fapt forța motrice cea mai intimă a tuturor mișcărilor filosofice din istorie. Ceea ce înseamnă însă că toate științele moderne se adâncesc până la urmă într-o criză aparte, percepută tot mai mult ca o complicație, pornind de la sensul întemeierii lor, ca ramuri ale filosofiei, sens pe care l-au purtat apoi permanent în sine. Este o criză care nu atacă elementul științific al disciplinelor specializate, cu privire la succesele lor teoretice și practice, dar care zdruncină totuși sensul adevărului lor în totalitate și în profunzime. Nu este vorba aici de chestiunile unei forme speciale a culturii, [numită] “știință”, respectiv “filosofie”, ale unei forme printre altele, proprii culturii europene. [Și aceasta] deoarece fondarea originară a noii filosofii este, conform celor precizate mai sus, fondarea originară a umanității moderne europene, și anume ca umanitate care, în opoziție cu umanitățile anterioare, cea medievală și antică, vrea să se înnoiască radical prin noua sa filosofie și numai prin ea. În consecință, criza filosofiei înseamnă criza tuturor științelor moderne ca membre ale universalității filosofice, o criză mai întâi latentă, însă apoi tot mai manifestă, o criză a umanității europene însăși, privind întreaga posibilitatea de sens a vieții sale culturale, întreaga sa “existență”.

Scepticismul referitor la posibilitatea metafizicii, năruirea credinței într-o filosofie universală înțeleasă ca o conducătoare a omului nou semnifică tocmai năruirea credinței în “rațiune”, înțeleasă în sensul lui epistémé, pe care anticii o așezau în opoziție cu doxa. Rațiunea este cea care [11] dă sens în ultimă instanță pentru tot ceea ce ridică pretenția de a ființa, tuturor lucrurilor, valorilor, scopurilor, prin aceea că le asigură raportarea normativă la ceea ce semnifică, de la începuturile filosofiei, cuvântul adevăr – adevăr în sine – și, corelativ, cuvântul ființare – *ὄντως ὄν*. Cu aceasta cade și credința într-o rațiune “*absolută*”, de unde lumea își are sensul, [cade] credința în sensul istoriei, în sensul umanității, în libertatea ei, văzută ca puțință a omului de a înzestra cu un sens rațional existența sa individuală și colectivă.

Faptul că omul își pierde această credință nu înseamnă nimic altceva decât că își pierde credința “în el însuși”, în ființa sa veritabilă proprie, o ființă pe care el nu o posedă în prealabil, o dată pentru întotdeauna, ca pe un lucru deja dat o dată cu evidența lui “eu sunt”, ci pe care o are și o poate avea numai sub forma unei lupte pentru adevărul lui, pentru a se face pe sine adevărat. Ființa adevărată este peste tot

un țel ideal, o sarcină a epistemé, a “rațiunii”, opusă ființei care doar ridică această pretenție, așa cum apare ea în doxa, în absența oricărei chestionări, ca “evidentă de-la-sine”. În esență, fiecare cunoaște această diferență, cu privire la umanitatea sa adevărată și autentică, după cum nu-i este străină în viața sa de toate zilele nici ideea că adevărul este scop și sarcină, deși el apare aici doar ca singularitate și în relativitate. Dar filosofia depășește această formă preliminară, mai întâi în fondarea originară și originală a filosofiei – filosofia antică –, prin aceea că surprinde ideea inepuizabilă a unei cunoașteri universale cu referire la totalitatea ființării și își pune această idee ca sarcină. Între timp, tocmai prin încercarea de a satisface această sarcină – iar acest fapt devine vizibil prin opoziția în care intră vechile sisteme – caracterul naiv și de la sine înțeles al sarcinii se preschimbă tot mai mult într-o obscuritate. Istoria filosofiei, văzută din interior, preia tot mai mult caracterul unei lupte pentru existență, lupta dintre o filosofie ce-și trăiește viața tocmai în sensul îndeplinirii acestei sarcini – filosofia desfășurată în credința naivă în rațiune – și scepticismul care o neagă și o devalorizează de pe poziții empiriste. Acest scepticism redă neîncetat valabilitatea lumii trăite efectiv, lumii experienței reale, ca lume în care nu ar fi nimic de găsit de felul rațiunii și al ideilor sale. Rațiunea însăși ca și “ființa” ei devin tot mai mult problematice – rațiunea, [ca instanță] ce dă prin sine sens lumii existente [12], și, privind din partea opusă, lumea, [ca instanță] fiind prin rațiune; toate acestea până când, în final, problema lumii adusă *conștient* la nivelul de problemă a celei mai profunde legături de esență dintre rațiune și ființare în genere, *enigma tuturor enigmelor*, a trebuit să devină temă [filosofică] propriu-zisă.

Interesul nostru se îndreaptă aici numai asupra modernității filosofice. Dar modernitatea nu este doar un simplu fragment al fenomenului istoric – cel mai mare fenomen istoric – pe care tocmai l-am desemnat ca fenomen al luptei umanității pentru a ajunge la înțelegerea de sine (căci în această expresie este cuprins totul). Mai degrabă – jucând rolul de reîntemeiere a filosofiei, înzestrată cu o nouă sarcină universală și având totodată sensul unei Renașteri a vechii filosofii – modernitatea este deopotrivă o reluare și o modificare universală a sensului. Ca o consecință, modernitatea [*die Neuzeit*] își stabilește ca vocație sarcina de a începe o nouă epocă [*eine neue Zeit*], pe deplin convinsă de ideea ei de filosofie și de metodă adevărată; convinsă, de asemenea, de a fi depășit toate naivitățile anterioare și astfel orice scepticism, prin radicalismul ei propriu, caracteristic unui nou început. Fiind afectată însă pe nesimțite de propriile naivități și, în timp ce se afla pe calea unei treptate dezvoltări de sine, motivată prin noi lupte, destinul modernității este să fie nevoită să caute, în primul rând, ideea definitivă de filosofie, tema ei veritabilă, să descopere înainte de toate enigmaticele autentice ale lumii și să le aducă apoi pe făgașul potrivit spre dezlegare.

Noi, oamenii prezentului, formați în această dezvoltare, ne aflăm în cel mai mare pericol, acela de a ne scufunda în diluviul sceptic și de a lăsa astfel să ne scape propriul nostru adevăr. Revenind la rațiune în fața acestei primejdii, privirea noastră se îndreaptă spre trecut, spre istoria umanității noastre prezente. Putem să obținem înțelegere despre noi și, de aici, stabilitate interioară, numai prin clarificarea sensului unității acestei umanități, sens ce-i este încă de la origine îndus o dată cu acea sarcină, întemeiată acum pe noi baze, ce pune în mișcare precum o forță motrice toate încercările filosofice.

§ 6 Istoria filosofiei moderne ca luptă pentru sensul omului

Dacă ne gândim la efectul pe care la avut dezvoltarea ideilor filosofice asupra umanității în totalitate (umanitate ce nu este ea însăși angajată în cercetarea filosofică), trebuie să spunem:

Înțelegerea interioară a mișcării filosofiei moderne, unitară în pofida tuturor contradicțiilor, de la Descartes [13] până în prezent, face cu puțință în primul rând înțelegerea acestui prezent ca atare. Adevăratele lupte, singurele cu importanță pentru timpul nostru sunt luptele dintre umanitatea deja zdruncinată și una ce se mai ține încă pe picioare, dar care luptă pentru această stabilitate, respectiv pentru una nouă. Luptele spirituale propriu-zise ale umanității europene ca atare se derulează ca *lupte ale filosofiilor*, anume, ca lupte între filosofii sceptice – sau mai degrabă filosofii inautentice, care au păstrat doar numele, nu însă și sarcina – și filosofii reale, încă vii. Vitalitatea lor constă însă în faptul că luptă pentru sensul lor autentic și adevărat, iar prin aceasta, pentru sensul unei umanități autentice. A aduce rațiunea latentă la înțelegerea propriilor sale posibilități, a face inteligibilă pe această cale posibilitatea unei metafizici, ca posibilitate veritabilă – acesta este unicul drum ce pune metafizica, respectiv filosofia universală, pe făgașul unei realizări ce necesită atât de multă muncă. Numai în acest mod se va decide dacă telos-ul cu care umanitatea europeană a fost înzestrată o dată cu nașterea filosofiei grecești – anume: voința de a fi o umanitate provenind din rațiunea filosofică și de a nu putea să fie decât în acest fel, printr-o mișcare infinită de la rațiunea latentă la rațiunea manifestă și într-o năzuință infinită de a se norma pe sine prin acest adevăr și această autenticitate ce-i sunt proprii ei ca umanitate – numai astfel se va decide dacă acest telos nu este decât o simplă iluzie istoric-factuală, o moștenire contingentă a unei umanități contingente, aflată în mijlocul altor umanități și istoricități; sau dacă nu cumva, dimpotrivă, a survenit în umanitatea greacă, pentru prima oară, ceea ce este cuprins ca *entelehie* în umanitatea ca atare, în esența ei. Umanitate în genere înseamnă, prin esența ei, a fi om în comunități umane legate prin relații generative și sociale, iar dacă omul este esență rațională (*animal rationale*), el este astfel numai în măsura în care întreaga sa umanitate este umanitate rațională – fie că este umanitate orientată latent spre rațiune, fie că este dirijată în mod public spre entelehia ce parvine la sine, ce devine manifestă pentru sine și care *conduce conștient*, de acum înainte, devenirea umană, conform unei necesități esențiale. Filosofie, știință ar fi așadar *mișcarea istorică a revelării rațiunii universale*, [14] “*innăscută*” *umanității ca atare*.

Ar fi fost cu adevărat aceasta, dacă mișcarea încă neîncheiată până astăzi *s-ar fi dovedit* a fi entelehia ce survine prin pură înrăurire, pe calea cea bună și dreaptă, sau dacă rațiunea, ajunsă la deplină conștiință de sine, *s-ar fi manifestat* cu adevărat sub forma ce-i este, prin esență, proprie, adică sub forma unei filosofii universale, o filosofie ce înaintează prin evidențe apodictice înlănțuite necesar și care își poate da sieși norma printr-o metodă apodictică. Abia o dată cu aceasta se va decide dacă umanitatea europeană poartă în sine o idee absolută și nu este doar un simplu tip antropologic empiric, cum este “China” sau “India”; mai mult, dacă spectacolul europeizării tuturor celorlalte umanități non-europene anunță prin sine prevalența unui sens absolut, ce ține de sensul lumii și nu de un non-sens istoric al ei.

Noi suntem astăzi conștienți că raționalismul secolului al XVIII-lea, maniera lui de a vrea să câștige stabilitatea cerută pentru umanitatea europeană, a fost o naivitate. Putem însă să abandonăm sensul *autentic* al raționalismului o dată cu acest raționalism naiv și, gândit în mod consecvent, chiar absurd? Și cum rămâne cu clarificarea serioasă a acelei naivități, a acelei absurdități; cum rămâne cu raționalitatea iraționalismului pe care alții îl așteaptă de la noi și care ne este atâta lăudat? Nu ar trebui ca el să ne convingă, dacă este să-l luăm în considerare, numai întrucât procedează prin considerații raționale și cu caracter întemeietor? Nu este cumva iraționalitatea sa până la urmă, din nou, o raționalitate, dar una mică la suflet și rea, ba chiar mai rea decât cea a vechiului raționalism? Nu este cumva chiar raționalitatea acelei rațiuni leneșe care evită lupta pentru o clarificare a ultimelor date prealabile precum și a scopurilor și mijloacelor pe care acestea le stabilesc pe baze raționale ultime și veritabile?

Destul cu aceste întrebări, sunt nerăbdător să merg mai departe și să fac sensibilă semnificația incomparabilă ce revine deslușirii motivelor celor mai profunde ale crizei în care s-au adâncit filosofia și știința modernă încă foarte timpuriu și care s-a extins într-o progresie enormă până în prezent. [15]

§ 7 *Intenția cercetărilor din această scriere*

Ce semnificație pot avea *pentru noi*, ce semnificație trebuie să aibă meditațiile de felul celor tocmai întreprinse, *pentru noi înșine*, acum, ca filosofi ai prezentului? Am dori oare să auzim aici doar un discurs academic? Putem oare să ne reîntoarcem pur și simplu la munca noastră profesională, pe care tocmai am întrerupt-o, cu privire la "problemele noastre filosofice", deci să continuăm edificarea filosofiei noastre proprii? Putem oare să facem asta la modul serios, având certitudinea că filosofia noastră, precum și cea a tuturor colegilor filosofi prezenți și trecuți, nu va avea decât o existență de moment, trecătoare, în interiorul unei flore a filosofiilor ce nu încetează să se înalțe și să moară?

Tocmai aici stă cuprinsă propria noastră situație critică, a noastră, a tuturor filosofiilor – nu a filosofiilor literați, ci a celor formați de filosofii autentici ai marii tradiții – filosofi ce trăim din adevăr și care, trăind astfel, ne plasăm în adevărul nostru propriu și numai acolo vrem să fim. Dar ca filosofi ai acestui prezent am căzut într-o *contradicție existențială* penibilă. Noi nu *putem* să părăsim credința în posibilitatea filosofiei ca sarcină, deci în posibilitatea unei cunoașteri universale. Pentru această sarcină *știm* că suntem *chemați*, chemați în calitate de filosofi serioși. Și totuși, cum putem stărui în această credință, care are sens numai în relație cu un scop, scop unic și comun pentru noi toți, în relație cu *filosofia*?

Am devenit conștienți, fie și numai într-o manieră foarte generală, de faptul că filosofarea omenească și rezultatele ei nu au nici pe departe, în cuprinsul existenței umane, semnificația unor scopuri culturale private sau, întrucâtva, limitate. Noi suntem astfel, prin *filosofarea* noastră – cum am putea face abstracție de acest fapt? – *funcționari ai umanității*. Responsabilitatea în întregime personală pentru adevărul propriei noastre ființe, ca filosofi înzestrați cu o vocație personală interioară, poartă totodată în sine responsabilitatea pentru ființa veritabilă a umanității, care este exclusiv ființă ce tinde spre un *telos* și care nu poate parveni la realizarea lui, *dacă*

e în genere posibil, decât prin filosofie – prin noi, *dacă* suntem cu adevărat filosofi. Este cu puțință aici – în acest “dacă” existențial – să ne eschivăm, să ne sustragem? Întrucât nu este posibil, ce trebuie să facem [16] pentru a *putea* să credem – noi, care *credem*? Noi, care nu mai putem să continuăm la modul serios ceea ce este filosofarea noastră de până acum, la care ne permite să sperăm filosofiiile, dar nu și *filosofia*.

Prima noastră meditație istorică a adus claritate nu numai asupra situației factice prezente și asupra stării ei de necesitate, în nuditatea sa, ea ne-a amintit de asemenea că suntem, ca filosofi, moștenitori ai trecutului, sub aspectul fixării scopurilor pe care le indică cuvântul “filosofie”, sub aspectul conceptelor, problemelor, metodelor. Este clar (ce altceva ne-ar putea fi aici de ajutor?) că sunt necesare amănunțite *meditații retrospective cu caracter istoric și critic*, pentru a ne îngriji să obținem, *mai înainte de orice decizie*, o înțelegere asupra noastră înșine: [ajungem la aceasta] prin întrebarea orientată retrospectiv asupra a ceea ce s-a vrut la origine și de fiecare dată prin filosofie și a continuat să fie dorit apoi prin toți filosofii și filosofiiile ce comunică unele cu altele, străbătând întreaga lor derulare istorică; lucrul se va face însă prin considerarea *critică* a ceea ce semnifică acea *autenticitate ultimă a originilor*, prin punerea scopurilor și prin metodă, autenticitate care, o dată surprinsă, *constrânge* voința în mod *apodictic*.

Cum va putea fi întreprins real acest proiect și ce vrea de fapt să însemne până la urmă această apodicticitate hotărâtoare pentru ființa noastră existențială ca filosofi – nu este pentru început clar. În ceea ce urmează, vreau să încerc să arăt căile pe care le-am urmat eu însumi, căi a căror accesibilitate și soliditate le-am probat de-a lungul mai multor decenii. Vom porni de acum împreună, înarmați cu o stare de spirit extrem de sceptică, dar nicidecum de la bun început negativistă. Vom încerca să străpungem crusta “faptelor istorice” de suprafață ale istoriei filosofiei, să chestionăm sensul lor intim, teleologia lor ascunsă, să le prezentăm și să le supunem verificării. Pe această cale, se vor anunța treptat, la început puțin luate în considerare, dar impunându-se apoi tot mai mult, posibilități pentru turnuri ale cercetării cu totul noi și care trimit la noi dimensiuni. Se vor ridica întrebări niciodată puse, se vor arăta arii de cercetare încă nepătrunse, corelații ce nu au fost niciodată înțelese, nici sesizate la modul radical. În final, toate acestea cer imperios să reformăm din temelie sensul general al filosofiei, acel sens ce a trecut ca “de la sine înțeles” de-a lungul tuturor configurațiilor istorice. O dată cu noile sarcini și cu temelia lor apodictică universală, se impune posibilitatea *practică* [17] a unei noi filosofii: o filosofie prin faptă. Se va arăta însă și că întreaga filosofie a trecutului, deși încă nu conștient, a fost orientată din interior spre acest nou sens al filosofiei. Din această perspectivă, devine de înțeles și se va clarifica în special tragicul eșec al *psihologiei* moderne; devine de înțeles de ce existența sa istorică se plasează în contradicție, anume de ce psihologia, în sensul ei ce s-a format istoric, trebuia să ridice pretenția de a fi știința filosofică fundamentală, în timp ce urmau să rezulte de aici consecințe vizibil absurde, acelea ale așa-numitului psihologism.

Voi încerca să îndrum, nu să dau lecții, și doar să expun, să descriu ceea ce văd. Nu am nici o altă pretenție decât aceea de a putea vorbi, mie însumi mai întâi și după aceea în fața altora, cu mai multă știință și conștiință, ca cineva care a trăit în toată seriozitatea sa destinul unei existențe filosofice.

APORIA TEMATIZĂRII ȘI TEZA ADEVĂRULUI ORIGINAR

VIRGIL DRĂGHICI

ZUSAMMENFASSUNG. Die Aporie der Thematisierung und die These der ursprünglichen Wahrheit.

Im Gegensatz zur Thematisierung von Seiendem in den Wissenschaften bestimmt Heidegger Phänomenologie als "die Wissenschaft von Sein des Seienden - Ontologie" (Sein und Zeit, 37). Aber die thematischen Aussagen haben zugleich einen Verdeckungscharakter. Wie möglich ist dann, von etwas zu reden, das thematische Aussagen überhaupt erst ermöglicht (i.e. die ursprüngliche Wahrheit) und doch jeden thematischen Zugang zu sich selbst verhindert? Hat diese Aporie eine Lösung?

Filosofia heideggeriană reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai impozante construcții conceptuale ale contemporaneității. Constituită în orizontul filosofiei transcendente, reducția fundamentală husserliană devine aici *parantezare* a conceptelor gândirii tradiționale.¹ Detașarea lui Heidegger de o întreagă istorie a filosofiei înseamnă detașarea de o prejudecată care acoperă secolele de până acum ale reflecției de acest gen: *prejudecata logică*. Este prejudecata potrivit căreia locul originar al adevărului este enunțul (judecata).² Ce înseamnă deconstrucția unei astfel de prejudecăți și, deci, unde trebuie căutat locul adevărului? Iar dacă adevărul *fenomenologic*, ca relevare a ființei, este *veritas transcendentalis* (SuZ, 38), deosebit de adevărul enunțului, care este atunci sarcina filosofiei și prin ce se deosebește ea de teoretizarea proprie științelor?

Vom căuta, în cele ce urmează, să răspundem la aceste întrebări. Mai precis, vom arăta, pe baza unor texte fundamentale din opera heideggeriană, că teza adevărului originar și teza explicitării asertoric-discursive a sensului său nu pot fi aduse în mod coerent laolaltă. Altfel spus, ele conduc la o *aporie* gravă, care aneantizează nu numai proiectul heideggerian al re-dobândirii înțelesului ființei (oricâte "cotituri" ar fi făcut el), ci orice conceptualizare asertorică ce propune accesul la ceva originar prin deconstrucția conceptualizării însăși. Este *aporie tematizării* și consecințele ei cea care face obiectul investigației de față.

Ce este adevărul apofantic, ce este adevărul hermeneutic? Un enunț este o aserțiune a ceva despre ceva.³ El are forma logică *S este P*, în care despre un subiect anume se asertează predicțional ceva. Orice enunț vorbește despre ceva (*das*

Worüber). Însă, ca un enunț să poată fi construit despre ceva, acel ceva despre care enunțul vorbește trebuie să fie *deja* accesibil într-un mod sau altul. Pentru Heidegger un asemenea mod nu este nicidecum teoretic, ci rezultă dintr-un context al "preocupării". Înainte de a înțelege un stilou *ca* obiect al enunțării, explicitându-i proprietățile în structuri de forma *S este P*, îl înțeleg *ca* stilou *utilizându-l ca* stilou. Iar acest gen de comprehensiune este unul *primar* în raport cu enunțarea,⁴ este comprehensiunea *netematică*, a cărei structură este explicitată de cuvântul *ca* ("als"). Ceea ce avem aici este așadar o situație opozitivă a unui *als* apofantic în raport cu un *als* al comprehensiunii primare (i.e. *hermeneutic*, *Logik*, 143). La Heidegger acest "ca" hermeneutic, numit și "das existenzial - *hermeneutische* "Als"" (*SuZ*, 158), este deopotrivă existențial (Stiloul este utilizat pentru scris) și existențial (Stiloul este înțeles *ca* ființare disponibilă). Însă înțelegerea a ceva *ca* ființare (disponibilă sau subzistentă) se întemeiază în dimensiunea proiectică a puținței ființei (în ekstazele temporalității).⁵ Temporalitatea este așadar sensul *ontologic* al acestui "ca" hermeneutic. Corelația dintre aceste ipostaze ale comprehensiunii este simplă: *ca*-ul *hermeneutic* (ontologic-existențial și ontic-existențial) este originar și deci fundamentează *ca*-ul *apofantic*. Enunțul este așadar dependent de structura "ca" a comprehensiunii primare și trebuie înțeles *ca* o *modificare* a acestei structuri. În ce fel?

Răspunsul lui Heidegger derivă din sensul literal al grecescului *apophantikos* (a lăsa să se vadă). Construcția enunțului este atunci posibilă printr-o modificare a structurii - *ca* a comprehensiunii primare. Aceasta însemnează să facem abstracție de ustensilitatea ființării și să o reținem doar în calitate de obiect al enunțării, lăsând-o să se arate așa cum este în ea însăși.⁶

O remarcă trebuie să facem totuși. Distanța tematic-netematic nu coincide cu distincția celor două moduri ale lui *als*: apofantic-hermeneutic. Un enunț poate sesiza *netematic* obiectul său. "Stiloul are cerneală", de exemplu, în anumite contexte poate spune altceva decât spune *ca* simplă aserțiune; poate spune că ustensilul poate fi *utilizat*, fiind imediat disponibil. În acest din urmă caz cel despre care vorbește enunțul (i.e. stiloul) nu este el însuși tematizat. Diferența dintre tematic și netematic, cu referire la enunțuri, rezidă în faptul că în enunțurile tematice obiectul enunțării este lăsat să se vadă nu din contextul preocupării ci din el însuși.⁷

Enunțurile tematice însă nu sunt numai descoperitoare (ale ființării despre care vorbesc) ci și acoperitoare, în următorul sens: enunțarea surprinde doar o latură a ființării, iar în caracterul său derivat face abstracție de structura - *ca* hermeneutică. Și enunțurile netematice au acest caracter. Înțelegerea unui stilou prin utilizarea sa este un mod de a face abstracție de alte moduri ontologice ale sale, dar și de conexiunea finalităților în care utilizarea lui se poate înscrie.

Acest dublu caracter al enunțului determină însă de-ndată următoarea întrebare: dacă enunțurile tematice au și caracter acoperitor, iar orice interpretare este articulată *prin enunțuri tematice*, atunci cum poate o asemenea interpretare să se constituie într-o explicitare teoretică exhaustivă și adecvată a ființei adevărate a comprehensiunii hermeneutice? Altfel spus, dacă orice conceptualizare asertorică

este în esența sa acoperitoare, atunci ce garanție avem că interpretarea (i.e. conceptualizarea) heideggeriană este una adecvată?

Mai mult chiar, cum în interpretarea heideggeriană apofanticul este un mod *derivat* al hermeneuticului, aporia tematizării capătă expresia: cum poate fi tematic explicitat ceva care face posibilă tematizarea, din moment ce tematicul însuși ocultează accesul la cel pe care-l tematizează?

Această aporie explicitează nemijlocit o dificultate de ordin conceptual. Prin fenomenologie Heidegger are în vedere o construcție ontologică înțeleasă ca știință despre ființa ființării.⁸ Poate fi însă reificată conceptual temporalizarea temporalității, ca sens al ființei, într-o teoretizare care reclamă subzistența/prezența temei ei? Nu cere fenomenologia "Zu den Sachen selbst?"⁹ Și deci parantezarea prejudecăților de orice fel (prin urmare și a prejudecății logice)? Nu intenționează metoda fenomenologică să lase să se vadă ceea ce întraga logică tradițională a ocultat printr-un mod opac de teoretizare? Nu este analitica heideggeriană a *Dasein*-ului un mod de tematizare cu intenția explicitării pretematicului?¹⁰

Că Heidegger s-a confruntat adesea cu problema tematizării, o putem argumenta atât pe baza unor pasaje din *Sein und Zeit*, cât și a unor texte pre- și postmergătoare acestei lucrări. În *SuZ*, de exemplu, Heidegger va respinge ca pseudoproblemă problema teoriei tradiționale a cunoașterii, respectiv a înțelegerii ei ca relație dintre un obiect și o reprezentare (idee) care-i corespunde. În sensul heideggerian al intenționalității ca *In-der-Welt-sein* cunoașterea este posibilă prin *deja-situarea-în* preajma lumii și deci ca un *modus* deficient al faptului-de-a-fi-în lume.¹¹ Cum poate *revela* atunci *Dasein*-ul un *modus* al ființei (i.e. lumea sa) care în mod originar nu este de felul cunoașterii?¹²

Iar dacă cunoașterea este un *modus* deficient și derivat¹³ al *Dasein*-ului, nu cumva cunoașterea ca analitică a *Dasein*-ului, din *Sein und Zeit*, este ea însăși pusă sub semnul întrebării? Nu rămâne o astfel de interpretare încapsulată ea însăși în ceea ce vrea să deconstruiască, adică în prejudecata logică?¹⁴

Prezența aporiei tematizării în opera heideggeriană are ca sursă intenția deconstruirii prejudecății logice, respectiv desprinderea lui Heidegger de înțelesul tradițional al ființei înțeleasă ca simplă prezență sau subzistență. Să vedem, pe scurt, tezele argumentării heideggeriene.

1. *Modusul ființei Dasein*-ului nu este de felul simplei subzistențe despre care asertăm ceva sau altceva.

Ființa *Dasein*-ului este constituită de neliniște (*Sorge*), iar ceea ce neliniștea arată este faptul că ființarea numită *Dasein* nu subzistă pur și simplu, ci este un deschis ("da"). Este ființarea cu o anumită comprehensiune a ființei și deci ființarea a cărei ființă i se revelează¹⁵. Ceea ce neliniștea revelează este unitatea structurală a *Dasein*-ului, adică unitatea *existențialilor* care constituie ființa *Dasein*-ului, și pe care Heidegger îi explicitează astfel: "Sich-vorweg-schon-sein in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)" (*SuZ*, 327). Primul moment structural, "Sich-vorweg-sein" (faptul de a fi anterior sieși) explicitează sensul *existențialității* (Existenzialität) *Dasein*-ului: respectiv situarea în putința-ființei lui

(Sein-können), într-un *înainte* (vor) pe care vrea să-l în-făptuiască. În felul acesta *Dasein*-ul se premerge, este un *sich-vorweg*. Cel de-al doilea, *schon-sein-in-der Welt* (faptul-de-a-fi-deja-în-lume) explicitează *facticitatea Dasein*-ului, respectiv ansamblul configurațiilor în care *Dasein*-ul este "aruncat" și pe care nu poate decât să le preia. În fine, cel de-al treilea moment structural, *Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden* (faptul-de-a-fi în-proximitatea ființării întâlnite intramundan), explicitează căderea *Dasein*-ului, *faptul-de-a-fi-acaparare* (*Verfallensein*) de ființările intramundane, în raport cu care el se înțelege pe sine mai întâi.

Aceste momente structurale ale neliniștii, în unitatea lor, deconectează *modusul ființei Dasein*-ului de orice alt gen de ființare. Prin aceasta Heidegger se desparte de filosofia tradițională, pentru care ființa ca obiect al enunțării este ființa subzistentă.

2. Expunerea ființei *Dasein*-ului în autenticitatea ei și în totalitatea ei existențială.¹⁶

Pentru a-l înțelege ca *întreg* analitica *Dasein*-ului trebuie să includă sfârșitul *Dasein*-ului, adică moartea lui. Existențial, *Dasein*-ul este ființă-pentru-moarte (*Sein zum Tode*). Iar proiectarea *Dasein*-ului pe această insuprimabilă posibilitate conferă *Dasein*-ului, ca *modus al revelării, decizionalitatea (Entschlossenheit)*. Proiectându-se în această distinctivă posibilitate el se *pre-merge* pe sine (*Vorlaufen*). Cum moartea este ceva inevitabil, decizia *Dasein*-ului de a se proiecta în această posibilitate este puțința cea mai proprie a ființei sale, este *die vorlaufende Entschlossenheit*.¹⁷ Decizionalitatea reprezintă însă "die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins" (*SuZ*, 297).

Acest *vor-* din *Vorlaufen*, *schon* din *Schon-sein-in*, precum și *bei-innerweltlich begegnendem Seienden*, ca înțelegere *curentă* a *Dasein*-ului din relația cu ființările întâlnite intramundan, indică în mod clar constituția *temporală* a neliniștii. Ea este cea care relevă în ultimă instanță *unitatea* momentelor structurale ale neliniștii.¹⁸

3. Temporalitatea originară, ca sens al ființei *Dasein*-ului autentic, nu este timpul fizic măsurat de ceasornic.

Această distincție dintre timp ca sens al ființei și timp ca succesiune de momente este explicată de Heidegger prin separarea semnificațiilor "zeitlich" și "temporal". În primul caz este vorba despre ceva care se desfășoară în timp, iar în cel de-al doilea de ceva caracterizat prin timp.¹⁹

Dacă temporalitatea este sensul ființei, iar revelarea acestui sens este adevărul originar,²⁰ atunci putem conchide că înțelegerii ființei ca subzistență și prejudecății logice care-o explicitează le revin o anumită înțelegere a temporalității. Temporalitatea este aici o suită de entități subzistente de puncte prezente. Ființa însăși este atunci o simplă prezență (*Anwesenheit*), indistinctă de prezența unei ființări arbitrare și despre care se poate aserta ceva într-o structură de felul enunțului.

De aceea, pentru Heidegger, a respinge prejudecata logică înseamnă a elucida înțelesul ființei și cel al temporalității, în conexiunea lor. Prin cele trei teze de mai sus Heidegger se separă în mod esențial de tezele prejudecății logice.

Cu acest traiect argumentativ intră Heidegger în *aporia tematizării*: dacă sensul originar al adevărului se revelează netematic, atunci cum poate fi el tematizat? Dacă deschisul ("Da") Dasein-ului este locul autentic al adevărului, și nu enunțul, atunci cum pot constitui enunțurile (unei interpretări) o ex-punere a acestui adevăr? Cum se împacă oare exigențele unei tematizări științifice cu ideea revelării adevărului originar? Are o astfel de aporie vreo soluție în opera heideggeriană?

Înainte de a investiga acest fapt să vedem în ce constă o obiecție radicală la teza heideggeriană a adevărului originar, una care pune sub semnul întrebării validitatea conchiderii lui Heidegger asupra lui *Erschlossenheit*. Este într-adevăr o astfel de conchidere un *non sequitur*?

După Tugendhat echivalarea adevărului (*Wahrheit*) cu revelarea (*Erschlossenheit*) duce la însăși ocultarea problematicii adevărului.²¹ Și aceasta deoarece conceptul adevărului include în înțelesul său posibilitatea de principiu a *deosebirii* între modul în care ceva se arată factic și modul în care el ar putea fi "în el însuși" (sensul specific al adevărului). Suspendarea acestei diferențe ar implica suspendarea conceptualizării însăși cu privire la adevăr.²² Iar acesta este cazul cu conceptul "revelării". După Tugendhat, în echivalarea făcută, Heidegger comite următoarea eroare: revelarea este o *condiție* ca ceva să poată fi descoperit; este așadar o condiție atât a întâlnirii ființării disponibile cât și a celei subzistente (și deci o condiție a adevărului enunțului) și, *prin urmare, revelarea este un gen de adevăr*. (WHH, 297). Acest *non sequitur* are drept consecință imediată tocmai disoluția diferenței care conferă adevărului sensul său specific. Așadar, echivalarea heideggeriană are ca sursă, pe de-o parte, identificarea ilicită între adevăr și faptul descoperirii, în care "diferența specifică" a adevărului (i.e. ființarea *așa cum este în ea însăși*) dispăre,²³ iar pe de alta, identificarea revelării cu adevărul originar prin faptul că revelarea (*Erschlossenheit* des "Da", *Lichtung*) stă la baza oricărei descoperiri.²⁴

Așadar, conchiderea lui Heidegger este o eroare, consideră Tugendhat, deoarece sensul specific al adevărului nu este prezent nici în *Entdecken*, nici în *Erschlossenheit*. Descoperirea și acoperirea (*Verdecken*) nu pot nicidecum explica deosebirea dintre enunțurile adevărate și cele false.²⁵ Mai mult, ca un enunț să fie adevărat nu este suficient să descopere ființarea, ci s-o descopere *așa cum este în ea însăși*.

În concluzie, dacă adăugirea "așa cum este în ea însăși" este eludată, iar adevărul enunțului este identificat cu descoperirea (indicarea), atunci problematica adevărului este ea însăși ocultată.

În orizontul obiecției lui Tugendhat, e clar, aporia ca atare a tematizării nu se constituie, căci teza adevărului originar ca *Erschlossenheit* este o falsitate.

Ce alternative conceptuale există la o astfel de obiecție/interpretare?

O deconstrucție a obiecției lui Tugendhat presupune un gen de argumentare, bazat pe textul heideggerian, care să explicitizeze sensul nevalidității conchiderii lui Tugendhat. După Dahlstrom,²⁶ argumentarea lui Tugendhat este ea însăși un *non sequitur*, deoarece sursa calificării lui *Erschlossenheit* ca adevăr original nu rezidă în faptul că ea reprezintă condiție a descoperirii (și deci a adevărului enunțului), ci în faptul că *Erschlossenheit* este orizontul însuși (i.e. sensul) în care *Dasein*-ul se proiectează în mod original,²⁷ orizontul netematic în care se constituie comprehensiunea.²⁸ Un astfel de orizont este adevăr original pentru că se poate *dezvălui* și *interpreta* așa cum este în el însuși, orizont constitutiv descoperirii și acoperirii ființării.²⁹ În felul acesta sensul specific al adevărului s-ar păstra, deoarece analitica heideggeriană intenționează să teoretizeze revelarea *așa cum este în ea însăși*.³⁰ Este conchiderea lui Dahlstrom liberă de orice obiecții?

Ceea ce avem aici este un alt *non sequitur*. Să vedem acest lucru.

Este adevărat, la Heidegger vom întâlni trei sensuri ale sensului. Ele corespund celor trei modalități ale lui "als" (apofantic, existențial și existențial). Un enunț are sens prin conținutul său semantic, o ființare disponibilă are sens ca ființare disponibilă prin utilizarea ei în contexte determinate. Însă ambele aceste situații presupun un sens mai radical al sensului: *sensul existențial al Dasein-ului*, prin care se înțelege orizontul în care *Dasein*-ul se proiectează în mod original, orizont constitutiv comprehensiunii însăși.³¹ Doar în virtutea acestui orizont ființarea *este* (ca ființare disponibilă sau ca ființare subzistentă).

Numai că cele trei sensuri nu pot fi, "traduse" în conceptul adevărului, aduse sub un înțeles unitar. O "diferență specifică" remarcabilă rămâne între orizontul existențial-hermeneutic și celelalte două. În orizontul primar al proiectării *Dasein*-ului o ființare poate fi descoperită sau *acoperită*, un enunț poate explicita teoretic ființarea așa cum este în ea însăși sau cum *nu* este în ea însăși. În raport cu care orizont, ne putem întreba, putem spune dacă sau nu *Erschlossenheit* este revelată așa cum este în ea însăși? Cui i se revelează acest orizont? La aceste întrebări "argumentarea" lui Dahlstrom nu depășește cu nimic teza plată a lui Heidegger, potrivit căreia, ca adevăr original, revelarea exclude orice este de felul falsității sau acoperirii. Neexistând un alt orizont în raport cu care să nu se poată revela așa cum este în ea însăși, revelarea se revelează ei însăși!³² Nu avem așadar aici nimic altceva decât asumarea tezei lui Heidegger. Însă, continuă Dahlstrom, *Erschlossenheit* este *totodată* adevărul cel mai original "fiindcă este presupusă (vorausgesetzt) și constitutivă netematic de/în orice adevăr (279). Și *deci* echivalarea făcută de Heidegger între *Erschlossenheit* și *Wahrheit* nu se bazează pe caracterul de condiție (*Bedingung*) a descoperirii ființării și a adevărului enunțului, ci mai degrabă ea se lasă *dezvăluită* și *interpretată* așa cum este în ea însăși și "fiindcă tocmai acest mod este cel care constituie și este constitutiv des-și a-coperirii ființării" (279). Ce am putea deduce din cele spuse de Dahlstrom?

Aici, în continuarea pretensei argumentări, avem un amestec *neomogen* a două contexte. În primul este explicitată ideea că *Erschlossenheit* nu de aceea este adevăr original pentru că este condiție (*Bedingung*) a altor adevăruri, ci pentru că

este *presupusă* (vorausgesetzt) de alte adevăruri și chiar constitutivă lor. Rezultă, așadar, că marea salvare a tezei lui Heidegger de reproșul lui Tugendhat ar consta în diferența dintre "condiție" și "presupoziție".

În ce constă, după Dahlstrom, o asemenea diferență? Nu găsim niciunde o explicație a acestui fapt. Să încercăm una invocând și un fragment anterior, în care autorul afirmă că *Erschlossenheit* nu trebuie înțeleasă nici în forma relației cauzale și nici în forma unei condiții "care există oarecum și fără fenomene" (pe care le condiționează) (278). Numai că ceva este *condiție* a altceva numai în măsura în care îl *condiționează* în vreun fel anume, așa cum un fenomen este cauză numai în raport cu un alt fenomen pe care-l produce, numit efect. Calificarea unei condiții ca fenomen "în sine" este o ineptie. Și deci *Voraussetzung* nu este decât un termen-substitut pentru *Bedingung*.

O altă explicație am putea-o căuta în acest "mitzgesetzt". Dacă sensul avut în vedere de Dahlstrom este de "co-constitutiv", de "pus-totodată", atunci lucrurile stau chiar mai rău: în *orice* adevăr, am putea deduce, *revelarea* este prezentă. În ce fel? În ce fel este prezentă revelarea în enunțul "Stiloul este albastru"? Am putea răspunde că atâta timp cât este prezentă condiția (i.e. *Erschlossenheit*) este prezentă posibilitatea de a descoperi ființări și de a face enunțuri adevărate. Simplu spus, aici revelarea este condiție, așa cum faptul de a respira este o condiție a existenței biologice a unei ființe aere. Iar dacă enunțul este unul "fenomenologic-categorial", care indică ceva care n-are caracterul subzistenței, atunci ne aflăm exact la *începutul* problemei pentru care căutăm un răspuns, respectiv, cum e posibilă tematizarea netematicului.

În fine, mai căutăm o explicație pe baza celui de-al doilea context, în care *Erschlossenheit* este adevăr originar înainte de toate prin faptul că se lasă *dezvăluită și interpretată* așa cum este în ea însăși. Ce-ar putea însemna acest fapt? Logic vorbind dacă ceva nu s-ar lăsa în nici un fel dezvăluit și interpretat, cum am putea spune ceva despre el? Sub acest aspect aserțiunea lui Dahlstrom nu ne spune așadar nimic. Pe de altă parte, ce garanție avem că *modul* în care noi, ca interpreți, l-am dezvăluit este modul în care el este "în el însuși"? Cine legitimează acest fapt? Din simplul fapt că se lasă dezvăluit și interpretat nu putem conchide nimic cu privire la *calitatea* interpretării.

Pe de altă parte, conchiderea lui Dahlstrom că sintagma "wie es an ihm selbst ist" se păstrează cu referire la *Erschlossenheit* este, de asemenea, incorectă. Iată argumentul său. Insemnul adevărului (i.e. diferența avută în vedere de Tugendhat) se păstrează, căci întreaga analiză heideggeriană vizează ~~ca~~ prin *enunțuri adevărate* să tematizeze adevărul originar (care este o presuposiție a adevărului enunțurilor) *așa cum este în el însuși*. Fiind adevăr originar, *Erschlossenheit* îi conferă posibilitatea de a avea definiții incomensurabile, respectiv determinații care nu revin, de exemplu, adevărului enunțului (e.g. faptul că este revelare a orizontului în care *Dasein*-ul se proiectează inițial) (281) Ce s-ar putea înțelege de aici? Întâi de toate faptul că Dahlstrom deduce, în mod eronat, că sintagma "așa cum este în el însuși" se păstrează cu referire la revelare, pentru că

Heidegger așa intenționează s-o tematizeze. Pentru că din *intenția* heideggeriană *nu rezultă*, nicidecum că revelarea *este* tematizată așa cum este în ea însăși (ca mai sus, un criteriu al *adecvării* tematizării trebuie explicitat aici). Apoi, fapt absolut important, "wie es an ihm selbst ist" are sens numai în raport cu posibilitatea ca *ceva să nu se arate* așa cum este în el însuși (cf. Tugendhat). Cum această posibilitate este exclusă cu referire la *Eschlossenheit*, teza lui Heidegger și *prin urmare* argumentarea lui Dahlstrom își pierde valabilitatea.

Din spusele lui Dahlstrom înțelegem apoi că distincția heideggeriană adevăr originar - adevăr apofantic trebuie păstrată și că avem astfel mai multe categorii de adevăruri. În acest caz facem o singură remarcă: nu stipularea a cel puțin două tipuri de adevăr este un fapt filosofic profund, ci explicitarea unei *corelații* între ele într-o asemenea manieră încât să poată fi aduse sub *același* concept al adevărului. Cum adevărul originar poate avea mai multe determinații incomensurabile, unele nerevenind de fel adevărului enunțului, o asemenea posibilitate este exclusă.

Firește, și Heidegger și Dahlstrom și-au dat seama de inadvertențele de mai sus. Ele au ca sursă aporia tematizării. Atât Heidegger, cât și exegetul său, au căutat eventuale soluții. Cea a lui Dahlstrom nu putea fi decât una. Cum el acceptă teza heideggeriană a adevărului originar, ca adevăr *distinct* de adevărul enunțului, și cum interpretarea acestui adevăr nu se poate face decât în forma unui corpus *coerent* de *enunțuri adevărate*, rezultă că cele două tipuri de adevăruri sunt la fel de originare.³³ Ceea ce a analitică re-elaborată ar trebui să facă este o investigație a modului mijlocirii lor. În esență această soluție se confruntă cu aceleași dificultăți cu care se confruntă Heidegger însuși.

Soluția heideggeriană a caracterului indicator formal al conceptelor filosofice este mai curând o explicare a imposibilității soluționării aporiei pe fondul admiterii tezei adevărului originar, situându-l pe Heidegger în proximitatea unui punct de vedere pe care-l critică în opera sa cu strădanie. Să vedem acest lucru.

Cum orice filosofie este aducere în discurs (i.e. teoretizare), orice este filosofic exprimat devine *cel despre care* discursul tratează și capătă simultan caracterul subzistenței. Explicitarea discursivă a filosofiei înseamnă expunerea ei unei *răstălmăcirii esențiale a naturii ei*. Cum ar putea fi pe cât posibil diminuată această răstălmăcire sau greșită interpretare? Singura modalitate prin care pot fi aduse laolaltă teza explicitării discursive și teza unei gândiri *nonobiectivante* rezidă, după Heidegger, în *caracterul indicator-formal al conceptelor filosofice*.³⁴

Caracterul indicator-formal ține, la Heidegger, de însăși metoda explicației fenomenologice. Fenomenologic interpretat, obiectul interpretării trebuie definit din *modul* în care el este de fapt posedat/înțeles.³⁵ Obiectul filosofiei este însă *sensul ființei*, față de care filosofia nu se situează într-un raport de exterioritate. Discursul filosofic și sensul ființei intră într-o relație de un caracter cu totul aparte: filosofia "este" sesizare (a ceva) prin ceea ce ea sesizează și sesizează ceea ce ea "este".³⁶ Caracterul formal-indicator al conceptelor filosofice rezultă din însuși "obiectul" despre care vorbesc (sensul ființei). Cum sensul ființei n-are caracterul simplei subzistențe, nici conceptul filosofic nu se plasează într-o relație descriptivă cu

"obiectul" său.³⁷ De fapt aici nu avem un obiect al enunțării, ci mai curând *ceva care trebuie realizat*, cel indicat nefiind astfel dat în totalitate. În aceasta rezidă, de altfel, caracterul *formal* al conceptului filosofic.³⁸

Indicarea formală este o dimensiune a metodei fenomenologice și prin faptul că are rolul de a paranteza orice factor care ar putea provoca o abatere de la intenția interpretării (i.e. a tendinței care trebuie îndeplinite). "Sunt", de exemplu, din "eu sunt" este un astfel de indicator formal. Analiza lui explicitează sensul ființei, fapt posibil prin parantezarea teoriilor tradiționale despre "eu". La fel putem spune despre "viață", "moarte", "existență", "ca", "grijă", "lume".

Care este așadar soluția heideggeriană la aporia tematizării?

Cum orice aducere în discurs este tematizare, soluția trebuie căutată în enunțurile însele. Heidegger va deosebi între enunțurile "mundane" (*weltliche*) și "fenomenologic-categoriale" (*phänomenologisch kategoriale*).³⁹ Chiar dacă ambele categorii au structuri similare, primele tratează despre ființări subzistente și au o valoare de adevăr determinată, spre deosebire de cele fenomenologic categoriale, care conțin conceptele filosofice de mai sus și care indică astfel ceva ce n-are caracterul subzistenței. Și aceste enunțuri pot fi adevărate sau false. Și un copac poate fi tema discursului așa cum și existența poate fi temă. Ea nu devine temă însă prin simpla situare opozitiv-enunțiativă în raport cu obiectul existență. Un asemenea obiect nu există. Existența devine temă prin re-realizarea ei, re-luarea ei, prin explicitarea ei din ne-tematic în vederea re-aducerii ei.⁴⁰ (comp. § 63 *SuZ*). Cu acest caracter discursiv asertoric tematizant al existenței se situează în proximitatea poeziei.⁴¹

Cu aceasta se deschide un nou câmp al investigației tematice. Nu-l vom urmări aici. Vrem doar să ne întrebăm dacă dimensiunea formal-indicatoare a conceptelor filosofice este și o soluție la aporia tematizării. Credem că nu. Este adevărat, după 1930 Heidegger va abandona proiectul "științific-transcendental" al ontologiei lui. O va face în esență datorită aporiei tematizării, la care o soluție, în orizontul conceptualizărilor de până atunci, nu putea fi dată. Cu această problemă însă Heidegger se va confrunta și după "Kehre", cu toate strădaniile lui de a elabora o conceptualizare non-obiectivă. S-ar putea ca indicarea formală a conceptelor filosofice să fie o parțială diminuare a acelei "wesentliche *sachliche Missdeutung*", inevitabilă oricărei conceptualizări. Dar problema de fond rămâne. Căci orice tematizare, obiectivă sau nu, presupune nemijlocit prezența temei ei. Nu este revelarea temporalității (ca revelare a sensului ființei) adevărul originar fiindcă temporalizarea temporalității este o permanentă prezență (*Präsenz*)? Este adevărat, prezența temei unei aserțiuni arbitrară despre o ființare subzistentă și prezența temei acelei *Zeitigung der Zeitlichkeit* sunt diferite. *Însă ceva poate fi tematizat numai în măsura în care este conceput și explicitat ca ceva prezent.*⁴² Sub acest aspect nivelator al registrului discursiv Heidegger n-a putut depăși, mai mult decât o făcuse Husserl, orizontul prejudecății logice.⁴³

O alternativă la conceptualizarea heideggeriană (și deci și o soluție a aporiei tematizării), este adevărat, există. Ea rezidă în elaborarea unui limbaj sincopat, non-

asertoric, în care ființa să-și explicitizeze nemutilată prezența. În acest caz însă e greu de spus ce mai însemnează o interpretare filosofică, din moment ce spusele sale nu mai pot fi calificate *alethic*, iar la limită suprimă existența însăși a limbajului.

1. Parantezarea conferă caracter *transcendental* reduției heideggeriene. Metoda fenomenologică este așadar prezentă în opera lui Heidegger. În *Sein und Zeit* (SuZ, 36), de exemplu, întâlnim: „Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus der Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung”
2. „Der „Ort“ der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil)” (SuZ, 214)
3. În cele ce urmează avem în vedere *strict* enunțurile asertorice, cu privire la tematizare.
4. „Dieses Als-Was also ist im vorhinein verstanden, aus ihm her wird das Begegnende, mit dem ich zu tun habe, als solches erst zugänglich” (*Logik. Die Frege nach der Wahrheit, in Gesamtausgabe*, Bd. 21, 2. Aufl. V. Klosterman, Frankfurt/M., 1995, 146; în cont. *Logik*).
5. „Das „Als” gründet wie Verstehen und Auslagen überhaupt in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit” (SuZ, 360).
6. „Das Zutunhaben mit etwas hat sich jetzt als Aussage aus dem primären Verrichten... zurückgezogen” (*Logik*, 156). „Das zuhandene Womit des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum „Worüber” der aufzeigenden Aussage” (SuZ, 158).
7. „Und zwar in der Weise, daß dieses Entdecken das, *als was* es das Worüber verstehen will, nun nicht schöpft aus einem andern, aus einer bestimmten Verrichtung, sondern daß das, als was in der Aussage das Angesprochene verstanden werden soll, *aus dem Angesprochenen selbst* geschöpft wird” (*Logik*, 155). „Das zuhandene Womit des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum „Worüber” der aufzeigenden Aussage” (SuZ, 158).
8. „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie” (SuZ, 37). Filosofia este „Vergegenständlichung von Sein als temporale bzw. transcedentale Wissenschaft, Ontologie” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M, 1975, în *Gesamtausgabe*, Bd. 24, 466). „Phänomenologie ist die Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*” (SuZ, 35).
9. „Der Titel „Phänomenologie” drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann „zu den Sachen selbst!” “. „... aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den „Sachen selbst” geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden”. „Der Ausdruck „Phänomenologie” bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser”. (SuZ, 27).
10. Această aporie este sursa deconstrucției proiectului heideggerian al unei ontologii fundamentale. Între *Logik* (1925) și *Grundprobleme der Metaphysik* (1930) [GM] asistăm la o modificare treptată a proiectului „științei” despre ființă în favoarea a „etwas Urtümlich -Eigenständigem” (GM, 35)
11. „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung”. „Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt” (SuZ, 61)
12. „Dann erhebt sich die wirklich erforschbare Frage: *Wie erschließt* das Dasein, das jeweilig in einer bestimmten, aber primär nicht erkennenden und nicht nur erkennenden Seinsart ist, seine

Welt, in der es schon ist?" (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, în *Gesamtausgabe*, Bd. 20, 2 durch. Aufl. Vittorio Klosterman, Frankfurt/M, 1988, 218; PGZ).

13. „Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzugsart des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten" (PGZ, 222). „Wie soll etwas so über die Weltlichkeitsstruktur gesagt werden, daß wir zunächst vor allem von aller Theorie und gerade von dieser extremen Objektivierung absehen?" (PGZ, 251).

14. Problema tematizării este extrem de complexă. La o analiză atentă se poate vedea cum, pe anumite muchii ale ei, intră în coliziune cu însăși metoda fenomenologică. Ce se întâmplă, spre exemplu, dacă, în perfect acord cu maxima metodei (i.e. spre lucrul însuși), vrem să deconstruim prejudecata logică? Firește, ne îndreptăm spre teoria enunțurilor tematice, care în acord cu prejudecata logică reprezintă locul adevărului. Cum o putem face? Ce garanții avem că interpretarea noastră, care este o suită de enunțuri constituite într-o teorie, explicitează prejudecata logică *qua* prejudecată logică și nu mai curînd o eludează? Cum dezvăluim aici lucrul însuși, din el însuși, fără a rămîne într-o circularitate maladivă?

15. Însuși cuvîntul *Dasein* indică o ființare de un gen anume, ce se distinge prin faptul că are un raport cu propria-i ființă. „Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat". „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*." „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein" (*SuZ*, 12). Așadar, prin acest raport ființa se definește ca *existență*, se arată ca *existență* și se înfăptuiește ca *existență*. Faptul că ființa nu există asemenea unei ființări subzistente, ci trebuie înfăptuită, Heidegger îl desemnează prin *Zu-sein* (es hat zu sein). Înfăptuirea poate fi una autentică, dacă *Dasein*-ul se proiectează în posibilitățile sale cele mai proprii, sau inautentică, dacă alegerea e făcută în prealabil („man"). Ambele modusuri ale ființei sînt însă întemeiate în *Jemeinigkeit* (faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu). „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: „ich bin", „du bist". (SuZ, 42). „Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*... gründen darin, daß Dasein überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist". (SuZ, 43).

16. „Denn nur dann, wenn dieses Seiende in seiner *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* phänomenal zugänglich geworden ist, kommt die Frage nach dem Sinn des Seins *dieses* Seienden, zu dessen Existenz Seinsverständnis überhaupt gehört, auf einen probehaltigen Boden" (*SuZ*, 301).

17. „Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu „überwinden", sondern das dem Gewissenruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen" (*SuZ*, 310).

18. „Die *Zeitlichkeit* ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so *ursprünglich* die *Ganzheit* der *Sorgstruktur*" (*SuZ*, 328).

19. „Also zeitlich, in der Zeit ablaufen, ist nicht identisch mit temporal, das zunächst soviel besagt wie „durch Zeit charakterisiert" (Logik, 199; *SuZ*, paragr. 81).

20. „Sein – nicht Seiendes – „gibt es" nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit „sind" gleichursprünglich" (*SuZ*, 230). „Wenn es aber Sein nur „gibt", sofern Wahrheit „ist" und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten" (*SuZ*, 316).

21. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1970 (WHH): „Es wird sich zeigen, daß Heideggers Gleichsetzung von „Wahrheit" und „Erschlossenheit" (Unverborgenheit) nicht haltbar ist und sogar dazu führt, das Wahrheitsproblem zu verdecken" (260). Tugendhat se referă înainte de toate la studiile heideggeriene *Vom Wesen des Grundes* (1929) și *Vom Wesen der Wahrheit* (1930). Însă analiza făcută conceptului *Erschlossenheit* începe cu § 44 din *Sein und Zeit*, paragraf care pune bazele problemei adevărului.

22. „Zum Begriff „Wahrheit“ scheint diese Differenz zu einem „vordergründigen“ Gegebensein wesentlich zu gehören, und wo diese wegfällt, scheint dann auch von „Wahrheit“ nicht mehr sinnvoll gesprochen werden zu können” (WHH, 296-7).
23. „Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als Entdeckendsein” (SuZ, 218).
24. „Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit” (SuZ, 220). „Mit und durch sie [Erschlossenheit] ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht” (SuZ, 220-1).
25. Cuplul conceptual *Entdecken-Verdecken* nu este coextensiv cuplului conceptual *Wahrsein-Falschsein*, deoarece și în enunțurile false ființarea este oarecum descoperită: „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerache entdeckt, aber zugleich verstellt” (SuZ, 222). Această teză nu este însă deloc neproblematică, deoarece dacă revelarea este o condiție a descoperirii ființării (și deci atât a adevărului cât și a falsității enunțurilor despre ființare), atunci nu poate fi exclusă posibilitatea unei revelații neadevărate. Să fie oare acesta sensul avut în vedere de Heidegger în *Das Wesen des Kunstwerkes* (în *Holzwege*, 5 Auflage, Frankfurt / M. 1972): „Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit”(43)?
26. Daniel Dahlstrom, *Das logische Vorurteil (LV)*, Passagen Verlag, 1994.
27. Autorul se referă la urmatorul text: " Streng genommen bedeutet Sinn des Woraufhin des primären Entwurfes des Verstehens von Sein" (SuZ, 324).
28. Der "existenziale" Sinn ist daher der Horizont, der das Verstehen ermöglicht und mitkonstituiert, ohne selbst dabei in Betracht zu kommen" (LV, 273).
29. " Heideggers Gleichsetzung von "Erschlossenheit" und "Wahrheit" beruht also nicht auf dem Fehlschluß, die Erschlossenheit müsse einfach deshalb die ursprüngliche Wahrheit sein, weil die Erschlossenheit die Bedingung des Entdeckens eines Seienden ist und die Aussagewahrheit sich aus dem Entdecken ergibt. Vielmehr bezeichnet Heidegger die Erschlossenheit als " die ursprüngliche Wahrheit, weil sie sich, zwar nicht eben *sehen*, aber doch *enthüllen* und *deuten* läßt, wie sie an ihr selbst ist, und weil diese Weise gerade das ist, was das Ent- und Verdecken des Seienden mitkonstituiert" (LV, 279).
30. „Seine gesamte Analyse zielt darauf ab, jene Erschlossenheit, *wie sie an ihr selbst ist*, auszulegen. Durch wahre Aussagen thematisiert Heidegger die Erschlossenheit als die ursprüngliche, dem Entdecken des Seienden und damit den wahren Aussagen überhaupt zugrundeliegende Wahrheit. Die Tatsache, daß diese Wahrheit ursprünglich sein soll, schließt keineswegs aus, daß es mehrere inkommensurable Bestimmungen einer solchen Wahrheit (die Wahrheit als Erschlossenheit des Sinnes I des Seins) geben kann" (LV, 281).
31. „Sinn ist das durch *Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff* strukturierte *Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*” „Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, „hinter“ ihm liegt oder als „zwischenreich“ irgendwo schwebt” (SuZ, 151). „Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt”. „Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein” (SuZ, 324).
32. " Die Erschlossenheit dieses Horizontes läßt sich als "Wahrheit" bezeichnen, weil sie sich selbst erschließt ; als der ursprüngliche Horizont gibt es für sie keinen weiteren Horizont, im Hinblick worauf sie sich nicht, wie sie an ihr selbst ist, erschließen könnte" (LV, 278).
33. " Als Konsequenz dieser Überlegungen zum Problem der Thematisierung muß also die Gleichursprünglichkeit der Wahrheit als Erschlossenheit und der Aussagewahrheit aufrechterhalten werden" (LV, 311).
34. „Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charakter der philosophischen Begriffe notwendig, daß sie alle formal anzeigend sind” (*Grundbegriffe der Metaphysik*, în *Gesamtausgabe* Bd 29/30, Frankfurt/M. 1983, 422).
35. „wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird” (*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles [PLA]*, 20) ; comp. și nota 9.

36. „daß es [Philosophieren] sogar und gerade durch das Erfassen „ist“, was es erfährt, und erfährt, was es „ist“ (PLA, 61, comp. și p.51). „Sie [die Philosophie] ist „formal“ anzeigend, der „Weg“, im „Ansatz“. Es ist eine gehaltlich unbestimmte, vollzugshaft bestimmte Bindung vorgegeben“ (PLA, 20).

37. Conceptul filosofic, consideră Heidegger, nu se situează în afara a ceea ce el însuși conceptualizează. Filosofarea este un modus al ființei *Dasein*-ului care vizează definirea ființei *Dasein*-ului.

38. Caracterul specific al prezenței celui indicat formal rezidă în caracterul non-subzistenței lui. El este mai curând un *drum*, care trebuie parcurs și care trebuie pus și repus mereu în discuție, în vederea parantezării tuturor evidențelor (i.e. prejudecăților) care ruinează existența. Interpretarea filosofică este „eine gegenruinante Bewegtheit“ (PLA, 153).

39. Distincția datează din perioada prelegerilor din semestrul de iarnă 1925-6. În *Sein und Zeit* ea ia forma distincției „Kategorie“- „Existenzial“ (cf. *SuZ*, 88, 44).

40. Conceptualizarea filosofică este *realizare*, ea presupune de fiecare dată schimbarea celui ce filosofează: „das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt“ (GM, 423). Interpretarea filosofică scoate *Dasein*-ul din „Man“, readuce viața la sine însăși: „Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wiederholt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist“ (PLA, 80).

41. " Weil das Denken wiederum in der Nachbarschaft zum Dichten seine Wege geht. Darum ist es gut, an den Nachbarn, an den, der in derselben Nähe wohnt, zu denken. Beide, Dichten und Denken, brauchen einander, wo es ins Äußerste geht, je auf ihre Weise in ihrer Nachbarschaft" (*Unterwegs zur Sprache*, 4 Aufl. Pfullingen 1971, 173). " Als Beispiel eines ausgezeichneten nichtobjektivierenden Denkens und Sagens kann die Dichtung dienen" (*Wegmarken*, 78).

42. De altfel, o spune Heidegger însuși: „Die Durchführung der ontologischen Interpretation des Zuhandenen in seiner Zuhandenheit zeigte, daß wir das Sein auf die Praesenz, d. h. die Temporalität entwerfen“ (GP, 459).

43. În *Logik* (112) Heidegger îi reproșează maestrului său că înțelegerea identității dinamice dintre vizat (*Gemeintes*) și intuit (*Angeschautes*) în forma unei stări de lucruri (*Sachverhalt*) îl conduce pe Husserl la înțelegerea adevărului doar ca adevăr apofantic. Este adevărat, la Heidegger enunțurile care tematizează adevărul originar, enunțurile care conțin concepte filosofice presupun caracterul nonobiectivant al temei lor. Dar articularea acestor înțelesuri într-un enunț, cu o structură logico-gramaticală determinată, calificabil univoc ca adevărat, presupune *in mod necesar prezența* temei lui. Pe-atât de adevărat este adevărul originar pe cât sînt de adevărate articulările lui într-un discurs coerent cu sens.

HAOS ȘI DETERMINISM DIN PERSPECTIVA *SENSIBILITĂȚII LA CONDIȚII INIȚIALE.* O ABORDARE EPISTEMOLOGICĂ (I)

MARCEL BODEA

ABSTRACT. Chaos and Determinism from the Standpoint of the Sensibility to Initial Conditions. An Epistemological Approach. - The classical determinism is the view for which the only barrier to prediction is our lack of knowledge, due to a lack of observational data or to the lack of knowledge of the relevant laws of nature. A new mathematical theory, called CHAOS, offers a way of understanding order, order masquerading as randomness. My purpose here is an epistemological investigation: to examine a new area of scientific and philosophic inquiry, called 'deterministic chaos'; to analyse the determinism in relation to unpredictability and to investigate a 'modern' source of deterministic chaos, the sensitive dependence on initial conditions (the "butterfly effect"); to explore how, from microscale to macroscale, errors and uncertainties multiply, cascading upward through a chain of unpredictable features.

«...chaos and nonlinear dynamics, an important subject that has changed our understanding of the foundations of physics. It has taught us that deterministic systems are not necessarily predictable».

(J. L. BAKER and J. P. GOLLUB)

Premise conceptuale ale modelării haosului

Determinismul este un concept filosofic din perspectiva căruia se poate interpreta matematica în relația ei cu Natura, se poate explicita relevanța epistemologică a unor teorii matematice și științifice (științifice în sensul fizicii, biologiei, istoriei, etc.) sau se pot aborda chestiuni speciale, cum este, de exemplu, relația dintre explicație și predicție. De asemenea, determinismul implică presupuziții și delimitări de natură ontologică: unele evenimente sau procese sunt determinate sau ordonate, adică guvernate de legi și regularități, altele sunt parțial întâmplătoare sau complet haotice. Existența legilor sau a unor regularități (simetrii) face deseori posibilă relaționarea univocă a parametrilor de stare ai unui sistem evolutiv la diferite momente de timp. Imposibilitatea unor corelații univoce înseamnă într-o primă aproximație nedeterminare, întâmplare, haos. Existența unor limite principiale ale univocității corespondențelor temporale între parametrii de stare ai unui sistem dinamic evolutiv (adică neafiat într-o stare staționară sau de echilibru) atrage consecințe deosebite atât în plan epistemologic cât și în plan ontologic.

Tema centrală abordată aici este cea a felului în care haosul determinist permite clarificarea raportului determinism \ predictibilitate din perspectiva uneia dintre 'sursele haosului': «sensibilitatea la condiții inițiale».

Au fost avute în vedere noi teorii matematice: teoria haosului (Ruelle), teoria catastrofelor (Thom), geometria fractală (Mandelbrot), precum și teorii științifice care nu sunt propriu-zis matematice, dar care sunt complementare, cum este, de exemplu, teoria structurilor disipative (Prigogine). Prin intermediul calculatorului, modelele matematice

primesc o importanță concretă deosebită. Este abordată modelarea matematică¹ în principal din perspectiva ‘relației epistemologice’ de aderență a matematicii la realități fizice haotice și complexe². Modelarea matematică a acestora se bazează pe stări fizice locale. Nici dinamica stărilor, nici stările staționare, nu sunt complet arbitrare ci condiționate de modul în care acestea sunt descrise specific matematic. Astfel, modelele matematice devin relevante pentru un anumit raport filosofic între determinism și predictibilitate. Este, în ultimă instanță, sublinierea posibilității unor teorii matematice de *a modela realitatea fizică în sens descriptiv* în vederea explicației și predicției științifice. Facem precizarea importantă că posibilitatea unei *descripții matematice* nu presupune neapărat și *posibilitatea unei predicții fizice*.

Haos și complexitate

Analize și precizări terminologice de detaliu permit distincții care în mod tradițional pot părea surprinzătoare. De exemplu, o mișcare poate să fie haotică dar nu întâmplătoare (aceasta dacă urmează un atractor straniu). Astfel, sunt necesare câteva clarificări conceptuale preliminare.³

O primă caracterizare intuitivă a haosului este posibilă cu referire la complexitate (respectiv la elementele sau părțile constitutive ale unui sistem și la relațiile dintre acestea). Ce relație există, într-o primă aproximație, între simplu și complex? Se observă că distincția dintre *simplu* și *complex*, la nivelul cunoașterii comune, este în strânsă legătură cu idealul laplacean al cunoașterii perfecte. Astfel granița ce desparte *determinarea* de *întâmplare* respectiv *ordinea* de *dezordine* este văzută drept granița dintre simplu și complex.

Pe de altă parte, ce relație există, tot într-o primă aproximație, între haos și complexitate? Se observă că, în ce privește complexitatea, aceasta nu este o proprietate a sistemelor în sensul în care se vorbește, de exemplu, de proprietăți fizice sau de parametri fizici ai sistemelor. Complexitatea este o ‘caracteristică a sistemelor’, care se consideră că ia naștere într-o zonă de tranziție, la granița dintre ordine și haos: «*Sistemele complexe ocupă [...] o poziție intermediară între sisteme stohastice, sisteme în care dezordinea este aspectul dominant, și sistemele deterministe caracterizate printr-un grad înalt de ordine.*»⁴

¹ O introducere în «modelarea matematică», cu prezentarea principală a unor schițe de modelare matematică pentru probleme devenite «clasice», însoțită de o vastă bibliografie tematică, se poate găsi în cartea lui Ioan A. RUS și Crăciun IANCU, *Modelare matematică*, Casa de editură «Transilvania Press», Cluj-Napoca, 2000.

De asemenea, o introducere în abordarea epistemologică a modelării matematice se poate găsi în cartea: *Introducere în epistemologie* – Ilie PĂRVU, Editura POLIROM, Iași, 1998.

² «*Construirea modelelor matematice constituie [...] modalitatea esențială prin care matematica se aplică în rezolvarea unor probleme din domeniul extra-matematic. Modelarea matematică oferă problemelor fizice, economice, lingvistice, tehnice, etc. acel statut care le face apte de soluționare pe cale matematică. [...] Prima dintre exigențele modelării matematice este aceea a adecvării față de obiectul sau procesul real studiat [...].* - Ilie PĂRVU – *Introducere în epistemologie* – § 13.2. *Statutul modelelor matematice în cercetarea aplicată*, p. 188, Editura POLIROM, Iași, 1998

³ Câteva concepte științifice de interes filosofic sunt: sistem de condiții inițiale → spațiul fazelor, fractal → dimensiune fractală, sensibilitate la condiții inițiale, stabilitate ↔ instabilitate, structură disipativă, turbulență, bifurcație, intermitență, puncte catastrofice, atractor straniu, etc. Unele dintre concepte cum sunt, de exemplu, sistem de condiții inițiale, stabilitate, dimensiune geometrică, etc. sunt reevaluate și redefinite.

⁴ A se vedea în acest sens: Mircea FLONTA – *Determinism, predictibilitate, complexitate: cazul haosului determinist*, § *Haosul determinist și complexitatea*, p. 38-39, în volumul «Complexitatea – teme logice, ontologice și epistemologice» - coordonator Marcel BODEA, Editura Casa cărții de știință, Cluj – Napoca, 2002

Într-o primă abordare, un sistem fizic este complex dacă este format din mai multe subsisteme [≥ 3] (corpuri, particule, sisteme fizice, etc.) aflate în interacțiune. Se va conveni că sistemele în care interacțiunile se exercită permanent sunt mai complexe decât cele în care nu se exercită permanent. În acest sens complexitatea este o caracteristică de *stare* a unui sistem fizic. Numeroase sisteme însă, sunt considerate complexe doar de la un anumit număr (în general mare) de subsisteme. Se va conveni de asemenea să se considere că starea unui sistem este nu numai complexă dar și supusă riscurilor unor influențe aleatoare (hazardului) atunci când această stare depinde (este determinată) de un mare număr de parametri. ‘Sursele’ complexității sunt potențial și surse ale haosului. În cazul sistemelor dinamice impredictibilitatea va fi principal asociată nu atât complexității cât haosului.

Într-o primă accepțiune, haosul este asociat dinamicii, evoluției sistemelor fizice, fiind astfel o caracteristică de *proces* a acestora.⁵ Haosul este astfel înțeles în sensul de *comportament haotic*. Comportamentul haotic va fi caracterizat de evoluția impredictibilă, impredictibilă, neregulată sau potențial multiplă (istorii posibile multiple) a valorilor -precizate la un moment dat - parametrilor de stare ai unui sistem (sau ai subsistemelor sale, când sistemul este caracterizat prin intermediul acestora).⁶ Să observăm că în literatura științifică de specialitate, în domeniul dinamicilor neliniare haotice, există conceptele de ‘haos tare’ și ‘haos slab’.⁷ *Haosul slab* reprezintă o comportare haotică bazată pe tratarea perturbațională sau pe o rupere de simetrie pornind de la o comportare regulată. *Haosul tare* reprezintă tratarea fiecărei traiectorii în mod izolat, bazat pe intersecția a două varietăți: una stabilă și cealaltă instabilă.⁸

Este de menționat că, în ce privește *complexitatea*, aceasta nu este nici o condiție necesară, nici o condiție suficientă pentru un comportament haotic. Un sistem poate fi complex fără a avea o dinamică haotică și, totodată, un sistem poate avea o evoluție haotică fără a fi un sistem complex. Există numeroase sisteme simple cu dinamici haotice.⁹

Descrierea comportamentelor haotice implică dificultăți și complicații. Acestea sunt date, printre altele, de: mulțimea parametrilor de stare, dificultatea soluționării matematice

⁵ «În decursul ultimilor 20 de ani un număr din ce în ce mai mare de fizicieni, matematicieni și ingineri au înțeles că o imensă varietate de sisteme din toate domeniile științei și tehnologiei prezintă o evoluție în timp foarte complicată. Această comportare complexă, (este) numită haos determinist [...] - Martin G. GUTZWILLER – *Haosul în mecanica clasică și cuantică*, Editura tehnică, București, 1998, p. IX

⁶ «[...] les travaux de E. Lorenz (1963) et de D. Ruelle et F. Takens (1971) montrèrent que des comportements chaotiques et imprédictibles pouvaient apparaître dans des systèmes **déterministes** et à **petit nombre de variables** dynamiques. [...] Le domaine des comportements erratiques à petit nombre de degrés de liberté avait été initialement appelé ‘**chaos déterministe**’.» - *CHAOS et DÉTERMINISME* (sous la direction de: A. Dahan DALMEDICO, J.L. CHABERT, K. CHEMLA), cap. *Physique et calcul* - Pierre BERGÉ et Monique DUBOIS - *Chaos déterministe expérimental et attracteurs étranges*, Le Seuil, Paris, 1992, p. 115-116

⁷ Să menționăm că dacă un rol important în apariția sensibilității la condiții inițiale este, în general, strâns legat de existența atractorilor haotici, această dependență a fost legată matematic și de fractali, fiind puse în evidență frontiere fractale ale unor bazine de atracție asociate unor atractori nehaotici. Analiza unor sisteme fizice din această perspectivă conduce la justificarea unor limite reale în posibilitățile de predicție. Detaliile unor astfel de abordări însă, deși conceptuale, nu vor face obiectul analizei de față.

⁸ Martin G. GUTZWILLER – *Haosul în mecanica clasică și cuantică*, Editura tehnică, București, 1998, p. 4-5

⁹ «[...] la grande leçon de la théorie du chaos: l'incertitude n'est pas liée à la complexité. La multiplicité des facteurs et des causes n'est pas l'unique source du hasard; on peut aussi le fabriquer avec des mécanismes très simples.» - Ivar EKELAND – *Le Chaos, chap. La mécanique du hasard*, § *Le chaos existe, je l'ai rencontré*, §§ *Machines à hasard*, p. 23, Dominos / Flammarion, Paris, 1995

efective a unor sisteme cu multe ecuații și necunoscute, anumite valori atribuite constantelor, configurații geometrice multiforme, imposibilitatea de principiu a soluționării analitice complete a unor probleme, complexitatea și dificultatea intrinsecă a unor teorii matematice capabile să modeleze astfel de situații, etc.

Surse clasice ale ale haosului

Principala sursă clasică a haosului este legată de hazard iar hazardul se opune determinismului.

Există o serie de presupuziții tacite, cum este de exemplu aceea că *haosul ca aspect aleatoriu* se manifestă pe fondul existenței unor legi naturale, că deși manifestările sunt aleatorii, totuși, în ‘masa’ aspectelor aleatorii există o anumită determinare rezultată din acțiunea constrângătoare a acestor legi.

Dacă sistemele sunt deterministe atunci sunt presupuse, în principal, trei mari categorii de ‘surse’ ale haosului: • cauze necunoscute; • interacțiunea unor cauze greu de corelat; • importanța majoră în planul consecințelor a unor factori considerați în aparență ca fiind cu influență minoră.

Din punct de vedere epistemologic este de semnalat dificultatea delimitării între condițiile inițiale, care sunt locale și contingente și legile (principiile), care sunt universale și necesare; o interpretare ‘deterministă’ a acestui aspect este următoarea: legile ‘strict deterministe’ și legile statistice vizează doar <posibilități> din lumea reală, în timp ce de fiecare dată, condițiile inițiale, accidentale, determină - prin acțiunea legilor - care anume posibilitate se va actualiza (sau, mai nuanțat, care anume clasă de posibilități este actualizabilă).

Un concept ca cel de «haos determinist» păstrează ‘condiționarea deterministă’ din fundalul aspectelor aleatorii sau nedeterminate invocate - ca două dintre trăsăturile evoluțiilor haotice – dar, una dintre caracteristicile sale esențiale privește raportarea la sursele haosului. Din perspectiva haosului determinist, sursele instabilităților: cauze necunoscute, interacțiuni de cauze complexe sau importanța deosebită în planul consecințelor a unor factori considerați în aparență cu influență minoră, îmbracă forme teoretice noi.

Un exemplu de sursă ‘modernă’ a haosului, după cum se va vedea, îl reprezintă *sensibilitatea la condiții inițiale*: perturbații sau variații ‘mici’ ale valorilor parametrilor inițiali de stare, produc efecte ‘mari’, imprevizibile, în starea finală. Haosul determinist înseamnă în acești termeni, o ‘sensibilitate’ mare a stărilor cvasistaționare evolutive ale unui sistem fizic – în intervale relativ lungi de timp¹⁰ - la variații mici ale condițiilor inițiale, astfel încât evoluția devine imprevizibilă în sens clasic. O foarte clară și sugestivă caracterizare a acestui aspect o face fizicianul Martin C. GUTZWILLER în cartea sa ‘Haosul în mecanica clasică și cuantică’: «*Cu un secol în urmă, matematicienii au descoperit că unele sisteme aparent simple pot avea mișcări foarte complicate. Deși comportarea lor este extrem de puternic determinată de condițiile de pornire, ele nu ajung în situații finale stabile care să constituie un model fix, ușor de recunoscut. Deși mișcările lor arată a fi calme și regulate pe durate reduse, ele par să evolueze în salturi imprevizibile, atunci când pozițiile și impulsurile sunt urmărite pe intervale lungi de timp.*»

¹⁰ Privind comparativ, «*pe tremen lung*» din teoria haosului devine «*pe spații mari*» în geometria fractală.

și aceasta în opoziție cu imaginea clasică ‘standard’: conform punctului de vedere cel mai răspândit, un sistem dinamic evoluează de-a lungul unui parcurs regulat care, în cele din urmă, devine o evoluție periodică sau staționară.¹¹

Descrieri ale haosului

A da o *descriere științifică* unor fenomene naturale fizice haotice, înseamnă a dispune pe de o parte de un aparat matematic corespunzător, pe de altă parte de a corela anumite abstracțiuni matematice cu mărimile fizice sau condițiile fizice care sunt necesare într-o astfel de descriere. O consecință imediată este, în primul rând, aceea a creației conceptuale și în al doilea rând, a desemnificării conceptuale a unor noțiuni consacrate. Astfel, chestiunea esențială este cea a raportului dintre **Matematică**, **Fizică** și **Filosofie**. Noile teorii ale haosului și complexității nu înseamnă numai introducerea de noi concepte – de exemplu prin interpretarea fizică a unor abstracții matematice - ci în unele cazuri chiar reconfigurarea semnificației unor concepte fundamentale ale matematicii, fizicii și filosofiei.

De exemplu, o nouă abordare a sistemelor dinamice se face cu ajutorul unei *dinamici simbolice* în care traiectoriile în sens clasic din spațiul fazelor sunt înlocuite cu coduri, care în cazurile cele mai simple sunt prezente sub forma unor secvențe binare: «[...] realizarea oricărui progres suplimentar este condiționată de găsirea unui cod adecvat pentru toate traiectoriile clasice. Un cod bun conține întreaga istorie a unei traiectorii clasice particulare a unui sistem hamiltonian cu haos tare; dar **informația primară a acestuia este total diferită de cea dată de coordonatele din spațiul fazelor [...]. Semnificația fizică este conținută în relația dintre aceste două descrieri de importanță egală.** (sublinierile ne aparțin) [...] pe măsură ce ne apropiem de haos slab, codul sau devine prea complicat, sau încetează să mai descrie traiectoria în mod unic.»¹² Este prezent aici, la nivelul unor relații conceptuale, un aspect analitic important: ‘explicația conceptuală’ sau înlocuirea unui concept științific mai puțin precis cu altul mai precis; astfel, conceptele trebuie să se coreleze sub raportul unui ‘conținut’ intuitiv și al unei ‘reprezentări’ fizice abstracte. (Un exemplu sugestiv în acest sens este «efectul tunel» din mecanica cuantică.) Există în acest fel atât o relație de continuitate cât și de discontinuitate semantică între conceptele considerate. (Pe această linie, cele mai sugestive exemple sunt conceptele de «corpuscul» și respectiv de «undă» din mecanica clasică și cuantică.)

La fel de importantă și de necesară este și o altă dimensiune, complementară și corelată matematicii, anume, cea a tipului de aproximație care simplifică realitatea (complexă și haotică) la care se face referință.

Un alt aspect important în abordările teoretice ale complexității și haosului, privește <formularea problemelor>. Există dificultăți în a formula științific adecvat «probleme», chiar dintre cele mai simple, astfel încât acestea să fie abordabile fizic-fenomenologic și să poată fi modelate matematic eficient. Orice explicație sau predicție științifică este condiționată de o formulare cât mai clară și neechivocă a problemelor însoțită de o descriere cât mai precisă a tuturor aspectelor – considerate semnificative -

¹¹ Martin G. GUTZWILLER – *Haosul în mecanica clasică și cuantică*, Editura tehnică, București, 1998, p. 3-4

¹² Martin G. GUTZWILLER – *Haosul în mecanica clasică și cuantică*, cap. *Probleme de împrăștiere, codificare și măsuri invariante multifractale*, Editura tehnică, București, 1998, p. 387-388

legate de aceasta. Pe de altă parte, trebuie subliniat că există probleme a căror formulare științifică este foarte simplă, soluționarea lor fiind însă extrem de dificilă, posibilă numai între anumite limite sau chiar imposibilă. Un exemplu remarcabil de problemă simplă de formulat și greu de soluționat este ‘problema celor trei corpuri’.¹³ Se conturează astfel o temă epistemologică majoră: tema relației dintre determinism și predictibilitate.

Pomind de la premise strict deterministe, sub acțiunea permanentă a legilor naturale, evoluțiile stărilor unor sisteme ajung după un timp să fie dezordonate, întâmplătoare, neregulate, haotice. «Efectul fluture» (sau «sensibilitatea la condiții inițiale»), este o sintagmă consacrată care, la originea sa, reprezintă în cazul sistemelor dinamice o metaforă ce sugerează nașterea dezordinii din ordine. Din punctul de vedere al teoriei haosului, predictibilitatea strictă este excepția în timp ce impredictibilitatea este regula. Teoria haosului permite trasarea unor limite ale predictibilității pe un fundal determinist. Modelarea matematică bazată pe teoria haosului, ca și în cazul geometriei fractale, este ‘netradițională’ iar forța ei aplicativă este strâns legată de asistența oferită de calculator. Pe de altă parte, trebuie subliniată importanța teoretică pe care o are *faptul* că poate fi prelucrată în timp real o cantitate enormă de informații. Acest *fapt* face ca aspectul important legat de efectuarea efectivă a calculelor, să nu mai aibă o miză majoră și să permită astfel descifrarea unor principii calitative noi.

Sensibilitatea la condiții inițiale¹⁴

Determinism laplacean și haos lorenzian

Ce este *determinismul laplacean*? Din perspectivă ontologică, este expresia unei interacțiuni universale, a unei ordini universale, bazate pe cauzalitate și necesitate obiectivă manifestate sub forma unor legi particulare ale naturii; stările succesive ale oricărui sistem dinamic sunt corelate univoc prin intermediul acestor legi; nu există, în mod real, întâmplare; ceea ce se numește întâmplare este doar o aparență-descriptivă, consecință a capacităților noastre limitate de cunoaștere, este doar o perspectivă epistemologică; în consecință, predictibilitatea este ‘principal posibilă’, impredictibilitatea are ‘rațiuni subiective’.

Ce este *haosul determinist lorenzian*? Se acceptă existența cauzalității și necesității obiective manifestate sub forma unor legi particulare ale naturii; există sisteme dinamice pentru care stările succesive sunt corelate univoc prin intermediul acestor legi; ceea ce se numește întâmplare nu este în acest caz doar o consecință a capacităților noastre limitate de cunoaștere; există, în mod obiectiv, și întâmplare; în consecință, există temeuri obiective atât pentru predictibilitate cât și pentru impredictibilitate. Unele sisteme dinamice au dincolo de aparența-manifestă (la nivel descriptiv) a unui comportament

¹³ «[...]les méthodes qualitatives dans la théorie des équations différentielles. Dans le domaine plus particulier de la mécanique céleste (ce qu'il appelle les équations de la dynamique),[...] en évidence la complexité globale du mouvement en analysant certaines trajectoires particulières et la situation au voisinage immédiat de celles-ci. [...] des situations d'une complexité absolument insoupçonnée [...] les équations de la dynamique pouvaient recouvrir des mouvements extrêmement irréguliers, ceux-ci étant d'ailleurs la règle plutôt que l'exception.» - Ivar EKELAND – *Le Calcul, l'Imprévu (Les figures du temps de Kepler à Thom)*, Éditions du Seuil, Paris, 1984, p. 54-55

¹⁴ «In general deterministic systems are chaotic systems, even initial states very close to one another will lead in short intervals of time to future states that diverge quickly from one another.» - THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY - Cambridge University Press, 1996

haotic, o evoluție guvernată de legi cu caracter probabilistic; sunt așa numitele sisteme stohastice; acestea au un comportament aleatoriu real, care nu poate fi ‘eliminat’ nici printr-un spor de cunoaștere, nici prin înlăturarea unor influențe perturbatoare întâmplătoare obiective.¹⁵ În cazul sistemelor stohastice, limitele posibilităților predictive, chiar și explicative, sunt consecința faptului că relația dintre stările succesive ale sistemului nu este o relație de tip determinist. Există *însă*, pe de altă parte, și sisteme dinamice care, dincolo de aparența comportamentului haotic, au totuși evoluția guvernată de legi deterministe precise; există o relație de tip determinist între stările succesive ale sistemelor. Acestea sunt sistemele a căror dinamică este asociată haosului determinist. Evoluția acestor sisteme este, pe termen lung, identică cu evoluția sistemelor stohastice, haotică și imprevizibilă - nu există distincții comportamentale - dar, temeiurile obiective care «guvernează» acest comportament diferă fundamental.

Și în cazul determinismului laplacean și în cazul haosului lorenzian se ridică problema măsurii în care aproximații numerice (sau imprecizii de măsurare) precum și ipoteze simplificatoare ale contextelor fizice complexe, influențează hotărâtor rezultatele. Să menționăm totodată atenția deosebită ce trebuie acordată în aceste cazuri simulării numerice, pentru a distinge haosul generat și care interesează efectiv de un <haos-zgomot>, perturbator și datorat exclusiv limitelor rezolvării numerice-propriu-zise. În plus, pentru un model, nu toate detaliile au aceeași importanță.¹⁶

Două repere generale care fac problematică predictibilitatea în cazul haosului determinist, sunt reprezentate pe de o parte de posibilitatea generării unui comportament aparent stohastic în absența unor elemente aleatoare interne sau a unor generatori de hazard asociați, pe de altă parte de posibilitatea existenței unor structuri de ordine din care este absentă, sub o formă sau alta, periodicitatea.

Comportamentul haotic este caracterizat de evoluția imprevizibilă, neliniară, aperiodică, instabilă, neregulată, a valorilor *măsurate* ale parametrilor de stare ai sistemului fizic. Sublinierea anterioară vrea să marcheze distincția dintre anticiparea valorilor parametrilor din teorie - o «operație» pe care vom conveni să o numim «internă» - și respectiv măsurarea efectivă a valorilor parametrilor - «operație» pe care vom conveni să o numim «externă». Înregistrarea prin măsurători a valorilor variabilelor este cea care într-o primă descriere permite aprecierea caracterului aparent stohastic al evoluției sistemului.

Faptul că parametrii fizici de stare nu au valori ‘staționare’ semnifică, în mod evident, că sunt descrișibili matematic prin variabile. Ceea ce prezintă o importanță majoră este felul în care acești parametri de stare se schimbă. Un sistem dinamic este *determinist* în raport cu o situație fizică dată, dacă există un ansamblu de condiții modelatoare ale respectivei situații pentru care variabilele sunt complet determinate valoric în raport cu un parametru numit timp. Sistemele deterministe sunt în general simple, simplitatea fiind reprezentată prin liniaritate, stabilitate, previzibilitate. Pendulul matematic este, *într-o primă aproximare*, un astfel de sistem, dar și un joc de biliard poate fi considerat ca o dinamică deterministă.

¹⁵ «[...] existența sistemelor haotice transformă noțiunea de imprevizibilitate, eliberînd-o de ideea unei ignoranțe contingente, pentru a cărei depășire ar fi suficientă o îmbogățire a informației, și-i conferă un sens intrinsec.» - Ilya. PRIGOJINE, Isabelle STENGERS, *Între eternitate și timp*, cap. IV *De la simplu la complex*, p. 87, Editura Humanitas, București, 1997

¹⁶ De exemplu, pentru a calcula traiectoria unui obiect nu trebuie cunoscută structura sa. Interesează doar detaliile legate de centrul de masă știut fiind că forțele interne nu pot schimba mișcarea acestuia.

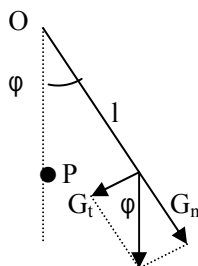
O variabilă va fi periodică, și implicit sistemul va fi considerat ca având un comportament periodic în raport cu acea variabilă, dacă după intervale egale de timp variabila ia aceeași valoare.¹⁷ Un exemplu fizic de sistem periodic este pendulul fără frecare și cu oscilații mici (ideal [sau matematic]). Un sistem are un *comportament aperiodic*¹⁸ dacă nici o variabilă care descrie starea sistemului (parametru de stare) nu ia aceleași valori la intervale de timp bine precizate. Un exemplu fizic de sistem cu comportament aperiodic este pendulul cu frecare (real), unde frecarea induce amortizarea oscilațiilor. Un sistem are un *comportament aperiodic instabil*, dacă, în urma măsurătorilor, valorile tuturor variabilelor par să aibă o evoluție aleatoare.

Din această perspectivă, haosul determinist caracterizează apariția unui *comportament aperiodic instabil* în evoluția unui sistem considerat determinist. Acest aspect conduce spre acceptarea posibilității generării dezordinii din ordine și respectiv a coexistenței ordinii și dezordinii. Există sisteme dinamice care nu ajung niciodată la stări staționare. Cel mai familiar exemplu în acest sens îl reprezintă evoluția dinamicii atmosferice, manifestare cunoscută sub numele de «vreme». Cea mai frecventă încercare de predicție se regăsește în răspunsul la întrebarea: «cum va fi vremea?».

Menționăm aici și posibilitatea generării ordinii din dezordine. Semnificative în acest sens sunt *teoria haosului* pentru apariția dezordinii din ordine și respectiv *teoria structurilor disipative* pentru apariția ordinii din dezordine.

Chiar și pentru un sistem determinist extrem de simplu cum este *pendulul matematic*, **neliniaritatea**¹⁹ este caracteristica principală în tratarea fizico-matematică, liniaritatea fiind numai rezultatul unor restricții sau aproximări fizice (evident modelate prin condiții specific matematiche). Să exemplificăm acest caz.

Pendulul matematic:



¹⁷ Într-o exprimare matematică simplă, o funcție $f(x)$ este periodică dacă există un număr real T , diferit de zero, astfel încât pentru orice x aparținând domeniului său de definiție, valorile funcției în punctele ' $x + T$ ' și ' x ' să fie egale: $f(x + T) = f(x)$; numărul T se numește *perioada* funcției $f(x)$.

¹⁸ Despre aperiodicitatea unui sistem Edward LORENZ spunea: «[...] I realized that **any** physical system that behaved nonperiodically would be unpredictable.» în James GLEICK – *Chaos (Making a new science)*, § *The Butterfly Effect*, p. 18, Viking, New York, 1988

¹⁹ Ecuațiile și sistemele de ecuații liniare sunt soluționabile. Dacă însă un astfel de sistem are multe ecuații și necunoscute, soluționarea devine extrem de dificilă chiar și cu ajutorul calculatorului. Dacă exponentul variabilelor este 1 (unu) se va vorbi de liniaritate. Dacă exponentul variabilelor este mai mare decât 1 (> 1) se va vorbi de neliniaritate. Singura semnificație care se acordăm aici exponentului este cea de 'liniaritate' sau 'neliniaritate'. Cel mai simplu exemplu de funcție liniară este funcția de gradul întâi: $f(x) = ax + b$. Cel mai simplu exemplu de funcție neliniară este funcția de gradul al doilea: $f(x) = ax^2 + bx + c$. Analiza matematică completă a celor două funcții oferă un prim exemplu, elementar și sugestiv, de trecere de la simplitate și consecințele liniarității la complicații și consecințele neliniarității. Rezolvarea ecuațiilor neliniare este, cu mici excepții, dificilă și problematică.

Fie situația fizică simplificată: masa se presupune concentrată în punctul P și atârnată de un fir inextensibil de lungime l ; pendulul nu este în echilibru și oscilează sub acțiunea exclusivă a câmpului gravitațional; se neglijează frecarea și orice alte influențe perturbatoare exterioare. Fie la momentul t unghiul $\varphi(t)$ dintre pendul și verticala locului. Asupra masei m acționează forța de greutate $G = mg$ orientată după cum se vede în figură (g – este accelerația gravitațională). Componenta sa tangențială $G_t = mg \sin\varphi$ este cea care determină mișcarea pendulului. Conform principiului II al dinamicii se poate scrie relația:

$$ml \frac{d^2}{dt^2} \varphi = - mg \sin\varphi \quad \text{sau} \quad \frac{d^2}{dt^2} \varphi + \frac{g}{l} \sin\varphi = 0$$

Această **ecuație** este **neliniară** și, prin metoda separării variabilelor, se ajunge la o **integrală eliptică** care se calculează prin dezvoltare în serie.

Din *considerente fizice de restricționare*, prin procedeul de **liniarizare** se obține o **ecuație diferențială liniarizată**, care se soluționează simplu. *Fizic* va fi considerată *restricționarea* numai la *oscilații cu devieri mici de la verticală* (situații frecvent întâlnite în realitate). *Matematic* această *restricție fizică* revine la *relația de aproximare*

$\sin \varphi \approx \varphi$. Aceasta conduce la o nouă ecuație: $\frac{d^2}{dt^2} \varphi + \frac{g}{l} \varphi = 0$, ecuație a cărei

soluție $\varphi = a \cos(\omega t + \alpha)$ implică periodicitatea. Aici a și α sunt constante de integrare cu semnificație fizică (amplitudine și fază). Perioada de oscilație este: $\tau = 2\pi \sqrt{\frac{l}{g}}$. Să

observăm din punctul de vedere al analizei care interesează aici, că perioada de oscilație a pendulului depinde în parte de caracteristici ale mediului fizic: g (câmpul gravitațional terestru), în parte de caracteristici ale sistemului fizic propriu-zis: pendulul (l fiind lungimea pendulului) și că nu depinde de mărimea oscilației care reprezintă sistemul de condiții inițiale. Altfel spus, **în acest sens**, mișcarea periodică este insensibilă la mici variații ale condițiilor inițiale.

Dacă însă se renunță la *aproximarea fizică a micilor oscilații*, atunci, pentru oscilații mari, perioada pendulului este dependentă de înclinația maximă (sau de condițiile inițiale).

Fie φ_0 condițiile inițiale (la t_0). Atunci perioada de oscilație este dată de relația:

$$\tau = 2\pi \sqrt{\frac{l}{g}} [1 + (1/2)^2 \sin^2 \varphi_0/2 + (1/2 \cdot 3/4)^2 \sin^4 \varphi_0/2 + \dots]$$

Această formulă se obține prin rezolvarea ecuației diferențiale neliniarizate.

Să comparăm erorile introduse prin **aproximarea micilor oscilații** doar pentru două cazuri: pentru $\varphi_0 = 1^\circ$ eroare este de numai $\varepsilon = 0,002$ (două miimi) în timp ce pentru $\varphi_0 = 5^\circ$ eroarea este deja de $\varepsilon' = 0,05$ (cinci sutimi). Din $\varphi_0' / \varphi_0 = 5$ rezultă $\varepsilon' / \varepsilon = 25$. Aceasta înseamnă că, luând în considerare doar aceste două condiții inițiale, o amplificare (variație) liniară de 5 ori a condiției inițiale induce o amplificare (variație) la puterea a două (neliniară) de 25 de ori a erorilor. Să mai precizăm că în raport cu ‘deschiderea’ maximă de 180° o înclinație de 5° nu reprezintă prea mult. Fără a intra în detalii teoretice, apelând doar la o estimare intuitivă, se poate spune că, **în acest sens**, mici variații în condițiile inițiale conduc la amplificări rapide ale erorilor. Propagarea erorilor - cazul neliniar raportat la aproximația prin liniarizare - este sensibilă la mici

variații ale condițiilor inițiale. Complementar, o altă trăsătură matematică distinctivă a sistemelor naturale, modelate prin teoria haosului, este aceea că dinamicile aperiodic instabile pentru aceste sisteme, pot rezulta din modele matematice relativ simple.

Să precizăm suplimentar un alt aspect care prezintă importanță: feedbackul. Feedbackul reprezintă o caracteristică de sistem în cazurile în care parametrii de ieșire ai sistemului influențează parametrii de intrare și implicit întregul lanț de conexiuni între aceștia ('funcționarea' sistemului). Bucla de feedback este o formă elementară de autoreglare a sistemelor.²⁰ Există modele pentru dinamica unor sisteme naturale, bazate pe ecuații simple, care presupun neliniaritate și feedback. Într-o exprimare mai plastică, neliniaritatea combinată cu feedbackul înseamnă schimbarea regulilor jocului prin însăși actul de a juca.²¹ Soluțiile oferite prin aceste 'modelări deterministe' sunt complexe, cu implicații impredictibile pentru evoluția stărilor sistemului.

«Efectul fluture»²²

După Newton²³, **astronomii**, având la dispoziție un aparat matematic corespunzător, instrumente de măsură, 'condiții inițiale', o teorie științifică: fizica clasică și *o riglă de calcul*, au putut să prevadă reparații de comete, eclipse de lună și de soare, chiar existența unor noi planete. Întrucât aceleași legi fizice guvernează atât în cer cât și pe pământ, în principiu era de așteptat ca **meteorologii**, având la dispoziție o matematică mai elaborată, instrumente de măsură mai perfecționate, condiții inițiale mai precise, o teorie științifică mai dezvoltată: fizica modernă și *o riglă de calcul mult mai 'inteligentă'*, să poată prevedea, asemeni astronomilor, cum va fi vremea. Această riglă de calcul mult mai 'inteligentă', calculatorul, împreună cu noi teorii matematice mai puțin 'convenționale', au condus însă, surprinzător, la un rezultat opus, cu totul neașteptat: astronomii au devenit meteorologi și nu meteorologii astronomi!

Se dovedește că, deși supuse aceluiași legi fizice, fenomenele naturale haotice, nu sunt 'doar' «ceva mai complicat», necesitând numai un plus de perfecționare tehnologică și teoretică, ci sunt «altceva». Nu este vorba, prin reducerea erorilor de măsurare, prin posesia unui plus de informații și prin sporirea puterii de calcul, doar de o simplă rafinare a explicațiilor științifice și, implicit, de o îmbunătățire a predicțiilor, ci este vorba de un alt raport între determinism și predictibilitate și implicit între explicație și predicție. Un concept nou cum este cel de HAOS DETERMINIST, nu mai este o contradicție în termeni, așa cum apare din perspectiva clasică.

Cum pot fi descrise matematic formele extrem de neregulate cu care ne întâlnim frecvent în natură? În cazul majorității sistemelor evolutive reale, cum pot fi descrise, explicate și prezise dinamicile haotice ale acestora? Prima atitudine, în spirit științific

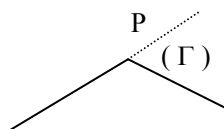
²⁰ Un exemplu extrem de simplu și sugestiv îl reprezintă creșterea prețurilor unor produse. În acest caz scade puterea de cumpărare, implicit scad vânzările și, în consecință, și prețurile trebuie să scadă.

²¹ «Nonlinearity means that the act of playing the game has a way of changing the rules.» - James GLEICK – *Chaos (Making a new science)*, § *The Butterfly Effect*, p. 24, Viking, New York, 1988

²² «*The Butterfly Effect was no accident; it was necessary.*» - James GLEICK – *Chaos (Making a new science)*, § *The Butterfly Effect*, p. 22, Viking, New York, 1988

²³ «*Relativity eliminated the Newtonian illusion of absolute space and time; quantum theory eliminated the Newtonian dream of a controllable measurement process; and chaos eliminates the Laplacian fantasy of deterministic predictability.*» J. Gleick îl citează în partea introductivă (Prologue, p. 6) pe fizicianul american Joseph Ford [What is Chaos? – Georgia Institute of Technology] - James GLEICK – *Chaos (Making a new science)*, Viking, New York, 1988

tradițional, este aceea de a proiecta sau de a descifra anumite structuri prin introducerea sau descoperirea de regularități sau simetrii. Există, în aceste cazuri, posibilitatea elaborării unor modele care să nu aibă la bază exclusiv un fundament matematic probabilist-statistic? În acest sens, un prim exemplu simplu, oferit de geometria fractală, este cel al *posibilității stabilirii unei analogii la nivel matematic*, între ciocnirile considerate fizic ca sursă a haosului, a dezordinii și, corespunzător acestor ciocniri, punctele în care funcția nu este derivabilă, puncte care ‘devin’ astfel *formal* sursă a respectivei dezordini, neregularități, neliniarități, într-un cuvânt sursă a haosului: aspectul fizic esențial în mișcarea browniană este reprezentat de ciocniri; ciocnirile sunt expresia interacțiunii fizice care, prin schimbarea (fragmentarea) bruscă a traiectoriei (a unei curbe) liniare, **generează** caracteristica haotică a sistemului, sau **haosul, dezordinea**; această singură condiție fizică poate primi însă, diferite exprimări matematice, altfel spus există diferite modele matematice ale gazului ideal. Fie următoarea figură extrem de simplă:



În punctul P, *fizic are loc o ciocnire* iar matematic o linie (curbă Γ) este fragmentată. Mai *abstract matematic*, în punctul P nu există tangentă la curba Γ sau, altfel formulat, *funcția corespunzătoare Γ nu este derivabilă în punctul P*. Cum s-a spus însă, ciocnirile sunt, la nivel fizic, sursa haosului, a dezordinii. Prin corespondență, se poate face atunci, următoarea **analogie** foarte interesantă: punctele în care funcția nu este derivabilă sunt, la nivel matematic, sursa haosului, a dezordinii ! Intuitiv, dezordinea se ‘percepe’ mai degrabă «dinamic», în asociere cu o mișcare dezordonată. **Aceeași dezordine**, se poate asocia însă «static», mai puțin intuitiv dar totuși familiar, cu o *formă* ascuțită, fragmentată, neregulată. Astfel, descrierea pe care o oferă modelarea fractală haosului nu este de același fel cu descrierea oferită de modelarea probabilist-statistică.

Se ridică, cel puțin principal, întrebarea: există, în cazul considerării unor contexte fizice guvernate de legi strict deterministe, posibilitatea asocierii la aceste contexte a unor modele matematice ne-probabilist/statistice care să conducă la rezultate similare cu cele din modelele probabilist-statistice? Întrebarea este formulată în raport cu presupuziția explicită că între haos și determinism există o disjuncție de fond. Originile acestei presupuziții sunt atât de natură ontologică cât și epistemologică.

În ce măsură este științific legitimă, prin invocarea unui efect slab asupra consecințelor, neglijarea micilor influențe sau a micilor factori perturbatori, neglijare realizată sub forma unei relative idealizări sau aproximări? Această întrebare este formulată în raport cu o presupuziție aparent rezonabilă, mai puțin explicită dar ‘tare’: aceea că influențe minore («cauze mici») nu pot avea consecințe majore («efecte mari»). Originile acestei presupuziții sunt, în principal, de natură epistemologică și se datorează succesului unor predicții mulțumitoare în condiții inițiale (date, observate, măsurate) suficient de bine approximate. Observațiile și prognozele astronomice și chiar unele previziuni meteorologice sunt concludente în acest sens. Există, atât în activitatea practică cotidiană cât și în activitatea științifică propriu-zisă, numeroase sisteme naturale pentru care în contextul unor condiții inițiale destul de bine approximate se obțin evoluții anticipate

(științific) satisfăcător. Este familiar faptul că de multe ori măsurătorile sau rezultatele numerice ale unor calcule intermediare sunt approximate ('rotunjite') prin lipsă sau prin adaos, renunțându-se la anumite zecimale, aproximația fiind considerată ca neimportantă în influențarea semnificativă a rezultatului final. Altfel spus, este neproblematică ideea că acceptarea unor mici diferențe rămâne fără consecințe majore.

Un același sistem de ecuații care modelează o 'situație deterministă' și care descrie evoluția unui sistem va da aceleași rezultate pentru aceleași valori de 'pornire' sau condiții inițiale. În mod firesc, pentru condiții inițiale semnificativ diferite va da rezultate semnificativ diferite. În spiritul presupuziției anterioare însă, tot în mod firesc, este de așteptat ca abateri numerice considerate infime, ne semnificative, să conducă la evoluții apropiate pentru sistem sau la dinamici ne semnificativ diferite ale sistemului. Dar, s-a observat că există situații în care deși variația condițiilor inițiale este infimă, aparent ne semnificativă, evoluțiile (dinamicile) sistemului diferă semnificativ de la un caz la altul!²⁴ Dacă un sistem dinamic, posedă câteva puncte de instabilitate, puncte critice, 'intervenții' minore în aceste puncte pot antrena consecințe majore. (Într-una din caracterizări, haosul poate fi considerat și ca un ansamblu de astfel de puncte.) Dacă însă diferențele între rezultate sunt minore și, ceea ce este mai important, nu cresc, nu se amplifică în timp, atunci se convine să nu se vorbească de o sensibilitate la condițiile inițiale.

Semnificația sensibilității la condiții inițiale iese și mai bine în evidență dacă se subliniază că micile variații, modificări, aproximații, abateri sau imprecizii țin de aspectul numeric. Nu este atât vorba, în acest caz, de necunoașterea unor influențe ascunse sau a unor legi, cât de importanța neașteptată a consecințelor unor mici abateri numerice. Desigur, consecințele abaterilor numerice se pot manifesta într-un sens 'calitativ' în diverse planuri. De exemplu, un sistem, cum este Sistemul nostru solar, poate deveni instabil, se poate 'împrăștia'. O serie de analize teoretice și simulări numerice pe calculator, chiar pe un model de Sistem solar simplificat (reduc la doar opt planete), au condus la rezultate surprinzătoare: o eroare de numai 0,000 000 01 % asupra condițiilor inițiale ajunge de 100 % după numai o sută de milioane de ani!²⁵

Interferența scărilor

Un sens al 'interferenței scărilor' la nivelul unei dinamici a formelor este pus în evidență în cadrul teoretic al geometriei fractale. Un alt sens al interferenței dintre scări este cel din teoria haosului. În acest caz, «sursa» sensibilității la condiții inițiale este tocmai o anume 'interferență a scărilor', sensibilitatea la condiții inițiale fiind o consecință directă a acestei 'interferențe a scărilor'.

În cazul haosului determinist, interferența scărilor manifestată sub forma sensibilității la condiții inițiale este o premisă specifică a impredictibilității, respectiv a ruperii de simetrie între explicație și predicție.

²⁴ Este foarte sugestivă, în acest sens, următoarea comparație: «Une petite erreur numérique était comme un léger souffle de vent – personne ne doutait que ces petites perturbations s'atténuaient ou se compensaient mutuellement avant de pouvoir modifier les caractéristique à grande échelle de l'atmosphère.» - James GLEICK – *La théorie du chaos (Vers une nouvelle science)*, § *L'effet papillon*, p.34, Champs / Flammarion, Paris, 1991

²⁵ Precizări în acest sens se găsesc în articolul «*L'instabilité du système solaire*» - Rev. *Sciences et Avenir*, N°542 Avril, 1992, France, p. 51

Se observă că în cazul geometriei fractale, interferența scărilor manifestată sub forma omotetiei interne, respectiv a unității dimensiunii fractale, este o premisă specifică a posibilității predicției formelor, în absența explicației globale, și în acest sens a rușerii simetriei dintre explicație și predicție. Interferența scărilor în geometria fractală generează posibilitatea predicțiilor, în timp ce în teoria haosului determinist, în opoziție, aceeași interferență anihilează posibilitatea predicțiilor.

Un exemplu sugestiv de interferență a scărilor este cel oferit de Mandelbrot în legătură cu răspunsul la întrebarea: *Cum să se facă distincția între turbulent și laminar în atmosferă?* Turbulența semnificând desigur dezordinea iar laminaritatea ordinea. Există o coprezență și o alternanță a ordinii și a dezordinii în funcție de scara de reprezentare a ‘hărții’ atmosferice.

«*Pentru a ne face o idee intuitivă asupra structurii secțiunii printr-o masă atmosferică deplasându-se în fața instrumentului, să inversăm rolurile și să luăm ca ‘instrument’ un avion. Un nivel foarte grosier de analiză este ilustrat printr-un avion foarte mare. Anumite unghere ale atmosferei par a fi evident turbulente, avionul fiind scuturat. Prin contrast, restul pare laminar. Dar să reținem testul cu un avion mai mic: pe de o parte, el ‘simte’ răbufniri turbulente acolo unde avionul mare nu o făcuse, și pe de altă parte, el descompune fiecare scuturare a avionului mare într-o rafală de zguduiri mai slabe. Deci, dacă o porțiune turbulentă a secțiunii este examinată în detaliu, ea relevă inserții laminare, și așa mai departe dacă analiza devine mai fină [...]*».²⁶

Pornind de la ‘experimentul’ descris mai sus, care este de fapt descrierea unor situații reale de zbor în atmosferă cu avioane de diferite dimensiuni, se degajă două presupoziii în studiul turbulenței:

- orice regiune spațială a unui fluid dinamic real, conține un anumit grad de turbulență (neregularitate, haos, indeterminare); cu alte cuvinte, la orice scară de analiză există subdiviziuni ale etalonării pe care sunt localizate instabilități

- curgerea unui fluid, la o anumită scară, poate fi considerată laminară (regulată, omogenă, determinată); altfel spus, se poate alege o scară de examinare la care dinamica să se manifeste prin stabilitate

Exemplul de mai sus este pur descriptiv, reflectă doar ‘imaginile’ pe care le surprinde un instrument de măsură calibrat pe anumite scări și având o anumită rezoluție. (Este avută în vedere aici o regiune limitată geografic a atmosferei și nu atmosfera în ansamblul ei, văzută din satelit sau microscopic, în detaliile ei cinetico-moleculare).

Ceea ce din punct de vedere dinamic prezintă interes sunt consecințele pe care detaliile de la o scară mai fină ajung să le aibă la o scară mai grosieră. Este în fond o altă perspectivă de abordare a sensibilității la condiții inițiale. Mai mult, ceea ce din punct de vedere dinamic prezintă interes în aceste cazuri sunt mecanismele care generează consecințe semnificative la scară mare pornind de la detalii aparent nesemnificative chiar la o scară fină. **Pentru că** un fluture bate din aripi la Hong Kong un Boeing se prăbușește la New York (și 400 de oameni își pierd viața) ! Acest ultim exemplu invocat ca

²⁶ «*Pour nous faire une idée intuitive de la structure de la coupe à travers une masse atmosphérique se déplaçant devant l'instrument, inversons les rôles et prenons comme 'instrument' un avion. Un niveau très grossier d'analyse est illustré par un très gros avion. Certains coins de l'atmosphère semblent de toute évidence être turbulents, l'avion étant secoué. Par contraste, le reste paraît laminaire. Mais refaisons le test avec un avion plus petit: d'une part, il 'sent' des bouffées turbulentes là où le gros ne l'avait pas fait, et d'autre part, il décompose chaque secousse du gros en une rafale de secousses plus faibles. Donc, si un morceau turbulent de la coupe est examiné en détail, il révèle des insertions laminaires, et ainsi de suite lorsque l'analyse s'affine [...]*» - Benoît MANDELBROT – *Les Objets Fractals, chap. La géométrie de la turbulence, § Comment distinguer le turbulent et le laminaire dans l'atmosphère?*, p. 127, Champs / Flammarion, Paris, 1995

atare, dă în bună parte măsura nefamiliarității unor astfel de considerații (presupoziții). Această nefamiliaritate însă, cu sublinierea lui «pentru că», atrage atenția asupra noutății remarcabile pe care teoria matematică a haosului determinist o aduce. [Trebuie subliniat în acest sens că nu este vorba de farmecul și ineditul unui fragment de înțelepciune, să zicem orientală, ci de o veritabilă teorie științifică !] Pe de altă parte, pentru a face *astăzi* la Paris o prognoză reușită a vremii pe următoarele cinci zile, trebuie cunoscute cât mai în detaliu condițiile meteorologice de *astăzi* din Noua Zeelandă.²⁷

Sunt prezente în aceste exemple două ipoteze principiale: sensibilitatea la condiții inițiale și conexiunea (influența) la mare distanță între elemente *aparent* independente (sau aflate într-o slabă relație de determinare).

De la precis la foarte bine aproximat – un salt

Există însă din perspectiva determinismului clasic un veritabil paradox cu privire la caracteristica de bază a haosului determinist: cum se naște un comportament de natură aparent stohastică pe un fundal strict determinist, fără intervenția hazardului? Cum se poate ca pornind de la ‘nimic aleator’ să se genereze totuși un comportament manifestat aleator? Dinamica unui sistem în condiții deterministe nu ar trebui să rezerve surpriza impredictibilității. Teoria haosului oferă un răspuns la această întrebare.

Într-o primă formulare extrem de succintă, *sursa haosului determinist se găsește în trecerea de la exactitate la aproximație* (de la exactitatea absolută la o aproximație oricât de bună) ! În acest caz, dacă nu ne ‘situăm’ pe o valoare ‘infiniț precisă’ ci pe o vecinătate oricât de mică, putem – nu în mod necesar - dar putem să ne așteptăm la o evoluție haotică, considerată în general pe termen lung. *Efectul fluture* sau *sensibilitatea la condiții inițiale* semnifică tocmai importanța acestui aspect tranzitoriu: de la **precis la foarte bine aproximat**. Chiar cu restul condițiilor – legi care guvernează sistemul cunoscute, contexte bine precizate, etc.- strict determinate, distanța este cea de la **determinism la haos**, de la **predictibil la impredictibil**.

Să remarcăm că orice măsurătoare fizică se face doar în limitele unor aproximații. Rămân de estimat, de fiecare dată, consecințele pe termen lung ale erorilor de măsurare sau ale aproximațiilor idealizante.

Pentru a determina traiectoria unui sistem mecanic determinist este suficient să cunoaștem precis valorile condițiilor inițiale, contextul fizic activ (forțele $\sum_i F_i$) precum și

contextul fizic pasiv (care are relevanță pentru evenimentul fizic - mediul fizic: vid, etc..., de exemplu). Cu ajutorul teoriei mecanicii, al instrumentelor matematice, al aparatelor de măsură, al condițiilor inițiale și al contextului fizic, traiectoria va fi univoc determinată. În esență, este vorba de faptul că există ‘anumite lucruri’ care dacă sunt *precis* cunoscute, ‘alte lucruri’, trecute sau viitoare, pot fi cunoscute de asemenea cu o precizie oricât de mare. Într-o formulare și mai elementară, aceasta revine la a spune că dacă știm starea mecanică - poziția și viteza - unui sistem la un moment t precum și $\sum_i F_i(t)$, adică totalitatea forțelor care acționează asupra sistemului în orice moment t_i , putem stabili traiectoria completă a

²⁷ «Le temps qu'il fait semble dépendre d'un nombre immense de facteurs. Pour le prévoir cinq jours à l'avance sur la France, il faut connaître les conditions météorologiques qui prévalent aujourd'hui en Nouvelle-Zélande.» - Ivar EKELAND – *Le Chaos, chap. La mécanique du hasard, § Sur la Terre comme au ciel, §§ La météorologie: Lorenz*, p. 48, Dominos / Flammarion, Paris, 1995

sistemului. Dacă la același moment inițial t_0 condițiile inițiale sunt diferite și traiectoriile vor fi diferite.

Un sistem dinamic este haotic dacă el amplifică semnificativ în timp abaterile inițiale. Să considerăm aceleași condițiile fizice în care două sisteme dinamice evoluează și, în plus, o variație inițială δs a două ‘puncte-condiții inițiale’ ale traiectoriilor corespunzătoare. Să considerăm de asemenea că după un interval de timp Δt , variația, între punctele corespunzătoare asociate traiectoriilor într-un anumit referențial, ajunge să fie de zece ori mai mare: $10 \times \delta s$. Să facem presupunerea că rata de creștere de « $10 \times$ » se menține aceeași pentru același interval temporal Δt , care poate fi ales ca unitate de timp. Atunci, după două unități temporale $2\Delta t$, distanța între pozițiile corespunzătoare de pe traiectoria este de o sută de unități spațiale: $100\delta s$ (se poate alege și δs ca unitate spațială). În consecință, după scurgerea unui timp $n\Delta t$ se ajunge la o variație spațială de $10^n\delta s$. Fiecare exponent ‘ n ’ din puterile lui 10 (10^n) poate fi considerat ca un indice de scară. Se impune a fi introdusă o restricție: Universul fizic are o scară spațio-temporală limită. Altfel spus, se consideră o anumită vârstă și o anumită întindere a Universului, ceea ce face ca indicele de scară ‘ n ’ să aibă o valoare limită superioară finită și determinată. Fenomenul de amplificare nu poate depăși această limită superioară.

Un alt aspect important în caracterizarea haosului determinist pentru sistemele dinamice, prezentat în prelungirea considerațiilor de mai sus, ține de acceptarea următoarei presupoziii și de raportarea directă la conținutul acesteia: marile variații (abateri, deviații, etc.) antrenează (au ca și consecință) mari variații. Altfel spus, este o relație de conexiune cât se poate de firească aceea de a considera că o catastrofă are consecințe la rândul lor catastrofice. Raportarea la conținutul presupozitiei revine la a nu considera că există în acest caz un *efect de amplificare* propriu-zis.²⁸ ‘Cauzele’ și ‘efectele’ sunt la aceeași scară. Presupozitia anterioară este complementară altor două presupoziii ‘clasice’, anume că micile perturbații au numai efecte locale, de scurtă durată și că, respectiv, chiar efectele catastrofelor se ‘disipează’ pe termen lung. În aceste condiții, cu atât mai firească pare presupozitia că efectele micilor perturbații se atenuează rapid. În opoziție cu aceasta, sensibilitatea la condiții inițiale afirmă contrariul: efectele micilor perturbații se propagă și se amplifică mult în timp.

Fără intrarea în detalii suplimentare, se poate face următoarea observație: haosul determinist înseamnă interferența scârilor prin amplificarea la scară mare a unor variații minime la scară mică. Cauzele și efectele nu sunt la aceeași scară, ci sunt ‘localizate’ pe scări diferite. De exemplu, mici anomalii microscopice pot genera semnificative instabilități macroscopice. Ceea ce la origine nu este decât o mică oscilație la scară microscopică, poate deveni rapid, printr-un mecanism al amplificărilor succesive, o turbulență la scară macroscopică. Imposibilitatea de a o controla pe prima conduce la imposibilitatea de a o prevedea pe a doua.²⁹ Amplificarea micilor abateri este sursa aparențelor stohastice în aceste cazuri. Sensibilitatea

²⁸ Pentru sugestibilitate dăm următorul exemplu: faptul că un cutremur devastator produs într-o regiune aglomerată conduce la numeroase victime este oarecum firesc. Dacă însă un om este condamnat la moarte pentru că nu și-a compostat biletul într-un autobuz aglomerat, aceasta nu mai este cătuși de puțin firesc. O abaterie mică are, indiferent din ce motive, consecințe majore, catastrofice. Această comparație nu este nimic mai mult decât construcția unui suport pur intuitiv pentru ceva care s-a dovedit important în lumea faptelor fizice.

²⁹ «*Les grandes déviations, elles, engendreront de grandes déviations, comme on pouvait s'y attendre, mais sans amplification particulière. «[...] un système chaotique amplifie les petits écarts seulement; il fait accéder les phénomènes microscopiques à l'échelle macroscopique.»* - Ivar EKELAND – *Le Chaos, chap. La mécanique du hasard, § Machines à hasard*, p. 28, Dominos / Flammarion, Paris, 1995

la condiții inițiale este o sursă a dinamicilor haotice. Să precizăm că sensibilitatea la condiții inițiale este aplicabilă evident și unor condiții intermediare care în fond pot fi reconsiderate ca ‘inițiale’.

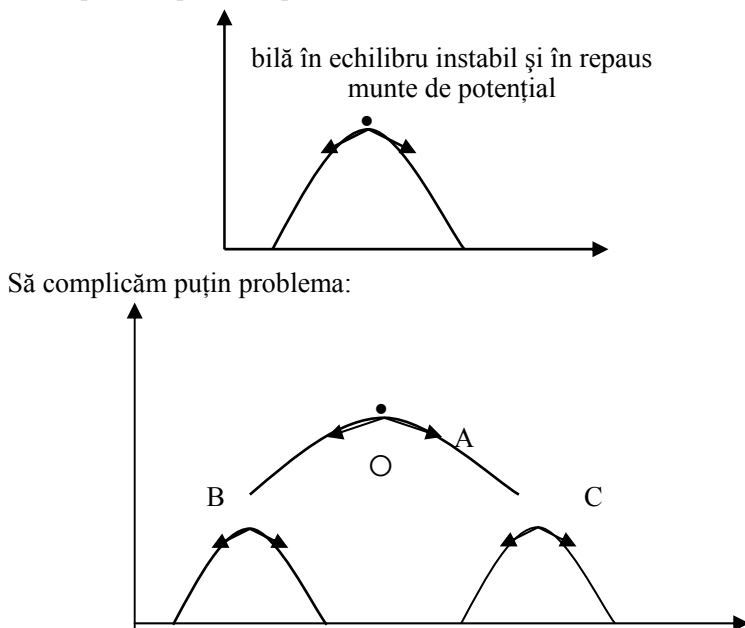
În fizica clasică, în absența «sensibilității la condiții inițiale» sau mai general la mici variații, implicarea hazardului rămânea singura soluție.³⁰ Aparențele stohastice sunt manifestarea sau a unui comportament aleator sau a unui comportament haotic. În sensul prezentării de mai sus, hazardul nu este identic cu haosul.

Să menționăm că teoria cinetico-moleculară oferă o puternică bază explicativă pentru termodinamică. Aceeași teorie însă, reprezintă o mult mai slabă bază predictivă a stărilor și a evoluției stărilor macroscopice.

Un exemplu paradigmatic de sensibilitate la condiții inițiale

Un sistem determinist simplu, cu sensibilitate la condiții inițiale, este reprezentat de o bilă aflată în repaus în poziția corespunzătoare echilibrului instabil pe un munte de potențial. O variație infimă în poziția bilei va determina o traiectorie sau alta a mișcării acesteia. Traiectoriile posibile ale sistemului nu coincid, sunt inițial foarte apropiate dar foarte rapid devin practic divergente.

Se observă imediat că o imprecizie oricât de mică în raport cu poziția teoretică inițială face imposibilă predicția precisă a traiectoriei:



(Se poate considera că la ciocnirea în punctele B sau C, componentele orizontale ale vitezei sunt nule, etc.)

³⁰ «On obtient [...] des phénomènes [...] que l'on attribuera au hasard parce que leurs causes sont imperceptibles.» - Ivar EKELAND – *Le Chaos, chap. La mécanique du hasard, § Machines à hasard*, p. 29, Dominos / Flammarion, Paris, 1995

Se observă cum sensibilitatea la condiții inițiale, prin amplificare, poate spori gradul de impredictibilitate prin creșterea numărului de traiectorii posibile.

Se înțelege cum, în realitate, detalii microscopice incontrolabile (mici asperități sau deformații ale suprafețelor de contact de exemplu) în punctele teoretice de echilibru instabil, ajung să aibă consecințe macroscopice la rândul lor incontrolabile.

Exemplul de mai sus este unul limită: cu sensibilitate la condiții inițiale sau intermediare doar în puncte (valori) izolate ale parametrilor de stare. El este însă, principial, un exemplu extrem de sugestiv.

DREPT DE VIAȚĂ, DREPT LA VIAȚĂ. BIOPUTERE ȘI SUVERANITATE ÎN LUMEA MODERNĂ¹

CIPRIAN MIHALI

Termenii de “bioputere” și de “biopolitică” trimit, așa cum se știe deja din ce în ce mai bine, la gândirea lui Foucault de la sfârșitul anilor '70. Deși utilizați adeseori indistinct, atât de filosoful însuși, cât și de unii dintre exegeții săi, cei doi termeni nu coincid decât parțial. Ei au făcut, de altfel, obiectul unor recente analize, care dovedesc interesul crescând pentru această perioadă a creației foucauldienne și pentru tematica dezvoltată în scrierile sale publicate deja sau în curs de publicare. Altfel, primul număr al revistei *Multitudes* are ca obiect “Biopolitica și bioputerea” (Exils, Paris, martie 2000), în timp ce revista *Cités* a consacrat un număr special acestei teme: “Michel Foucault: de la războiul raselor la bioputere” (PUF, Paris). Dintre lucrările din ultimii ani care tratează aceste teme, trebuie în primul rând amintită excelenta analiză a lui Hubert Dreyfus și Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond objectivity and subjectivity* (Chicago University Press, 1982, 1983, tradusă imediat în Franța, sub titlul: *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, 1984). Două alte lucrări originale, care nu vizează decât parțial filosofia lui Foucault, au contribuit la difuzarea termenilor: mai întâi, provocatorul eseu al lui Giorgio Agamben, *Homo sacer. I: Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 1995), care deplasează sensibil înțelesul pe care filosoful francez îl dăduse “biopoliticii”; în fine, impresionanta carte a lui Antonio Negri și Michael Hardt, *Empire* (2001).

Acest interes se află, desigur, în legătură cu publicarea în 1994 a integralității scrierilor lui Foucault, în patru volume și peste trei mii de pagini, sub titlul de *Dits et écrits*, dar și cu apariția pe piață a transcrierilor cursurilor pe care filosoful le-a susținut între 1972 și 1984 la Collège de France. Toate aceste scrieri permit o mai bună înțelegere a preocupărilor sale în ultimul deceniu de viață, o perioadă foarte încărcată intelectual, o perioadă în care planurile lucrărilor sale se schimbă adesea, în care unele proiecte sînt anunțate, iar altele (sau unele aceleași) sînt abandonate, în fine, în care ipotezele se înlănțuie într-un ritm foarte rapid și rămîn nu o dată în acest stadiu.

“Bioputerea” și “biopolitica” nu scapă acestei logici a accelerării. Ipoteza lor devine explicită în două texte din 1976: în primul volum din *Istoria sexualității, Voința de a cunoaște*, și în cursul de la Collège de France, “*Trebuie să apărăm societatea*”. În vreme ce primul text (mai precis ultimul capitol al volumului) se înscrie în intenția generală a *Istoriei sexualității* – analiza raporturilor dintre putere și subiectivitate la întîlnirea lor în punctul de maximă intensitate al sexualității –, cursul din 17 martie 1976, care încheie seria cursurilor din acel an, este mai orientat către politică, venind să rotunjească un curs care avea ca obiect războiul și pertinența sa pentru analiza relațiilor de putere.

¹ Acest text (parte a unui studiu mai amplu) a fost redactat în perioada cercetării post-doctorale pe care am efectuat-o în iulie-august 2002 la Institut for Human Sciences (IWM) din Viena și a fost prezentat la Universitatea Europeană de Vară în filosofie “Droits de l’homme et civilisations” de la Dubrovnik (Croatia), septembrie 2002.

Termenul de “biopolitică” a fost creat sau, în orice caz, tematizat de filosoful francez, iar apoi a fost utilizat pe larg în discursurile și în dezbaterile din anii 1990-2000. Putem bănuși că, prin toate noile întrebări ale termenului, cu deosebire într-o anumită subdisciplină a științelor politice², se produce o alunecare de sens care nu trimite numai înspre alte (genuri de) interogații, ci, mai radical, punând în joc alte tipuri de experiențe politice și culturale sau de abordări teoretice, conduce la o disoluție, la o deturnare a demnității filosofice înseși a conceptului de biopolitică (ceea ce Heidegger numea *die Fragwürdigkeit* – dar va trebui să cercetăm tocmai dacă există un asemenea concept, să punem deci o întrebare cu privire la el), iar, prin acest gest, termenul este atașat unor alte lanțuri semantice sau pragmatice. Astfel încât trebuie să procedăm astăzi la un întreg efort arheologic, de-a lungul și de-a latul acestor noi semnificații, nu pentru a căuta dincolo de ele un semnificat originar, un grad zero al semnificației, ci, mai degrabă, pentru a cerceta rațiunea însăși a nașterii acestui cuvânt, ca întâlnire între biologie și politică, o întâlnire în urma căreia nici unul din cei doi termeni nu-și mai păstrează sensul său inițial. Căci există desigur o rațiune pentru existența acestui termen și ea se află, în textele lui Foucault din 1975-1976, în strânsă conexiune cu tema dreptului la viață și a dreptului de viață (și de moarte). Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este următoarea: se dovedește acest termen de “biopolitică” apt să descrie sau chiar să analizeze devenirea lumii contemporane sau nu este el decât un alt cuvânt generic și seducător, ce-ascunde sub chiar seducția sa capcanele noilor iluzii filosofice care împânzesc – așa cum au făcut-o poate dintotdeauna – relația dintre disciplina filosofică și fenomenul politic?

Atunci când vorbim, o dată cu Foucault, de “dreptul la viață”, o distincție se impune de îndată: este vorba de a deosebi, din motive inerente unei analize consecvente, între această expresie și o alta, “dreptul de viață”. Atunci când spun: “dreptul la viață” (sau, aproape în același sens: “dreptul de a trăi”), mă refer la dreptul cel mai elementar dintre toate drepturile, dreptul la viață al fiecărei ființe (al ființei umane în primă instanță), așa cum este el înscris în marile declarații ale drepturilor omului din lumea modernă. În schimb, “dreptul de viață” (ca în formula: “drept de viață și de moarte”), expresie mai frecventă în limbajul foucauldian, desemnează o formă, o definiție primă, chiar primitivă, a suveranității, ca “drept de viață și de moarte” al suveranului asupra supușilor săi.

Dar, înainte de toate, este vorba despre viață în ambele expresii. Despre o viață care trebuie reclamată, despre o viață care trebuie supusă: așadar, despre o viață care luptă pentru dreptul de a fi și de a-și găsi o formă singulară, individuală (subiectivă, într-un anumit fel) sau, pe de altă parte, de o viață ce trebuie controlată, manipulată, redusă la o formă unică, la uni-forma supușilor puterii. Această viață, în sensul ei cel mai elementar, ca proces biologic, ajunge să ocupe avanscena lumii moderne, în forma descrisă de Hannah Arendt în *The Human Condition* ca *animal laborans*. Miză a acțiunii publice, intrarea vieții în calculul

² Am citit recent că există, în Statele Unite, o ramură a științelor politice, încă nu suficient recunoscută ca atare (după spusele pline de regret ale pionierilor ei), care se numește “*biopolitics*”, cu mai multe dezvoltări în ultimii treizeci de ani: “*bioeconomics*”, “*biopolicy*”, etc. Această preocupare pentru biopolitică este abundent expusă în paginile unei reviste publicate începând cu anii '90, *Research in Biopolitics*. Textele reunite în această revistă nu menționează nici măcar o singură dată numele lui Foucault și se află foarte departe, dacă nu cumva pe poziții exact opuse, față de poziția interogativă a filosofului francez. Astfel, regăsim aici eseuri argumentând academic în favoarea unei alianțe mai strânse între biologie (și sub-disciplinele sale) și politică (inclusiv administrația publică, relații internaționale, dar și justiție, economie etc.), pentru eficientizarea formelor și metodelor de guvernare națională și internațională. Un motiv în plus să manipulăm cu maximum de precauții acest termen de “biopolitică” și, la limită, chiar să nu ezităm să-l abandonăm atunci când nu mai poate servi decât pentru a justifica o atitudine conformistă care a renunțat la orice pretenție critică.

politic și ieșirea sa din sfera *oikos*-ului privat, ar marca “evenimentul decisiv al modernității”³. În ce constă, mai exact acest eveniment? Este el evenimentul care ne-ar obliga, după afirmația lui Giorgio Agamben, să ne reevaluăm toate categoriile politice?

Un alt fel de filosofie a vieții

Să începem cu autorul care ne va călăuzi de-a lungul întregului text, Michel Foucault, și cu ideea de viață. Această idee e prezentă în gândirea lui de la *Nașterea clinicii* (1963) pînă la ultimul său text, “Viața: experiența și știința”⁴, (re)scriș cu cîteva săptămîni înaintea morții (1984). Acest text, redactat în onoarea profesorului său, Georges Canguilhem, căruia Foucault i-a păstrat o stimă neîntinată vreme de patruzeci de ani, tratează ideea de viață din perspectiva unei istorii a științelor și mai precis a unei istorii a biologiei, așa cum a început ea să se elaboreze în secolul al XVIII-lea. Avem de-a face totuși aici cu un text filosofic și nu cu unul istoric (arheologic), dacă e să utilizăm pentru o clipă o asemenea distincție în corpusul teoretic foucauldian. Două sînt motivele pentru care putem s-o introducem totuși aici.

Primul ne conduce la analizele lui Foucault ale modernității, unde este vorba despre *Aufklärung* ca epocă “în care filosofia găsea posibilitatea de a se constitui ca figura determinantă a unei epoci și în care această epocă devenea forma de împlinire a acestei filosofii”⁵. Altfel spus, nu este vorba aici de o lectură hegeliană grăbită a istoriei, ci de o însușire să-i spunem “istorială” a modernității, care face ca momentul prezent să nu mai poată fi separat de interogarea sa filosofică și reciproc, filosofia însăși nu mai poate fi concepută în afara meditației permanente despre istoria prezentului și a devenirii sale. Istoria prezentului, formulă dragă lui Foucault și cititorilor săi, vrea să spună că prezentul însuși este de-acum evenimentul filosofic prin excelență, că discursivitatea filosofică este inextricabil legată de actualitatea sa, de evenimentul său. Vorbind de textul kantian despre Lumini, Foucault insistă asupra acestei demnități reflexive a actualității pe care filosofia o “interoghează ca evenimentul ale cărui sens, valoare și singularitate filosofică ea trebuie să le spună și în care filosofia trebuie să-și găsească deopotrivă propria sa rațiune de a fi și temeiul a ceea ce spune”⁶.

Al doilea motiv care face din textul dedicat lui Canguilhem un text filosofic, în sensul a ceea ce am spus mai sus, privește ideea însăși de viață. Nu există multe texte, după cunoștința mea, în care Foucault să reflecteze asupra acestei idei, asupra *conceptului* de viață, deși această idee este prezentă în nenumărate locuri în scrierile sale. El datorează profesorului său acest concept de viață, după cum îi datorează și sensibilitatea față de acel moment istoric în care nașterea științelor coincide cu posibilitatea dobîndită de către omul modern de a se modifica pe sine ca ființă vie. Este vorba aici de o privire genealogică încercînd să distingă stratificările acestor acțiuni multiple care au condus la nașterea științei biologice și medicale (cu toate celelalte științe învecinate ei) și în același timp la practica socială, economică și politică prin care omul își schimbă condițiile de viață și viața sa însăși. (Această privire va fi completată de către Foucault printr-o alta, și anume de aceea care tratează chestiunea dreptului politic, grație căreia apare în secolul al XIX-lea figura suveranității biopolitice).

³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997, p. 12.

⁴ Text reluat în *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, Quarto, 2001, pp. 1582-1595.

⁵ *Ibidem*, pp. 1584-1585.

⁶ “Qu’est-ce que les Lumières?”, în *Dits et écrits*, volumul II, *ed. cit.*, p. 1499.

Printre alte contribuții la revalorizarea, în cadrul istoriei științelor, a domeniului biologic și a științelor vieții, Canguilhem ar fi reabilitat un concept al vieții care nu se reduce nici la mecanismele fizico-chimice, nici la modelele matematice, nici, în fine, la vreun vitalism de inspirație extra- sau supra-naturală. Această viață este altceva decât fizică sau chimie, ea este – cu o formulă deja celebră de la Nietzsche pînă la noi – “ceea ce e capabil de eroare”⁷. Umanul poate fi înțeles atunci ca una din cele mai mari erori ale viului, care a creat astfel, printr-o mutație, căreia nu-i cunoaștem încă toate secretele, această formă de viață “ce nu se găsește niciodată cu totul la locul său... ce este hărăzită să ‘rătăcească’ și să ‘se înșele’”⁸. Situînd eroarea la temeiul umanului, în străfundul său, printr-un demers care se revendică de la epistemologie și nu de la vreo gîndire anarhistă, Canguilhem și Foucault se îndepărtează și mai mult de o gîndire antropocentristă, una păstrînd în orice caz nostalgia unui loc divin de recuperat pentru om. Dar a spune, încă o dată, că viața omenească este o formă de eroare, înseamnă a salva pentru om această înșală a unei vieți mereu de făcut pornind de la eroarea sa originală, mereu de corectat potrivit distribuțiilor mereu provizorii ale conceptelor și ale valorilor, fără a cădea în iluzia unui scop de atins și nici în regretul unei origini pierdute. Cu acești autori, cu inspirațiile lor multiple și diverse (științifice, istorice, artistice etc.), intrăm în spațiul unei chestionări filosofice a vieții grație căreia filosofia însăși se gîndește și se scrie altfel. Cu alte cuvinte, un asemenea concept de viață nu este un concept printre altele, într-un sistem conceptual dat dinainte (sau pentru totdeauna), ci el vine să tulbure maniera însăși de a filosofa, el obligă, prin condiționările sale științifice și istorice, care sînt cele ale actualității noastre – să pună altfel întrebările filosofice (dar și cele politice, sociale...).

Analiza istorică a luării în posesie a vieții de către politică este angajată de Foucault pornind așadar de la un asemenea concept al vieții. El descrie acest proces prin termenii de “biopolitică” și “bioputere”. Să vedem acum în ce constă mai precis acest proces.

Eroarea care este viața se manifestă, în întreg spațiul viului, dar cu deosebire în lumea umană, sub forma patologicului, a anomaliei, a bolii, a monstrozității etc. Atunci cînd Foucault se lansează în cercetarea acestor manifestări ale viului, scopul său nu este de a face inventarul anormalului, dovedind astfel un gust suspect pentru acest gen de lucruri. Trăvialul său se desfășoară pe limita – mereu mobilă, dar mereu marcată, politic și cultural – între normal și anormal, nu atît în direcția transgresiunilor care pun în cauză (și, prin asta, conferă legitimitate) legii partajului, ci în sensul unei arheologii a conștiinței moderne care tinde să ordoneze potrivit distincției dintre normal și anormal evenimentele și fenomenele care au loc într-o societate. Acest gest, cu aparență științifică și cu motivație (cauză și finalitate) medicală, este în același timp un gest profund politic. Dihotomiile fundamentale care iau naștere din această primă distincție (atît de fin elaborată de puterile politico-medicale moderne de două secole încoace) exclud prin judecată și includ prin explicație. Excludere deci în practică, includere în teorie. Excludere prin izolarea în două părți separate a normalului și a patologicului, includere prin posibilitatea (cel puțin la nivelul unei iluzii teoretice) de a reduce patologicul la normal, de a-l normaliza. Acest dublu joc, monoton în cele din urmă, împinge cuplul normal-patologic la nivelul unei opoziții suverane capabilă să înlocuiască, prin puterea sa de a diviza și de a uniformiza în același timp, toate distincțiile tradiționale, proprii culturilor noastre. Instrumentul care utilizează din plin această opoziție și

⁷ “La vie...”, p. 1593. Pentru o analiză profundă a acestei sintagme, precum și a raportului dintre filosofie și viu, vezi excelenta lucrare a lui Paul-Antoine Miquel, *Comment penser le désordre?*, Fayard, 2000.

⁸ *Ibidem*.

care dovedește prin importanța ei rolul extra-științific pe care-l poate juca într-o societate este medicina. De unde efortul punctual al lui Foucault de a cerceta nașterea și dezvoltarea aceste practici, cu dublă motivație, științifică și politică, și care vine să rezolve, de o manieră încă insuficient studiată, conflictul dintre regulă și normă, drept și suveranitatea politică, pe de o parte, și normalizarea prin cadrulajul tehnic, pe de altă parte. Medicina ajunge să guverneze acest joc între puterea asupra teritoriului (specific suveranității clasice) și puterea disciplinară, prin obiectivarea instrumentală a vieții ca termen mediu între corpul social și corpul individual.

Fără a urma aici traseul complet al acestui efort, să ne oprim o clipă asupra proiectului modern de naștere și instaurare a unei gândiri medicale⁹. Consecințele sale duc departe, căci ele angajează ideea de viață, o altă idee decât cea care funcționase într-o societate tradițională, și suscită o rezonanță filosofică nemaiîntâlnită. Viața despre care e vorba în discursul și în practica medicală, smulșă din mâinile religiei, este astfel desacralizată și obiectivată, retrăsând de o manieră complet diferită diviziunile sociale: nu păcat și mîntuire, ci boală și vindecare, nu asceză, ci igienă, nu preoți și o teocrație, ci medici și o somatocrație etc. Ce înseamnă toate acestea, dincolo de niște frumoase simetrii? Ele înseamnă că o asemenea ascensiune a medicalizării, definită ca articularea medicală a unei rețele din ce în ce mai dense a conduitelor și a corpurilor, nu este străină (departe de asta...) de o concepție filosofică a vieții în ruptură de orice tradiție de gândire. Nu mai avem o viață sacră, dată, oferită de o sursă transcendențială, (de)căzută, dar promisă mîntuirii într-o altă lume, ci avem o viață imanentizată, dată în această lume și redusă la "organicitatea" sa, la condiția sa instrumentală, ca ansamblu de funcții ce rezistă morții, după definiția clasică a lui Bichat. Ca atare și în continuul său biologic, ea permite noului specialist al vieții, care este medicul, o aceeași privire asupra obiectelor, un același cadrulaj al cîmpului perceptiv, o aceeași analiză a faptului patologic în funcție de spațiul vizibil al corpului, un același sistem de transcriere a ceea ce e perceput în ceea ce se spune (același vocabular, același joc de metafore) și permite deopotrivă disciplinei medicale să elaboreze un discurs clinic ca "ansamblu al regulilor care au făcut simultan sau succesiv posibile niște descrieri pur perceptive, dar și niște observații mediate de instrumente, protocoale de experiențe de laborator, calcule statistice, constatări epidemiologice sau demografice, regulamente instituționale, decizii politice"¹⁰.

Drept de viață și drept de moarte – pragul suveranității

Prin urmare, medicina este cea care îndeplinește această funcție de mediator între drept și suveranitate.

Pe de o parte, eterogenitățile straturilor sociale, ale obiectivelor politice, economice sau sociale sînt surmontate de această nouă privire asupra vieții, privire tehnică și operatorie, reductivă și, în același timp, complexificatoare, privire secularizată și profund interesată. Fragmentarea socială și nevoia unei coerențe politice care să poată asigura legitimitatea instituțiilor democratice (sau, în orice caz, a instituțiilor de după monarhiile de drept divin) reclamă găsirea unui numitor comun pentru fiecare individ și pentru toți împreună, ca

⁹ "Prin gândire medicală înțeleg un mod de a percepe lucrurile care se organizează în jurul normei, adică încearcă să despartă ceea ce este normal de ceea ce este anormal, distincție care nu se suprapune întru totul peste cea dintre licit și ilicit... ea își oferă, caută să-și ofere mijloace de corecție care nu sînt chiar mijloace de pedepsire, ci mijloace de transformare a individului, o întreagă tehnologie a comportamentului ființei umane care este legată de asta..." ("Le pouvoir, une bête magnifique", în *Dits et écrits*, tome II, *ed.cit.*, p. 374).

¹⁰ M. Foucault, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", în *Dits et écrits*, tome II, *ed.cit.*, pp. 740-741.

membri mai mult sau mai puțin egali ai societății. Viața devine acest numitor comun, sub forma unui continuu biologic sau a unui ansamblu de forțe ce nu mai trebuie de-acum disciplinate, reprimare, ci canalizate, maximizate în efectele lor economice.

Pe de altă parte, legitimitatea politică (a monarhiei sau a republicii) nu poate fi asigurată decât prin “fericirea întregii societăți”, după o expresie de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Numai că această fericire nu e cea promisă prin salvarea într-o altă lume, prin dreptatea sau pacea divină ori prin pacea de după război sau calmul de după alte calamități, ci este aceea obținută prin garantarea materială a unui bine public ce cuprinde un “câmp material complex în care intră în joc resursele naturale, produsele muncii, circulația lor, amploarea comerțului, dar și amenajarea orașelor și a drumurilor, condițiile de viață (locuințe, alimentare etc.), numărul locuitorilor, longevitatea lor, vigoarea și aptitudinea lor pentru muncă”¹¹. Instituțiile societății moderne, începând cu ceea ce purta în secolul al XVIII-lea numele de “poliție”, iau în grijă gestiunea corpului social, în sensul cel mai material al acestui corp: el se va numi “populație” și va fi noua miză a strategiilor politice, economice și medicale.

Această materializare a puterii trece așadar printr-o nouă sensibilitate etică, pe care am putea-o numi și conștientizare, a omului modern: este mai întâi ceea ce filosoful canadian Charles Taylor numește “afirmarea vieții obișnuite”, care desemnează, sub impactul revoluțiilor religioase protestante în primul rând, “aspectele existenței omenești care vizează producerea și reproducerea, adică munca, fabricarea de bunuri necesare vieții, viața noastră ca ființe sexuale, inclusiv căsătoria și familia”¹². Locul vieții bune se află înăuntrul vieții însăși, umanitatea omului se împlinește în acțiunile de fiecare zi: “centrul vieții bune se găsește de-acum în ceva la care fiecare poate să ia parte, mai degrabă decât în domeniile rezervate doar unor oameni înstăriți”¹³. În termenii mai critici propuși de Hannah Arendt, acest proces se numește “victoria lui *animal laborans*” și constă în secularizarea vieții, ca pierdere modernă a credinței (sub efectul coroziv al îndoielii carteziene) în nemurire și într-o lume viitoare. Pierzându-și această credință, omul modern nu a cîștigat în schimb o altă certitudine, cea în lumea de aici, nici chiar certitudinea realității sale. Epoca modernă a operat atunci potrivit convingerii că viața și nu lumea este bunul cel mai prețios al omului. “Singurul conținut ce rămîne sînt poftele și dorințele, nevoile lipsite de sens ale corpului său, pe care le ia în mod eronat drept pasiuni și pe care le numește ‘iraționale’, întrucît consideră că nu poate raționa cu ele, că nu poate judeca cu ele. Singurul lucru care ar putea să fie nemuritor, la limită, la fel de nemuritor ca și corpul politic în Antichitate sau ca viața individuală în Evul Mediu, este procesul permanent al vieții speciei umanitate... Nici una din capacitățile superioare ale omului nu mai este necesară pentru a face legătură între viața individuală și viața speciei; viața individuală devine parte a procesului vieții, iar a munci, a asigura continuitatea propriei sale vieți și pe cea a familiei sale este singurul lucru care mai este cerut”¹⁴.

Este vorba apoi de o mutație în percepția pe care omul occidental o are despre el însuși ca ființă vie: el învață, grație discursurilor care proliferază în epocă și mai ales grație inițiativelor sanitare privind în primul rând viața în mediul urban “ce înseamnă să fii o specie vie într-o lume vie, să ai un corp, condiții de existență, probabilități de viață, o sănătate individuală și colectivă”¹⁵. Această mutație nu este spontană, ea se desfășoară de-a lungul

¹¹ “La politique de la santé au XVIII^e siècle”, in *Dits et écrits*, tome II, *ed.cit.*, p. 729.

¹² Ch. Taylor, *Les source du soi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998, p. 273.

¹³ *Ibidem*, pp. 276-277.

¹⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, pp. 320-321.

¹⁵ M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, Paris, 1976 (1994), p. 187.

unui complicat proces de educare a indivizilor, în conformitate cu identitățile lor temporare (copil, elev, soldat, bolnav) sau cu instituțiile care se ocupă de ei, care îi mobilizează sau care îi încartiruesc: familie, școală, armată, spital etc. Foucault numește acest proces “aculturare medicală”, un proces care nu se rezumă la difuzarea de informații științifice și la luarea de măsuri administrative, ci participă de asemenea la implantarea valorilor legate de această cultură a vieții biologice: sănătate, igienă, reproducere etc. (pînă la extinderea nemăsurată a acestor valori dincolo de sfera propriu-zis privată în secolul al XIX-lea, spre ceea ce tot Foucault va descrie sub numele de “rasism de stat” și care-și va găsi desăvîrșirea tragică o dată cu nazismul).

Sub presiunea acestor două deplasări masive care au format în mod lent dar indestructibil armătura modernității occidentale, viața intră în raporturi strategice pe termen lung, pe care filosoful francez le descrie sub numele de biopolitică și/sau bioputere. Prin acești termeni, el nu propune o paradigmă de explicare istorică, reducînd istoria ultimelor două secole la evoluția liniară a unui raport între putere (politică mai întîi) și viață (biologică). Această interpretare ar fi o simplificare grosolană și infidelă intenției genealogice a filosofului francez. Atunci cînd vorbește despre o politizare a vieții biologice, scopul său nu este de a demonstra că, pe de o parte, politica se interesează de viață altfel decît a făcut-o dintotdeauna (adică sub presiunea evenimentelor și a catastrofelor, care așezau viața în umbra amenințătoare a morții) și că, pe de altă parte, viața însăși, devenită obiect de studiu științific, eliberîndu-se de contingentele fatale ale epidemiilor și ale foametei, prelungește dincolo de acest cîmp de studiu relevanța sa ca fenomen propriu. El are astfel în vedere procesul complex de “pozitivare” a vieții de către putere: atît în sensul unei dominații a manifestărilor sale incontroabile (prin medicalizare), cît și în sensul unei utilizări instrumentale a acestei vieți, ca sursă de energie, de profit, de sănătate, de plăcere etc. Iar prezența mai degrabă recurentă decît permanentă a motivului biopoliticii în scrierile tîrzii ale lui Foucault demonstrează cu limpezime că acesta e subordonat unui alt motiv, mai general și mai precis în același timp: studierea tehnologiilor complexe ale puterii care integrează viața și o reduc la continuitatea biologică a speciei și la obiectivarea corpului individual; în mod indisociabil, este vorba de investigarea tehnicilor de sine care permit, în ciuda acestui cadrilaj strict al instituționalului, afirmarea unei subiectivități ca forță de rezistență și de creație a unui sine propriu.

Acest raport din ce în ce mai strîns între viață și putere, de-a lungul căruia are loc reciproca lor secularizare și dezvrăjire și – pentru a relua un termen citat mai sus – reciproca lor “pozitivare”, prin infiltrarea din ce în ce mai fină a exigențelor uneia în cealaltă, a vocabularului uneia în descrierea celeilalte, prin sprijinul complice pe care și-l oferă și fără îndoială printr-o permanentă sabotare mutuală, constituie atunci faptul decisiv al modernității. Punctul convergenței lor ireversibile marchează trecerea unui “prag de modernitate biologică”, pe care Foucault îl descrie răsturnînd o frază celebră a lui Aristotel: “Vreme de milenii, omul a rămas ceea ce era pentru Aristotel: un animal viu și în plus capabil de o existență politică; omul modern este un animal în a cărui politică se află în discuție viața sa de ființă vie”¹⁶.

O frază memorabilă, fără îndoială, al cărei punct de intensitate maximă și deci de problematicitate se găsește, dacă e să urmărim critica lui Giorgio Agamben, în sintagma “*in plus*”. Într-adevăr, cum se face această trecere de la animalul viu la existența politică? Unde se află rațiunea de a fi a acestei treceri? Sau, mai curînd (pentru că filosofia greacă și, într-un anumit fel, filosofia modernă au încercat deja să răspundă acestor prime întrebări): Care sînt

¹⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 188.

efectele acestei treceri – de la simpla viață la viața politică – în ordinea vieții înseși ? Mai aproape de noi, cu Foucault atunci: care sînt consecințele acestei răsturnări în urma căreia obiectul prin excelență al politicii (re)devine viața însăși ori “viața nudă” (Agamben)?

În acest punct al interogației, interpretarea lui Agamben se desparte de cea a lui Foucault. Ultimul urmărește aceste consecințe în raportul rămas misterios (fie și numai pentru că filosoful a murit prea devreme) dintre tehnologia politică și tehnicile de subiectivare, ajungînd la o concluzie destul de pesimistă, care vorbește despre asimilarea progresivă a acestora din urmă de către primele. El situează așadar nașterea biopoliticii și momentul trecerii pragului biologic de către societățile occidentale în secolul al XVIII-lea, atunci cînd viața invadează cîmpul politicului și cînd puterea își deplasează interesul de suveranitate dinspre teritoriu spre populație.

În schimb, pentru Agamben, biopoliticolul este în măsură să explice mai mult decît acest pasaj recent din istoria modernității. Chestiunea vieții nude se află dintotdeauna în centrul acțiunii politice, ea doar țîșnește în toată nuditatea sa în lumea modernă. Prezența ei în această poziție centrală și totodată periferică este permisă de distincția pe care grecii ar fi făcut-o între simplul fapt de a trăi (*zoé*) și viața calificată (*bios*) sau, și mai precis, între a trăi (*zēn*) și a trăi bine (*eu zēn*), așa cum apare ea în “strania formulare”¹⁷ din *Politica* lui Aristotel: “zămislit pentru a trăi, existînd pentru a trăi bine”.

Centrală, pentru că obiectul central al calculelor politice dintotdeauna ar fi viața nudă, dar totuși periferică, deoarece sensul oricărui act politic este depășirea simplului fapt de a trăi către o viață (mai) bună. *Zoé* ar ocupa această poziție singulară a unei “excluderi inclusive”, a unui referent mereu prezent și mereu de refutat în animalitatea sa, în primitivitatea și intimitatea sa. În raport cu acest referent, mereu prezent (întrucît ghidează acțiunea) și mereu absent (pentru că nu este niciodată atins, decît în chiar distrugerea sa), *bios*, ca formă-de-viață, numește posibilitatea unei detașări de biologicul propriu omului, desemnează posibilitățile unei vieți ca potență actualizîndu-se în moduri, acte și procese politice (în sensul cel mai larg al acestui termen). O formă-de-viață ar fi desemnată atunci prin acest “în plus” din expresia: “un animal viu și *în plus* capabil de o existență politică”. Ceea ce revine la a spune că pentru Agamben viața politică urmează mereu două direcții contrarii, dar avînd pe undeva același sens: direcția depășirii simplului fapt biologic de a trăi, către o formă de viață însuflețită, magnetizată de fericire: “omul este singura ființă în viața căreia este vorba întotdeauna de fericire, singura ființă a cărei viață este iremediabil și dureros hărăzită fericirii”¹⁸. Cealaltă direcție ar fi urmată de către orice putere politică, nu numai în lumea modernă, dar deja și la greci sau la romani, și ar consta în întemeierea legitimității (sau suveranității) sale prin tentativa de a re-separa un nivel al vieții nude în raport cu orice formă de viață. O acțiune venind deci “de sus” și conferind suveranității aceeași definiție pe care i-o dăduse Foucault, dar într-un cu totul alt sens, și anume ca drept de viață și de moarte, drept de a izola viața și putere de a o ucide prin actul suveran.

Între aceste două direcții, o complicație: dacă viața “naturală” se află mereu sub amenințarea morții, dacă toți ceilalți sînt pentru un individ potențial ucigași, viața socială

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p. 15. Într-un alt text, Agamben mai spune că această distincție între *bios* și *zoé* ar fi dispărut în limbile moderne “și un singur termen – a cărui opacitate crește direct proporțional cu sacralizarea referentului său – desemnează în nuditatea sa supoziția comună că e mereu posibil să izolăm în fiecare om nenumărate forme de viață” (*Moyens sans fin*, Payot & Rivages, 1995, p. 13). Afirmatie foarte tare, ce lasă să se înțeleagă că fiecare formă de viață ar permite – printr-o tehnologie potrivită – separarea unui nivel zero, la care viața n-ar fi decît “simplă viață”. Aceasta este, de altfel, ideea care ghidează întreg demersul agambenian în jurul vieții nude și al biopoliticii.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, p. 14.

devine posibilă ca tentativă de a elimina o asemenea amenințare, prin actul cedării, concesionării dreptului de viață și de moarte către un suveran. Potrivit lecturii agambeniene a *Leviatamului*, puterea nu se întemeiază pe o voință sau pe o decizie politică, de felul unui contract social, ci pe această posibilitate, devenind lege, de a stăpîni viața nudă sub forma dreptului suveran de a o distruge în situație de excepție, atunci cînd suveranitatea puterii și, o dată cu ea, ordinea socială, ar fi în pericol. Prin urmare, excepția ar face legea și suveranitatea. Această situație (stare) de excepție, sau de urgență, s-ar afla în chiar miezul puterii moderne, iar viața nudă, ca obiect ultim și referent concret, substanțial, material, al acțiunii politice, ar constitui “temeiul ascuns al suveranității”. Ceea ce este propriu modernității ultimului secol este normalizarea excepției, starea de urgență devenită regulă. Teză foarte tare, neîndoielnic, dar care are cel puțin meritul de a atrage încă o dată atenția asupra catastrofelor pe care coliziunea dintre puterea statală și viața nudă le-a putut provoca în regimurile totalitare, atunci cînd prima nu vrea și nu poate să găsească altă legitimitate decît în presupusa protecție a vieții supușilor săi.

Această teză poate fi pusă în comunicare cu o altă teză, aparținînd de această dată lui Foucault. El ne spune în ultimul său curs din 1976 că unul din paradoxurile bioputerii ține de următorul fapt: cu cît se legitimează mai mult prin protecția vieții, cu atît se deplasează mai mult înspre moarte, înspre posibilitatea și capacitatea de a distruge. Un stat, precum cel nazist, care face din puritatea biologică o sursă de legitimitate a acțiunii sale politice și militare, este un stat sinucigaș, deoarece puritatea absolută, protecția ideală se află în moarte și nu într-o viață fericită, într-o formă-de-viață. Într-un asemenea stat – și aici merită reținut că nici Foucault, nici Agamben nu fac eforturi deosebite pentru a marca o distincție clară între statele totalitare și statele democratice, înțelese ca state securizante, asiguratoare (“*assurenciels*”) – posibilitatea reală a puterii de a proteja viața are drept consecință directă imposibilitatea, tot atît de reală, pentru subiecții puterii de a-și proteja prin ei înșiși viața. Ceea ce pare a fi protecție nu este în fond decît o condiție negativă și restrictivă a vieții: ea nu mai poate să existe decît ca protejată. Ea nu mai este atunci – așa cum spunea Agamben mai sus și cum unii dintre noi au trăit-o în țările comuniste – “viață hărăzită fericirii”, ci viață la limita vieții, simplă și brută supraviețuire, unde cuvîntul “simplă” desemnează vecinătatea mereu dureroasă și riscată dacă nu a morții, atunci cel puțin a subumanului, a unei vieți nude reduce la condiția sa metabolică, primitiv autoreferențială. Ea renunță, este obligată să renunțe, la orice pretenție politică, asta în cazul în care “politic” nu înseamnă îngurgitarea în exces de simboluri, de slogane, de ideologii. Ea este întinsă, sfîșiată între, pe de o parte, presiunea pseudo-politică și pseudo-publică de a veghea la puritatea corpului național și de elimina factorii patogeni (“străinii” din exterior și “reacționarii” din interior) și, pe de altă parte, necesitatea imediată, cea mai privată cu putință, de a asigura, în ciuda oricărui discurs oficial despre fericire și abundență, supraviețuirea sa biologică și a familiei sale. Politica nu-și mai găsește locul între icoana suveranului (secretar general, președinte, Führer, partid etc.) și cele trei sute de grame de pîine zilnice sau cele o sută de grame de unt pe lună. Nu mai e nici un rol public de jucat între adulatorul de icoane și disperatul căutînd să aibă grijă de ai săi. Nici o gîndire capabilă să elibereze, prin chiar exercițiul său, o “formă-de-viață”, o posibilitate și o multiplicitate de forme-de-viață imaginabile. În locul unei gîndiri, doar abandon, un abandon în fața mimetismului oportunist sau a luptei pentru supraviețuirea biologică, a sa și a progeniturilor sale.

Biopolitica, în această formă caricaturală, dar nu mai caricaturală decît realitatea pe care vrea s-o descrie, provoacă o criză deopotrivă a vieții și a politicii: nici viață (ca supraviețuire) fără problematizarea prin depășirea sa politică în acțiune, nici politică

(înțeleasă ca expresie publică a cetățenilor) fără garanția, chiar tacită, a unei vieți presupusă a-și fi autosuficientă și autoevidentă.

Nu voi merge pînă la a face cu Agamben din lagărul de exterminare paradigma politică a Occidentului modern, ca posibilitate infinită acordată puterii (ca “drept” pe care puterea și-l acordă) de a decide pentru viața și moartea supușilor. Dar, în inspirația foucauldiană a gândirii sale, pe care o împărtășesc și eu într-o anumită măsură, putem să fim de acord cu el cel puțin într-o constatare și într-o întrebare.

Constatarea că viața biologică, așa cum este tratată și prelucrată astăzi de tehnologiile viului, reprezintă o formă secularizată a vieții nude; ca urmare a acestui proces de secularizare, a devenit posibil, pentru orice formă de putere contemporană (politică, economică, tehnică, militară), să transforme viața ca auto-afectare și auto-finalitate într-o variabilă înăuntrul unui mecanism de gestiune tehnică, una care și-a pierdut auto-teleo-logia în favoarea noilor forme de hetero-teleo-logii. Altfel spus, viața se află încă în centrul acțiunii umane, dar numai pentru a părăsi în permanență acest centru către forme și figuri tehnice tot mai sofisticate și mai supuse unor imperative economice (inclusiv în tehnologiile politice ale noilor suveranități naționale, transnaționale sau internaționale), astfel încît sensul nu se (mai?) ivește decît din “conjuncția unui proces de mobilizare ecotehnică nelimitată și o dispariție a posibilităților de forme de viață și/sau de fundament comun”¹⁹.

Interogația are ca obiect consecințele acestor procese: mai este cu putință astăzi să concepem o politică (non-statală, după Agamben), care să permită “o viață pentru care, în trăirea sa, să fie vorba de viața însăși, o viață a potenței și a puterii”²⁰? Putem să imaginăm o acțiune, o mișcare desfășurîndu-se în zona de indistinție dintre public și privat, dintre corpul politic și corpul biologic, sub forma a ceea ce filosoful italian numește o “biopolitică minoră”? Mai mult și într-un sens radical: am putea oare spune că biopolitica (în același timp ca acțiune a puterii statale urmărind desubiectivarea și ca reacție a subiecților de a-și reface o identitate) tulbură pînă la confuzie distincțiile politicii clasice? Dacă da, nu ar funcționa atunci viața nudă ca obiect-subiect coroziv, rezistînd oricărei alte determinații decît una tehnică și deconstruind tot ceea ce vine în contact cu ea?

În orice caz, un lucru e limpede pentru ambii filosofi: în politica modernă, este vorba despre viața însăși. Grija pentru viață este contemporană cu marile revoluții politice ale modernității. Dreptul de viață și de moarte ca semn prin excelență al suveranității este reformulat în timp ce se afirmă un alt drept, dreptul însuși de a trăi, ca revendicare a omului-cetățean născut o dată cu revoluția franceză. Suveranitatea absolută care lasă să trăiască și face să moară devine de-acum putere de a face să trăiască; în aceeași epocă însă – epoca ultimelor două secole – această putere de a face să trăiască aduce cu sine o putere nemaîntîlnită de a face să moară, în fața căreia nimic nu este mai urgent (și mai batjocorit în ignoranța și disprețul acestei urgențe) decît revendicarea dreptului de a trăi, de a trăi pur și simplu, în cele patru zări ale lumii în care fie valorile Occidentului, fie mijloacele sale tehnice și materiale, au legat suveranitatea de genociduri și puterea de capacitatea de a efectua tăieturi artificiale într-un continuu biologic el însuși instaurat artificial, de a distruge în masă viața în toate formele sale. În fine, tot în aceeași epocă, epoca noastră, desacralizarea totală a vieții, extincția oricărei valori sacre și sacrificiale a vieții, o expune manipulării infinite și proliferării în forme despre care încă e greu să spunem dacă aparțin viului sau non-viului, naturalului sau non-naturalului.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, “Note sur le terme de ‘biopolitique’”, în *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2001, p. 143.

²⁰ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, p. 19.

DOȘAR: IDENTITATE ȘI INDIVIDUARE

TIMP REAL ȘI TIMPURI IMAGINARE. DESPRE CONCEPȚIA HUSSERLIANĂ A INDIVIDUAȚIEI TEMPORALE

RUDOLF BERNET

(Leuven)

RÉSUMÉE. Le temps réel et les temps imaginaires. Sur la conception husserlienne de l'individuation temporelle – Après avoir donné une idée générale du processus d'individuation chez Husserl, l'étude analyse minutieusement la manière dont la temporalité propre aux actes de la perception interne et externe, du ressouvenir et de la *phantasia* constituée, d'après les *Manuscrits de Bernau*, l'individualité de l'objet intentionnel. Une attention toute particulière est accordée à ce qui distingue les objets fictifs des objets idéaux et qui permet de leur attribuer une forme spécifique d'individuation (qui ne se confond jamais avec la particularisation d'une essence). L'étude apporte également des éclaircissements en ce qui concerne la phénoménologie transcendantale dans son rapport à l'ontologie (**Note de la rédaction**).

Pentru Husserl, ca pentru majoritatea altor filosofi, procesul de individuație privește în primul rând obiectele. Un obiect individual este un obiect care se caracterizează prin "identitatea efectivă cu el însuși", ca și prin "distincția sa față de orice alt 'obiect', chiar față de un obiect (...) care i-ar fi cu totul asemănător"¹. Analiza husserliană a procesului individuației se sprijină deci, în mod natural, pe distincția tradițională între obiectele empirice, susceptibile de a fi individualizate, și obiectele ideale, neindividualizabile. Abordarea problemei individuației de către Husserl este profund originală, nu numai pentru că supune diferența ontologică dintre obiectele empirice și obiectele ideale unei investigații fenomenologice, ci și pentru că evidențiază această opoziție tradițională dintr-o altă perspectivă, introducând o a treia clasă de obiecte, și anume obiectele imaginare. Examenul minuțios al unei posibile individuații a obiectelor, precum faimoșii "centauri", îi va permite lui Husserl nu numai să precizeze modul de a fi – posibil pe care obiectele imaginare par a-l împărtăși cu obiectele ideale, ci și să examineze cu un ochi critic opinia curentă după care numai obiectele empirice ale lumii reale pot fi veritabili indivizi. Dacă, după cum susține tradiția, problema individuației își găsește punctul de plecare, în mod principal, în stabilirea criteriilor unei posibile distincții între obiecte cu totul identice după conținut (330), ar trebui, înainte de toate, examinat dacă și cum coordonatele spațio-temporale ale localizării unui obiect în realitatea fizică îi conferă o individualitate unică ce îl distinge de orice alt obiect real sau numai posibil.

1. Introducere

De ce să interogăm, în mod laborios, distincția între indiscernabili când este vorba de individuația obiectelor empirice și nu despre singularitatea persoanelor umane? Ce interes poate avea individualitatea în afara mizelor antropologice, etice și culturale vizând persoane, dintre care fiecare pretinde să fie considerată ca unică? Ce interes, într-adevăr, dacă este clar deja de la Aristotel, că chiar științele naturale se dezinteresează de caracterul individual al obiectelor empirice pe care le studiază? Primul răspuns

¹ "(...) wirkliche Identität mit sich selbst und Unterschiedenheit von jedem anderen, <gibt es> ein wirkliches Individuum, das an sich ist und seine Unterschiedenheit hat gegenüber jedem, auch einem (a priori jederzeit möglichen) völlig gleichen" (330)... Precizăm că cifrele din paranteză trimit la Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publisher, Husserliana, Band, XXXIII, 2001.

posibil, este că – deja înaintea oricărei metafizici - *logica* predicativă se preocupă de individualitatea obiectelor ce formează substratul predicățiilor propoziționale. Nu a reușit Husserl să arate, cu succes, în *Formale und transzendente Logik*, că chiar legile logicii formale trimit, în ultimă instanță, la existența acestor ultime substraturi sau nuclee de experiență pe care le constituie obiectele empirice individuale? În textele de la Bernau, din care ne vom inspira aproape exclusiv în cele ce urmează, Husserl, de asemenea, va arăta într-o manieră nu mai puțin convingătoare, că, dacă logica presupune efectiv existența unor astfel de indivizi, ea nu este capabilă să o justifice. Căci logica nu cunoaște particularul decât în calitatea lui de produs al particularizării unei esențe (*spezifische Besonderung*), iar Husserl nu va avea nici o dificultate să dovedească că aceasta nu echivalează, nicidecum, cu individuația (*individuelle Vereinzellung*) unui obiect (300, 319, 321, 339).

Trebuie, oare, să conchidem că numai o fenomenologie transcendentă dispune de mijloacele necesare pentru clarificarea conceptului ontologic al individuației? Pentru a ne convinge de aceasta, trebuie să demonstrăm că ontologia, singură, nu poate rezolva problema individuației. Husserl va încerca acest lucru de o manieră în care dovada insuficiențelor unei abordări pur ontologice a problemei individuației va face pereche cu recunoașterea serviciilor importante pe care, totuși, ea le oferă unei cercetări fenomenologice – cel puțin la debuturile sale. Chiar dacă la final se adevărește că doar o analiză a conștiinței interne a timpului permite rezolvarea enigmei individuației, fenomenologia transcendentă va găsi multe avantaje inspirându-se din abordarea ontologică, din care va face firul conducător (*Leitfaden*) al analizelor sale. Transfigurate în analize noematice de către fenomenologia transcendentă, distincțiile ontologice își vor păstra, de altfel, întreaga lor validitate.

Printre conceptele și concepțiile pe care Husserl le împrumută de la abordarea ontologică a individuației, relația între localizarea unui obiect și “sistemul” sau “ordinea” în care se înserează acesta ocupă un loc central. De aceea, este necesar să se arate că individuația unui obiect este o funcție a raportului său nu numai cu alte obiecte, ci și cu acest ansamblu al tuturor obiectelor empirice, pe care Husserl îl numește “lumea” efectivă (*wirkliche Welt*). El va conchide că un obiect *imaginar* nu poate fi un individ decât dacă se poate vorbi de o lume imaginată (*Phantasiewelt*), în cadrul căreia acest obiect se va distinge de orice alt obiect imaginar, care-i va fi, totuși, asemănător. Dar, este adevărat că, pentru Husserl, posibilitatea unei astfel de lumi unitare (efective sau imaginare), care asignează fiecărui obiect un loc unic în spațiu și timp, trebuie să-și primească fundamentul de la o fenomenologie transcendentă. Aceasta din urmă ar avea ca sarcină de a examina nu numai modul în care se constituie lumea efectivă și prin ce anume acest proces diferă de constituirea unei lumi imaginare, ci mai ales cum se constituie conexiunea (*Zusammenhang*) obiectelor în cadrul unității unei lumi - indiferent că aceasta ar fi reală sau imaginată. Îmbinarea analizei ontologice cu cea fenomenologică a individuației se situează tocmai în aceste investigații.

Se știe că fenomenologia transcendentă examinează obiectele și lumea în calitatea lor de corelat intențional al unei *experiențe*. Această experiență nu poate fi “constitutivă” a sensului de a fi al obiectelor și al lumii decât în măsura în care ea este “pură”, adică ea relevă de o conștiință purificată de orice a percepție care ar face din ea un obiect aparținând lumii, pe care tocmai trebuie să o constituie. Corelația intențională pe care se bazează fenomenologia transcendentă cere deci, minimal, ca fiecărui mod de a fi al obiectului să îi corespundă un mod al trăitului conștiinței intenționale. Vom vedea că pentru problematica individuației temporale aceasta revine la stabilirea unei duble corespondențe: pe de o parte, între unitatea timpului mundan ca ordine temporală înglobantă și unitatea fluxului temporal al experienței, iar, pe de altă parte, între localizarea temporală a unui obiect individual și

donarea sa într-un trăit originar. De ce fenomenologia transcendentă ar merge dincolo de punerea în evidență a unei astfel de corespondențe sau echivalențe între conștiința intențională și obiectele sale și ar dori să *fundeze* orice distincție ontologică pe o distincție fenomenologică? Fără a ne angaja, aici, în problematica idealismului fenomenologic, putem să răspundem că incumbă fenomenologiei, în calitatea ei de teorie a cunoașterii transcendente, să justifice sensul de a fi, atribuit obiectului cunoașterii, făcând apel la evidența actului cunoașterii în care acest obiect este dat în mod intuitiv. Aceasta este valabil pentru toate obiectele, fie că sînt ideale sau empirice, reale sau posibile, percepute sau imaginate.

Dacă este adevărat, după cum presupune Husserl constant în textele de la Bernau, că *timpul* și nu spațiul constituie rădăcina cea mai profundă a individuației (292), această dependență a modului de fi al obiectului vis-à-vis de conștiința intuitivă implică faptul că numai o fenomenologie a conștiinței intime a timpului poate da seama de forma de individualitate care caracterizează (sau nu caracterizează) diferitele tipuri ale obiectului. De aceea, vom analiza succesiv cum temporalitatea proprie actelor percepției interne și externe, reamintirii, *phantasiei* și intuiției unei esențe constituie (sau nu constituie) individualitatea obiectului intențional al acestor acte. Dar, înainte de a ne angaja în această schițare a diferitelor dimensiuni ale unei fenomenologii a individuației temporale, este necesar să precizăm, în plus, ideea generală a procesului individuației care subîntinde aceste analize particulare.

2. Concepția fenomenologică a individuației temporale

Am văzut deja că, pentru Husserl, un obiect individual era un obiect unic care diferea de orice obiect asemănător prin poziția sa temporală (*Zeitstelle*) în cadrul aceleiași ordini temporale (*Zeitordnung*). Faptul că această ordine temporală este una absolută (precum în cazul lumii efective) sau relativă (ca în cazul lumii imaginare) este irelevant pentru determinarea ordinii temporale ca ordine unitară de succesiune temporală. Un obiect este, deci, individualizat de momentul primei sale apariții în cadrul curgerii continue a timpului, adică de prezent în sens de acum (*nunc*) (292). Acest moment unic îi conferă, o dată pentru totdeauna, caracterul său individual, pe care Husserl îl numește de asemenea și „*einmällig*“ (331). Într-un limbaj nespecific lui Husserl, individualitatea unui obiect are un caracter evenimential. Trebuie deci să distingem, cum o face Husserl, individualitatea obiectului de identitatea sa numerică (349 sq.). Un același obiect perceput în mai multe reprize se divide, într-adevăr, în atîția indivizi cîte percepții. De aceea, individualitatea este, pentru Husserl, o caracteristică a sensului noematic, adică a perceptului așa cum este perceput, și nu a obiectului pur și simplu (*schlechthin*). Constituit în clipa unică și fugitivă a primei prezentări (*présentation*)² a obiectului, caracterul individual al acestui obiect nu are, totuși, nimic efemer. Din contră, acest moment determină individualitatea sa, adică locul său în ordinea temporală, o dată pentru totdeauna. Obiectul individual va ocupa pentru totdeauna același loc în ordinea temporală pe care o împarte cu toate celelalte obiecte, ale căror apariții îi preced sau îi succed. Clipa individualizantă a primei sale apariții trecute și obiectul individual pierzînd, în mod progresiv, de la retenție la modificarea retenției, vivacitatea sa, nu vor afecta poziția sa temporală, ci o vor consolida.

Să trecem de la această descriere ontologică a individuației temporale la o analiză *fenomenologică*. Husserl nu va avea dificultăți în a demonstra că *actul* primei prezentări (*présentation*) constituie caracterul individual al obiectului intențional. Acest „hic et

² Pentru a asigura claritatea traducerii și a înlătura ambiguitățile de sens inerente transunerii unor termeni husserlieni în cadrul limbii franceze, vom oferi, acolo unde este cazul, echivalentul francez pentru care a optat autorul textului (nota traducătorului)- NT.

nunc” (292, 300) unic (*einmalig*) al primei sale donări intuitive în conștiință distinge corelatul noematic al acestui act de orice altă noemă, care ar avea același conținut de sens. Dacă ar fi aștepta noeme individuale câte clipe (sau “acum-uri”) în durata unui act, aceasta ar însemna punerea caracterului individual al noemei pe seama individualității împlinirii unui act în clipa de acum. O dată admis faptul că momentul prezent al primei donări intuitive a obiectului constituie sursa oricărei individuații, este, totuși, posibil să extindem, ulterior, semnificația individuației și să vorbim de o *durată individuală*, care ar fi o unitate temporală compusă a succesiunii tuturor acestor momente individuale în timpul cărora un același obiect este dat în mod original. Dar trebuie, în plus, să adăugăm că orice individualitate se definește în raport cu o durată, care o înglobează și o depășește. Căci momentul primei apariții intuitive a obiectului individual nu este unic decât în măsura în care există alte momente, la fel de unice, care îl preced sau îl succed, găsim și localizarea individuală în aceeași ordine temporală. Făcând în continuare abstracție de posibilitatea problematică a “existenței” lumilor imaginare, am putea spune că această ordine temporală este aceea a lumii reale și că sistemul “absolut” al timpului lumii permite localizarea momentului individuației.

La fel ca *existența* efectivă a lumii reale, *unitatea timpului* mundan își datorează sensul fenomenologic unității conștiinței constituante. Care este, deci, forma unității acestei conștiințe transcendente care constituie timpul lumii ca sistem unitar și absolut, în care toate obiectele individuale ocupă un loc unic? Răspunsul lui Husserl este clar și a fost întotdeauna același: precum existența efectivă a lumii, timpul lumii se constituie în unitatea egologică a unei experiențe pure, intuitive, efective, continue și concordante. Că această experiență are un curs indefinit și că existența lumii are, în consecință, un caracter prezumtiv, nu schimbă cu nimic faptul că toate obiectele acestei experiențe – chiar și obiectele unei experiențe viitoare – trebuie să-și găsească locul lor în timpul lumii reale.

După cum se întâmplă des la Husserl, acest răspuns fiind dat, problema este imediat reluată: cine constituie, deci, această unitate a fluxului experienței care constituie unitatea timpului lumii în care toate obiectele sau noemele individuale își găsesc localizarea lor temporală? Cine ne asigură că toate experiențele noastre se integrează în același flux unitar al conștiinței? Am putea să ne așteptăm ca Husserl, precum Kant, să facă apel la o “apercepție transcendențială” și să confere “ego-ului pur” (*reines Ich*) sarcina de a aduna și unifica aceste diverse experiențe, prin intermediul cărora eu mă raportez la aceeași lume reală. Nu este cazul, căci, cea care, pentru Husserl, constituie unitatea tuturor actelor intenționale efectiv realizate, este “conștiința internă” (*inneres Bewusstsein*) care acompaniază realizarea acestor acte (356).

Nu ne vom preocupa aici nici de natura precisă a acestei conștiințe interne (pe care textele de la Bernau nu o mai numesc, de altfel, “conștiință absolută”, ci “*Urprozess*”), nici de problema dacă este vorba într-adevăr de o formă independentă a conștiinței timpului. Este suficient să subliniem, *mai întâi*, că pentru textele de la Bernau această conștiință internă are un caracter perceptiv. Fiecare act pe care-l realizez efectiv în acest moment – fie că este vorba de o percepție, reamintire sau chiar de *phantasia* – face obiectul unei percepții interne continue, care, sub formă de retenții, retenții și de retenții de retenții, îl leagă cu toate celelalte acte ale mele, viitoare sau deja trecute. Constituirea acestei unități a tuturor experiențelor mele intenționale, cerută de constituirea timpului absolut al lumii, este opera conștiinței interne. Aceeași conștiință internă, în calitate de conștiință perceptivă, este responsabilă de individuația actului pe care-l realizez în acest moment. Acestea fiind spuse, este important să subliniem, *în al doilea rând*, că pentru textele de la Bernau, acest travaliu de unificare săvârșit de conștiință este opera unei

intenționalități, nu active, ci *pasive* (351). Ceea ce înseamnă că unitatea experienței mele se face automat, iar preluarea de către conștiința internă a acestei sarcini are loc fără ca eu-l pur să se amestece (357). De altfel, chiar dacă eu-l pur ar dori să intervină nu s-ar putea, căci în fluxul temporal însuși se constituie unitatea fluentă a conștiinței și nu prin puterea magică a unei instanțe care – ca eu-l pur – nu face parte din acest flux.

Rezumînd, putem spune, deci, că orice individuație temporală a unui obiect este opera momentului prezent în care acest obiect sau noemă este intuitiv dat conștiinței intenționale. Conștiinței interne îi incumbă sarcina de a conferi acestui moment prezent al conștiinței intenționale caracterul său individual, situîndu-l în unitatea fluxului experienței aceluiași subiect. Fără îndoială, deci, pentru Husserl, individuația oricărui obiect este constituită de o conștiință transcendentă *egologică* – chiar dacă ea nu este opera eu-lui pur. Aceasta se explică, mai întîi, prin reducția fenomenologică, și apoi, prin faptul că individuația este pentru Husserl rezultatul unei experiențe sensibile.

În ceea ce privește reducția fenomenologică, aceasta obligă fenomenologul la examinarea tuturor obiectelor și a tuturor caracterelor sau modurilor de a fi ale obiectelor exclusiv în calitatea lor de corelat intențional al conștiinței transcendente. Același lucru este valabil pentru lume și timpul lumii în cadrul căruia obiectul individual ocupă un loc unic. În analizele pe care textele de la Bernau le consacră problemei individuației, Husserl asumă teza conform căreia pentru fenomenologia transcendentă un obiect individual este mai întîi obiect al conștiinței *mele* intenționale, că lumea reală este mai întîi lumea *mea* și că timpul absolut este mai întîi timpul unității experienței *mele*. Dar, dacă este evident că eu pot și trebuie să împart lumea mea și timpul său cu alți subiecți transcendentali, în final, individuația temporală a obiectelor, la fel ca și unitatea timpului lumii revin, întotdeauna, la experiența *mea* a obiectelor și a lumii (344).

Această ancorare a timpului obiectiv și a individualității obiectelor într-o conștiință transcendentă egologică este consecința, dacă nu fatală, cel puțin inevitabilă, a ceea ce Husserl consideră printre cele mai mari merite ale sale, și anume de a fi dat un sens fenomenologic concepției kantiene a timpului ca “formă a sensibilității” (352). Contrar universalității conceptelor intelectului și a altor idei generale, temporalitatea privește, pentru Husserl, în primul rînd modul în care o experiență particulară, adică în mod esențial subiectivă, se realizează. Și, dintre toate aceste experiențe subiective, percepției sensibile îi revine privilegiul de a constitui fundamentul ultim al oricărei individuații temporale. Așadar, vom consacra primele noastre investigații percepției și diferitelor sale forme. Apoi, vom putea reveni la problema delicată a unei posibile sau imposibile individuații a obiectelor *phantasiei* pure.

3. Individuația obiectelor percepției interne și externe

Pentru a începe investigația noastră cu această formă, în același timp fondatoare și elementară, a percepției, pe care Husserl o numește “percepție internă”, vom pleca din nou de la o distincție ontologică. Printre obiectele “în mod real” (*reell*) imanente conștiinței, trebuie să distingem între, pe de o parte, obiectele, care, precum actele intenționale, își au originea în eu-l pur, și, pe de altă parte, obiectele numite “hyletice”, precum conținuturile de senzație (*Empfindungsdaten*), a căror origine este “străină” eu-lui pur (*ichfremd*) (319). Redus la forma sa cea mai rudimentară, un sunet poate servi ca exemplu pentru un astfel de dat hyletic, pe care o percepție internă îl sesizează pentru a-l face obiectul ei intențional. Dar, actul însuși al acestei percepții interne a sunetului poate, de asemenea, să fie obiectul unei percepții interne. La drept vorbind, această percepție

internă a actului în care eu percep sunetul este susceptibilă de a lua o dublă formă: poate fi vorba fie de o reflexie care revine asupra unui act de percepție deja împlinit, fie de o “conștiință internă” (*inneres Bewusstsein*) care acompaniază, pas cu pas, derularea efectivă a actului percepției aceluiași sunet în timpul întregii sale durate.

Asumată fiind această distincție între percepția internă a unui dat hyletic și, respectiv, a unui dat egologic, trebuie să ne grăbim a adăuga că impactul asupra problematicii individuației rămâne limitat. De ambele părți, obiectul percepției interne este, într-adevăr, imediat individualizat prin realizarea efectivă a unui act perceptiv a cărui durată “acoperă” (*Deckung*) durata obiectului percepției (316, 319). Vom vedea că o astfel de acoperire totală este privilegiul exclusiv al percepției interne și că în toate celelalte cazuri (în percepția internă, în cazul reamintirii, al *phantasiei* și în cazul intuiției unui obiect ideal) cursul de timp al obiectului (*gegenständliche Zeit*, *Objektzeit*) și cursul de timp al donării sale conștiinței (*Gegebenheitszeit*) nu mai coincid. Din acest privilegiu al acoperirii totale între *Objektzeit* și *Gegebenheitszeit* ce caracterizează percepția internă (atât obiectele hyletice, cât și cele egologice) decurge o formă privilegiată a individuației. În calitate de obiect al percepției, obiectul unei percepții interne nu este numai un obiect real efectiv (*wirklich*), ci un obiect care primește, încă de la prima donare, o localizare individuală definitivă în cadrul acestui timp “unic” și “absolut” în care se derulează întreaga viață efectivă a unui subiect efectiv (331)³. Altfel spus și în virtutea acoperirii totale între *Objektzeit* și *Gegebenheitszeit*, obiectul unei percepții interne, primind un loc individual în durata comună tuturor *obiectelor* imanente percepute de un același subiect, primește, de asemenea, în același timp, locul său unic în unitatea fluxului continuu al tuturor experiențelor acestui subiect (331, 350). Individuația obiectului în raportul său cu toate celelalte obiecte și individuația percepției sale punctuale în cadrul fluxului conștiinței relevă, deci, de același proces. Merită subliniat acest fapt deoarece, după cum vom vedea imediat, individuația *obiectului* unei percepții *externe* în cadrul timpului *lumii* efectiv nu echivalează *eo ipso* cu individuația acestei *percepții* însăși în cadrul unității temporale a conștiinței subiective.

Rămâne de demonstrat că acest flux al conștiinței intenționale care se găsește la sursa individuației imediate a tuturor obiectelor percepției interne formează într-adevăr o unitate temporală. Ce ne dovedește că toate percepțiile unui același ego pur formează, efectiv și cu necesitate, o “conexiune unitară” (*einheitlicher Zusammenhang*), adică faptul că ele aparțin toate unui același “flux de conștiință egologică” (*Ichbewusstseinsstrom* - 353)? Răspunsul lui Husserl nu se lasă așteptat: ceea ce constituie unitatea tuturor actelor intenționale ale unui ego pur este “conștiința internă” care, nu numai că *acompaniază* realizarea fiecărui act, ci – sub forma intenționalităților retenționale și protenționale - *unifică* toate aceste acte, integrându-le în fluxul aceleiași conștiințe egoice⁴. Conștiința internă joacă, de altfel, rolul acesta al unificării fluxului conștiinței pentru toate actele intenționale, indiferent că ele sînt de tipul percepției interne, externe, reamintirii sau

³ Această individuație a obiectului perceptiv în virtutea unei localizări temporale (*Zeitlage*) ce-i este atribuită o dată pentru totdeauna nu exclude, bineînțeles, că această *localizare* să-mi fie dată într-o *orientare* temporală (*Zeitgestalt* – 331) modificată în mod continuu (324 sq.). Ceea ce se schimbă în mod continuu cînd acest obiect “cade” în trecut este *caracterul* din ce în ce mai “trecut” și ceea ce nu se schimbă este *localizarea* temporală a acestui obiect în raport cu localizarea temporală a obiectelor a căror apariție originară l-au precedat sau i-au succedat.

⁴ “Das ergibt die Erkenntnis der Einheit des Erlebniszusammenhangs als Zusammenhang aller immanenten Erlebnisse im inneren Bewusstsein durch Konstitution der einen Zeit (...)”.

chiar *phantasiei*. Și cum fiecare individuație a unui obiect presupune aprehendarea acestei unități a conștiinței efective, putem să gândim că la originea individuației tuturor obiectelor intenționale – chiar obiecte imaginare – se află conștiința internă. Vom vedea că Husserl va apăra o astfel de poziție.

Insistând încă un moment asupra problemei individuației cu privire la *percepția internă*, putem rezuma achizițiile noastre în maniera următoare: în cazul percepției unui dat hyletic, timpul percepției și timpul obiectului se acoperă integral. Aceasta înseamnă că obiectul immanent își găsește dintr-o dată localizarea individuală în cadrul aceluiași flux al conștiinței egologice fiind constituită dintr-o conștiință internă de natură perceptivă, orice percepție internă a unui dat hyletic implică, deci, cele două forme de percepție internă pe care le-am distins anterior: ea se compune, în primul rând, din percepția intențională a unui obiect hyletic, de exemplu un sunet, și, în al doilea rând, din percepția internă a actelor de percepție în calitatea lor de obiecte ale unei conștiințe interne.

Ce se schimbă când se trece de la cazul individuației obiectului unei percepții interne la cel al individuației obiectului unei *percepții externe*? Pe baza celor menționate, această schimbare nu poate să privească *actul* însuși de a percepe care – în percepția externă la fel ca și în percepția internă – datorează conștiinței interne individualitatea și integrarea sa în același flux al conștiinței egologice. Deci, ceea ce se schimbă nu poate fi decât natura procesului individuației obiectului *transcendent* după dubla sa dimensiune: raportul obiectului individual la toate celelalte obiecte individuale, pe de o parte, și raportul *obiectului* individual la *actele* de percepție externă, care se inserează în unitatea aceluiași flux al conștiinței egologice, pe de altă parte.

În ceea ce privește primul punct, considerațiile noastre ontologice preliminare ne-au arătat deja că toate obiectele transcendente efective ocupă un loc unic în cadrul aceleiași singure lumi efective și, mai precis, în cadrul timpului unificat și “absolut” al aceleiași lumi. Lumea reală și timpul său formează “conexiunea” (*Zusammenhang*) universală a tuturor obiectelor individuale transcendente (350), și această lume, la fel ca timpul său, nu poate fi decât unică (343 sq.). Deoarece ele aparțin, toate, aceleiași lumi reale, *toate* obiectele transcendente individuale sînt susceptibile de a intra în raporturi de adevăr, adică raporturi de confirmare sau de contradicție. O contradicție “sensibilă” presupune, într-adevăr, nu numai că obiectele transcendente aparțin aceleiași lumi, dar și că obiectele contradictorii împart aceeași localizare temporală individuală în cadrul acestei lumi și se contrazic numai în ceea ce privește modul lor de a fi sau conținutul lor (351 sq.). Altfel spus, nu poate să existe contradicție sensibilă decât între obiectele efective simultane, și o astfel de contradicție, departe de a amenința existența lumii, din contră, o presupune cu necesitate (339). Vom vedea că, în cazul obiectelor imaginare, lucrurile stau altfel.

În al doilea rând, cu privire la raportul obiectelor individuale transcendente cu actele de percepție externă în care ele sînt date, nu mai avem aceeași “acoperire” între *Objektzeit* și *Gegebenheitszeit* pe care am observat-o pentru obiectele percepției interne (319, 321). Husserl explică această diferență prin faptul că, în percepția externă – contrar percepției interne – raportul între act și obiectul său este unul “*mediat*” (319) și nu imediat. El este mediat pentru că percepția unui obiect transcendent este intermediată de o “*apercepție*”, traversînd un obiect immanent, adică datul sensibil hyletic. Acest dat sensibil immanent nu numai că își are locul în timpul obiectiv al lumii, dar variațiile sale temporale individuale pot fi fără consecințe pentru localizarea individuală a obiectului percepției externe. Timpul subiectiv al senzațiilor se raportează la timpul obiectiv al obiectelor

transcendente nu imediat, ci prin mijlocirea apersepecției constitutive a percepției externe. Dar această distanță, în percepția externă, între timpul donației și timpul obiectiv nu împiedică să existe între cele două forme ale timpului o strînsă legătură de constituire. Timpul unitar al fluxului conștiinței efective (în care se situează, simultan, datul senzației și actul apersepecției) constituie, într-adevăr, unitatea lumii efective și unitatea timpului său (în care se situează obiectul individual transcendent). Deci există între aceste două sisteme temporale o strînsă și constantă coordonare. Sîntem departe de ruptura care caracterizează raportul dintre timpul trăirii mele prezente de *phantasia* și timpul imaginar în care un centaur se străduie să seducă o amazoană.

Aceste considerații prea sumare asupra temporalității și individuației percepției externe ne determină să întrededem deja marile linii ale unei posibile *clasificări a actelor intenționale* sub aspectul temporalității lor. Așa cum conștiința internă formează pentru Husserl originea ultimă a oricărei temporalizări din care decurge, în mod direct, temporalitatea comună *tuturor* trăirilor intenționale, criteriul acestei clasificări nu poate fi decît acela al întinderii distanței între timpul trăirilor și timpul obiectelor lor intenționale. S-a văzut că această distanță era inexistentă în cazul *percepției interne*. Dimpotrivă, pentru o *reamintire imanentă* se impune deja trasarea distincției între timpul actului prezent al amintirii și timpul trecut al actului pe care mi-l amintesc. Dar, aceste două acte se mai situează, bineînțeles, în același *Ichbewusstseinsstrom*. Acest fapt nu este valabil și pentru *percepția externă*, al cărei obiect face parte dintr-un timp obiectiv, care este, simultan, transcendent timpului conștiinței și constituit de el. O dată cu o *reamintire care se raportează la un obiect transcendent* al trecutului, distanța temporală se mărește: nu numai că acest obiect este transcendent conștiinței, dar chiar donarea sa în cadrul conștiinței implică o distanță temporală între actul prezent al reamintirii și actul trecut al percepției originare a obiectului. În final, în privința *obiectelor ideale*, ele pot fi numite “atemporale” (*unzeitlich* – 326) pentru că sînt “terminate” (*achevés*) (*fertig* – 312) încă de la prima lor sesizare (*saisie*), adică ele nu se construiesc progresiv în cadrul unei durate temporale sau, cum spune Meinong, într-o manieră mai precisă, pentru că ele nu sînt “în mod temporal distribuite”. De aceea Husserl le atribuie o “omniprezență” (*Allgegenwart* – 312) a cărei legătură cu timpul actelor de gîndire este secundară și inesențială. În cazul obiectelor ideale distanța dintre timpul conștiinței și timpul obiectelor este deci maximală, *Gegebenheitszeit* – ul lor este privat de orice formă de corespondență esențială cu un *Objektzeit*.

Au mai rămas de ordonat în cadrul sistemului nostru de clasificare actele *phantasiei* și obiectele lor imaginare. În final, urmînd logica demersului nostru trebuie să interogăm următoarele chestiuni: sînt obiectele imaginare atemporale ca și obiectele ideale sau mai primesc ele o individuație temporală? Cu ce s-ar asemena, deci, un timp imaginar, adică un timp obiectiv care s-ar situa în afara timpului lumii? Care ar fi atunci forma *Gegebenheitszeit* – ului său și cum acest timp al donării obiectelor imaginare s-ar raporta la timpul fluxului continuu și unificat al experiențelor efective? S-ar putea lua în considerare stabilirea unei legături oarecare între timpul real al percepției și timpul imaginar al *phantasiei*?

4. Individuația obiectelor reamintirii și *phantasiei*

Înainte de a da un răspuns acestor întrebări și de a înfrunta problema unei posibile sau imposibile individuari a obiectelor și actelor *phantasiei*, ar părea util să facem un mic ocol prin analiza husserliană pentru a constata maniera în care reamintirea (*Wiedererinnerung*) implică o individuație temporală a obiectului său. Este bine cunoscut, cel puțin de la apariția volumului X din *Husserliana*, că Husserl nu a întîrziat să recunoască

problemele insurmontabile antrenate de confuzia între reamintire și conștiința imaginii. Argumentul esențial pe care-l opune unei astfel de concepții despre reamintire (concepție pe care, inițial, o susținuse el însuși) constă în faptul că obiectul de care îmi amintesc acum nu este numai asemănător obiectului trecut, ci este vorba de același obiect. Ce se poate spune altceva decât că obiectul intențional al actului prezent al reamintirii este un obiect individual care a primit individuația sa temporală în mod direct de la percepția sa trecută? Obiectul trecut de care îmi amintesc, nefiind în mod original perceput în actul prezent al reamintirii, acesta din urmă (actul prezent al reamintirii), departe de a constitui individualitatea obiectului său, din contră, o presupune. Aceasta înseamnă nu numai (după cum, neîncetat, am repetat) că un act de intuiție originală poate într-adevăr să individualizeze un obiect, ci și că, fără această individuație originală a obiectului, ar fi imposibil să ne amintim de acest obiect.

Analiza reamintirii ne furnizează, de asemenea, o excelentă ilustrare a altei teze husserliene conform căreia individuația unui obiect transcendent este funcție nu numai a localizării unice (*einmalig*) în timpul lumii reale, ci, mai fundamental, a inserției donării sale originare în *Ichbewusstseinsstrom*. Cu alte cuvinte: obiectul trecut de care îmi amintesc aparține *aceleiași lumi* pe care continui a o percepe în timpul întregii durate a amintirii; și, devenind obiect al amintirii mele prezente, acest obiect este, de asemenea, dat în cadrul *aceleiași conștiințe egologice* care, altădată, l-a perceput (359). Ce-i drept, această unitate a fluxului conștiinței mele nu-mi apare niciodată atât de clar ca atunci când îmi amintesc. Într-adevăr, amintindu-mi de un obiect trecut, îmi amintesc, de o manieră măcar implicită, de experiența mea trecută a acestui obiect. Dacă am chef, pot să pătrund mai departe în orizontul temporal al acestei experiențe trecute și să-mi amintesc de experiențele care i-au urmat. Continuând explorarea trecutului meu și progresând, din amintire în amintire, de la trecut către prezent, voi sfârși prin a ajunge la conștiința mea prezentă. Astfel, realizez nu numai experiența unității fluxului temporal al conștiinței mele, ci am, de asemenea, dovada că eu sînt cel care a trăit ceea ce-mi amintesc, adică eu îmi amintesc cu adevărat și nu restituți experiența trecută a altuia.

Această remarcabilă analiză a amintirii se bazează pe concepția pe care Husserl o are despre reamintire ca act al unei re-prezentări (*Vergegenwärtigung*)⁵. În cazul particular al reamintirii, această re-prezentare este nu numai un act intuitiv, ci și un act care pune (*Setzen*) existența efectivă a obiectului său: obiectul de care îmi amintesc îmi este cu adevărat dat (eu nu fac decât să-l evoc în gândire), el îmi este dat în el însuși (și nu sub forma unei imagini sau a unui simbol) și-mi este dat ca fiind efectiv (*wirklich*) un obiect real (*réel*). Cum este așa ceva posibil, dacă trebuie să admitem că timpul obiectului (trecut) nu coincide deloc cu timpul donării sale în amintire (prezent)? Explicația pe care ne-o dă Husserl face recurs la faptul că în conștiința internă pe care o am despre actul reamintirii, acest act este trăit ca fiind modificarea intențională și, mai precis, ca fiind reproducerea actului percepției trecute în care obiectul mi-a fost dat.

Această explicație ne permite deja să întrevădem tot ceea ce separă reamintirea de celălalt act de re-prezentare intuitivă și anume *phantasia* pură (*reine Phantasia*). Într-o *phantasia* eu nu cred în existența efectivă a ceea ce-mi re-prezintă (căci altfel, ar fi vorba de o halucinație) și timpul scenei imaginare este un alt timp decât cel în care realizez actul *phantasiiei*. Chiar dacă e incontestabil faptul că eu sînt cel ce imaginează,

⁵ Termenul husserlian de *Vergegenwärtigung* este tradus, recent, și prin prezentificare, autorul preferîndu-l, însă, pe cel de re-prezentare (re-présentation)- NT.

eu-l care întreține *phantasia* și se pierde în ea (*Phantasie-Ich*, 350) nu coincide niciodată cu eu-l real (*Real-Ich*), care, în mod simultan, curăță un cartof. Explorînd lumea mea imaginară, niciodată nu voi întîlni eu-l real care locuiește lumea reală. De altfel, nu este frapantă constatarea că mă pot transporta într-o multitudine de lumi imaginare care nu au nimic în comun, în timp ce trăiesc în una și aceeași lume reală (343 sq.), pe care nu o pot părăsi decît murind sau devenind complet nebun?

Să începem investigația noastră cu privire la posibilitatea sau imposibilitatea individuației obiectelor imaginare folosind din nou considerații *ontologice!* Prima problemă se referă la posibilitatea individuării obiectelor care nu fac parte din lumea reală. Aș putea să fac o distincție între doi centauri pe care i-aș imagina sub trăsături identice? Sau, cu obiectele imaginare se întîmplă același lucru ca în cazul obiectelor atemporale, adică obiectele ideale? Este sigur că obiectele imaginare nu se situează, la fel ca cele ideale, printre lucrurile reale ale lumii. Dar, n-ar trebui să admitem posibilitatea lumilor imaginare care ar avea coerență internă proprie (de pildă, "Wonderland" a lui Alice)? Și fiecare din aceste lumi imaginare n-ar dispune, astfel, de ordinea sa temporală în care obiectele imaginare și-ar găsi localizarea lor particulară și deci individuația lor? După numeroase ezitări, Husserl admite⁶ acest lucru, dar se grăbește să formuleze un anumit număr de rezerve.

Prima rezervă: individuația unui obiect în cadrul unei lumi imaginare particulare este fără nici un raport cu individuația unui obiect identic sau asemănător într-o altă lume imaginară (336, 341, 350 sq.). Este posibil, deci, să afirmăm că întîlnirea lui Alice cu Iepurele Alb se petrece înainte de întîlnirea ei cu Șoarecele, dar nu are nici un sens să spunem că Alice s-a întîlnit cu Iepurele Alb după ce Albă ca Zăpada a fost trezită din somnul ei mortal prin sărutul lui Făt Frumos. A doua rezervă: o lume imaginară, nefiind vreodată o lume reală și individuația unui obiect neavînd o valoare definitivă decît în cadrul timpului absolut al lumii reale, un obiect imaginar nu poate pretinde decît o individuație *imaginară*, adică o quasi-indivuație (336) în cadrul unui "quasi-timp" (318-341) al unei "quasi-lumi" (335, 343). Acest caracter de "quasi" pe care Husserl îl numește, de asemenea, modalitate a lui "ca și cum" (*als ob*) se atașează la tot ceea ce relevă de *phantasia*, în calitate de re-prezentare intuitivă non-pozițională. Cum nu percepem în mod real ceea ce *phantasia* dă vederii, aceasta nu poate fi decît o "quasi-percepție". Și cum *phantasia* nu crede (*Setzen*) în existența obiectului său intențional în cadrul lumii reale, acest obiect, de asemenea, nu poate fi decît un "quasi-obiect" cu o "quasi-realitate". "Quasi" este, deci, expresia faptului că *phantasia* este un act de re-prezentare intuitivă, care este conștient de disocierea sa atît față de viața efectivă a subiectului, cît și față de lumea reală în care această viață se realizează.

Trecînd de la analiza ontologică la analiza *fenomenologică* a obiectelor *phantasiei*, trebuie, deci să dăm seama nu numai de maniera în care *phantasia* se știe trăind în marginea adevăratei vieți a subiectului, ci și de constituirea unității unei lumi imaginare în care quasi-obiectele *phantasiei* ar putea primi quasi-indivuația lor.

Să începem prin ultima problemă, întrebîndu-ne cum se constituie conexiunea (*Zusemmenhang*) unei lumi imaginare particulare! Inspirîndu-se, în mod manifest, din analiza sa asupra constituirii lumii reale și a timpului său absolut, Husserl arată că unitatea lumii imaginare se constituie în conexiunea tuturor trăirilor *phantasiei* care se raportează la ea. Contrar percepțiilor mele externe, care nu numai că se raportează toate la aceeași lume reală, ci se integrează toate în același *Ichbewusstseinsstrom* care nu

⁶ "Gleiches darin unterscheidet sich individuell" (336).

încetează decît la moartea mea, orice conexiune între trăirile *phantasiei* are o durată de viață limitată. Orice *phantasia*, chiar cînd mă stăpînește un anumit timp, trebuie să aibă un început și un sfîrșit. La fel, lumea imaginară în care ea glisează, nu durează decît timpul acestei *phantasia*. S-ar părea, deci, că putem vorbi de o “suprapunere” sau, cel puțin, de un perfect paralelism între timpul *obiectelor* imaginare și timpul *donării* (*Gegebenheitszeit*) lor în *actele* de *phantasia*. Această aparență este, totuși, înșelătoare în măsura în care este vorba de două feluri de timp a căror natură este total diferită: pe de o parte, timpul *obiectelor* imaginare, care nu este decît un quasi-timp, iar pe de altă parte, timpul *actelor phantasiei*, care este timpul real al conștiinței mele efective (318).

Dar, este sigur că *actele* de *phantasia* se efectuează în același timp real ca percepțiile mele și, mai ales, ca aceste percepții ale lumii reale care acompaniază excursiile mele în lumile imaginare? Nu ne-a explicat Husserl că *actele* de *phantasia* relevă de un *Phantasie-Ich* și că acesta din urmă ar duce o altă viață decît *Real-Ich*? Revenim, astfel, la prima noastră întrebare, care privea modul în care *phantasia* se știa trăind în marginea vieții reale! Răspunsul pe care-l oferă Husserl acestui ansamblu de probleme cuprinde mai multe etape. Mai întîi, trebuie să ne amintim că ceea ce constituie unitatea vieții reale a unui subiect, adică faimosul *Ichbewusstseinsstrom*, este conștiința internă. Fiecare act intențional pe care-l realizez în prezent este acompaniat, într-adevăr, de o conștiință internă care îl leagă, în mod implicit, de toate celelalte acte intenționale trecute sau viitoare. *Phantasia*, de asemenea – fiind un act intențional de re-prezentare intuitivă - nu poate fi decît un act efectiv realizat, fapt de care mă asigură (dacă-i acord atenție) conștiința internă. În caz contrar, nu aș putea niciodată să-mi amintesc de un act de *phantasia* (356). Deoarece efectuez acest act de *phantasia*, conservînd conștiința lumii reale, trebuie să presupunem nu numai că eu pot trăi simultan în două lumi diferite, ci, de asemenea, că eu-l meu se poate scinda într-un *Phantasie-Ich* și un *Real-Ich*. Din nou, numai conștiința mea internă poate să mă învețe cum așa ceva este posibil - chiar dacă eu constat deja acest lucru din maniera în care obiectele imaginare îmi apar demarcîndu-se de obiectele reale. Întegrînd *actele* mele de *phantasia* în *Ichbewusstseinsstrom*, conștiința internă trebuie, deci, să vegheze, în același timp, la respectarea disocierii între experiențele mele ale lumii reale și *actele* mele de *phantasia* (332).

Dar, care este, în definitiv, fundamentul fenomenologic al acestei diferențe între viața reală și cea imaginară – diferență din care decurge diferența între, pe de o parte, individuația obiectelor reale în timpul universal al lumii reale, iar, pe de altă parte, quasi-individația obiectelor imaginare într-o lume imaginară particulară? Pe baza celor menționate, soluția acestei ultime probleme nu ar mai trebui să pună prea mari dificultăți. Într-adevăr, ce caracterizează viața reală a *Real-Ich* dacă nu faptul că toate experiențele sale în privința lumii reale “se înlănțuie” (334) pentru a forma o unitate a conștiinței efective, pe care nimic, se pare, nu o poate deranja? O percepție particulară a unui obiect mundan este întotdeauna “motivată” de alte percepții pe care ea le completează, de anticipații de percepții posibile pe care ea le “umple”, de scopul unei percepții mai complete a lumii reale, de care ea permite să se apropie, etc. Pentru *Real-Ich*, nu există decît o singură lume reală, un singur timp obiectiv și o singură viață efectivă, care-i sînt, toate, date în mod original. Nimic de acest fel pentru *Phantasie-Ich*, ale cărui drumuri se întretaie, pentru un scurt timp, cu cele ale lui *Real-Ich*! *Phantasie-Ich* și lumea imaginară în care el zburdă, nu durează în quasi-existența lor decît atîta timp cît durează o *phantasia* susceptibilă de a forma o unitate coerentă (335). Cînd cursul unitar al acestei *phantasia* particulară este întrerupt (ceea ce se va produce, cu necesitate,

mai devreme sau mai târziu), *Phantasie-Ich* și quasi-lumea acestei *phantasia* pierd, de asemenea, quasi-existența lor. Când o nouă *phantasia* prelungită începe, aceasta dă naștere la un nou quasi-eu și la o nouă quasi-lume. Avînd în vedere că diferitele quasi-lumi imaginare sînt total independente unele față de altele (336, 341), quasi-obiectele lor quasi-individuale nu pot fi decît *incomensurabile*, adică nici diferite, nici asemănătoare. Cum scrie Husserl, este absurd să ne întrebăm “dacă Gretel dintr-o povestire și Gretel dintr-o altă povestire sunt una și aceeași?” (337)

Dar, contrar diferitelor lumi imaginare, diferiții *Phantasie-Ich* în care ele își găsesc sursa, nu sînt lipsiți de orice legătură. Însă legătura care îi unește este una subterană care nu permite, sub nici o formă, înlănțuirea vieții unui *Phantasie-Ich* cu cea a altui *Phantasie-Ich* pentru a le reuni în cadrul duratei unei aceleiași vieți. Nu există decît conștiința internă pentru a țese un fir între diversele episoade, obligatoriu descusute (350, 358) ale vieții mele imaginare. Acest fir nu înșiră decît actele mele de *phantasia* în calitatea lor de acte efectiv realizate și percepute ca atare de către conștiința internă. Prin urmare, acest fir abandonează diversele lumi imaginare cu ai lor *Phantasie-Ich* dezacordului și izolării. Sarcina conștiinței interne se limitează, deci, la integrarea actelor intenționale de *phantasia* efectiv realizate în cursul efectiv și unificat al vieții mele – fără a le confunda cu această tramă unică a vieții mele pe care o constituie conștiința lumii reale și a timpului obiectiv. În calitate de conștiință originară a *unității vieții mele* efective ca și a scindării acesteia din urmă în viață reală și viață imaginară, conștiința internă se găsește, de asemenea, cel puțin indirect, la sursa *unității lumii reale* și a *unității diferitelor lumi imaginare*, fără de care o *individuație temporală* a obiectelor experienței efective și a *phantasiei* ar fi de negîndit. Deci, procesul originar (*Urprozess*) al conștiinței interne formează punctul focal către care converg toate diferitele perspective sub care *Manuscrisele de la Bernau* tratează temporalitatea.

Traducere din limba franceză de Nicoleta Szabo

IDENTITATE ȘI GENEZĂ ÎN FENOMENOLOGIA LUI HUSSERL

NICOLETA-LIANA SZABO

RÉSUMÉE. Identité et genèse dans la phénoménologie de Husserl. – Cette étude se propose d'envisager les effets du mouvement husserlien de génétisation de l'ego pur transcendantal sur l'identité de cet ego même. L'*habitus*, la passivité (secondaire et primaire), l'instinct sont les moments génétiques qu'augmentent la tension entre la facticité et la transcendantalité de l'auto-constitution de l'ego. L'identité semble échapper à tout acte d'identification pour s'enfourer dans dans la vie même de l'ego..

Nașterea, moartea, uitarea, instinctul, inconștientul, reamintirea, imaginația, inter-subiectivitatea sînt experiențe care pun în evidență și, totodată, depășesc funcționalitatea transcendentală a egoului pur, identitar din fenomenologia statică. Ca aporii ale discontinuității, ele afectează auto-constituirea genetică a subiectului prin excavarea originii sale inter-subiective și a prezenței unei alterități în raport cu sine (*altérité à soi*¹) în toate straturile procesului genetic. Primatul conștiinței egoice², constituante sau auto-constituante, îl legitimează pe Husserl drept gînditor aparținînd paradigmei continuității, însă unele dintre manuscrisele sale, mai ales cele din anii '30, reprezintă o *acme* a radicalizării problemelor, frizînd, dacă nu discontinuitatea, atunci detronarea ego-ului pur transcendantal ca origine a constituirii. Vom încerca în cele ce urmează să fructificăm caracterul proleptic al textelor husserliene de fenomenologie genetică cu privire la experiența subiectului, retroiectată spre solul ei original prin radicalizarea reducției fenomenologice, servindu-ne de corpusul comentariilor ce perspectivează această problematică.

1. Fenomenologia statică sau structurală ca panopticum pentru conceptul de identitate. Identitatea vidă

Problema identității la Husserl apare încă din *Logische Untersuchungen* (1900-01) unde unitatea conștiinței pure (fie unitatea diverselor experiențe simultane, fie unitatea fluxului de conștiință) se constituie spontan, de o manieră asociativă, fără intervenția ego-ului văzut ca principiu de unificare a vieții conștiinței. Aversiunea³ lui Husserl pentru o concepție egologică a conștiinței pure se manifestă ulterior în *Ding und Raum* (1907) unde, odată cu efectivitatea acordată reducției fenomenologice, tematizată pentru prima dată în *Die Idee der Phänomenologie* (1907), se asigură purificarea conștiinței de orice a percepție empirică și se afirmă explicit caracterul său impersonal: *conștiința pură nu parține nimănui*.⁴ Necesitatea inlasabilă a unui

¹ Nathalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995

² Diferența egoic-egologic (egologism) implică depășirea căii carteziene (egologică sau, radical vorbind, egologistă), care dezvăluie ego-ul ca ultim reziduu al reducției, fundament ultim al transcendenței.

³ Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, capitolul dedicat concluziilor, intitulat: *Une vie intentionnelle sans sujet ni objet*, p. 297-327. Autorul întreprinde o punctare istorică a egologizării conștiinței, inițial anonime (*Logische Untersuchungen*), pînă la textele din 1905-1907 și *Ideen II*. Perioada genetică ramîne, însă, neexplorată, tocmai aici reapărînd riscul anonimizării conștiinței și a ego-ului.

⁴ Ed. Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, PUF, 1989, trad. J. F. Lavigne, § 13.

ego pur (*reines Ich*) își croiește drum în *Grundprobleme der Phänomenologie*⁵, datorită aprofundării problemei intersubiectivității și a tematizării actelor intenționale de re-prezentare (*Vergegenwärtigung*), precum reamintirea (*Widererinerung*) și imaginația (*Phantasie*). Acest tip de acte afectează unitatea conștiinței prin introducerea unui coeficient de alteritate: reamintirea presupune o alteritate temporală reală; imaginația implică o alteritate în posibil, datorită neutralizării poziției de existență a obiectului imaginat, iar experiența intersubiectivă necesită o prezentare analogizantă în cadrul sferei proprii (*Eigenheitssphäre*) a corpului (*Körper*) celuilalt plecând de la Leib-ul propriu. Dacă identitatea ego-ului pur apare aici ca produs, ca o unitate constituită în actele intenționale de re-prezentare sau prezentificare, în *Ideen I* ego-ul pur devine sursa ultimă a oricărei experiențe, instanță constituantă, nu constituită. Ego-ul pur nu precedă trăirile (*vécus*) sale intenționale, ci este un pol de identitate al conștiinței transcendente, inseparabil de aceste trăiri care se schimbă, neschimbându-l: ego-ul pur este o *transcendență în imanență* (*Ideen I*, §57), atemporal, dar nu fără temporalitatea trăirilor, sursă a privirii (*Ausstrahlungszentrum*), dar nimic fără ceea ce se dă spre vedere. Apariția fenomenologică a ego-ului pur este supusă obiectivării apariției⁶, astfel că, deși ego-ul pur este implicat în apariția oricărui obiect, ceea ce apare este tocmai acest obiect și nu originea egologică a apariției. Dacă tot ce apare apare sub forma obiectului intențional, atunci ego-ul pur nu apare în efectivitatea sa, ci mereu *après-coup*, ca obiect al reflexiei. La acest nivel static, al relației noetico-noematice și al ego-ului punctiform (*Quellpunkt, Ichpunkt, Ideen I*), cu o portanță redusă a caracterului alteritar al structurii de orizont (spațială sau temporală) intenționalitatea obiectivantă face ca identitatea ego-ului să fie *o formă complet vidă* (*Ideen I*, §80) cu o funcție transcendentală necesară pentru securizarea continuității conștiinței și a identității concrete a individului.

Această identitate vidă, nedeterminată, ce traversează trăirile determinate, va primi un conținut în *Ideen II* și ne vom opri mai pe larg asupra acestui text, în care înzestrarea subiectivității transcendente cu primele elemente genetice face problematică transparența ego-ului față de sine însuși.

2. Identitatea ca repetiție. *Habitus* și pasivitate secundară

Distincția husserliană dintre *habitus* (sedimentări pure, imanente ego-ului pur) și obicei⁷ (dispoziții reale ale ego-ului empiric transcendent) marchează caracterul alteritar al modului în care ego-ul pur își apare sau se dă sieși: prin proprietăți dobândite prin serii exepriențiale, adică întotdeauna ca altul. De asemenea, după cum ego-ul empiric este manifestarea mondaneizantă a ego-ului transcendent, obiceiul, proprietate obiectivă a ego-ului empiric, trimite, în mod intențional, *la vizarea persistentă* (*Ideen II*, p. 165) a ego-ului transcendent, ca sursă constituantă, adică la procesul constituirii sale genetice printr-o serie motivată de intenționalități. Unitatea obiceiurilor ego-ului empiric este o manifestare a identității ego-ului pur,

⁵ Ed. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1991, text tradus din *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass, Husserliana XIII*, La Haje, M. Nijhoff, 1973, p. 111-194

⁶ Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome deux. Recherches phénoménologique pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, trad. Eliane Escoubas, (prescurtat *Ideen II*), § 80: *le je pur est en soi et pour soi indescriptible*” mais “cela n’empêche cependant qu’il se prête à une multiplicité de descriptions importantes”.

⁷ *Ideen II*, p. 165: *À l’intérieur d’un flux de conscience monadique absolu se présentent maintenant certaines formations d’unité, lesquelles sont toutefois complètement différentes de l’unité intentionnel de l’ego réel et de ses propriétés. L’habitus don’t il s’agit ici n’appartient pas à l’ego empirique, mais à l’ego pur.*

ca substrat identic al habitus-urilor, ale cărui funcții transcendente, fără conștientizarea produsă prin interogarea genezei obiceiului, operează în anonimat. Cele două ego-uri sînt același ego, văzut din perspective diferite (transcendental-constituantă și mondaneizant-transcendent-constituită), iar obiceiul și habitus-ul se referă la același lucru, dar într-o diferență genetică.

*Orice act de auto-reflexie în care ego-ul se ia ca obiect (și este, deci, dat ca atare) presupune pre-donarea anonimă și pasivă a unui ego mai original (care nu este deci tematizat ci mai degrabă operează înaintea oricărei tematizări (Ideen II, p. 318). Poate coincide ego-ul pur cu acest ego mai original într-o experiență reflexivă, din moment ce revenirea asupra ego-ului ireflexiv înseamnă pierderea a ceea ce el a fost deja? Originea pare a fi irevocabil ratată, dar tocmai această lipsă motivează procesul de constituire prin care ego-ul reflexiv se întoarce asupra lui *fungierende Ich* în scopul cunoașterii de sine. Conștiința de sine, ca subiect constituant, înseamnă o dedublare a ego-ului (*Ichspaltung*), o descindere auto-alienantă în geneza motivației familiar-străine a ego-ului operant, o circularitate în spirală, cu o singură buclă, ce măsoară distanța necontractabilă dintre viață (*Leben*) și reflexivitate.*

*Fără îndoială are sens să vorbim de o individualitate ca stil de ansamblu și habitus al subiectului, care, ca unitate în mod global concordantă, traversează toate modurile de comportament, toate activitățile și pasivitățile, și la care contribuie, de asemenea, întregul fundament psihic. (Ideen II, p. 373). Habitus-ul ego-ului pur umple forma lui vidă din *Ideen I*, transformîndu-l într-un posesor al achizițiilor sale pasive, al unui "a avea" (*Habe*) subiectiv: habitus-ul este al meu pentru că se constituie în geneza subiectivității transcendente, fiind genetic apropiabil. *Fundamentul psihic al habitus-ului, cu regulile sale fixe (Ideen II, p. 373)* are un rol fondator în geneza ego-ului empiric personal ca factualitate originală (*fonds factuel qui est en soi inintelligible, Ideen II, p. 371*), motivată de experiența *Umwelt*-ului primilor săi ani de viață.⁸ Husserl însuși face corelația cu psihanaliza.⁹ Stilul de ansamblu, invariant, diferit și mai mult decît un habitus, constituie individualitatea și identitatea ego-ului, care rămîne aceeași, dincolo de modificarea habitus-urilor prin schimabarea motivației, dispunînd de modificarea motivației înseși. Sursa acestei identități, primul act pasiv de motivare a ei¹⁰ sînt relegate fundamentului psihic pre-donat (*sol d'enracinement dans des profondeurs obscures - Ideen II, p. 308*), a cărui incomprehensibilitate privează de transparență raportul ego-ului pur cu sine, făcînd inaccesibilă înțelegerea ultimelor motivații determinante. În condițiile în care, pentru Husserl, indeterminarea fundamentului natural al subiectivității, reziduu al activității de cunoaștere reflexivă, este recuperabil în timp, aporia originii identității se înlătură prin înzestrarea fundamentului psihic al habitus-ului cu persistentă și rezistență la dispariția habitus-ului însuși, care trece în forma unui habitus adormit (*endormi*) într-o conștiință adormită (*das schlafendes Bewußtsein*) sau ațipită (*dumpfes Bewußtsein*). Habitusul adormit devine patent odată cu trezirea ego-ului (*geweckt werden*) ațipit printr-un proces temporal de auto-identificare și re-apropriere: ego-ul reflexiv (tematizant, trezit, vigilent) este întotdeauna precedat de ego-ul ireflexiv (ope-*

⁸ Ideen II, p. 373: *Tout la vie de l'esprit est traversée par l'efficace aveugle d'associations, de pulsions, d'affects en tant qu'excitations et bases de détermination des pulsions, de tendances émergeant dans l'obscurité, etc., qui déterminent le cours ultérieur de la conscience selon des règles "aveugles".*

⁹ Ideen II, p. 308: *Les "motifs" sont souvent profondément cachés, mais peuvent être mis au jour par la "psychanalyse"; Mais dans la plupart des cas, la motivation subsiste certes effectivement dans la conscience, mais elle ne parvient pas à se détacher, elle n'est pas aperçue ou pas perceptible (elle est "inconsciente").*

¹⁰ Anne Montavont se întreabă dacă această primă motivație a comportamentului nu trebuie gîndită ca un habitus original, presupus implicit de orice nouă achiziție de habitus în cursul genezei transcendente. *De la phénoménologie génétique: passivité, vie et affection chez Husserl.* Thèse de Doctorat sous la direction d'Eliane Escoubas, Université de Picardie-Jules Verne—Amiens, janvier 1996, p. 38

rant, adormit, latent), pre-donat (*Vorgegebenheit*)¹¹ printr-o pre-constituire pasivă, iar tematizarea ultimului prin reflexie înseamnă revenirea la un ego empiric, deja dat (deci pre-donat), pe care-l recunoaște ca identic prin trăsăturile sale reiterabile. Structura repetitivă implicată în auto-reflexie este o condiție de posibilitate a experienței, al cărei sens exige reproductibilitatea experimentatului. Repetiția constituie un ego empiric identic în timp, un același cu cel dinainte.

Reiterarea identicului prin reflexie sesizează identitatea constituită a ego-ului personal-empiric. Trecerea de la pasivitatea secundară a pre-donării ego-ului empiric la donarea sa explicită, obiectivă se face prin actul intențional obiectivant al auto-cunoașterii, ceea ce revine la a spune că identitatea, ne-remarcată, anonim apropiată prin experiențe operante, apare ca identitate re-apropriabilă numai prin transformarea ei într-un obiect în fața conștiinței, adică printr-o de-propriere și o alienare în tematic. *Dar ce putem spune despre supoziția unui început? La începutul experienței, nici o identitate constituită nu este încă pre-donată, prezentă ca obiect. Ea este în întregime latentă pentru sine și pentru ceilalți, cel puțin în intuiție. (Ideen II, p. 344)* Ținând cont că ne aflăm la un nivel static al analizei, care presupune o temporalitate și un ego deja constituite, să observăm că întrebarea husserliană vizează începutul experienței și nu originea identității. Ca urmare, răspunsul *nu ne “cunoaștem”, nu știm ce simțim, învățăm să ne cunoaștem. “A învăța să ne cunoaștem” presupune desfășurarea auto-percepției, a constituirii identității (ipse, Selbst), adică a subiectului însuși (Ideen II, p. 344)* relevă o identitate temporalizată, construită printr-o serie de auto-apercepții ce dezvăluie proprietățile ego-ului, pînă atunci latente, anonime.

În fenomenologia statică polul egoic al conștiinței rămîne o abstracție metodologică, fiind dificil de înțeles raportul său cu fluxul trăirilor, din moment ce ego-ul pur, trăind în trăirile sale, rămîne totuși neafectat de fluxul temporal al conștiinței.¹² De asemenea, aporetică este identitatea în diferență ce determină relația ego-ului pur cu auto-obiectivarea sa mondanizantă ca ego personal. Mai întii, diferența vizează modul lor de donare: ego-ul pur se dă în mod adecvat în imanență (*el este dat într-o ipseitate absolută și în unitatea sa care nu lasă loc nici unei adumbri, Ideen II, p. 157*), în vreme ce adecvarea donării ego-ului personal este imperfectă (*trebuie să intre în “fără sfîrșitul” experienței, Ideen II, p. 156*). Apoi, identitatea ego-ului personal se constituie în fluxul trăirilor, ceea ce implică identitatea numerică a ego-ului pur. Această relație de implicație a constituantului în constituit perturbă înțelegerea precedentei ego-ului pur față de fluxul trăirilor.¹³ Pe de altă parte, identicul este dat și, simultan, construibil într-o mișcare continuă de întoarcere asupra experiențelor. Or, cum se poate susține, în aceste condiții, identitatea ego-ului pur cu cel empiric-personal dacă ele dezvoltă forme diferite ale identității? În fine, ego-ul transcendental fiind supus unei geneze, purtător de habitus și istorie, distincția dintre cele două ego-uri pare să se relativizeze. Ego-ul transcendental primește concretețe.

¹¹ În *Ideen II* pasivitatea apare ca pasivitate secundară, adică cea de după performarea actelor intențional obiectivante, care, ulterior realizării lor, cad în conștiința inactuală sau de orizont. Pasivitatea secundară apare, aici, mai ales sub forma pre-donării ego-ului personal sau empiric: *En tant que moi personnel, je suis pour moi, une fois développée l'aperception empirique du moi, une pré-domnée*, p. 341

¹² Pentru Rudolf Bernet, Husserl nu s-a debarasat niciodată de ego-ul pur atemporal: *S'il n'y a pas de conscience vivante qui ne soit pas temporelle, il y a cependant pour Husserl un substrat intemporel du sujet, à savoir l'identité nue du Je pur*, op. cit., p. 212

¹³ *Ideen II*, p. 359: *Aucun sujet développé n'est simplement un flux de conscience doté d'un ego pur, mais il s'est construit aussi pour lui-même une concentration sous la forme “ego” (...) l'ego est une unité constituée à partir de prises de position propres et d'habitudes et facultés propres, et par suite, une unité aperceptive extérieur don't le noyau est l'ego pur.*

Reducerea identității la actul de identificare a habitus-ului transcendentă sedimentat, înseamnă o determinare ce închide fluxul trăirilor într-o specificitate actuală. Maldiney, într-un cadru analitic ek-sistențial, va vorbi de o transcendență înnămolită (*transcendance enlisée*), de un rău (*malaise*) produs de imaginea chipului în oglindă: *această imagine este o totalitate închisă, circumscrisă de limitele unilaterale ale unui contur, în care limite imaginea se recapitulează în identitatea sa. Nu există nimic înspre care ea să se poată depăși.*¹⁴ Facticitatea inautentică, injustificabilă, a acestei imagini (*elle n'a pour fond que la pure béance*) este apropiabilă ca proprie și autentică în orizontul indeterminat al puterii mele de a fi. Pe de altă parte, experiența surprinderii bruște a propriei imagini în oglindă înseamnă descoperirea celui alt din mine, care mă depășește, mă transcende și scapă oricărei aperccepții a identității. În termeni husserlieni, fluxul imanent temporal al trăirilor este infinit, fără limite în trecut sau viitor, ego-ul transcendentă fiind nemuritor: *eu îmi sînt prezent mie însumi cu un orizont deschis și infinit de proprietăți interioare încă nedezvăluite.*¹⁵ Funcția infinitului este de a prezerva transcendența (evident o transcendență non-ontologică) în sîmul imanenței intenționale: *atunci cînd explicitez orizontul meu propriu de existență, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea imanentă și, o dată cu ea, ființa mea proprie, în forma unei infinități deschise a fluxului trăirilor conștiinței și a tuturor proprietăților mele incluse în acesta într-un anume fel.*¹⁶

Ludwig Binswanger¹⁷, fructificînd observația lui Husserl cu privire la transcendențialitatea deviantă a nebunilor (*fous*) față de cea normală a omului sănătos, relevă funcțiile ego-ului pur în cazul melancoliei și maniei. Ambele implică o alterare a funcției reguloare a ego-ului pur: fie prin afectarea curgerii fluxului temporal, prin impurificarea potențiilor cu retenții și blocarea prezentului și viitorului într-un trecut traumatic, care reține retenția în prezent în loc să o lase să curgă (melancolia), fie prin aprezentarea defectuoasă a propriei persoane și ratarea aprezentării celui alt datorită pierderii istoricității propriei individualități și, ca urmare, a cantonării într-un prezent fără trecut și viitor (mania). Constituirea temporală defectuoasă și neutralizarea intențiilor aprezentative și habituale se datorează lipsei de adecvare sau composibilitate dintre experiență transcendentă și cea empirică, respectiv dintre ego-ul empiric și cel transcendentă. Originea acestei composibilități îi revine ego-ului pur, ca instanță critică și reguloare, lipsită de orice conținut propriu. Cealaltă funcție a ego-ului pur este aceea de a constitui apartenența ego-ului pur la ego-ul actelor subiectivității (*Mir-Zugehörigkeit*), funcție pe care Husserl o stabilește în *Ideen II*, p. 164: *l'ego réel inclut l'ego pur comme sa teneur nodale (ego-ul real include ego-ul pur ca pe conținutul său nodal)*. Astfel, tortura reflexivă a melancolicului și fuga ideatică a maniacului afirmă întotdeauna ego-ul, cu atît mai mult în actul suicidal, moment al triumfului ego-ului. Conservarea ego-ului în manie și melancolie constituie tocmai posibilitatea curabilității lor, spre deosebire de schizofrenie.¹⁸ Pentru cazul schizofrenului, Bin Kimura sublinează inversarea realțiilor între ego-ul noetic (transcendentă) și cel noematic (empiric),

¹⁴ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 349

¹⁵ Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, București, 1994, trad. Aurelian Crăiuțiu, §46, intitulat: *Sfîra proprie ca sferă a actualităților și potențialităților fluxului de trăiri ale conștiinței*, p. 135-138

¹⁶ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 137

¹⁷ *Mélancolie et manie*, Paris, PUF, 1987, trad. din germană: J. M. Azorin și Yves Totoyan. A se vedea și dezvoltările textelor binswangeriene făcute de Henri Maldiney în *Penser l'homme et la folie*

¹⁸ A se vedea și Arthur Tatossian, *Phénoménologie des psychoses. Rapport de psychistrie*, Masson, Paris, 1979, p. 120-137

distincție care pune problema subiectivității ca identitate în diferență. Este vorba însă, *de o diferență, nu între conținuturi date empiric, ci o diferență asimetrică unde unul din cei doi termeni constituiți în această relație este dat în ordine empirică, în timp ce celălalt termen, neavînd o existență empirică, nu este decît relația însăși, pentru a spune așa*.¹⁹ Kimura evidențiază o dublă structură, din care o parte intră în dimensiunea experienței cotidiene și suportă o determinație langagieră (*mediatitatea* în calitate de ego empiric), iar cealaltă parte a structurii este lăsată în imediatitatea non-determinată, anterioară ego-ului. Schizofrenia ține astfel de o patologie a imediatității.

3. Dez-aproprierea identității? *Vor-Ich* și pasivitate primară

Fluxul trăirilor asupra căruia revine reflexia apare ca deja constituit, geneza ego-ului fiind redevabilă procesului de temporalizare a fluxului temporalizat de către conștiința absolută. Auto-constituirea ego-ului în timp se produce după structura auto-referențială a afectării (*das Ichpol*, prin actele sale, se auto-afectează (ca altceva)²⁰; de asemenea, la un nivel mai original, hyle, pusă ca non-ego de ego, îl afectează pe acesta din urmă, producîndu-se o hetero-afectare), iar conștiința devine, din reflexivă, afectivă. Există un raport implicit, ne-obiectiv, al ego-ului cu sine antecedent reflexiei, sub forma auto-afectării (temporal-hyletică). Antecedenta marchează pasivitatea ego-ului anonim-operant. Pasivitatea originală și cea secundară (care apare deja în *Ideen II*, § 62) formează fundamentul psihic (*seelischer Untergrund*) sau fundamentul natural (*Untergrund von Natur*) al ego-ului activ, jucînd un rol motivator în trezirea sa, în trecerea spre pragul atenției. Odată cu extinderea sferei reducției la fluxul temporal-hyletic imanent se dezvăluie pasivitatea primară sau originală (*ursprüngliche Pasivität*), cu fenomenul original al punctelor detașabile (*Abgehobenheiten, saillances*), pre-afective, care sînt reglate de legea sintezei asociative: legarea sau asocierea primelor protuberanțe ale cîmpului²¹ după asemănare (*Ähnlichkeit*), contrast (*Kontrast, Unähnlichkeit*), fuzionare (*Verschmelzung*) (din apropiere sau la distanță). Husserl le numește sinteze de pasaj sau de tranziție (*Übergangssynthesis*) tocmai pentru că, lipsind actul conștient ca sursă a sensului, acesta din urmă advine în pasajul temporal al sintezei. Unitățile de sens astfel produse, fiind constitutive subiectivității, înseamnă că ego-ul nu mai funcționează ca instanță unificatoare. Într-un prim moment, constituirea pasivă pare a fi centrată în jurul polului egoic activ (*Ichzentrierung*), neavîndu-l, însă, ca sursă.²² Intenționalitatea pasivă non-obiectivă atinge *das Vorzimmer des Ich*²³, anticamera ego-ului, fără ca unitatea conținutului trăirii să fie efectul unei intervenții a ego-ului. Din contră, unitatea survine în mișcarea de transcendere temporală de la un punct detașat la altul²⁴, iar această

¹⁹ Bin Kimura, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, trad. fr. J.Bouderlique, PUF, Paris, 1992, p. 137, citat de Jean Naudin, *Phénoménologie et psychiatrie. La voix et la chose*, Presse Universitaire du Mirail, Toulouse, 1997, p. 80

²⁰ Ed. Husserl, *Manuscritul C10*, înregistrat sub titlul: *Ceci appartient au complexe du présent primordial*, 1931, fragmentul 10a: *il (le moi comme pôle) ne peut pas opérer sans s'affecter lui-même en tant qu'opérant*, citat de Anne Montavont, *op. cit.*, p. 251. A se vedea și discuția de la punctul 2 al acestei lucrări.

²¹ Dar atunci nu cîmpul respectiv se detașează primul pe fundalul conștiinței? Pentru o aprofundare a analizelor asupra pasivității din perspectiva actelor intenționale ale ego-ului activ, a se vedea Bruce Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antépredicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 104-117

²² Hua XI, p. 76: *Ce sont des synthèses que le moi n'a pas fondées activement, mais qui se réalisent dans la pure pasivité*

²³ Hua XI, p. 166

²⁴ Hua XI, p. 66: *Dans chaque phase (du flux) nous avons une impression originaire, une rétention et une protention, et l'unité naît par la suite de ce que la protention de tout phase se remplit dans l'impression originaire de la phase continuellement contiguë*

unitate hyletică poate afecta ego-ul pasiv (*Affiziertsein*), care, trezit, răspunde sau nu, în funcție de gradul de intensitate al afectării (*Gradualität der Affektion*). Dacă dialogul nu se inițiază, atunci unitățile se sedimentează în inconștient (*Unbewußtsein*) sau preconștient (*Vorbewußtsein*)²⁵, fiindu-le modificat modul lor de donare, nu identitatea sensului. Într-un al doilea moment, datorită funcției sale de incitare a ego-ului pasiv la reacție, intenționalitatea pasivă defrișează un strat subiectiv, dar pre-egoic, al conștiinței. Răspunde afectării nu ego-ul, ci conștiința, fiind necesară distincția dintre ego ca pol în care fluxul se centrează și acest flux însuși, ce operează ca și cîmp motivațional pentru ego.²⁶ Intenționalitatea pasivă apare, astfel, ca descentrată, operînd la periferia ego-ului. Totuși, în reconstruirea tematică a constituirii pasive, ea apare ca polarizată de un ego, scopul derulării spontane a sintezelor pasive fiind afectarea și motivarea acestui ego. Instanța donatoare a sensului s-a deplasat dinspre ego spre un *Vor-Ich*. Ego-ul este întotdeauna deja implicat ca sine (ego anonim, operant, pre-ego sau ego adormit, identic cu hyle) în auto-apariția fluxului absolut constitutiv în intenționalitatea longitudinală, dar, pe de altă parte, își poate apărea ca ego propriu-zis prin auto-obiectivarea reflexivă a trăitului. Evenimentele (*Vorkommnis*)²⁷ pasive, nu sînt acte, ci îmi advin, fără să le fi produs, ca o experiență a pre-personalului sau a de-personalizării.

De unde vine acest pol dacă nu din constituirea pasivă? Husserl are nevoie de o aprofundare a reducției, amorsată de calea ontologică, pentru a se debarasa de polul obiectiv determinat al lucrurilor și a putea interoga auto-constituirea și donarea subiectivității, nu ca obiect, ci ca unitate a fluxului temporalității imanente, ca orizont al vieții subiective, ce are ca și corespondent obiectiv orizontul indeterminat al lumii pasiv preonate (*Vorgegebenheitwelt*).²⁸ Prezentul viu (*der lebendige Gegenwart*) cu care se identifică ego-ul (subiectivitatea nefiind fixă, ci, din contră, forma dezvoltării –*Entwicklung*) este un acum-fluent, identic în schimbarea fluxului conștiinței, a cărei esență este de a fi un *un continuu unic care se modifică în permanență*²⁹. Relația dintre ego ca centru și fluxul impresional nu are caracter generativ, ci este vorba de o co-originaritate afectantă: fluxul afectează ego-ul prin impresii. De altfel, această relație se exprimă, sub altă formă, prin principiul de individuație al conștiinței originare: *evenimentul arhi-curgător (arhi-fluant) în întregime nu este un eveniment mort (adică străin mie), din contră motorul cel mai intern este o afecțiune egoică*.³⁰ Ego-ul se dă lui însuși într-o suită indefinită de prezenturi vii. *Ego-ul, ca ego întotdeauna identic, este polul, centrul actelor sale. Pe de altă parte, ego-ul ca ego se modifică în mod necesar și fără încetare, și se modifică de o asemenea manieră că o nouă identitate este creată dincolo de simpla identitate a polului*,³¹ afirmație husserliană ce consună cu raportul de concentricitate dintre ego pur și ego empiric-

²⁵ Nu vom trata mai pe larg problema inconștientului (*das Null der Bewußtseinslebendigkeit, völlige Unterschiedslosigkeit*) deoarece Husserl îl gîndește, ca ultim strat al zonei pasivității, în continuitatea conștiinței, servind-se de teoria gradului de afectare. Pentru detalii, a se vedea Bruce Bégout, *op. cit.*, p. 218-233

²⁶ A se vedea Anne Montavont, *op. cit.*, p. 290, ce împărtășește opinia lui E. Hollenstein asupra necesității distincției, exprimată în *Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie*, în *Tijdschrift voor Filosofie* 33-1, 1971, p. 132-133.

²⁷ Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon, 1998, trad. B. Bégout et J. Kessler (prescurtat Hua XI) § 14, intitulat: *Prise de position du moi comme réponse active aux modifications modales de la doxa passive*

²⁸ Ed. Husserl, *Krisis*, p. 297: *L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon, non parce que ma vision le repousse au-delà d'elle-même, mais parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est.*

²⁹ Ed. Husserl, *Leçons sur le temps*, p. 56

³⁰ Ed. Husserl, *Manuscritul C10 (1931)* deja citat la nota 19, fragmentaul 15a/b, la care recurge Anne Montavont, *op. cit.* p. 123

³¹ Ed. Husserl, *Manuscritul F133*, înregistrat sub titlul: *Entre autres sur la nature et le monde spirituel, sur l'objectivité culturelle et la possibilité d'une psychologie intentionnelle*, 1926/1927, fragmentul 59b, citat de Anne Montavont, *op. cit.*, p. 367

personal dezvoltat deja în *Ideen II: ego-ul real include ego-ul pur ca și conținutul său nodal* (p. 164). În plus, originaritatea excavată prin sondarea genetică a subiectului transcendental, ne arată că identitatea nouă, creată este simplul efect al temporalizării efective (nu formale a fluxului trăirilor³²) a ego-ului transcendental fenomenologizant prin afectare hyletică. Să nu uităm că, la acest nivel, hyle este un real immanent și, de asemenea, principiu ultim de individuație a ego-ului. Statutul hibrid al hyle, fond de facticitate ireductibil al prezentului viu³³ (pe de o parte, non-ego și deci străin lui, pe de altă parte, aparținând indisociabil ego-ului, identitate între materie și intenționalitate pasivă) angajează caracterul propriu-străin al ego-ului primordial: unitatea duală între non-ego și ego. Nathalie Depraz, marchează deplasarea originii de la ego-ul pur înspre cel pasiv, anonim, operant printr-o modificare terminologică, ce exclude ruperea identității: identitatea din egoică se face ipseică (*ipséique*). Ea propune studierea unui alt tip de egologie și anume ipsologia, care dezvăluie fundamentul genetic al ego-ului, posibil obiect al reflexiei. Ego-ul pol apare în continuare ca fiind necesar pentru a primi în el dimensiunea pasivității.

4. Relativizarea identității. *Trieb* și retroiecția spre originarul intersubiectiv

Mișcarea husserliană către un fundament ultim nu exprimă o tentație metafizică din moment ce el nu acordă acestui absolut fondator subzistență. Aprofundarea reducției, amorsată de calea ontologică, prin metoda deconstrucției (*Abbau*) excavează prezentul viu ca originar intersubiectiv: *Prezentul meu viu nu poate fi același cu cel al altuia decât identificînd pe altul cu mine însumi, deoarece individuația ego-ului meu cere ca fiecare să aibă propriul flux temporal autonom de trăiri. Astfel, singurele moduri posibile de co-prezență sînt co-existența (Ko-existenz) mondană a ego-urilor legate într-un mod personal unele cu altele, sau com-prezența (Kom-Prasenz) ca aprezentare.*³⁴ Prezentul viu este gîndit ca o concentrație punctuală a vieții subiectivității originare, o contractare a fluxului în care lumea, în stadiul nașterii, apare predonată. Această comunitate primordială, non-robinsoniană a fluxurilor temporale a trăirilor, Husserl o numește într-un manuscris din martie 1931³⁵ *urströmend seiende Intersubjectivität*. Procesul individuării nu pornește de la un fond anonim sau neutru, pentru Husserl, ego-ul originar fiind deja individuat co-existînd alături de o pluralitate de ego-uri. Reducția operează tranziția de la temporalitatea hyletică noematică la cea mondaneizantă.³⁶ Intenționalitatea care operează la acest nivel este cea instinctuală (*Triebintentionalität*) sau pulsională (Husserl nu face distincție între cele două). *Nașterea transcendentală. Instinctele înnăscute – instinctele care se trezesc în fluxul (le fluier) temporalizării “pasive” și “non-egoice” care constituie solul originar. Începutul originar, cel al nașterii originare, este deja ego-ul instinctelor orientate.*³⁷ Începutul genezei

³² Distincția dintre temporalizare formală și efectivă este impusă de analiza morții la Husserl. A se vedea Anne Montavont, *op. cit.*, p. 402

³³ Ed. Husserl, Manuscrisul AIV16 intitulat: *Attitude naturaliste et personnaliste. Premières esquisses pour la conférence à la Société des sciences de la culture, 1919*, fragmentul 27b: *toute impression sensible qui entre pour la première fois dans une conscience est un factum brutal, et l'ordre de l'irruption de l'impression, qui trouve son corrélat dans l'existence de la nature sous des lois naturelles, est lui-même un fait brutal*, citat de Anne Montavont, *op. cit.*, p. 434

³⁴ Hua XV, n. 4, 66-67, citat de Nathalie Depraz, p. 251

³⁵ Manuscrisul C3 44a-45b, citat de Depraz, p. 252

³⁶ Ed. Husserl, Manuscrisul EIII 2, intitulat, *Amour, téléologie, moi. Le moi personnel et la spécificité individuelle, 1920-1921 et 1934-1935*, citat de Nathalie Depraz, *op. cit.*, p. 256

³⁷ Ed. Husserl, Manuscrisul EIII 9, intitulat: *Instinct, valeur, bien, téléologie, structure normative de la personnalité, 1931-1933*, fragmentul 4a, citat de Anne Montavont, *op. cit.*, p. 497

transcendentale, nașterea transcendențială este ocupat de un ego original, pol al diferitelor instincte, care-i constituie fundamentul psihic. Intenționalitatea instinctului nu are un pol obiectiv determinat (*l'affection originnaire est encore dépourvue de la "représentation du but"*), originalitatea sa conferindu-i nedeterminarea și lipsa lumii (*weltlos*). De aceea, instinctul este o deschidere non-obiectivă și non-reprezentativă (doar afectantă) la transcendența lumii. Instinctul original, sub cele două forme ale sale, de auto-conservare (*Selbsterhaltung*) și de mondanitate (*Weltlichkeit*), ca facultate originală la care trimit toate celelalte facultăți ale ego-ului, pare a institui un raport al ego-ului cu sine mai original decât ipseitatea. Dificultatea devine redutabilă dacă luăm în considerare dimensiunea intersubiectivă a instinctului, efect al sedimentării experiențelor generațiilor anterioare. Moștenirea (*Erbmasse*) nu-mi conferă doar structura egoică formală și vidă, ci și anumite trăsături și habitus-uri ale părinților. De aceea ni se pare important conceptul de *übernahme*, care ilustrează atât mișcarea de preluare a habitualităților pulsionale, cât și diferențierea față de zestrea moștenirii prin materialul hyletic unic, individualizant. Asociația instinctivă asigură, pe de o parte, coincidența polului egoic cu el însuși, iar, pe de altă parte, coincidența universală a ego-ului cu toate celelalte ego-uri. Tezaurizarea pulsioniilor, transpunerea lor prin tradiție, produc o comunitate pasivă, de dinaintea constituirii intersubiective a lumii. Conferirea subiectivității transcendentale un sens ultim intersubiectiv, și mai mult, pulsional-intersubiectiv, transformă ego-ul transcendențial într-un *Urfaktum*, un fapt original ireductibil, constituit de propria sa istorie. Auto-apariția originală a ego-ului transcendențial ca fapt înseamnă că se află pe sine întotdeauna ca deja pre-donat, pe fondul absenței, al pierderii originii. Ego-ul nu poate fi redus la produsul unei simple auto-constituiri, din moment ce atunci când se găsește, chiar la nivelul cel mai original, își apare ca fapt, ca început deja, transcendent originii. Urmarea, pentru identitate, a demascării restului inconstituibil al auto-constituirii ego-ului transcendențial constă în relativizarea ei, identitatea scăpând tocmai prin identificare. Poate ar trebui să vedem ce înseamnă *noua identificare* de care vorbește Husserl în *Meditația nocturnă*.

5. Concluzii

Fenomenologia genetică încearcă recuperarea facticității brute (hyle, instinctul, fundamentul psihic, nașterea, moartea) prin transcendențializare, ceea ce nu echivalează cu o reducere, ci, din contră, cu acordarea unui oficiu: facticitatea devine sursa mișcării infinite a rațiunii către o conștiință de sine fondată și responsabilă. Autarhia auto-productivă și constituantă a ego-ului este relativizată, dar nu se angajează, astfel, des-proprietărea ego-ului transcendențial de calitatea sa de pol (al actelor, al sintezelor pasive, al instinctelor, al fluxului conștiinței, în general). Infiltrarea graduală a elementelor alteritare pînă la nivelul ultim, original, nu amorsează explozia identității, ci măsoară istoricitatea ego-ului și natura non-solipsistă sau non-robinsoniană a constituirii sale de esență. Identitatea se construiește prin intermediul experiențelor, plecînd de la fondul moștenit și diferențierea individualizantă a hylei ideatizate, dar originea ei ne scapă. Putem sesiza aspecte determinate ale identității, dar tocmai fiindcă *sîntem* această identitate nu putem dispune de ea în modul posesiei intelectuale. Scufundarea identității în diferențierea vieții înseamnă recuperarea ei prin sensurile constituite de trăirea acestei vieți. Identitatea întîlnește, astfel, dificultățile individualizării. De altfel, Husserl însuși a

apreciat portanța problemelor individuației, când, într-o scrisoare către Roman Ingarden³⁸ mărturisește că manuscrisele pe temporalitate de la Bernau (1917-1918), în care se *preconizează un sistem al tuturor ontologiilor posibile*, incluzând și ontologia individuației, constituie *opera principală*. De asemenea, *problemele cele mai dificile ale fenomenologiei* presupun problema individuației, care degajă *o fenomenologie centrală și radicală*.

³⁸ *Briefe an R. Ingarden*, La Haje, M. Nijhoff, 1968, citat de Nathalie Depraz, *op. cit.*, p. 336

IDENTITATEA ÎNTRE UNICITATE ȘI OBIȘNUINȚĂ

DELIA POPA

(Université Sophia Antipolis Nice)

RÉSUMÉE. L'identité entre unicité et habitude. Cette étude se propose de reprendre à nouveaux frais le problème de l'identité, celle des choses du monde et celle de la conscience qui les rencontre. L'unicité et l'habitude sont les deux pôles radicaux de cette reprise de discussion autour de quelques passages des «Méditations cartésiennes» et d'«Expérience et jugement» d'Edmund Husserl. Deux pôles qui, comme dans un mouvement cyclique, se rejoignent, car l'extrême singularité sera impensable hors du lien qui la rattache à la passivité ambiguë de l'habitude. L'identité en formation sur le lieu de ce lien ne pourra être pensée que comme un processus dynamique, comme un refus de stase et comme une quête attisée par le vide.

Experiența empirică și fenomenologică pivotează în jurul singularității fără să reușească să îi sesizeze textura și fără să se hotărască totuși să o abandoneze. Unicitatea scapă analizei prin fragilitatea și efemerul compoziției ei. Originalitatea experienței ce o abordează depinde astfel de formula alchimică înrădăcinată în raportarea temporală a conștiinței la lume. Ce este individualul? Cum se constituie el în intenția unei conștiințe? Poate fi el constituit ca și unic? Sau poate că unicitatea lui se refuză constituirii pentru a se oferi doar unui alt tip de privire, non-constituantă, dar atentă la devenirea ce o înconjoară? Husserl pare să nu fi neglijat acesta problemă¹ când se apropie de ea în analizele minuțioase din *Meditațiile carteziene* sau din manuscrisele ce compun *Erfahrung und Urteil*².

Care este raportarea noastră la singularitățile ce nu au devenit încă obiecte constituite în experiență? Căci există singularități ce nu vor depăși niciodată acest prag al indeterminării și care vor amâne pierdute în anonimatul non-discursiv al celor multe lucruri mute sau abia determinate care ne înconjoară. Percepția mereu parțială pe care o avem asupra unui obiect, ineditul absolut al acestuia în peisajul în care survine, disimularea lui se pot afla la originea acestei obstinații în singularitate. Dar poate că unicitatea nu depinde doar de modul de prezentare a obiectului, ci și de modul de constituire al eului cu care intra în contact, de devenirea lor comună. Între regimul pur al singularității și cel al perseverenței ce caracterizează obișnuința vom încerca să surprindem mișcarea operatorie ce le unește.

Experiența individualului

Aristotel ne spunea că doar ceea ce este universal poate deveni obiectul unei științe. Experiența asumă, dimpotrivă, multitudinea de singularități inasimilabile într-o asemenea științificitate și întâlnește rareori înlănțuirea logică fermă care o motivează. Între științele deja constituite și experiența cotidiană, fenomenologia joacă rolul median, încercând o traversare a trăirii care se dedică înainte de toate descrierii atente a ceea ce se prezintă "în carne și oase" (*leibhaftig*). Ori, pentru Husserl "experiența, în sensul său primar și autentic, se definește ca o relație directă cu individualul"³. Ce este însă individualul? Determinarea lui pare să se realizeze pe granița ce separă singularitățile ce nu au devenit încă "obiecte" constituite de generalitatea indeterminată a familiarității

¹ Dorion Cairns atestă interesul lui Husserl pentru problema unicității fără însă să propuna posibile cai de cercetare. Cf. Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Millon, Grenoble, 1997, p. 121.

² vom cita în cele ce urmează traducerile franceze *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1986, trad. E. Lévinas & G. Peiffer (notată MC) și *Expérience et jugement*, P.U.F./Epiméthée, Paris, 1970, trad. D. Souche (notată EJ).

³ EJ, §6, p. 30.

pe care o avem cu lumea care ne înconjoară⁴. Dacă, însă, vom accentua întrebarea încercând să aflăm ce este individualul indeterminat care pare să configureze unicitatea, ne vom regăsi în nodul aceleiași ambiguități ce planează asupra distincției dintre o singularitate inedită, absolută și, prin urmare, fenomenologic indescriptibilă, și câmpul de sedimentări pasive pe care ea se configurează.

Vizând fixarea notelor invariante ale trăirii, descrierea fenomenologică se vede astfel mereu confruntată cu singularități disparate, note empirice discordante de reunit pe același sol al unui orizont comun al lumii ce le cuprinde. Individualitatea apare astfel ca un contrast intensiv-activ ce se formează pe fondul pasiv al lumii pre-individuale. Din ce se compune acest fond pasiv? Din trăiri trecute, prezente în latența oricărei priviri, dintr-o mulțime de cunoștințe implicite ce ne leagă inconștient de ceea ce ne înconjoară, din deprinderi diverse asupra cărora reflexia nu se apleacă decât pentru a le tona în căutarea a altceva. Îmbrățișând și separându-se de acest fond pasiv, singularitatea ce-i canalizează fascinația împrumută în fiecare pas al devenirii sale elemente deja știute, se sprijină pe memoria implicită a lumii și se confundă în experiențe repetabile. Ceea ce pare unic azi se stinge treptat în latența obscură a trecutului, se asimilează celorlalte amintiri pentru a fuziona cu întregul ființei mele până la a nu se mai distinge în familiaritatea cu care abordez lumea ce mă înconjoară în general ca și lume a mea. O lume în care nu încetez totuși să caut experiențe originale care să îi resuscite și să îi întrețină sensul.

Dacă acest sens original continuă să se prezinte e pentru că fondul pasiv al obiceiurilor nu e un fond mort. Pasivitatea sa e una a gestației continue ce joacă un rol catalizator în creația noutății. Acestui câmp pre-individual de "tensiuni mișcătoare"⁵ îi corespunde nu intenționalitatea activă determinantă, ci intenționalitatea operatorie (*fungierende Intentionalität*) încărcată de potențialități și expectanțe. Ea integrează habitus-urile latente într-o mișcare care dizolvă frontierele obiective pentru a surprinde geneza comună a lumii și a conștiinței. La acest nivel de trecere în individuare unicitatea aparține nu unui lucru, unui colț de lume, unui om sau unui moment ales al unei după-amieze de vară, ci sintezei lor comune. "Atribui singularitatea absolută acestui fir de iarbă, acestei pietre, acestei case cu acoperișul ei de țigla, acestui om, când de fapt fiecare dintre aceste individualități se profilează întotdeauna pe un fond de Lume ca una dintre fazele sale de emergență"⁶. Acest fapt de a pune împreună ceea ce a fost și este prezent, așteptat sau proiectat, metamorfozează lumea în noduri de tensiuni creatoare. Singularitatea autentică nu e cea a unui fragment de lume, ci a unei trăiri ce cuprinde în dinamismul ei deschis lumea în totalitatea complexă a amintirilor și a potențialităților sale, sol pasiv fertil în care trăirile prind sens. Nu există o inteligibilitate separată a singularității pentru că orice eveniment își dobândește sensul inedit doar în contact cu acest sol pasiv și cu restul lumii cu care intră astfel în intimă comunicare. Cum se realizează trecerea de la intenționalitatea obiectivă descoperită de o prima reducere fenomenologică înspre această intenționalitate operatorie ce lasă loc creativității?

Evidență și unicitate

Cazul emblematic al unicității pare să fie pentru Husserl evidența. Acest moment de fuziune adecvată cu obiectul vizat spre care tinde orice elucidare fenomenologică e singurul irepetabil și irecuperabil în trama pasivă ce cuprinde ansamblul trăirii. Definită ca și surprindere a unui fiind în conștiința de a fi prezent "de-o manieră originală și în persoană"⁷, evidența

⁴ *EJ*, §8, p. 43.

⁵ Jacques Garelli, *L'écoute et le regard*, José Corti, Paris, 1995, p. 54.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Edmund Husserl *Origine de la géométrie* P.U.F./Epiméthée, Paris, 1962, p. 178 și *MC* §24, p. 48

structurează în mod decisiv experiența care devine, privită prin prisma ei, o sinteză concordantă sau discordantă cu obiectele vizate. Sinteza continuă a conștiinței nu ar fi însă posibilă fără variația modulată de diversitatea de obiecte la care ea se raportează, precum și de aspectele diferite sub care se prezintă același obiect. Această diversitate fragmentară cere, pentru a fi reunită în totalități semnificative, o importantă participare imaginativă. Empirică la un prim nivel la care inventoriază aspectele fragmentare ale unui obiect (*Abschattungen*), variația imaginară configurează, de îndată ce îl depășește înspre un dinamism sintetic, "un nou concept de posibilitate, concept general unde regăsim modificate, în aspectul simplei 'conceptibilități', (în atitudinea 'ca și când') toate modurile existențiale (...)"⁸. Diversele raportări posibile ale conștiinței la obiectele sale par astfel să delimiteze în multiplicitatea lor paralelismul ferm ce traversează întreaga viață conștientă, cel dintre realitate și imaginar⁹. Cele două regimuri ale conștiinței, deși net diferite, nu trebuie însă considerate ca și separate. Elucidarea fenomenologică ce tinde înspre evidență nu poate face economia traversării posibilului imaginar. Experimentând variante posibile ale obiectului, ea ajunge astfel să surprindă esența ce constituie realitatea sa ultimă. Odată fixată, evidența obiectului va structura câmpul real al conștiinței și va fi reținută pasiv ca și obicei (habitus).

Vizată asimptotic, evidența rămâne însă inaccesibilă în afara unei voințe de a reactiva sensul lumii, de a regăsi solul ei originar neschimbat. Sensul deplin al diferitelor noastre proiecte și intenții ne scapă astfel perpetuu aruncându-ne în schițe diverse de trăire pozivate de percepția empirică. A regăi locul comun al acestor viziuni parțiale înseamnă a regresa înspre nodul dinamic din care s-au desprins și a surprinde creativitatea primă ce le-a generat. Această reactivare presupune deșirarea relației naturale empirice pe care o avem cu ceea ce ne înconjoară, a prejudecăților nechestionate ce o condiționează și a "veșmântului de idealizări"¹⁰ ce o acoperă. Momentul original al evidenței este cel ce conferă sensul ultim experienței, un sens față de care suntem însă iremediabil în întârziere și pe care nu îl putem atinge decât prin creație. Creație a lumii sau creație de sine, unicitatea pare să joace în inefabila ei apariție.

Unicitatea pare să survină, de asemenea, în îmbinarea dintre realitate și imaginație în sânul conștiinței, pe limita fragilă ce le separă și care se regăsește astfel pulverizată. În evidența plenară a trăirii, conștiința revine astfel înspre sursa lor comună. "Entorsă a privirii sau épokhé fenomenologică: descoperirea e cea a non-contradicției dintre imaginar și real" scrie Eliane Escoubas¹¹. Calea evidenței este astfel cea deschisă de reducția fenomenologică ce dă naștere unui alt tip de privire în sânul privirii provocând un "strabism originarmente divergent ce face din vizibil reversul invizibilului, din realitate suportul neutru al imaginarului"¹². Imaginatia apare în această perspectivă ca și "facultatea fenomenologiei"¹³ care participa la reducția fenomenologică dizolvând limitele masive ce scandează percepția naturală. Dar neutralizarea imaginativă, înrudită cu cea a reducției ce suspenda atitudinea naturală, se aplică nu în mod direct percepției, ci unei modificări a ei: amintirea¹⁴. Pentru a deveni obiectul unei transpuneri imaginative, prezența originară trebuie să traverseze fondul latent al trecutului și să fuzioneze pasiv cu tezaurul de trăiri uitate ale conștiinței. Într-o uitare de sine (*Selbstvergessenheit*), eul participă la această fuzionare latentă mută: "Amintirile pot, prin traversări reciproce, să se

⁸ MC, §25, p. 49

⁹ *Idem*.

¹⁰ EJ, §10.

¹¹ *Liminaire, La part de l'œil*, Bruxelles, N°7/1991, p. 11.

¹² Françoise Dastur, *Husserl et la neutralité de l'art*, in *supra*, p. 26.

¹³ Eliane Escoubas, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard/Tel, Paris, 1998, §111, p. 371.

ordoneze poetic în lume doar la orizontul acestei maturații tăcute, parcursă de doliu, de uitări și de moarte, pe care se grefează pelerinajul memoriei"¹⁵. Doar maturizarea percepției în câmpul invizibil al trăirilor trecute poate deschide calea transpunerii imaginative. Amintirile devin creative (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) odată încorporate fondului latent al lumii experienței și corpului viu al celui ce creează din materia trecutului: "Și nu ajunge să avem amintiri. Trebuie să știm să le uităm când sunt multe și trebuie să avem îndelunga răbdare de a le aștepta să revină. Căci amintirile în ele însele nu sunt încă aceasta. Doar atunci când devin în noi sânge, privire, gest, când nu mai au nume și nu se mai disting de noi, doar atunci ni se poate întâmpla ca la o oră foarte rară, din mijlocul lor, să se ridice primul cuvânt dintr-un vers"¹⁶.

Sursa ce contopește real și imaginar transpare în creativitatea artistică, cale privilegiată pentru experiența unicității. Actul artistic reactivează astfel sensul original creându-l, recompune elementele experienței empirice în aranjamente inedite, transformă lumea înconjurătoare și îi reinventează sensul. Operă de artă și artist se vad astfel detașați de mediul natural și prinși într-o mișcare de producție care îl orchestrează în mod diferit. Individualitățile determinate regăsesc astfel procesul de individuare care le-a produs, un proces nesfârșit, întrucât determinare masivă e prezența doar în cadrul unei viziuni empirice. Unicitatea aparține astfel dinamismului lor generic și nu conturului lor determinat.

Habitus și imaginație

Daca evidența plenară a obiectului e de vizat printr-o variație imaginară care dă seama de geneza identității sale în conștiință sau de reactivat în creația artistică, propria evidență de sine a conștiinței apare încă mai problematică. A IV-a dintre *Meditațiile carteziene* începe prin a fixa polaritatea ei logică constituită, ca și pentru Kant, în jurul apercepției "eu gândesc" aplicată obiectelor diverse pe care le vizează intențional. Acest pol nu e însă pentru Husserl doar logic, ci fixează identitatea existențială a eului care "trăiește ceva sau altceva"¹⁷. Acestei polarizări îi va corespunde o sinteză analoagă cu sinteza concordant-discordantă a obiectului, o sinteză ce apropiază multitudinea actelor de gândire și de trăire unui pol subiectiv identic, pe care îl recunosc același de-a lungul fluxului neîntrerupt al conștiinței. Polul apercceptiv nu este, deci, un pol vid în raport cu care obiectele sunt vizate în prezent pentru a se pierde apoi în neant. Faptul ca sunt prins în trairi diverse, în relație cu ceilalți oameni și contemplând sau folosind lucrurile din jur mă învață la fiecare pas încă ceva despre mine. Eul se definește astfel treptat, asimilând proprietăți ce rezultă din interacțiunea sa cu lumea constituită ce îl înconjoară. Evidențele subiective care îl conving de credibilitatea unui act sunt depozitate tacit sub formă de amintiri și încorporate latent sub formă de obiceiuri (*habitusuri*). "Atâta vreme cât este valabilă pentru mine, pot sa revin înspre ea de mai multe ori și o regăsesc mereu ca și a mea, ca aparținându-mi ca și *habitus*; mă găsesc eu înșuri ca un eu care este convins, ca un eu permanent determinat de acest *habitus perseverent*"¹⁸. Un obicei sau un altul, un anumit tic, un stil aparte de a aborda un fapt corespund multitudinii de înscrieri corporale pe care le-am păstrat fără sa am nevoie să le reactualizez în conștiința prezentă și fără să le vreau explicit. Obiceiurile unei persoane evoluează pasiv de fiecare dată când corporal ea se lasă convinsă de evidența unui act, care trece astfel pe cale pasivă în propriul ei corp determinându-l. Aceasta formă de substanțialitate mobilă sedimentată treptat radicalizează polaritatea eului în raport cu obiectul și în același timp îl apropie de el. Identitatea habituală a

¹⁵ Jacques Garelli, *Expérience du monde et sédimentation de la mémoire. Husserl et Proust* în *Phénoménologie et esthétique*, Encre Marine, La Versanne, 1998, p. 145.

¹⁶ Rainer Maria Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* în *Œuvres*, apud Jacques Garelli, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷ *MC* §31, p. 55.

¹⁸ *MC* §32, p. 56.

eului se fuzionează în funcție de lumea de obiecte în care locuiește și compune stilul din ce în ce mai accentuat de a locui lumea al unei persoane, personalitatea sa unică¹⁹.

Obiceiul este astfel totodată locul extemei pasivități și cel al unui joc evolutiv ce proiectează sinele în forme inedite. Pentru a gândi această contradicție, Natalie Depraz²⁰ propune o dublă noțiune: habitus / contra-habitus. Dacă habitusul desemnează moștenirea pasivă imemorială de pulsioni, potențialități și afecțiuni a eului, contra-habitusul ar corespunde plasticității ludice din interiorul unui obicei. Felix Ravaisson remarca deja în subtilul său studiu consacrat habitusului: "Ceea ce se înțelege în mod special prin obicei (*habitude*) (...) nu e doar obiceiul dobândit, ci obiceiul contractat, în urma unei schimbări, față de această schimbare însăși care i-a dat naștere"²¹. Nu poate fi deci vorba aici doar de o pasivă asimilare a unui stil obiectiv, ci de simbioza cu schimbarea continuă care ne afectează, o aderare la fluxul de evenimente care ne traversează: "*habitus* straniu, căci întotdeauna potențialmente tulburat, constitutiv mobil și perturbat, care ne permite nu să prevenim rupturile ce sunt să vină în sânul atitudinii naturale obisnuite (...), ci să pregătim inteligent neașteptatul"²². Obiceiul ar fi astfel nu doar o voce a trecutului, ci și o deschidere anticipatoare ce configurează aderența noastră la inedit.

Cum e posibilă această sedimentare mobilă, activabilă și transformabilă, materie plastică a subiectivității noastre, în care se imprimă liber forma lumii? Nu doar convingerea sau decizia tacită, ci și repetiția aceluiași acte suscită ritualuri necesare percepției de sine a eului. Kant remarca deja că repetiția actelor asemănătoare de-a lungul timpului este opera imaginației transcendentele, care le recunoaște și le asociază în diversul intuiției. Cristalizarea actelor asemănătoare are loc printr-o contracție ce le concentrează în proprietate a eului. Pentru Gilles Deleuze aceasta contracție e anterioară recunoașterii și reprezentării lumii și sinelui și precedând chiar și simțirea: "Suntem apă, pământ, lumină și aer contractate, nu numai înainte de a le recunoaște și de a le reprezenta, ci și înainte de a le simți."²³. Această sinteză imaginativă de sine constituie un prim strat de identitate rezultat în contemplația lumii elementare într-o sinteză temporală pasivă. Eul habitusurilor e un eu împrumutat locului pe care îl locuiește și oglindindu-l într-o concentrare unică. Este el însă singurul suport al identității și unicității subiective? Ce mai rămâne dintr-o persoană atunci când toate obiceiurile îi sunt luate? Cine este "omul fără însușiri" și cum trăiește el?

Un eu variant

Romanul lui Herman Hesse *Lupul de stepă* narează povestea unui om care rezistă sedimentării de obiceiuri și se regăsește astfel destabilizat în modul său de a locui lumea, deșirat în dualități masive ce opun în interiorul aceluiași eu figuri antinomice și confruntat cu un gol existențial apăsător. Pentru Harry Haller - lupul de stepă, obiceiurile sunt o "mecanică mereu în mișcare" care apără eul de o realitate mult mai greu de trăit, cea a lipsei absolute de singularitate și a unei identități inexistente. Omul fără însușiri care se vrea Harry e totuși un om care iubește muzica, aderă la o anumită realitate "spirituală" și respinge în el "lupul" instinctual devorator. Lipsa de obiceiuri mondane lasă loc nu doar golului absolut, ci și unei existențe factice construite pe el, ce cultivă, prin lipsa de aderență la lucrurile și la oamenii din jur, clivaje fictive. Dubla natură ireconciliabilă cu care Harry se crede înzestrat, spirituală și instinctuală, pare să corespundă pozitivării masive proprie atitudinii empirice. Pentru ca Harry

¹⁹ *MC*, §32, p. 57.

²⁰ Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 2001, p. 100.

²¹ Felix Ravaisson, *De l'habitude*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933, p. 1.

²² Natalie Depraz, *op. cit.*, p. 101.

²³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F./Epiméthée, Paris, 2000, p. 96.

să se cunoască pe sine va trebui nu doar sa învețe plasticitatea ludică a obiceiurilor, ci și un joc de sine mai profund.

Acest joc esențial e cel al variației imaginare posibile în sânul monadei-ego despre care vorbește §34 al *Meditațiilor carteziene*. Pentru variația de euri posibili, eul constituit de obiceiuri este doar un pur exemplu empiric. Jocul imaginativ al modificărilor pe care le pot imprima acestui eu actual îi adaugă acestuia o multitudine de figuri diferite, transformându-se neîncetat în dinamismul ludic al imaginației. Acesta se poate inspira din trecut sau închidându-i noi configurații individuale niciodată experimentate, oferind astfel eului efectiv alternative posibile ce îl pot ghida. Variația eidetică introduce în modul purei posibilități alteritatea în sânul identității. Înainte de a întâlni alți oameni am în câmpul imaginației mele figuri alternative ale eului meu care astfel se descentrează. Identitatea posibilă nu poate fi deci aceea a unei figuri stabile, ci cea a continuei transformări de sine, o transformare însoțită permanent de pragul "inimaginabil" al eidos-ului ego, punct posibil invariant al conștiinței de sine. Orice pozitivare de sine empirică apare astfel ca o ocultare a jocului de posibili ce deschid conștiința înspre lume. Eidos-ul aprioric care îl subântinde privește și relația sa cu celelalte euri transcendente, într-o lume primordială comună.

Variația imaginativă face ca orice determinare contingentă să nu epuizeze niciodată figurile posibile ale unei persoane. Sunt un altul pentru ca mă pot mereu imagina un altul asemenea mie, dar și necunoscutului pe care l-am întâlnit pe strada, pentru că am această posibilitate de a alterna diverse variații în sânul aceleiași personalități. Singularitatea ultimă a persoanei va fi astfel dată de echilibrul precar dintre figuri diverse asigurat de un dinamism generic. Personalitatea unei persoane nu ar fi unică dacă nu ar ști să integreze stranieții proprii straniețea celorlalți. Această straniețe introdusă de posibilitatea liberei variații de sine nu implică însă o multiplicare de euri în sânul aceleiași persoane: „Ca eu, eu sunt unic, nu pot să fiu de două ori, nu pot să am o sosie în lumea mea primordială” scrie Husserl²⁴. Această multiplicare primordială e posibilă doar în experiența artistică creatoare²⁵, desfășurată și ea pe un fond de dinamism de ordinul posibilului.

Harry Haller pare prins în capcana acestei dedublări de sine fără a reuși însă să identifice jocul mobil ce face să fuzioneze orice figură posibilă în sânul conștiinței cu alternativele ei și astfel să o relativizeze. Două figuri opuse par să dezlănțuie în lumea sa primordială o luptă neîncetată de sfășiere de sine apropiată ca și simptom schizofreniei patologice. Pentru a transforma blocajul existențial în creație de sine, Harry va avea nevoie de un salt care să îl propulseze dincolo de pozitivitățile masive, înspre jocul liber al variației de sine. Conștiința sa deșirată de opoziții ireconciliabile se va regăsi ca și unică aruncând un alt tip de privire asupra posibilităților ce o compun. Acestea îi vor fi dezvăluite în ritualul inițiativ din Teatrul Magic când pe o masă de șah vor apărea figurine diverse reprezentând același eu. Astfel multiplicat în fațete diferite, eul învață că "e liber sa reorganizeze figurile în orice moment, în orice ordine și poate astfel să atingă o varietate infinită a jocului vieții. Așa cum poetul creează o dramă cu un pumn de figuri, noi creem grupuri, jocuri, situații noi, cu figurile eului nostru"²⁶. Singularitatea ultimă a conștiinței e cea a creației de sine în suprapunerea de variații diverse, prin fuziunea contrariilor și întreținerea unui joc viu. Imaginația instalează astfel o sinteză discontinuă în sânul conștiinței care-i asigură acesteia sciziunea eu pozițional/eu posibil recuperată în unitatea ultimă a producției de sine. Grație ei, unicitatea dizolvă astfel identitățile fixe în bogăția alterațiilor posibile din care provin.

²⁴ "Ich bin als ich einzig, ich kann nicht zweimal dasein, ich kann nicht einen Doppelgänger in meiner primordialen Welt haben" (Hua XV, Text n°17, p. 294), apud Natalie Depraz în *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris, 1995, p. 150.

²⁵ Hua IV, Text N°1, cf. Natalie Depraz, *op. cit.*

²⁶ Heman Hesse, *Le loup des steppes*, Le livre de poche, Paris, 2000, p. 169.

ORIZONT ȘI IDENTITATE ÎN FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ

DORU CRISTIAN STICLEȚ

ABSTRACT. Horizon and Identity in the Husserlian Phenomenology. The Husserlian concept of horizon proves to be not so much as a fixed and well defined concept, but rather the problematic crossing point of a set of situations which cannot be entirely explained in terms of ideality, presence or identity. The horizon is the one which, rendering all these possible or manifest, forms their forgotten background, and keeps itself always co-present, like an inexhaustible resource for all these manifestations. Therefore, throughout analyzing these problematic situations (e.g. the retentive and protentive halo of the present, the indivisible side of an object, the passive synthesis), we try to shed a light on the structure of horizon and on its relation to the “theme” for whom it functions as horizon. Also, incidentally, we take notice of the ever-present tension to which Husserlian phenomenology is subjected when it chooses to explore in depth this horizontality.

Înainte de a proceda la o clarificare progresivă a conceptului în cauză și a situațiilor în care este întrebuințat, să remarcăm pentru început natura acestuia, destul de metaforică pentru standardele husserliene. Nu pare similar altor concepte forjate de Husserl, în care mulți s-au delectat să sesizeze o puternică rezonanță metafizică. Caracterul ex-centric al orizontului se vedește și în poziția lui, în calitate de concept, față de termeni precum idee, esență, evidență sau certitudine. După cum recunoaște chiar Husserl în „Krisis”, el se dovedește în bună parte lipsit de istorie filosofică. Tocmai de aceea credem că o simplă și scurtă analiză a acestei noțiuni în utilizarea ei obișnuită poate, la un prim contact al filosofului nefenomenolog cu ea, să compenseze pentru moment lipsa de istorie în gândirea filosofică; o istorie prea încărcată conceptual poate, de altfel, să se dovedească la fel de dificilă pentru comprehensiunea unei noțiuni în filosofie.

Dacă ne transpunem într-un context maritim, putem spune că orizontul este pentru navigator linia unde marea se întâlnește cu cerul. El ne înconjoară când sîntem pe un vas în mijlocul oceanului, delimitînd orizontala experienței noastre vizuale. Este o limită deci, dar care nu rămîne fixă, ci se mișcă odată cu înaintarea sau retragerea noastră în fața ei, scăpînd totdeauna tentativei de a o atinge, de a o poseda. Orizontul nu ține de regimul lucrurilor al căror în-față poate fi cuantificat din punctul de vedere al distanței pînă la contact. El cheamă navigatorul, dar se ține în rezerva unei distanțe infinite, a unei distanțe pînă la ceea ce oamenii numesc himeră. Totodată, el este locul unde obiectele cad în indistinție – la orizont fiecare devine un necunoscut sau, altfel spus, acolo nu mai știm unde se termină marea și unde începe cerul. Revenind din aceste rapide considerații cu caracter predominant literar, extragem cîteva idei care pot servi drept ghid pentru cele care vor fi spuse în continuare – e.g.: orizontul luat ca o zonă de indistinție, ca demarcare față de domeniul lui „partes extra partes”, ca învăluitor sau ca dinamism liminar.

Această ultimă caracteristică, cea a dinamicității, este identificabilă din primele scrieri husserliene ce abordează problema noastră. Se chestionează natura orizontului tocmai datorită necesității de a înțelege structura obiectelor temporale (*Zeitobjekten*), i.e. a obiectelor a căror unitate se dă *ca și într-o durată*. Această manieră de a se da nu mai poate

fi redusă la actul receptării instantanee, căci, în mod evident, avem aici un act care comportă el însuși o durată. Din aceste cauze nu avem voie să singularizăm și să absolutizăm momentul prezent, cel al impresiei originare, căci o melodie, de exemplu, nu se prezintă pentru conștiință ca fiind unitară într-un instantaneu decît în măsura în care întîlnim legate de acesta niște amintiri ale momentelor deja trecute ale melodiei. Iar ca să fie asigurată o sinteză a momentelor sale deschisă spre viitor, pentru ca să poată fi vorba de o dezvoltare în timp a melodiei și nu de o oprire în fiecare moment actual, trebuie să considerăm și un mod de preîntîmpinare a impresiilor viitoare. În fenomenologie, amintirile despre care vorbeam se numesc retenții, căci rețin ceea ce s-a scurs din melodie și păstrează oarecum prezent conștiinței ceea ce a precedat. În oglindă, schițarea destul de vagă a momentelor imediat ulterioare se numește protenție. Husserl afirmă în „Lecții pentru o fenomenologie a conștiinței intime a timpului” (1905) că retențiile și protențiile formează un halo temporal pentru fiecare prezent. Termenul de halo este folosit cu predilecție în acești ani ai filosofiei husserliene, pînă cînd, odată cu extinderea problematicii subsumate lui, este considerat probabil ca fiind prea puțin reprezentativ. O dată cu „Ideen I” (1913), în contexte conceptuale asemănătoare celor din „Lecții...”, el este înlocuit aproape întotdeauna cu cel de orizont, termen care se impune aici, care va cîștiga în anii următori în portanță și pe care nu-l va abandona nici în mari opere tîrzii precum „Krisis” sau „Experiență și judecată”. Acest orizont protențional și retențional al prezentului rămîne unul intențional, căci cuprinde o conștiință a momentelor trecute sau viitoare, însă această intenționalitate este în bună parte vagă și vidă. Retenția reține un moment care nu mai este dat în mod original, care nu mai este propriu-zis perceput, pe cînd protenția reprezintă o intenționalitate încă nesaturată și care, dacă ar fi saturată, ar face ca protenția să-și piardă caracterul de protenție. Această structură a experienței noastre temporale face să vorbim mai degrabă de un cîmp de prezență decît de un prezent singular, de un acum metafizic, care ar forma prin adiție cu alte acum-uri discrete o sumă numită „timpul însuși”. Cîmpul amintit nu are calitatea de a fi static, ci variază o dată cu desfășurarea experienței noastre, astfel încît noi protenții se formează neîncetat, în timp ce altele, saturate în prezent, trec în conștiința retențională, „se îndepărtează” de prezentul viu și cad în obscuritate. Dinamica tocmai descrisă a cîmpului nu se produce în mod tematic, ci automatic, fără a necesita un efort intelectual eului nostru. Orizontul protențional și retențional se dovedește implicit experimentării obiectelor și în această calitate are mai degrabă structura unei potențialități sau latențe. Însă nicidecum orizonturile nu vor fi potențialități absolut goale, deci posibilități abstracte. Vidul lor, o spunem împreună cu Husserl, nu este neant, căci sînt „posibilități prefigurare”¹. Orizonturile unui obiect perceput comportă o preformare în acord cu esența acestuia, comportă ceea ce în „Ideen I” sau în „Analyze asupra sintezelor pasive” numește „stil”, iar în alte părți „familiaritate” sau „tipic”. Aceasta înseamnă, întorcîndu-ne la exemplul cu melodia, că așteptăm o continuare a sa în tonul fragmentului scurs din ea. „Este tocmai o lege originală care vrea ca fiecare curgere retențională – într-o pasivitate pură, fără participarea eului activ – motivează imediat și mereu intenții de așteptare și chiar prin aceasta le produce, aceste motivații fiind determinate în sensul asemănării de stil”². Deci retențiile asigură o prefigurare protențională, și aceasta fără să aibă nevoie de eul activ al intenționalității cognitive.

¹ Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, București, Humanitas, 1994, p. 177.

² Ed. Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, J. Millon, 1998, p. 74.

Tot despre orizont vorbim și în cazul unui obiect spațial, despre partea lui ascunsă vederii noastre. În experimentarea perceptivă a structurii sale formăm o serie de presupoziii tacite cu privire la latura sa invizibilă în acord cu ceea ce vedem în mod real. Însă trebuie subliniat din nou caracterul schematic al acestor presupoziii, care, în simpla experiență a înfălișării cu lucrul, nu apar ca niște construcții raționalizante, ca niște vizări bine articulate. De aceea se spune despre orizont că are o structură nedeterminată sau prea puțin determinată, însă care este determinabilă. Fără această ultimă notă, orizontul ar fi devenit doar o sursă de mereu mai multă nedeterminare, or, precum am văzut în analiza de la început, orizontul este și o deschidere pentru vedere, la limita cerului și a mării putînd surveni, pentru navigator, pămîntul. Retențiile și potențiile sînt numite de Husserl și „forme primitive” ale trecutului și viitorului. De exemplu, trecutul personal e făcut posibil, adică pot să mă raportez la el datorită faptului că experiența mea este în mod esențial și posibilitate și niciodată actualitate pură, deci are o structură de orizont mereu implicată în funcționarea ei.

În multe rînduri, Husserl vorbește de această necesitate a prezenței paradoxale a orizontului în orice contact al nostru cu obiectele. Actele noastre, în măsura în care sînt temporale și în măsura în care aparțin fluxului conștiinței, flux care, o știm, nu poate fi niciodată doar actual tocmai pentru că e o curgere în timp, sînt însoțite de un orizont de acte mai puțin explicite, căci această însoțire e cerută de însăși continuitatea fluxului. Alt argument: „[Căci] aparține în mod ireductibil esenței conștiinței faptul că orice act are orizontul său de obscuritate, faptul că orice realizare a unui act se scufundă în obscuritate, din momentul în care ego-ul se întoarce spre noi direcții ale cogito-ului”³. Aici conversiunea oricărui act în orizont prin uitare dovedește că ține de o lege a conștiinței ca orice act să fie însoțit de un orizont, căci, dacă actul nu l-ar avea de la bun început, el ar rămîne într-o continuă prezență de sine pentru noi, într-o actualitate perpetuă, căci nu există de obicei o bifare tematică a lui în uitare. Dar aici nu putem încă ști ce este această obscuritate reclamată de fenomenul uitării, întrucît nu am prezentat decît orizontul retenționalo-potențial al prezenței. Apoi, orice obiect posedă un orizont după o lege la fel de necesară a conștiinței. „Orice este propriu-zis apariție nu este apariție de ceva decît pentru că este învăluită (*umflochten*) și impregnată (*durchsetzt*) de un orizont intențional vid, pentru că este înconjurată de un halo vid conform apariției”⁴. Aici observăm că este confirmată nu doar ideea unei relații necesare orizont-obiect tematic, ci și ideea că orizontul este prefigurat și în funcție de aparițiile trecute. În rezumat, putem realiza că orizontul este o structură necesară implicată în mod egal pe plan noetic, cel al actelor de conștiință, cît și pe cel noematic, al modurilor în care se dă obiectul. Totodată observăm că orizontul nu desemnează doar o limită exterioară pentru experiența noastră actuală, fiind posibilă o eventuală evacuare a lui din cîmpul preocupării prezente, dacă am decide să ne limităm la aceasta (ca la un abstract), ci, după cum spune și Husserl, și un fenomen ce „impregnează” orice obiect asupra căruia ne ghidăm atenția. Orice obiect asemănător nu poate să asume rolul de temă explicită a conștiinței decît în măsura în care nu se dă în întregime astfel, ci mereu deține un moment de invizibil, de potențial, de implicit. Orice obiect al percepției posedă un orizont interior care stă co-prezent conștiinței fără a fi vizat tematic de acesta.

³ Ed. Husserl, *Idées II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 160.

⁴ Ed. Husserl, *De la synthèse passive*, p. 97.

Orizontul intern desemnează chiar structura aceluiași obiect, totalitatea determinațiilor sale care nu au fost aduse tematic în fața conștiinței, „predicatele”, dacă putem vorbi aici oarecum impropriu, care nu au fost încă transpuse într-o propoziție despre acel obiect ca subiect/substratum al lor. Ele stau astfel în nedeterminarea orizontului, însă pot fi extrase din el, ceea ce dă determinabilitatea orizontului. În paralel, avem dat orizontul extern al obiectului, reprezentând totalitatea relațiilor în care el este posibil de pus într-o comunitate cu alte obiecte, care, după Husserl, sînt „co-date” fără a fi însă în acest orizont decît vag individualizate atențional.

Simpla tematizare a obiectului cheamă în mod natural la o dezvăluire a orizonturilor sale. În „Experiență și judecată” Husserl numea acest fenomen cu termenul de interes perceptiv, opunîndu-l interesului teoretic. Metaforic vorbind, putem să ne referim la această primă modalitate a interesului ca la o curiozitate primordială, care, din cîte se pare, nu este specifică doar omului. A te abandona simțurilor înseamnă și a da frîu liber acestui apetit neostoit de a urma trimerile și direcțiile pe care obiectul le aruncă în constituția sa proprie, dar și în situația în care se află dispus, adică de a înainta în orizonturile sale. În trecere fie spus, unii au criticat această infinitate impetuoasă presupusă aparținînd apetitului amintit ca fiind forțată ilicit după infinitatea presupusă de interesul teoretic, al savantului care încearcă o descripție completă și o fundare absolută a fenomenelor cercetate.

Orizonturile sînt cu atît mai vagi și mai indeterminate pe cît se dovedesc mai îndepărtate sau mai profunde. Ce se întîmplă cu acele retenții care se rup de cîmpul de prezență? Husserl afirmă că se scufundă în obscuritate sau cad în vid. De fapt, ele intră în orizontul obscur al uitării, dar, fără a avea loc o anihilare a lor, ele continuă să ființeze de o anumită manieră. Unele interpretări văd în acest orizont motivul ruperii cu tema intenționalității. Credem că Husserl vede aici doar o simplă suspendare a modului ei privilegiat din cogito. Faptul că există reamintire sau „amintire secundară” dovedește că este posibilă extracția din acest orizont a unui prezent trecut și este posibilă o prezentare intuitivă a acestuia, deci și o reînviere a retenției. Caracterul intențional s-a păstrat; el dovedise doar un caracter latent. Dar acest proces al reamintirii nu depinde în întregime de eul activ care decide să inspecteze trecutul său încețoșat. Aceasta e probată și de posibilitatea erorii unei amintiri, care are un obiect ce nu a fost vreodată intenționat într-un prezent, ci formează rezultatul unei „fuziuni de obiecte singulare, de proprietăți și de procese singulare care aparțin unor amintiri separate”⁵. Acest orizont îndepărtat al conștiinței pare a avea viața sa proprie; trăirile și obiectele lor își pierd deseori caracterul individual pentru a se sintetiza sau separa după legi străine de vreo reglementare a conștiinței trezite, active și tematice. Amintindu-ne de nota din debutul lucrării, putem observa aici o ieșire din domeniul lui „partes extra partes”, al gîndirii categoriale riguroase, al obiectelor cu o individualitate distinctă și o ființare certă față de alte obiecte. Sîntem pe planul de fundal al conștiinței (*Hintergrund*), pe domeniul larg și puțin străbătut de Husserl al pasivității. Orice analiză a unui obiect tematic sau a unei cogitații, care pretinde a se referi și la orizonturile acestora, tinde, după cum am arătat, să înainteze tot mai mult pe aceste planuri secunde. La nivel noematic, lumea constituie orizontul tuturor orizonturilor, „orizontul tuturor realităților singulare susceptibile de a deveni obiecte ale experienței”⁶, iar la nivel noetic, același rol îl joacă viața conștiinței

⁵ Idem, p. 188.

⁶ Ed. Husserl, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1991, p. 42.

înseși ca flux de actualități și potențialități presupus de orice cogito, iar în corelația noetic-noematic: lumea vieții.

Orizontul, departe de a desemna ceea ce e mai abstract sau mai neglijabil în orice experiență, poate fi interpretat ca fiind și ceea ce este mai concret, un fundal presupus de orice activitate pentru ca aceasta să aibă sens. Am arătat deja că orizonturile sînt necesare oricărei experiențe a fenomenului. Dar, de exemplu, putem spune că mai dau și „substanța” unui obiect. Tocmai pentru că sîntem într-o lume, pentru că obiectul durează pentru conștiință, pentru că are un halo temporal și pentru că are o parte nevăzută pe care o presupunem deja, el nu este considerat de noi drept simplu spectru. Găsim o credință în existența lucrurilor fondată pe o credință în realitatea contactului nostru cu lumea presupusă de toate aceste lucruri (*Urdoxa*). O raportare pasivă, prealabilă, la orizont este implicată în acest mod de orice activitate tematizantă a conștiinței. Pe de altă parte, noi avem o coerență a vieții conștiinței noastre tocmai pentru că sîntem ființe temporale – și știm că timpul fenomenologic este liantul ultim al trăirilor noastre. Structurile orizontice feresc totodată fenomenologia husserliană de o critică curentă: aceea că filosoful german ar căuta imanentizarea completă a trăirilor și a obiectelor lor. Însă orizontul asigură, de exemplu, chiar transcendența lucrului. Acesta nu este constituit doar într-o spontaneitate rațională, care, generalizînd, ar reduce de fapt lumea noastră la lumea solipsistă a unui eu creator absolut. Această lume ar fi o lume săracă a identității sterile și pietrificate a sensului, a tautologiei goale. Orizontul este, în schimb, o rezervă inepuizabilă de sens obiectiv, despre care putem chiar spune că se impune subiectului. Dacă revenim la exemplul reamintirii, putem remarca modul în care ea pare a acționa în afara strunelor gîndirii și ale experienței. Încercăm să ne amintim un lucru uitat însă nu reușim în ciuda eforturilor noastre, pentru ca adesea amintirea să survină fără interogație explicită, ușor și pe neașteptate, surprinzîndu-ne chiar pe noi. Un obiect are, prin orizont, un spațiu de joc (*Spielraum*) al posibilităților pe care le chestionăm tematic, dar totodată acest spațiu ne arată că noi nu sîntem producătorii conștienți ai întregului obiect, căci dacă ar fi așa, spațiul în cauză ar fi complet determinat. Dinamica trăirilor în fluxul nostru de conștiință relevă de o transcendență asemănătoare – ele se organizează după legi proprii în regiunea trăirilor de fundal sau de arierplan, fără ca eul să intervină într-un mod conștient, și astfel putem spune că ele derogă de la motivul deținerii lor imanente de către eu, într-o transparență nelimitată, și prin urmare pot fi interpretate ca transcendente față de tipul de raport expus anterior.

Dar care ar putea fi legile care normează fără aportul eului obișnuit acest vast domeniu al pasivității, în ce privește conținutul – și astfel vizăm mai mult decît sinteza fundamentală a temporalității ca formă ultimă ce face posibil acest domeniu? Pentru Husserl, aceste legi sînt cele ale asociației. Ea intervine în cîmpurile de date sensibile organizîndu-le după principiile omogenității sau heterogenității lor. Un cîmp de date sensibile este omogen dacă e constituit din anumite date sensibile cu o trăsătură comună; de exemplu: a fi de culoarea roșie. Poate cea mai simplă definiție a asociației la Husserl este următoarea: „Asociația... este legătura pur imanentă a lui «aceasta amintește de aceea», «unul trimite la celălalt»”⁷. Atunci înseamnă că organizarea despre care vorbim nu presupune un manipulator transcendent al acestor date numite și hyletice, ci, de fapt, ele însele se structurează după gradul de afinitate sau după cel de contrast dintre ele.

⁷ Idem, p. 88.

Important pentru problema noastră rămîne faptul că aceste sinteze au loc pentru un eu numit de Husserl *adormit*. Totuși ele au o „forță afectivă” care produce „excitație”. Orizontul pare în aceste momente să aibă inițiativa de a afecta eul, trezindu-l spre activitate. Putem vorbi atunci de o proto-intenționalitate a ego-ului într-un prim răspuns, mai întîi doar pulsional, la afectarea exercitată de cîmpurile hyletice. Pe baza acesteia se construiește cogito-ul intențional, care desprinde un obiect tematic din acest orizont, presupunînd astfel mereu sintezele pasive, structurînd în fundal trăsăturile lui. Pentru a ilustra cele spuse, putem elabora un exemplu în proximitatea unuia husserlian⁸. Sîntem la birou și lucrăm la un comentariu, iar afară se aude o melodie căreia nu îi dăm atenție. Putem spune că nici nu sesizaserăm o melodie, ci doar sunete amestecate cu vacarmul străzii. Pentru noi, aproape că ea nu există. Însă în acest plan de fundal al conștiinței sunetele se organizează prin sinteze asociative astfel încît încep să formeze o melodie care ne impresionează plăcut. Aceasta e forța lor afectivă: de a trezi în noi un răspuns pulsional care, apoi se transformă imediat în atenție. O dată cu aceasta din urmă melodia devine cu adevărat un obiect tematic. Putem continua să lucrăm la comentariu, ca temă principală a conștiinței noastre, dar și să păstrăm un dram de atenție, adesea perturbator asupra activității prime, asupra melodiei, sau chiar să ne concentrăm asupra melodiei ca obiect tematic principal.

De reținut este faptul că intenționalitatea orizontică poate deveni și o condiție de posibilitate pentru cea activă. Astfel, potențialitatea primeia nu este, cum apăruse pînă acum, doar rezultatul unei treceri în latență a ultimei, ci poate chiar să o suscite pe aceasta. Intenționalitatea cogitativă pare fundată pe această intenționalitate pe care Husserl o mai numește și pasivă sau pulsională. Totodată, trebuie să concepem un eu adormit, ca „loc” al trăirilor de fundal, drept orizont presupus de eul treaz al conștiinței clare de sine și de obiecte. Acest eu nu este cu totul altul față de cel pasiv, ci avem același eu în diferite ipostaze: ca pol al cogitațiilor și ca străbătut de trăiri de fundal. Eul pasiv este tăcerea celui activ, conștiința străbătută de trăiri nemonopolizate, loc al evenimentului, dovada că există o regiune în care eul pur al fenomenologiei „nu domnește” (Ideen II), obscuritatea refulată de eul pur în căutarea perfecte transparențe și identități cu sine.

Astfel am detectat la toate nivelurile analizei noastre această structură dublă dinamică: temă-orizont. Nu există nici una ca un în sine, ci doar într-un comerț (*commercium*) neîncetat. Ce e tematic cade în orizonturi din ce în ce mai vagi, iar orizonturile formează terenul fertil pentru constituirea temelor. Această dialectică reprezintă, credem, subiectul concret al discursului fenomenologic.

Din această perspectivă este la fel de unilateral să studiezi doar nivelul logicii sau să cauți puritatea fenomenologiei într-o hyletică universală dezbărată de intenționalitate. Atunci cînd Husserl vorbește de o logică transcendentă nu vizează nici doar logica formală și nici adăstarea exclusivă pe terenul ante-predicativ sau pur pasiv, ci genealogia care le cuprinde pe ambele. Orizontul pasivității rămîne în acest fel una din condițiile logicii. De altfel, „indeterminarea este o formă originară a generalității”⁹. Permanența obiectelor categoriale se constituie pe baza unui act de menținere a prizei conștiinței asupra unei calități sau asupra unui obiect în orizontul unei teme la care se raportează. Dacă habitus-ul astfel constituit este în mod necesar orizontic și tematizarea lui poate

⁸ *De la synthèse passive*, p. 222-223.

⁹ *Idem*, p. 99.

rezulta într-o stare de lucruri (*Sachverhalt*), atunci într-adevăr permanența categorialului are la bază intervalul orizontic ... generalizat.

Orizontul nu se juxtapune imediat temei după forma contactului între două fiinduri, ci îi este o componentă paradoxală. Am văzut de-a lungul lucrării că această relație este aproximată printr-o mulțime de atribute care se organizează dual. Dar nu avem deloc un raport între două domenii aflate pe același plan și pe care le-am putea eventual separa chirurgical, ci se oferă gândirii tocmai chiasmul în care se află. Orizontul față de temă stă precum potențialul față de actual, pasivitatea față de activitate, latentul față de patent, nedeterminarea față de determinare, absența față de prezență, multiplul față de unu, obscurul față de clar și distinct, interpenetrarea față de separație, necunoscutul față de cunoscut etc. Însă el devine prezența paradoxală a unei absențe, multiplicitatea auto-normată în care apare unitatea și identitatea, obscuritatea sălii cerută pentru desfășurarea spectacolului (dacă preluăm o metaforă de-a lui Merleau-Ponty), o pasivitate în activitate, un implicit care posibilizează explicitul ș.a.m.d.

Chiar dacă orizontul se naște ca problemă tocmai pentru asigurarea continuității experienței, prin el ajungem să gândim evenimentul, ceea ce survine în mod liber subiectului activ din orizontul acestuia, bulversînd relația liniștitoare subiect-obiect, dovedind limitele eului conceput doar ca pol teoretic. Orizontul este amînarea indefinită a totalizării căutate în teleologia ideii care vrea să-l supună complet. El angajează un excedent originar al temelor fenomenologiei, apelul la a gândi mai mult, dar, și mai important, și un a gândi altfel raportul nostru cu lucrurile și cu noi înșine. Devine atunci necesară clarificarea pozițiilor unei fenomenologii a orizontului în demersul amintit. Este oare posibilă o astfel de fenomenologie altfel decît tatonînd marginea discursului fenomenologic, locul unde ea se raportează la alteritatea ei filosofică sau la restul cunoașterii și experienței umane, unde, este drept, riscă să-și piardă identitatea discursului ei? Este posibilă o dezvoltare satisfăcătoare a fenomenologiei orizonturilor altundeva decît la orizonturile fenomenologiei?

IDENTITATE ȘI ADEVĂR LA MARTIN HEIDEGGER

VIRGIL DRĂGHICI

ZUSAMMENFASSUNG. Identität und Wahrheit bei M. Heidegger. Der folgende Aufsatz enthält einige Bemerkungen betreffs der Beziehung zwischen Identität und Wahrheit bei Heidegger in einer kritischen Darstellung.

Prin Heidegger fenomenologia germană dobândește incontestabil o nouă extensiune și o aprofundare considerabilă a creației maestrului său, Ed. Husserl. Prin conceptul revelării (*Erschlossenheit*) atât conceptul identității cât și conceptul adevărului dobândesc, corespunzător, conotații noi. În ce fel se corelează aceste concepte? Cum ajunge Heidegger la teza “adevărului originar”, ca fiind altceva decât adevărul enunțului? Cât de întemeiate sunt aserțiunile heideggeriene privitoare la adevărul originar? În ce fel este implicat conceptul identității și conceptele aferente în problematica adevărului?

La aceste întrebări și la altele, corelative lor, se poate răspunde luând ca punct de plecare tocmai conceptul revelării. El întemeiază întreaga problematică ontologică privitoare la *modul de acces* la ființarea intramundă.¹

Cum ajunge Heidegger la conceptul revelării și la înțelegerea acestui concept ca adevăr originar? Ce raport există între acest concept al adevărului și adevărul enunțului? Un scurt fragment din *Sein und Zeit* îngăduie un răspuns imediat la cea din urmă întrebare. “Nu enunțul este “locul” primar al adevărului, ci *invers*, enunțul ca modus al apropierii descoperirii și ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume se întemeiază în actul descoperirii, respectiv al *revelării* Dasein-ului. “Adevărul” cel mai originar este “locul” enunțului și condiția ontologică a posibilității ca enunțarea să poată fi adevărată sau falsă (descoperitoare sau acoperitoare)” (*SuZ*, 226).

Cu aceste aserțiuni Heidegger intenționează deconstrucția prejudecății logice, respectiv a tezei potrivit căreia locul adevărului ar fi enunțul, teză atribuită, după Heidegger, pe nedrept lui Aristotel. Să explicităm cele conținute în aserțiunile heideggeriene de mai sus.

Locus classicus al definiției aristotelice a enunțului (ca *logos apophantikos*) este *De interpretatione* 17, a 1-3. Potrivit acestei definiții enunțul este cel definit în raport cu conceptul adevărului, nu invers, prin faptul că adevărul sau falsitatea revin doar enunțului și nu altor moduri ale discursului.² Definiția (înțelegerea) unui enunț presupune așadar conceptul adevărului. În ce fel?

Orice enunț este enunț *despre ceva*. Însă despre ceva se poate spune ceva dacă este *deja* cunoscut sau accesibil într-un anume fel. “El/enunțul/are nevoie de o posesie prealabilă a celui revelat în general, pe care el îl arată în modul definirii” (*SuZ*, 157).³

¹ Conceptul ființării intramundane denotă orice ființare care nu este de felul Dasein-ului ca “fapt-de-a-fi-în-lume”, adică orice ființare care nu este ea însăși “mundană”. El este o extensiune a conceptului husserlian “Welt”, înțeles ca totalitate a obiectelor sensibilității externe.

² “Orice *logos* semnifică de fapt ceva. ..., însă nu orice/*logos*/este *apophantikos*, ci numai cel în care este prezent faptul-de-a-fi-adevărat sau faptul-de-a-fi-fals” (*Logik*, 129).

³ Comp. și *Logik*, 143.

Această posesie prealabilă a ființării vizate de enunț nu este însă una teoretic-tematică, ci una care se originează în contextul netematic al preocupării. Ființarea despre care enunțul vorbește poate fi accesibilă (înțeleasă) înțelegând la ce anume ea folosește sau folosind-o în acest mod. Un ustensil poate fi utilizat fără a face referire teoretică la el, el poate fi deci înțeles *ca* ceva anume utilizându-l în felul respectiv. Unde se originează acest “ca”? “Acest ca-ceva, așadar, este înțeles în prealabil, abia din el devine accesibilă ființarea întâlnită, cu care am de-a face, ca atare” (*Logik*, 146). Acest “ca” ne arată ce este o ființare și modul în care ea este. Ce înseamnă înțelegerea *prealabilă* a acestui “ca”? Înțelegerea ființărilor ca ființări disponibile, adică înțelegerea lor din perspectiva finalității lor, trimite la o conexiune de referiri succesive, adică la o lume a “*semnificabilității*”⁴, familiară Dasein-ului. Familiaritatea cu această semnificabilitate reprezintă, în *SuZ*, “condiția ontică a posibilității descoperibilității ființării care se întâlnește într-o lume în modul ontologic al finalității (disponibilității) și se poate astfel anunța în caracterul “în sine”-lui său” (*SuZ*, 87).

Deosebim așadar, în analitica heideggeriană a Dasein-ului, un “ca” hermeneutic, originar în raport cu cel apofantic și care fundamentează posibilitatea enunțării în general. Iar în acest “ca” hermeneutic poate fi explicat un sens ontic-existențial (înțelegerea unui creion prin utilizarea lui efectivă) și unul existențial, “ca”-ul existențial-hermeneutic” (*SuZ*, 158), și care vizează puțința Dasein-ului de a se proiecta într-un orizont, doar în care o ființare poate fi revelată în ființa sa. Din acest orizont al proiectării puținței de a fi (*Seinkönnen*) a Dasein-ului rezultă temporalitatea ca sens ontologic al acestui “ca” hermeneutic.⁵ Din acest orizont temporal ceva poate fi înțeles în caracterul ustensilității sau în caracterul subzistenței sale.

Cu aceasta devine clar în ce sens “ca”-ul hermeneutic este originar în raport cu cel apofantic.⁶ Pentru ca o ființare să poată deveni obiect al enunțării ea trebuie să poată fi mai întâi accesibilă în vreun fel. Iar modul “proxim” de întâlnire al acesteia îl constituie întâlnirea ei în contextul practic (neteoretic) al preocupării, context care presupune “ansamblul referințelor” în care ea este inserată ca ființare și care în caracterul său unitar constituie fenomenul *lume* (*Welt*). Ființa ființării astfel întâlnite Heidegger o numește disponibilitate (*Zuhandenheit*). Lumea devine astfel condiție ontologică a întâlnirii ființării, “mai întâi” ca ființare disponibilă.⁷ Cum devine ființarea obiect al enunțării?

⁴ Cf. *SuZ*, § 18. În *Logik*, 150, Heidegger numește acest “ca”, aparținător înțelegerii ca atare, “structură hermeneutică fundamentală” a vieții umane. Ea are caracter ante-predicativ, deoarece este un gen de întâlnire neteoretică a ființării, resp. o întâlnire în modul “faptului-de-a-avea-de-a-face” cu ființarea.

⁵ “Ca”-ul se întemeiază, aidoma înțelegerii și explicitării în general, în unitatea ekstatic-orizontală a temporalității” (*SuZ*, 360).

⁶ În acest fel se relevă o altă deosebire față de fenomenologia husserliană. Pentru Husserl originaritatea faptului de-a-fi dat rezultă nemijlocit din modul legitimării ființării în actul evidenței: “*umweltliches Gegebensein*”, ca fapt de-a-fi-dat-el-însuși (*Selbstgegebensein*) este mai originar decât datul idealizat al științelor naturii. La Heidegger originaritatea se definește din *modul* în care ființarea intramundană poate fi întâlnită și nu din felul legitimării ei. Din această deosebire rezultă o altă deosebire la fel de semnificativă. Modurile în care ființarea intramundană poate fi întâlnită (i.e. modurile revelării ei) sunt totodată *moduri ale ființei*. La Husserl, dimpotrivă, toate modurile donării explicitează un singur mod al revelării (ființei).

⁷ Ca și condiție ontologică, lumea este *constitutivă* revelării ființării ca atare, în sensul că determină *priveința* (*Hinblick*) din care ființarea este eliberată în ființa ei.

Pentru ca ființarea întâlnită intramundan să devină subiectul unei predicății structura “ca” hermeneutică trebuie modificată. Ființarea proxim întâlnită este “demundaneizată”, adică separată de conexiunea finalităților în care este inserată și considerată *în ea însăși*.⁸ “Ca”-ul hermeneutic devine “ca” *apofantic*. Demundaneizarea (*Entweltlichung*) nu trebuie însă înțeleasă în sensul că fenomenul “lume” devine dispensabil atunci când ființarea este avută în vedere ca obiect al enunțării. O ființare poate fi întâlnită numai în măsura în care devine “intramundană” (*innerweltlich*) și doar ca ființare intramundană ea poate fi obiect al vreunei referiri.⁹ La Heidegger, revelarea unei ființări *ca* obiect al predicăției corespunde unei perspective sau unui interes al Dasein-ului. Orice revelare se întemeiază, în ultimă instanță, în neliniște (*Sorge*). Așadar, și proiectarea puținței de a fi a Dasein-ului în felul *teoretizării* ființării subzistente (i.e. știința) corespunde unui interes de un anume fel, orientat spre explicitarea ființării *ca atare* (*SuZ*, 363).

Să vedem acum în ce fel ajunge Heidegger la teza revelării ca adevăr originar. Luăm ca punct de plecare celebrul § 44 din *Sein und Zeit: Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*.

Heidegger însuși ia ca punct de plecare al analizei conceptului adevărului, adevărul enunțului¹⁰ și, corelativ, conceptul tradițional al adevărului corespondență. Critica făcută acestui concept al adevărului nu este, de fapt, nouă.¹¹ Opinia (explicitată teoretic în forma enunțului) este adevărată dacă arată ființarea “*așa cum* este în ea însăși”, adică “ea este în sineitatea (*Selbigkeit*) sa așa cum, existând, ea este arătată, descoperită în enunț” (*SuZ*, 218). E ușor de sesizat, punctul de plecare în analiza conceptului adevărului este unul centrat pe conceptul de “sine” (*selbst*) al lui Husserl. Chiar și argumentarea, până la un anumit punct, este husserliană.¹² Ceea ce trebuie legitimat nu este corespondența dintre enunț și obiectul despre care enunțul vorbește ci “faptul-de-a-fi-descoperit al ființării însăși, ea, în modul descoperibilității sale” (218). Descoperirea ființării se confirmă prin faptul că “ființarea însăși se arată *ca/fiind/aceeași*. Confirmarea înseamnă: *faptul de a-se-indica al ființării în sineitate*” (*SuZ*, 218).

Acest sens (husserlian) al adevărului enunțului este echivalat de Heidegger, pe aceeași pagină¹³, cu un alt sens, în care sintagma “*așa cum* este în ea însăși” nu mai apare: “Enunțul *este adevărat*” înseamnă: el descoperă ființarea în ea însăși”. Echivalența dintre cele două formulări e ușor de constatat tot pe baza conceptului husserlian al *identității*, respectiv corespondența dintre obiectul vizat și datul ca atare: “Obiectul nu este simplu vizat,

⁸ Considerarea apofantică nu survine doar prin de-mundaneizarea ființării disponibile, ci și ca rezultat al unei noi perspective asupra ființării: “... nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *absehen*, sondern daran, daß wir das begegnende Zuhandene “neu” *ansehen*, als Vorhandenes” (*SuZ*, 361).

⁹ “i abia când ființarea intramundană poate fi în general întâlnită există posibilitatea de a face accesibil, în câmpul acestei ființări, doar subzistentul” (*SuZ*, 88).

¹⁰ cf. *SuZ* § 44 a, *WW (Vom Wesen der Wahrheit)*, 3. Aufl., Frankfurt/M 1954) 12; *WG (Vom Wesen des Grundes)*, 3. Aufl., Frankfurt/M 1949) 12.

¹¹ Tematica adevărului unei opinii (*Meinung*), scrie Husserl (*LU III/1*, 421-5), nu privește corespondența unei reprezentări imanente cu o existență transcendentă, pentru că de la bun început actul vizării ca atare (*meinen*) este orientat, în sensul conceptului intenționalității, spre existența respectivă. La Heidegger, “ființarea *însăși* este cea care era vizată în enunț” (*SuZ*, 218).

¹² Heidegger însuși trimite, pentru problema legitimării ca “identificare” la cercetarea a șasea a lui Husserl, cap. “Evidenz und Wahrheit” (cf. *SuZ*, 218, n. 1).

¹³ cf. *SuZ*, 218.

ci așa cum este el vizat... este dat în sensul cel mai strict” (*LU II/2*, 122). Adevărul este tocmai această corespondență ca identitate.

Pentru clarificarea sensului avut în vedere de Heidegger în conceptul adevărului să ne oprim mai îndeaproape la un concept central în teoria husserliană a adevărului, cel de “sine” (*selbst*), a cărui teoretizare antrenează nemijlocit conceptele *identității* (*Identität*), *sineității* (*Selbigkeit*), *identificabilității* (*Identifizierbarkeit*) și conceptul “în sine”-lui (*Ansich*).

Schema explicativă centrală în teoria sa a adevărului este cea a umplerii unei intenții signitive. Actul intenției signitive și actul umplerii constituie clasa actelor *obiective*.¹⁴ În acest caz sinteza umplerii se realizează prin *identificarea* corelatelor obiectuale (*LU II/2*, § 13). Identificarea este umplerea obiectivă. Identitatea însă este o *relație*: ceva este identic cu altceva. Așadar, identificarea arată că ceva este *același* (*dasselbe*) cu altceva, fiecare din membrii relației rămânând *același* cu el însuși. În cazul actelor obiective o *asimetrie* poate fi pusă în evidență între cei doi termeni ai relației, în sensul că “actul care umple invocă o *întâietate* care lipsește simplei intenții, și anume faptul că el îi conferă acesteia plinătatea “sinelui”, aducând-o cel puțin mai direct în lucrul însuși”. “În umplere noi trăim oarecum ceva *care este el însuși*”.¹⁵ În cazul actelor obiective, așadar, unul dintre cei doi termeni ai relației se deosebește prin faptul că este “el însuși” (*es selbst*).¹⁶ Ceea ce avem aici este un *analogon* al unui raport de reprezentare (reprezentant – reprezentat), căci eul își reprezintă intuitiv ceva și totuși *vizează* în locul lui altceva. Imaginea devine imagine a ceva prin faptul că suntem orientați nu spre imaginea obiectului ca atare, ci spre obiectul imaginat (“*Bildsujet*”)¹⁷, deși în reprezentarea ca atare nu este *el însuși* dat. Sensul avut în vedere de Husserl în raportul de reprezentare nu are în vedere deosebirea dintre *două* obiecte, ci între diferitele moduri ale donării *aceluiiași* obiect, respectiv între obiectul *însuși*, reprezentat în imagine, și *același* obiect *reprezentat* în imagine. În raportul intențional această deosebire are următorul sens: actul intențional este orientat spre obiectul însuși, dar obiectul nu este *el însuși dat* actului intențional. Obiectul însuși este cel care umple intenția obiectivă ca atare, el însuși este cel care este dat (*Selbstgegeben*). Donarea nu survine însă ca rezultat al unui act singular. “Es selbst” este rezultatul unei *identificabilități*, doar prin care se constituie obiectul ca atare, una care presupune *iterabilitatea* actelor de aceeași specie¹⁸ și deci o *idealitate*¹⁹ și o “*transcendență*” a tuturor *genurilor de obiectualități vizavi de conștiința despre ele*” (*FTL*, 148). Conceptul identificabilității (i.e. sineității/*Selbigkeit*) este, așadar, corelativ

¹⁴ Se numesc “obiective” deoarece sensul lor intențional este orientat spre ceva obiectual (*gegenständlich*).

¹⁵ *LU II*, 65 “In der Erfüllung erleben wir gleichsam ein *das ist es selbst*”.

¹⁶ Între “es selbst” și “dasselbe” există o relație de întemeiere, în următorul sens: “ceva este *același* cu altceva” presupune că ceva este mai întâi “el însuși” iar altceva este *același* cu acel ceva însuși. În cazul raportului intențional intenția este cea care trimite la obiectul *însuși*.

¹⁷ cf. *LU II/1*, 422.

¹⁸ cf. *Formale und transzendente Logik*, §§ 58-62; “ich kann auf das, was ich da erfasse, immer wieder zurückkommen” (*FTL*, 251), Comp. și 139: “În experiențele repetate survine... conștiința aceluiași, și anume ca “experiență” a acestei sineități (*Selbigkeit*). Această identificabilitate originară aparține, ca și corelat esențial, sensului oricărui obiect al *experienței*”.

¹⁹ În *LU II/2* corelatele actelor (vide, cele care umplu intenția vidă, identificante) se referă la *ideea* actelor respective, adică la esența lor epistemologică (123). În acest fel *sinele* (*selbst*) nu este corelatul unui “a-fi-dat-el-însuși-factic”, ci al posibilității *ideale* a faptului-de-a-fi-dat-el-însuși.

conceptului “es selbst”. El implică totodată un alt concept central în doctrina husserliană a adevărului, pe cel de “în sine” (*Ansich*) sau “faptul de a fi în sine” (*Ansichsein*). Această implicație rezultă din faptul că deși adevărul survine doar cu identificarea *actuală* a obiectului vizat cu însuși obiectul dat, el nu se epuizează în această identificare ci există oarecum “în sine”, indiferent dacă este cunoscut sau nu.

Acesta este fundamentul husserlian al celor două formulări ale adevărului apofantic, întâlnite în *Sein und Zeit*, 218. Însă, în afara acestor două formulări, tot în § 44 al *SuZ*, găsim o a treia, fundamentată însă, de data aceasta, pe însuși conceptul heideggerian de *In-der-Welt-sein* și în care sintagma “în ea însăși”, cu referire la descoperirea ființării, nu mai apare. “*Faptul-de-a-fi-adevărat (adevăru) enunțului trebuie să fie înțeles ca fapt-de-a-fi-în-modul descoperirii*” (218). “Faptul-de-a-fi-adevărat ca fapt-de-a-fi-în-modul-descoperirii este posibil, în schimb, doar pe temeiul faptului-de-a-fi-în-lume. Acest fenomen, în care am recunoscut constituția fundamentală a Dasein-ului, este *fundamentul fenomenului original al adevărului*” (219).

Deosebirea dintre primele două formulări, pe de-o parte, și cea de-a treia este deosebirea dintre *modul* în care ființarea este descoperită (respectiv așa cum este în ea însăși) și *faptul că* ea este descoperită. În acest din urmă caz avem evident un nou concept fenomenologic al adevărului, căci nu mai întâlnim distincția husserliană dintre diferitele moduri ale donării ființării (așa cum este vizată/așa cum este în ea însăși). Acest concept heideggerian al adevărului se bazează însă pe o ambivalență speculativă care poate constitui *premia propriei lui deconstrucții*. Ambivalența privește însuși conceptul cheie al doctrinei heideggeriene a adevărului: *entdeckendsein*/fapt-de-a-fi-în-modul-descoperirii (respectiv *entdecken*/a descoperi). Să vedem la ce anume se referă Heidegger cu acest concept.

Un prim sens este echivalent cu “*aufzeigen*” (a arăta, a indica). “A-fi-în-modul-descoperirii” înseamnă a scoate ființarea din ascundere (*entbergen*), adică a o arăta într-un fel anume. Ființarea poate fi însă arătată în multe feluri, unele corespund ființării “așa cum este în ea însăși” și astfel enunțurile despre ea sunt *adevărate*, iar altele nu, iar în acest caz enunțurile sunt false. Aici întâlnim un al doilea sens al lui “*entdecken*” corelat direct cu teza adevărului ca “*entdeckendsein*”.²⁰ Doar enunțurile *adevărate* descoperă, cele false, dimpotrivă, sunt acoperitoare.

Primul sens, al descoperirii/indicării ființării, este în perfect acord cu tezele heideggeriene ale constituției Dasein-ului, expuse sistematic mai sus. *Lumea* este condiție ontologică a descoperirii ființării în general, a întâlnirii ei în felul subzistenței sau cel al disponibilității. Dasein-ul ca *In-der-Welt-sein* este astfel condiție a enunțării *în general*, enunțul fiind descoperitor, indiferent de adevărul sau falsitatea lui.²¹ Descoperirea/întâlnirea ființării este deci condiție atât a adevărului cât și a falsității enunțului. Echivalarea acestui sens al descoperirii cu adevărul ar conduce la ineptia că putem vorbi despre adevăruri false. Pentru a evita acest lucru trebuie considerat și cel de-al doilea sens.

²⁰ Este vorba despre deosebirea dintre un sens larg, descoperirea ca indicare, și unul restrâns, descoperirea ființării așa cum este în ea însăși, prin enunțurile adevărate. Acestei deosebiri îi corespunde cea dintre termenii grecești ἀποφαίετα și ὀληθεύειν. La Aristotel primul termen n-are nicidecum sensul indicării, ci vizează proprietatea judecăților de a fi adevărate sau false (cf. *De interpretatione*, 4).

²¹ În enunțurile false “ființarea este într-un anumit mod deja descoperită și totuși încă disimulată” (*SuZ*, 222).

Numai că în acest caz, pentru ca deosebirea dintre enunțurile adevărate și cele false să aibe sens trebuie invocată sintagma “așa cum este în ea însăși”, cu referire la descoperirea ființării. Iar considerarea acesteia ar face indistinctibile cele trei accepțiuni despre adevărul enunțului în *SuZ*. Teza revelării ca adevăr original presupune însă această deosebire, în favoarea ideii adevărului ca fapt-de-a-fi-în-modul descoperirii.

Între cele două accepțiuni ale adevărului enunțului, mai sus menționate, există firește un anume raport. Structura de sinteză a unui enunț (S este P) se întemeiază în faptul că *logosul* este un fapt-de-a-lăsa-să-se-vadă ceva în modul indicării lui. Dintre cele două accepțiuni ale enunțului, indicarea și predicția, prima are așadar caracter întemeietor în raport cu cealaltă. Sensul original al λόγος-ului ca ἀπόφασις este: “a lăsa să se vadă ființarea din ea însăși” (154). Iar acest mod al indicării prin enunț se realizează pe temeiul unei înțelegeri preliminare a celui despre care enunțul vorbește, a descoperirii lui în modul previziunii. “Enunțul nu este o atitudine arbitrară, care ar putea revela de la sine, în mod primordial, ființarea în general, ci se menține întotdeauna deja pe baza faptului-de-a-fi-în-lume” (156).²² În modul previziunii Dasein-ul descoperă mai întâi ființarea ca ființare disponibilă. Reținând-o doar ca obiect al enunțării, ea este explicitată predicativ (definită în forma *S este P*). În acest caz *ca*-ul hermeneutic suferă o modificare și devine *ca* apofantic. Acesta este sensul în care “*este*” din raportul predicativ se întemeiază în descoperirea prealabilă a ființării.

Din nou, în acest caz trebuie reiterată condiția descoperirii ființării “așa cum este în ea însăși”, pentru că în afara acestei condiții apariția falsului în caracterul sintetic al raportului predicativ nu poate fi explicitată.²³ De altfel această condiție, când e vorba despre enunțurile *adevărate*, este explicit asertată de textul heideggerian: “Faptul-de-a-fi-adevărat” al λόγος-ului ca ἀληθείειν înseamnă: a scoate ființarea *despre care* discursul vorbește, în λέγειν ca ἀποφαιεῖται, din ascunderea sa și a o lăsa să se vadă, a o *descoperi* ca ceva neascuns (ἀληθεῖς). În mod similar, “faptul-de-a-fi-fals”, ψεύδεσθαι, înseamnă la fel de mult precum iluzia în sensul *faptului-de-a-acoperi*: a pune ceva în fața a ceva (în modul faptului-de-a-lăsa-să-se-vadă) și de a-l livra astfel *ca* ceva ceea ce el *nu* este” (33).

O remarcă se impune însă de îndată. Ce sens are sintagma “es selbst”, respectiv sintagma “an sich”, în doctrina heideggeriană a adevărului ca revelare, din moment ce revelarea nu este o simplă condiție a descoperirii ființării ci este *co-constitutivă* ființării însăși?

Un anumit paralelism cu sensurile corespunzătoare husserliene poate fi desigur pus în evidență, din moment ce conceptul revelării ia locul conceptului husserlian al intenționalității. Relevantă însă este nota deosebitoare și aceasta privește depășirea interpretării *obiectuale* husserliene. Un enunț este enunț *despre ceva*. Acel ceva, ca *ființare*, este subiectul enunțului. Însă enunțul ca atare este o sinteză, al cărei conținut transcende ființarea considerată în prealabil, despre care enunțul vorbește, *incluzând și enunțarea ca*

²² Enunțul este un mod derivat al explicitării. “Aidoma explicitării în general, enunțul își are fundamentele existențiale în posesia prealabilă (*Vorhabe*), previziune (*Vorsicht*) și sesizare prealabilă (*Vorgriff*)” (157). Acest pre- (Vor-) indică *anterioritatea* revelării faptului-de-a-fi-în-lume în raport cu revelarea proprie enunțului.

²³ Diferența dintre *intenție*/enunț și lucrul *însuși* este constitutivă conceptului ca atare al adevărului, “iar acolo unde aceasta lipsește pare a nu se mai putea exprima ceva cu sens nici despre adevăr” (cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl., Berlin 1970, 296-7; comp. și §§ 14-16).

atare. Rezultatul enunțării (al sintezei) se constituie într-o stare-de-lucruri (*Sachverhalt*), care poate fi adevărată sau falsă. Ființarea astfel descoperită/acoperită nu premerge astfel descoperirii/acoperirii ca atare.

“Es selbst” se referă însă la ființarea-subiect a enunțării, în modul în care este enunțiativ explicită.²⁴ Iar dacă adevărul revine enunțului, în virtutea faptului că relevă ființarea așa cum este în ea însăși, atunci el trebuie să revină enunțului în sine, independent de verificarea lui efectivă.

Renunțarea la sintagma “așa cum este în ea însăși”, cu referire la descoperirea ființării, l-a condus pe Heidegger la identificarea adevărului cu simpla indicare a ființării respective și la enunțuri de genul: “Revelarea este un mod esențial al ființei Dasein-ului. Adevăr *"există"* numai în măsura și atâta timp cât există Dasein. Ființarea este numai atunci descoperită și numai atâta timp revelată cât este Dasein-ul în general.... Înainte ca legile lui Newton să fi fost descoperite, ele nu erau "adevărate" “(SuZ, 226).²⁵

Numai că, în același text întâlnim și sintagma care conferă legilor lui Newton caracterul de legi ale ființării, respectiv enunțuri care relevă ființarea așa cum este “în ea însăși”. “Prin Newton legile au devenit adevărate, prin ele ființarea a devenit accesibilă pentru Dasein în ea însăși. O dată cu descoperirea ființării aceasta se arată întocmai ca ființarea care era deja mai înainte” (SuZ, 227).

Ceea ce avem aici este așadar o ambivalență generată de ambivalența conceptului heideggerian al descoperirii. Ea antrenează, în modul arătat mai sus, ambivalența conceptului “ființare”: ființarea-subiect al enunțului, respectiv ființarea-conținut al enunțului. Mai mult chiar, dacă indicarea ființării este parte constitutivă a ființării indicate, ce-am putea înțelege prin aserțiunea heideggeriană că o dată cu descoperirea ființării ființarea se arată “întocmai ca ființarea care era deja mai înainte”? Nu cumva faptul că descoperirea ființării o arată așa cum “era deja” înainte de a fi descoperită? În acest caz însă relativizarea heideggeriană a adevărului la actul efectiv al descoperirii ființării nu mai poate fi susținută. Iar faptul că Heidegger pendulează teoretic între aceste teoretizări opozitive se originează în ambivalența conceptuală de mai sus.

Pe de altă parte, cele două teze heideggeriene (a existenței ființării cum era deja înaintea descoperirii ei și cea a circumstanțierii adevărului la efectivitatea descoperirii ființării) pot coexista pe baza distincției făcute în conceptul ființării: ca (posibil) subiect al enunțului ea este ontic anterioară efectivității enunțării, iar ca ființare despre care s-a spus (enunțiativ) ceva ea este o stare-de-lucruri și deci relativă la explicitarea ei teoretică. Numai că, în acest caz, ca stare de lucruri adevărată ea trebuie să arate ființarea în ea însăși. Dispensabilitatea sublinierii din urmă face ca teza identificării adevărului cu descoperirea să genereze nonsensuri, în vaste porțiuni ale discursului.²⁶

²⁴ E adevărat, conceptul *Sachverhalt* ar permite o generalizare a sintagmei “es selbst” la orice fel de enunț. În cazul enunțurilor de in-existență (“Nu există unicorni”) este greu însă de spus ce înseamnă *Selbst*gegebensein (faptul-de-a-fi-el-însuși-dat).

²⁵ Fără îndoială, înainte să fie formulate ca atare ele nu erau în nici un fel. O dată formulate însă ele s-au dovedit a fi adevărate. Iar un enunț o dată dovedit ca fiind adevărat trebuie acceptat ca fiind adevărat și atunci când nu era dovedit ca fiind adevărat. “În sinele” adevărului enunțului este incompatibil cu teza circumstanțierii adevărului la momentul verificării lui.

²⁶ În toate cazurile în care ființarea nu se arată așa cum “era deja”.

E drept, am mai putea avansa o interpretare pe care textul heideggerian o admite. Dacă prin "legile lui Newton" înțelegem ceea ce formularea matematică *denotă*, deci efectivitatea lor (ontică), separată de actul explicitării lor teoretice, atunci aserțiunea heideggeriană este, desigur, corectă. Ființarea la care ele se referă (în modul în care o fac) "era deja" și numai o dată cu Newton ele devin adevăruri. Numai că în acest caz avem un truism: relativitatea ontologică a adevărului la cel care-l formulează.²⁷ El încetează de a fi truism, dacă avem în vedere forma elaborată a aserțiunii din *Kant und das Problem der Metaphisik*. La Kant, obiectul transcendentă este un X "pentru că el nu poate fi pur și simplu un obiect posibil al unei științe, adică al posedării unei cunoașteri despre ființare" (114). La Heidegger, "X-ul este "obiectul în general" ", acesta însă nu înțeles ca o ființare generală, nedefinită, ci ca "orizontul unei situații opozitive" (*Horizont eines Gegenstehens*). "Acest orizont nu este firește obiect, ci un nimic, dacă obiectul semnifică ceva precum ființarea sesizată tematic" (115). Numai că în acest caz revenim la tematica transcendentă din *SuZ* și la caracterul ei problematic. Obiectul-orizont nu este nimic altceva decât adevărul transcendentă care face posibilă revelarea ființării ca ființare. Acesta ar putea fi sensul avut în vedere de Heidegger în aserțiunile despre legile lui Newton.

Oricum, intenția de fond a lui Heidegger în *SuZ* era elaborarea unei analitici a Dasein-ului. Cum conceptele "Sein" și "Wahrheit" sunt corelative în gândirea filosofică, interesul filosofului german era tocmai explicitarea *condițiilor posibilității adevărului enunțului*, a căror explicitare se constituie într-o fenomenologie transcendentă.²⁸ Iar punctul de plecare în elaborarea acesteia îl constituie tocmai teza adevărului ca "Entdeckend-sein". Corelația dintre ființa Dasein-ului și descoperirea ființării presupune analiza modului în care "lumea mundaneizează" (*Weltlichkeit der Welt*) (§18), pe fondul caracterului originar deschis (*das Da*) al Dasein-ului (§ 29). "O dată cu ființa Dasein-ului și cu revelarea sa există, co-originar, descoperirea ființării intramundane."²⁹ Această revelare, ca adevăr transcendentă ontologic, este condiția posibilității întâlnirii ființării și deci și a adevărului enunțului. În caracterul său transcendentă devine *presupoziție* (i.e. a priori) a constituției ontologice a Dasein-ului și deci a posibilității ca noi să presupunem ceva. "Nu noi presupunem "adevărul", ci *el* este cel care face ontologic posibil în general ca noi să putem *fi* în așa fel încât să "presupunem" ceva. Adevărul *face* mai întâi *posibil* ceva precum presupoziția" (*SuZ*, 227-8). Acest adevăr-presupoziție este, în *SuZ*, adevărul a priori transcendentă sau adevărul ca revelare a Dasein-ului.

Acesta este demersul filosofic prin care Heidegger ajunge la teza revelării ca adevăr originar și la caracterul ei "presupozițional" în raport cu adevărul enunțului. O întrebare însă se ridică de-ndată. Putem vorbi despre *un* concept al adevărului sau despre *concepte* ale adevărului? Sunt adevărul enunțului și adevărul ca revelare *două* adevăruri diferite? Răspunsul nu este unul simplu, pentru că el *presupune* posedarea unui concept al adevărului, doar în raport cu care un răspuns adecvat poate fi formulat.

²⁷ Nicidecum în sensul arbitrar-subiectiv, ci al faptului că adevărul revine unui enunț formulat de *cineva*.

²⁸ "Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein"... "Sein und Wahrheit "sind" gleichsprünglich" (*SuZ*, 230).

²⁹ *SuZ*, 221: "Mit dem Sein des Daseins und seiner Erschlossenheit ist gleichsprünglich Entdeckung des innerweltlichen Seienden".

Un lucru este însă limpede: aserțiunile heideggeriene despre adevărul enunțului și adevărul existenței ne îngăduie să vorbim despre două sensuri *diferite*, originate în ambivalența conceptului “descoperirii”, mai sus menționată. Că aceste sensuri (i.e. concepte) ale adevărului nu sunt ele însele imune la orice critică și-a dat seama Heidegger însuși. Dincolo de omisiunea sintagmei “așa cum este în ea însăși” cu referire la cea despre care enunțul vorbește, trebuie acceptate sub sigla adevărului două concepte cu statul ontic diferit: adevărul original, respectiv adevărul-*condiție* și adevărul derivat (adevărul enunțului), adevăr-*condiționat*. Motiv pentru care, într-o conferință ulterioară, Heidegger va aduce corecția necesară: “În măsura în care adevărul se înțelege, în sensul "natural", moștenit, ca și corespondența, legitimată în ființare, a cunoașterii cu ființarea, și în măsura în care adevărul este explicat ca certitudine a științei despre ființă, Ἀλήθεια, neascunderea în sensul deschiderii luminoare (*Lichtung*), nu trebuie echivalată cu adevărul. Mai degrabă, Ἀλήθεια, neascunderea ca deschidere-luminoare, garantează mai întâi posibilitatea adevărului. Căci adevărul poate fi el însuși ceea ce este, adevărul ființei și gândirii numai în elementul deschiderii-luminoare. Evidența, certitudinea de orice grad, orice gen de verificare a adevărului (*veritas*) se mișcă deja o dată *cu* acesta în domeniul deschiderii luminoare dominante”.³⁰

Iar dacă prin adevăr nu vom înțelege doar “sensul natural”, ci vom opera cu două concepte ale adevărului, în sensul lui *SuZ*, este atunci dispensabilă sintagma “așa cum este în ea însăși” cu privire la revelare ca adevăr original? Ce anume garantează faptul că “suntem” deopotrivă *în adevăr* și nu doar în neadevăr, dincolo de teza heideggeriană obtuză potrivit căreia *Dasein*-ul posedă o înțelegere a propriei existențe, care-i îngăduie explicarea deosebirii în cauză?

Este adevărat, ființa la Heidegger nu este un concept abstract și nici un principiu deductiv. Ființa este ființă în efectivitatea ei (*Sein im Vollzug*).³¹ Caracterul transcendent al deschisului (*das Da*) fundamentează *identitatea* dintre ființarea numită *Dasein* și ființările care nu sunt de felul *Dasein*-ului, adică o “sineitate existențială a revelației cu revelatul”³², respectiv o identitate ontologică ce fundamentează orice altă identitate (sau diferență). Iar dacă sineitatea ființării intramundane, explicitată teoretic, este garantată ca adevăr doar pentru că enunțul o arată *așa cum este în ea însăși*, ce anume garantează, ne putem întreba, adevărul enunțurilor despre sineitatea menționată? Ce anume garantează adevărul rostirii despre ființa *însăși*, în afara presupuziției mate că *Dasein*-ul posedă “deja” o astfel de înțelegere? Ce anume garantează că analitica heideggeriană a *Dasein*-ului este adevărată? Dacă nu explicitează sensul ființei *așa cum este în ea însăși*, atunci ce rost trebuie să-i atribuim acestei construcții teoretice?

³⁰ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 76.

³¹ “Sein aber "ist" nur Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört” (*SuZ*, 183).

³² *SuZ*, 188: “Die existentielle Selbigkeit des Erschlietens mit dem Erschlossenen...”.

IDENTITATE CORPORALĂ SAU IDENTITATE DE GEN?

AUREL CODOBAN

ABSTRACT. Bodily or Gender Identity? The end of modernity has put in question the problems concerning gender differences, sexual identity of individuals and sexual minorities. Gender identity was considered to be a term with too many metaphysical implications, and therefore with undesired political impact. But the central issue cannot be avoided neither by the feminist movements or by the traditionalists. The question is: how much from the identity as bodily-sexual matter depends on gender identity as socio-cultural matter?

Identitatea pusă în chestiune în această alternativă între corp și gen este identitatea sexuală, sexul care este atribuit individului de către altul și sexul pe care acesta și-l asumă. Ea se înscrie în câmpul mai larg al problematicii constituirii subiectului și respectiv a identității sale care a devenit generală în ultimul sfert al secolului 20. Înainte de a fi o problemă pentru gândirea occidentală ea a părut a fi o realitate indiscutabilă. Putem astfel începe prin a constata că există o determinare sexuală și chiar o polaritate sau dualitate originară, pusă în legătură cu cea a sexelor de uz foarte timpuriu și generalizat în istoria umanității încă în formele originare ale sacralului. Desigur, ne putem întreba dacă originară este divizarea zeilor în cupluri sau, mai probabil, prin analogie, ipostazierea sexelor în cuplurile divine. Oricum, efectul a fost sacralizarea diferenței sexelor și folosirea lor mitologică pentru a desemna dualități de tipul alterității, a unei diferențe mai ales polarizată. Și metafizica a folosit această polaritate pentru a gândi creația sau manifestarea (toate variantele dualității, diada la pitagoreici; la Aristotel: forma este principiul masculin, substanța este cel feminin (care ia sensul entității mai misterioase: posibilitatea, virtualul, indeterminarea; legată de mutație și devenire).

Atare tipare religioase sau culturale ale sexualității sunt mai mult sau mai puțin explicite. O modalitate cât se poate de explicită este însă teoretizarea relației dintre corp și sex și identificarea culturală a genului individului pe calea acestei speculații. Astfel, antichitatea are de propus paradigme diferite ale corpului în funcție de sexualitate. Aceste paradigme au fost elaborate pentru a susține ideologic, împotriva evidenței senzoriale a legăturii cu mama, patriarhatul tradițional. Rolul femeii în reproducere era evident. Problema a fost de a susține - cu mijloacele de atunci ale semnificării și speculației simbolice - rolul și, mai ales, primordialitatea bărbatului, care era fapt social și politic împlinit în societatea tradițională. O situație socială și politică primea astfel o justificare teoretică speculativă. După ce Empedocle și Heraclit au susținut complementaritatea și, deci, dualitatea sexelor - tipul corpului diferă odată cu sexul -, Platon susține unitatea sexelor - un singur tip de corp cu două tipuri de sex. Aristotel susține polaritatea sexelor: există o primordialitate sexuală și corporală a bărbatului, activ, rațional, făcut pentru a conduce; femeia este un "mascul deformat", pe dos, cu sămînța rece, nefertilă, lipsită de suflet, pasivă, irațională, făcută pentru a se supune. Devine clară astfel de la început miza identității corporale: cele două sexe pot fi considerate variantele puțin deosebite ale unui corp

unic, corpuri diferite sau chiar corpuri diferite prin opoziție și fiecare este definit apoi în consecință nuanțările contextuale ale interesului pentru ierarhia socială și politică tradițională.

Creștinismul, una din cele mai democratice religii, a ezitat între cele trei variante dar a preluat și a susținut, în principiu, soluția platoniciană a unității corpului peste diferența sexelor. Chiar atunci când unii teologi au înclinat spre celelalte două soluții au afirmat că, deși opuse în calități, cele două genuri sunt egale în înțelepciune și virtute creștină, sau, mult mai net, când s-au plasat direct de partea platonismului, că diferențele dintre cele două genuri sunt doar cantitative, nu calitative. Însă spre sfârșitul Evului Mediu, atunci când Aristotel revine în actualitate, preluat de Albert cel Mare și Toma d'Aquino, triumfă ideea polarității sexuale a corpurilor, respectiv asimetriei genurilor. Această perspectivă teologică aristoteliano-augustiniană asupra genului feminin ca intrinsec inferior se va extinde în toată perioada de pînă la Reformă și va culmina în Reformă cu această descriere a femeii: "animal imperfect", carnal, rău, fără credință, nedemnă de încredere, falsă, fără memorie. (Chiar Luther leagă fără drept de apel feminitatea de concupiscentă și consideră căsătoria nu o "sfîntă taină", ci un rău social.)¹

Nu atît schimbările științifice, de paradigmă teoretică, cît cele social-politice și culturale îngăduie constituirea modelului bisexuat al corpului. Față de paradigma corpului unic la care cele două sexe, masculin și feminin, aduc variantele calităților pozitive, pline de desăvîrșire, sau a lipsurilor, scăderilor, minusurilor, revendicările egalității moderne impun modelul unui corp diferit după sex, dar egal în calități. Ceea ce este accentuat în acest model corporal-sexual al modernității este diferența, alteritatea - celălalt, femininul, diferă de masculin pînă la mister, pînă la incomprehensibil -, iar ceea ce este unificat, egalizat sunt înzestrările, calitățile care conferă drepturi și obligații. În această situație corpul masculin nu mai este baza pentru un al doilea sex, feminin, definit apoi prin carență, prin negativitate.

Modelul corpului uman dual, diferențiat după sex, nu mai poate fi susținut însă cu datele biologiei de acum. Dacă ar fi să formulăm o imagine ea ar fi din nou aceea a corpului unic, în raport cu care cele două sexe sunt ceva lateral și accidental. Ceea ce este valabil în diferențierea dintre vapor și camion, spre exemplu, care de la început sunt făcute diferit, nu este valabil pentru diferențierea dintre bărbat și femeie, care au un punct de plecare identic. Un număr neașteptat de mic de gene determină în final toate diferențele bărbat - femeie: 22 de perechi de cromozomi sunt identice, a 23-a pereche este în cazul bărbaților, diferită: în loc de o pereche XX, cum au, genetic, femeile, bărbații au o pereche de cromozomi în care un cromozom X, mare, cum sunt în perechea XX, este asociat cu un cromozom Y, mic. Invers însă decît modelul antic al corpului masculin, noua paradigmă a corpului este una feminină, de vreme ce omul, embrion de mamifer crescut pînă la naștere în mediul hormonal feminin, este fundamental femeie. Bărbatul reprezintă o deviere, o abatere de la modelul standard feminin. Cromozomul Y, care determină genetic masculinitatea nu are alt rol decît de a inhiba acțiunea hormonilor feminini. Prezența lui Y în a 7 săptămîină de evoluție a fătului acționează inhibitor asupra

¹ Vezi numeroase detalii - între altele, sursa anorexiei sfințelor - în: I.P. Culianu, "Un corpus pentru corp", în: Viața Românească, nr. 12/1992

mediului hormonal feminin și gonada bipotențială începe să evolueze ca testicul. Fără această intervenție ar aștepta săptămîna a 13-a pentru a se transforma în ovar.

Pentru mamifere și, deci, pentru om, feminitatea este starea naturală primă. La nașterea din ou individul prim, embrionar, este un mascul. Dar, la nașterea în femeie, omul prim, embrionar, este fundamental femeie pentru că se formează într-un mediu hormonal feminin. Sexul e determinat hormonal, în raport cu starea primă ca punct de plecare, care este tot de femeie, iar diferențele hormonale sunt numai diferențe de dozaj, cantitative, nu calitative. A deveni bărbat este un proces de lungă durată, dificil și riscant, un fel de luptă împotriva tendințelor inerente către feminitate, ne spune endocrinologul Alfred Jost. Corpul primordial, corpul prim nu mai este cel masculin, ci cel feminin; aceasta este realitatea sau, cel puțin, acesta este codajul după care își interpretează știința actuală datele experimentale și observațiile.

Dacă femeile sunt diferite de bărbați, aceste diferențe se stabilesc hormonal și metabolic, nu anatomic. Pe noi ne surprind diferențele anatomice, dar aceste diferențe sunt mai superficiale, mai puțin profunde decât cele hormonale și metabolice: numai testate genetic, frumoase femei manechin, cu sîni bine dezvoltati și picioare lungi, grațioase, s-au dovedit a fi bărbați cu o singură genă mutantă. Tot astfel, masculinitatea și feminitatea nu se păstrează aceleași toată viața. Înainte de pubertate, în prima copilărie, absența hormonilor face distincțiile inoperante. O a doua modificare a balanței hormonale intervine odată cu vîrsta: balanța hormonală se dezechilibrează prin îmbătrînire făcînd bărbații mai feminini decît erau ca adulți, iar femeile mai masculine. Prin urmare nici un fel de esențialism identitar în ceea ce privește masculinitatea și feminitatea, ci mai degrabă, o continuă devenire.

Complicația pare să apară doar atunci cînd toate aceste diferențe dintre identitatea masculină și cea feminină se traduc în diferențe comportamentale. Argumente în favoarea diferențelor comportamentale de data aceasta dintre femei și bărbați se pot găsi pînă și la nivelul evidenței comune: există mai multe prostituate decît prostituți; există mai mulți violatori, decît violatoare (practic, cuvîntul aproape nu are aplicație); mai mulți bărbați în vîrstă sunt căsătoriți cu tinere, decît invers; băieții fac propuneri provocatoare, nu fetele etc. Desigur, cu toată universalitatea lor antropologică aceste caracteristici comportamentale ale identității masculine sau feminine nu au o valoare individuală și absolută, ci numai una statistică: pentru fiecare există excepții și de fiecare dată o altă explicație, culturală sau socială, dată de modelarea semnificativ-umană a identității, rămîne posibilă.

Explicația darvinist-evoluționistă a diferențelor sexuale comportamentale a lui Eduard O. Wilson implică o perspectivă de economie biologică, adică de devenire, nu de esențialitate: disimetria comportamentală rezultă din faptul că, invers decît spermatozoizii, ovulele constituie o resursă limitată. Masculul este mai interesat de varietatea sexuală din motive de economie genetică, tot așa cum femela, ca purtătoare a ovulului, este interesată în evitarea conflictelor și în protejarea embrionului și a puilului, apoi. Baza acestei diferențieri rezidă în strategia diferită a promovării propriilor gene, în funcție de rolul biologic diferit în înmulțirea speciei. Consecințele diferențiate merg și mai departe: masculul evoluează dincolo de spațiul cuibului, este mai agresiv decît femela și suferă, datorită competiției, întreaga presiune evolutivă. El face obiectul unor presiuni

selective care duc la dezvoltarea unor caractere sexuale secundare mai accentuate. Am putea spune că masculul este mai sexuat decât femela, dar că femela este mai atractivă sexual decât masculul. Dar, în aceste cazuri avem de-a face cu consecințele selective ale evoluției nu cu un esențialism al identității masculine și feminine.

Tot astfel în ceea ce privește diferențele de structură și greutate care există între creierul bărbaților și cel al femeilor: ele nu conferă o identitate organică masculinului și femininului, ci le diferențiază doar competențele, menținând scorul general relativ egal. Creierul feminin este mai simetric decât cel masculin, ale cărui emisfere diferă mai mult între ele, și are corpul calos mai gros; creierul feminin este, statistic, de un volum mai mic decât cel masculin și chiar de o greutate mai mică - cam 100 g. diferență - dacă raportăm toate măsurăturile la diferențele de greutate corporală. Problema care apare este: cum se face că în pofida acestor diferențe de volum și greutate cerebrală între femei și bărbați media IQ dată de testele aplicate la cele două sexe este identică? Ipoteza - neverificată încă - a lui C. Davidson Ankney: cu toată inteligența globală identică, bărbații și femeile se disting prin aptitudini diferite. Primii sunt mai buni la testele spațiale și de aptitudini matematice și muzicale, femeile la testele verbale. Or, ca la calculatoare, unde avem nevoie de un "hard" cu atât mai puternic cu cât imaginile spațiale sunt mai ample și complicate, în timp ce procesoarele de texte pot funcționa cu dimensiuni mici ale hardului, la un IQ identic este nevoie de un creier cu atât mai mare cu cât aptitudinile spațiale sunt mai pronunțate.

Ipoteza lui Richard Lynn este că bărbații sunt mai legați de emisfera dreaptă, cu sarcini spațiale, femeile de cea stângă, cu specializare verbală. Disimetria se produce pentru că femeile nu au nevoie de o emisferă stângă mai mare, cea dreaptă preluând o parte din sarcinile verbale (femeile recuperează mai ușor afazia după accidente cerebrale datorită acestei posibile preluări; în schimb, aptitudinile spațiale dispun de o masă neuronală încă mai redusă de la început). Continuând această linie de cercetare, Sandra Witelson, specialistă în diferențele sexuale la nivel cerebral, constată, neurologic, existența unui al treilea sex: după rezultatele la testele spațiale, homosexualii² se situează între grupul bărbaților heterosexuali și al femeilor: reușesc mai prost decât bărbații, dar mai bine decât femeile. Invers, la testele de fluiditate verbală, homosexualii se situează după femei, înaintea heterosexualelor. Din nou aceste aptitudini diferențiat identificatoare apar mai degrabă ca o consecință a unui proces de selecție petrecut în cursul evoluției, care le plasează pe femei în situația de a-și dezvolta aptitudinile lingvistice iar pe bărbați pe cele spațiale.

Acest soclu biologic prealabil al identității sexuale pe care l-am prezentat pare să ne spună că nu "anatomia este destinul", că identitatea corporală, atâta câtă este (cam 30%, după calculele geneticienilor, biologilor și psihologilor), este mai degrabă dependentă de metabolism sau mediul hormonal care sunt însă mult mai fluctuante calitativ și cantitativ în timp și în diversitatea umană decât ar putea admite orice teorie a polarității simple a sexelor. Peste toate se adaugă faptul că o serie de caracteristici care par să aparțină identității nu sunt esențiale, ci legate de devenire, adică de procesul de selecție

² Să notăm în treacăt că Le Vay atribuie comportamentul homosexual expunerii prenatale la un exces de hormoni feminini.

al evoluției speciei umane. Or, dacă așa stau lucrurile, este obligatoriu să invocăm, în raport cu evoluția omului și selectarea preferențială a anumitor tipuri umane, cultura. Desigur, cultura nu este radical diferită de natură; știm astăzi că între ele există mai multă continuitate decât ne place să credem. Omul continuă în cultură natura sa; adaosul este produs de limbaj, de discursul explicativ și justificativ, de semnificare. Dar folosind acest punct de sprijin al limbajului, al semnificațiilor și sensurilor, omul poate merge pînă la răsturnarea datului biologic. Omul este o ființă de limbaj: mutația ontologică care îl constituie înseamnă deplasare de la adaptarea animalică la semnificare. Umanizarea definește situația în care animalul om răspunde mai degrabă la semnificații decât la stimuli și semnale. Pentru om, starea de normalitate este starea de libertate, adică de situare la nivelul semnificațiilor și sensurilor, respectiv de maximă posibilitate a modelării culturale. Reducerea la organic, corelațiile cu organismul apar în chip paradoxal în cazul omului numai în starea de anormalitate, de deficiență. Paradoxul psiho-somatismului face mai degrabă, însă, ca limbajul sau cultura să se impună organicului. Formidabila descoperire a lui Freud, vis-a-vis de paralizia isterică, aceea a „corpului de limbaj”, a faptului că omul își reprezintă corpul său după semnificațiile limbajului și nu după părțile sale anatomice, reprezintă cea mai bună confirmare a acestei teze.

Prin urmare, numai modelele culturale ne fixează, totuși, genul. Indivizii își află identitatea de sine întotdeauna într-o limbă (sau cultură) în care genul corpului este definit într-un anumit mod. Faptul că noi putem cîștiga o anume înțelegere de sine și a altora este determinat de apropierea unor codificări și, prin urmare, de facticitatea convențiilor socio-culturale și a tiparelor semnificației. Identitatea de sine, ca și identitatea altora, poate fi înțeleasă grație convențiilor socio-culturale și a tiparelor semnificației. Desigur, apropierea este individuală și creatoare, iar convențiile socio-culturale și tiparele semnificației sunt însușite și transformate creator. Toată problema este cum are loc acest proces? Procesul de semnificare absoarbe sau asimilează complet corpul sexual, îl include într-un gen, ori acesta este – cum sugerează Lyotard – o remanență care continuă să reziste și/sau să eludeze procesul de semnificare?³

Ceea ce este sexul din punctul de vedere al identității biologice, adică faptul de a fi mascul sau femelă, este genul, adică faptul de a fi bărbat sau femeie, la nivelul cultural. Peste determinarea prealabilă, peste soclul biologic al sexului și peste fluctuațiile acestei identități, societățile au lucrat, prin sistemele lor de semnificare, religioase și culturale, modelând aceste diferențe, prescriind atitudini, comportamente și norme, stabilind sfere de activități și de caracteristici acceptabile social. Societățile au funcționat mereu în condițiile acestei diversități biologice, a sexelor și vîrstelor, care produc diferențe de comportament, numai că întotdeauna marile religii și marile culturi au procedat la o fixare a identității sexuale prin gen, care, plecînd de la un dat biologic mai mult sau mai puțin clar și stabil, ajunge la un construct fix, clar, perfect definibil logic, adică la ceva cu totul nenatural.

Cel mai adesea așa funcționează modelul cultural al genului: îngrosînd, întărind soclul biologic sexual prealabil. Sexualitatea biologică e graduală, și calitativ, și în timp; corpul, ca reprezentare culturală, este discontinuu: o imagine identificatoare, construită

³ V. Vasterling, 'Dekonstruktion der Identität - Zur Theorie der Geschlechterdifferenz bei Derrida'. In: Stoller, S. & H. Vetter, Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, WUV-Universitätsverlag, Wien, 1997, p. 132-147.

semnificanț și normată social-politic. În temeiul unor caracteristici sexuale mai mult sau mai puțin pregnante, cultura occidentală a distribuit diferit rolurile pentru bărbați și femei, codificându-le net diferit, în funcție de gen. În vreme ce barbatul și femeia sunt genuri culturale atât de distincte încât devin specii diferite, animalele sunt pentru noi o specie unică, aproape fără două genuri net distincte. Chiar și distincția motan-pisică sau câine-cățea este una introdusă din această perspectivă culturală, cu conotațiile negative ale luptei între sexe. Impunerea genurilor se petrece nu numai prin intermediul normelor, regulilor și modelelor explicite, ci și, spre exemplu, cu ajutorul costumului, ca uniforma unui gen (pantaloni sau rochie și interzicerea ori ridiculizarea folosirii indistincte), sau cu celelalte haine sau culori cosmetice și parfumuri care marchează genul.

De altfel, modelarea culturală a diferenței sexelor ca alteritate de gen începe mult înainte de toate acestea, încă de la nivelul limbii. În limbile indo-europene genul poate fi pus în corespondență cu sexul (cu excepția englezei, maghiarei și finlandezei).

Atitudinea anti-esențialistă în ceea ce privește identitatea sexuală a omului este în cea mai mare măsură produsul mișcării feministe. Dar această atitudine nu se afirmă decât târziu, odată cu ultimele valuri ale mișcării feministe, care a dus la impunerea studiilor de gen. La începutul mișcării, Simone de Beauvoir face prima delimitare netă și feministă între sex ca dat biologic și gen, ca și construct cultural⁴. Ne naștem femele și masculi și devenim, educați potrivit unor modele culturale, bărbați sau femei. Nu există deci un etern feminin după cum nu există o natură umană fixă. Nenorocul femeii este să fie biologic destinată să repete viața. Ea este închisă ca într-o capcană în trupul ei, animalitatea ei este mai evidentă, ea este mai înrobătă speciei decât barbatul, pe când barbatul își asumă viața transcendând-o către existență, creând valori care trec dincolo de pura repetare a vieții. Nu te poți afirma pe tine însăși în a naște și a alăpta, care sunt funcții naturale. Femeia își poate depăși handicapul doar dacă își depășește biologic rolul ei în viața naturală (ceea ce se poate anticipa odată cu posibilitatea reproducerii tehnologice). Proiectul feminist inițial a pornit de la intenția de a explora mai autentice formele (limbajului) sexualității feminine și a ajuns să înțeleagă sexualitatea ca un construct social, implicat în variate ierarhii sociale de gen, rasă, clasă și practici reproducătoare. Următoarele două valuri, de după anii 80 și mai ales de după anii 90 au pus mai radical problemele sexualității în raport cu rezistența și puterea și au făcut din corp un pivot transcendental al cvasi-indeterminării în jocul categoriilor genurilor și sexualității.⁵ Mișcarea feministă a evoluat foarte mult în ultimele două decenii și își propune acum transformarea societății prin: 1. eliminarea genului ca și criteriu de constituire a normelor și regulilor; 2. crearea unui model androgin; 3. crearea unei societăți diarhice.⁶

Faptul că gândirea occidentală actuală se află în fața celei mai noi dintre chestiunile care decurg din problema constituirii subiectului, aceea a identității corporale sau de gen a sexualității, adică a distincției de identitate între masculin și feminin nu este deloc întâmplător nici în ordinea istoriei filosofiei. Ea este una din consecințele evoluției istorice a teoriilor despre relația dintre suflet și corp, pe care creștinismul și metafizica occidentală au

⁴ S. De Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Gallimard, 1975.

⁵ Luce Irigaray, «Le Sexe comme Médiation entre la Nature et la Culture», in : *L'Univers philosophique*, sous direction d'André Jacob, PUF, Paris, vol. I, 1989, p. 411-419.

⁶ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Paladin, London, 1972, cap. 10.

gândit-o asimetric, în favoarea sufletului. Și îndeosebi a finalizării acestei evoluții printr-o răsturnare de paradigmă care conferă corpului importanța pe care tradiția occidentală a acorda-o, inițial și pentru multă vreme, sufletului. Corpul, eliberat de disprețul metafizicii, nu poate însă să dețină esența identității noastre. Aceeași paradigmă a modernității care îi permite impunerea îi neagă și esențialitatea în definirea identității sexuale a subiectului uman. Pentru că aici intervine o altă schimbare ocazionată de aceeași paradigmă: trecerea de la primatul esenței la primatul devenirii. Ceea ce caracteriza omul era esența lui sufltească din care, mai mult sau mai puțin întâmplător, după forța conștiinței, îi deriva existența. Răsturnarea pe care o introduce în finalul mării filosofii germane Hegel prin teoria devenirii este cea pe care o formulează Heidegger în ideea de existent și pe care Sartre o traduce atât de subtil hermeneutic atunci când ne spune că în cazul omului „existența precede esența”.

Iar în ceea ce privește genul, în afara deconstruirii polarității masculin-feminin, pe care gândirea lui Derrida o propune mișcării feministe și a pluralității subiectului, sugerată de Deleuze, ne aflăm și aici pe o linie de forță a gândirii occidentale moderne, cea care face arheologia subiectului, analiza constituirii identității noastre subiective. Pe această linie a gândirii occidentale, pe care pot fi înscrise numele lui Nietzsche și Foucault, a fost dezvoltată ideea in-corporării, a încarnării subiectului, potrivit căreia regulile și constrângerile, pedeapsa și tehnicile puterii supun subiectul controlului și dependenței față de altul și îi construiesc propria identitate prin cunoaștere de sine și conștiință. Am putea spune, desigur simplificând, că există o dublă codificare, sau mai exact, două fețe ale aceleiași codificări, ce conferă identitatea subiectului. Urmind structuralismului care descoperise mai multă cultură în natură, postmodernismul descoperă mai multă convenție socială în chiar realitatea biologică. Dar ideea care interesează direct tema identității de gen este că identitatea subiectului este consecința unei codificări.⁷ Sursele acestei codificări trebuie atunci căutate mai degrabă în practicile sexuale efective, cât și în cele sociale sau politice. Această răsturnare a paradigmei clasice a identității sexuale ce pare a se contura își are cu siguranță sursa nu numai și nu în primul rând în schimbarea reprezentării teoretice a corpului ci în faptul că prin tehnici de biologia reproducerii și prin practici ale bioputerii omul este tot mai mult construit social. Și este efectiv ușor să recunoaștem rolul decisiv al practicilor contraceptive susținute de pilula anticoncepțională, care decuplând efectele reproducătoare ale sexualității de sexualitatea efectivă au produs o mutație în mentalități mai importantă și mai rapidă decât orice teorie. Aceste practici care

⁷ Desigur, după cum am spus, reprezentarea corpului din perspectiva biologiei și mai ales geneticii face din reprezentarea comună asupra corpului și a identității lui sexuale ceva superficial pentru că atribuie diferențele mai degrabă metabolismului și codului genetic decât aspectelor anatomo-fiziologice imediat vizibile și pentru că face din Eva, mai degrabă decât din Adam, omul primordial. De altfel, și obiectivitatea acestei imagini neutral-științifice este discutabilă: pentru omul modern tot ceea ce există, există numai în și prin reprezentare. Subiectul produce lumea producând el reprezentarea iar obiectivitatea cunoașterii științifice nu înseamnă decât obiectivarea reprezentării prin îndepărtarea metodică maximal posibilă de cadrele subiective care fac posibilă reprezentarea. Dar pentru postmodernitate metodologiile, care din perspectiva teoriei comunicării sunt niște procedee de decodificare nu funcționează unilateral. Adică orice decodare metodologică înseamnă o recodificare potrivit unui alt cod. Deci obiectivitatea reprezentării științifice reputat neutră asupra corpului depinde de codările în vigoare, este relativă la un set de reguli prestabilite. Adesea aceste coduri sunt furnizate de practicile instituționale, juridice, etice și religioase sau ale vieții cotidiene, ale comportamentelor individuale efective.

efectiv au decuplat sexualitatea de pe genitalitatea biologică au susținut ideea unei sexualități asumabile, care nu derivă dintr-o esență pretins fixă a genitalității biologice. În felul acesta sexualitatea a putut fi gândită drept „ceea ce faci” și nu „ceea ce ești”. Tot astfel, practicile politice și medicale care supravegheau și controlau reproducerea și reproductibilitatea populațiilor sunt cele care, alături de altele, de natură economică, au impus femeii și feminității în general un loc neocupat probabil nicicând altădată în istorie. Interesant de observat este faptul că tehnicile recente ale clonării mențin importanța femeii și fac încă mai superficială prezența masculină. Consecința generală a acestor practici este efortul nostru de a gândi identitatea sexuală, ca și orice altă identitate a subiectului uman, după formula unei alterități diferențiatore mai degrabă decât după formula unei polarități masculin–feminin.

RECOMPUNEREA AUTOBIOGRAFICĂ A IDENTITĂȚII

IZABELLA BADIU

Departamentul LMA, Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj

RÉSUMÉE. La recomposition autobiographique de l'identité. Dans une tentative d'éclairer la problématique du rôle de l'écriture d'un journal intime dans la recomposition d'une image de soi de l'écrivain contemporain, nous abordons les écrits intimes de deux romanciers francophones: Claude Roy et Albert Cohen. L'analyse suit dans un premier temps les notations auto-réflexives pour passer naturellement, dans un deuxième temps, à l'investigation du poids des interrogations existentielles et métaphysiques dans l'écriture quotidienne et la saisie de soi. L'itinéraire de chaque écrivain est repris brièvement pour marquer les transformations du moi subies au long de la prise de notes journalières. Il semblait essentiel de remettre les questionnements ouverts dans une perspective théorique et d'accentuer le rôle du fragment ainsi que le fonctionnement du pacte autobiographique dans le cas du journal. En fin de comptes, le journal s'avère un type d'écriture particulièrement adapté aux tendances générales de l'époque, car, loin de reconstruire ou systématiser, il surprend la dynamique de l'évolution identitaire faisant place à une lecture ouverte.

Epuizînd demult toate avangardele și toate experimentele, cultura occidentală pare să asume în perioada anilor '70-'90 instalarea în postmodern, adică în acea stare care nu aduce noul, care nu revoluționează, ci trage linia și însumează toate datele, altădată bine delimitate, ale civilizației. Altfel spus, „post-modernismul se definește întotdeauna prin procesul deschiderii, al extinderii frontierelor [...] el continuă efortul de resorbție a distanței artistice, împinge pînă la limita extremă procesul de personalizare a operei deschise, fagocitînd toate stilurile, autorizînd construcțiile cele mai disparate, destabilizînd definiția artei moderne”¹. În acest context un nou Narcis apare „instalîndu-se în criză”, dar „narcisismul abolește tragicul apărînd ca o formă inedită de apatie”². Or această apatie pare să concentreze eforturile indivizilor de a-și cunoaște, contura și defini propria identitate.

De-acum Eul devine preocuparea centrală a individului iar toate tehnicile imaginate de societatea de consum (de la diversele metode de întreținere corporală, trecînd prin supralicitarea remediilor naturiste și pînă la vulgarizarea practicilor de tip yoga) deserveșc acest „cult fără precedent adus cunoașterii și împlinirii de sine”³. Consecința cea mai directă a acestui fapt este pasiunea pentru revelarea intimă a Eului a cărei manifestare evidentă este și inflația de scrieri autobiografice de pe piața de carte. Dominația egalității democratice pe care aceeași societate o propovăduiește șterge treptat percepția alterității pentru a nu lăsa loc decît problemei identității personale. Acestea ar fi, pe scurt, trăsăturile majore ale individualismului contemporan dominat de „perspectiva autenticității și adevărul dorinței”⁴.

¹ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 139.
Toate traducerile citatelor ne aparțin.

² *Idem*, p. 58.

³ *Idem*, p. 60.

⁴ *Idem*, p. 67.

Scrierile autobiografice ilustrează pe larg necesitatea individului de a-și afla identitatea, de a-și recompune drumul parcurs. În ce ne privește am ales ca arie de investigație jurnalul intim deoarece prin însăși forma sa fragmentată și supusă prezentului notației zilnice oferă un caz paradoxal de „reconstrucție” a identității. Departate de a transpune într-o formulă narativă itinerariul personal rememorat cum este cazul autobiografiei ori al memoriilor, jurnalul intim surprinde pe viu, în tușe succesive, un improbabil autoportret alcătuit din fragmente hibride, un mozaic în cele din urmă, care obligă de fiecare dată la o lectură singulară, proprie ea însăși stilului impus de autoreflexivitatea auctorială.

Întrebarea esențială căreia încercăm să îi răspundem prin două studii de caz este: reușește oare practica scriiturii cotidiene să reconstruiască/reconstituie identitatea celui care scrie? Reflecția asupra sinelui stă la baza oricărei scrieri intime și pare îndreptățit să căutăm mai ales aici materia analizei pentru ca, în cele din urmă, să retrasăm parcursul fiecărui scriitor în această autoinvestigație pe care ne-o pun la îndemână în jurnalele lor publicate.

Problematica pe care o propunem aici își află o fericită formulare, dând seama în același timp de complexitatea și pluralitatea interpretărilor posibile, într-o frază a lui Eugène Ionesco din al său *Jurnal în fărîme*: „Eu sunt deci acela care (mă) se privește, un fel de Dumnezeu neputincios.”⁵ La o lectură mai atentă a acestei afirmații înțelegem că o aceeași instanță – „eu” – este subiect al acțiunii de a privi și obiectul său predilect. Jocul între formele pronominale mă/se nu influențează decât gradul de generalizare ori de abstractizare. Forma „se” pare mai degrabă să pregătească intrarea în scenă a celei de-a doua părți a aserțiunii care este încă și mai intrigantă. Apanajul lui Dumnezeu nu este acela de a se privi. De fapt, Ionesco scotează pe paralelismul între „Eu sunt cel ce este” și „Eu sunt cel ce se privește”. Cu toate acestea, miza acestei formule nu este transparentă de la început, după cum nici schimbarea pe care o aduce față de fraza mult mai consacrată a lui Montaigne „sunt eu însumi materia cărții mele”, frază ce stabilea deja identitatea între emițător și enunț. În fond, Ionesco invocă pe Dumnezeu pentru a semnifica omnisciența, adică viziunea, ceea ce s-ar traduce în termeni de scriitură intimă prin faptul că autorul este și punctul de vedere din care el se privește, esențialmente „neputincios” deoarece constrâns de limitele propriei sale subiectivități.

Consecința pare să fie o triplă identitate între subiect, obiect și punct de vedere ce le aduce laolaltă, aceeași relație care a fost teoretizată ca „pact autobiografic”⁶. Altfel spus, materia, viziunea și autorul – sau încă substanța, privirea și persoana – fac corp comun și impun înțelegerea acestui mecanism în câmpul jurnalului intim. Această ipoteză de lucru care se cere verificată se descompune în mod firesc după cele trei componente – materie, viziune și parcurs personal al autorului – ce trimit toate către Eu.

Astfel, într-o primă etapă, va fi vorba de a vedea ceea ce însuși autorul vede despre sine, de a repera deci în jurnale ființa care reflectează asupra existenței sale în derularea ei cotidiană, ființa care se ia drept obiect al meditației, se privește în sensul fondator al lui Montaigne, își așează o oglindă în față și schițează un autoportret scris care se confundă cu substanța, conținutul jurnalului. Prin aceasta, diaristul acumulează fărîmele disparate ale zilelor și imaginilor de sine pentru a se recompune pe sine, uneori cu bună știință, alteori nu, prin practica scriiturii cotidiene.

⁵ Eugène Ionesco, *Journal en miettes*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1992, p. 43.

⁶ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996.

În al doilea rînd, trebuie văzut în ce fel procedează scriitorul, cum se privește, care este lentila, viziunea pe care o aplică. Cel mai adesea, reflecția adoptă modul interogativ și, pornind de la privirea asupra sinelui, elaborează întrebări existențiale ce tind către o validitate mai general umană.

În al treilea rînd, la capătul scrierii jurnalului, acest demers pare să indice un parcurs – ce poate uneori să fie de ordinul itinerariului spiritual – al metamorfozei protagonistului care este însuși scriitorul. Vom evalua prin urmare traseul fiecărui autor așa cum reiese el din imaginea de ansamblu pe care o oferă jurnalul.

Încercînd să ilustrăm decadele '70 și '80 în spațiul francofon, ne-am oprit la doi scriitori de notorietate care au practicat îndelung romanul – Albert Cohen, celebru pentru ciclul Șolal și Claude Roy, cunoscut și pentru eseuri, poeme, studii de artă, cărți pentru copii. În registre extrem de diferite, fiecare, aflat la o răscruce a vârstei mature, alunecă inevitabil spre formula jurnalului ca un remediu incontornabil, ultimă formă de expresie a eului în derivă. Albert Cohen oferă surprinzătoarele *Carnete 1978*⁷ care, într-o formulă extrem de condensată și singulară, dezvăluie fațete nebănuite ale marelui romancier, pe cînd înfiul volum al jurnalelor pe care Claude Roy le va ține cu asiduitate *Permis de sejur 1977-1982*⁸ început ca un exercițiu literar sfîrșește prin a da măsura confruntării individului cu propria boală dar și cu maladiile secolului.

Concluzia noastră se va situa oarecum în plan teoretic profitînd de analiza cazurilor prezentate și va trebui să dea seamă pe de o parte de validitatea pactului autobiografic în cazul jurnalului intim, iar, pe de altă parte și mult mai important, va trebui să încerce un răspuns la întrebarea: poate textul jurnalului să-și asigure o minimă coerență în plan psihologic, la nivelul lui *ego scriptor*, recompunînd identitatea celui care-l scrie sau, dimpotrivă, scriitorul este cel care își impune eul creator ca principiu de compoziție al jurnalului făcînd din acesta o operă literară printre atîtea altele ?

«Eu sunt cel care se privește»

După cum arătam, un prim pas în elucidarea relației dintre identitatea autorului și jurnalul său intim constă în recenzarea imaginilor de sine pe care diaristul le creionează în textul jurnalului. Cu alte cuvinte, va fi vorba de a culege și analiza notațiile autoreflexive în succesiunea lor cronologică pentru a putea decide la final dacă asistăm sau nu la un crescendo, dacă putem vorbi de recuperare a trecutului, de asumare a prezentului faptic, de prospecție și raportare la viitor, într-un cuvînt dacă identitatea diaristului traversează o metamorfoză sau nu.

Claude Roy nu este prea generos în a oferi imagini despre sine. În fapt, prima jumătate a jurnalului său este foarte puțin orientată spre căutarea de sine și în general scriitura sa nu poate fi calificată drept narcisistă. Cu toate acestea, la o lectură atentă putem identifica unele notații oarecum frivole asupra înfățișării și a vârstei sale. Claude Roy este dintre cei care nu își asumă vârsta, pare mereu în decalaj cu imaginea din oglindă, aspiră la și cultivă o tinerețe a spiritului atemporală. S-ar zice un adolescent care nu reușește să își pună o mască, să-și joace rolul pe scena mundană, o persoană care mizează totul pe autenticitate: „Și eu care mă întreb cu ce drept mi-am luat libertatea

⁷ Albert Cohen, *Carnets 1978* in *Œuvres*, t. II, édition établie par Christel Peyrefitte et Bella Cohen, Paris, Gallimard, 1993, Bibliothèque de la Pléiade. Toate citatele provin din această ediție și, pentru a ușura aparatul critic, indicăm între paranteze numărul paginii precedat de inițialele autorului.

⁸ Claude Roy, *Permis de séjour 1977-1982*, Paris, Gallimard, 1983.

de a face ca și cum aș fie eu.” (CR, 20) În această primă etapă în care privirea ce o îndreaptă asupra sinelui este detașată și chiar ironică uneori scriitorul păstrează siguranța individului deschis către lume:

Oglinzile și ceilalți îmi ghicesc cu siguranță vârsta, dar eu nu reușesc să o dau decât dacă mă gândesc bine ori dacă sunt întrebat. Sunt deja un om bătrîn care are doar vârsta a ceea ce i-a aparținut și l-a traversat. [...] Chiar dacă am avut povara mea de durere și doliu, niciodată nu m-am simțit singur pe lume și niciodată eliberat de responsabilitate față de destinul, fericit ori deplorabil, al ființelor celor mai îndepărtate de mine. (CR, 66)

Vârsta, durată interioară deci, pare să se confunde în această etapă a parcursului la Claude Roy cu influxurile exterioare; el nu cunoaște nici singurătatea nici îndoiala. Eul nu este decât un fundal pe care se înscriu datele exterioare și chiar ceea ce cel mai intim – „durere și doliu” – se estompează în fața responsabilității și solidarității umane. Mai degrabă decât de altruism și uitare de sine pare să fie vorba de necunoaștere de sine fără a implica vreo conotație negativă. În ciuda vastei experiențe de viață pe care o va fi traversat, confruntarea cu sine, meditația în oglindă, întoarcerea la origini nu a avut încă loc.

Departate de a acuza o lipsă de nuanțare în percepția de sine la Claude Roy, suntem nevoiți să constatăm că autorul merge mai departe atunci cînd cogitează asupra imaginii persoanei ca și scriitor. Este în special vorba despre un fragment pe care-l intitulează „A se expune” și în care conchide amestecînd toate genurile literare

Adevărata literatură este adesea o *expunere*. Scriitorul se expune, în sensul în care un soldat se expune în fața morții și în sensul în care expunem un lucru privirii celorlalți. Este adevărat în cazul lui Rousseau sau Montaigne, dar în aceeași măsură în cazul lui Shakespeare sau Balzac. Ei expun pe om omului și în același tip se expun ei înșiși publicului. (CR, 200-201)

Două aspecte ne rețin îndeosebi atenția. Mai întîi comparația dintre scriitor și soldat. Angajamentul politic al lui Claude Roy are aici un anume rol, însă pericolul expunerii despre care vorbește este real. Este vorba, pe de o parte, de periclitarea persoanei scriitorului care este modificată, marcată de scriitură, fie ea ficțională sau biografică, iar, pe de altă parte, este periclitat și cititorul prin efectul pe care modelele reprezentate îl pot avea asupra sa. Prin toate acestea literatura este la fel de periculoasă ca și războiul deoarece o identitate poate muri pentru a salva ori a da naștere alteia.

Un al doilea aspect se referă la înțelegerea literaturii ca un bloc unic ce se definește prin expunerea scriitorului în fața publicului. La acest moment, pentru Claude Roy nu există diferență între scriere despre sine și simpla scriere din moment ce destinatarul este același. Cutremurarea interioară se lasă încă așteptată. Îi va rămîne să exploreze spațiul expunerii eului față de sine care își află un loc privilegiat în jurnal.

Într-adevăr, ultima parte din *Permis de sejur* este marcată de răsturnarea radicală a tonalității în care autorul vorbește despre sine. El nu mai este receptacolul responsabil al lumii înconjurătoare ci devine un corp fragilizat manipulat de destin și de personalul medical:

În această cameră mică unde din trei în trei minute cineva intră fără să bată, te simți repede deposedat de sine. Trebuie să reziști desigur. Dar dacă e relativ simplu cîta vreme nu sînt decât ronțait de cancer, va fi cu siguranță mai greu cînd corpul meu va fi mai sever atins. (CR, 294)

Realitatea maladiei busculează vechii parametrii raționali pentru a-l lăsa pe scriitor pradă celei mai acute reflecții asupra lui însuși, asupra vieții și a morții. Încercarea cea mai dură este suferința în carne – „M-au golit de mine însumi ca pe un iepure jupuit, și rămân tăcut, cu grețuri de angoasă.” (CR, 163) – și ea este aceea care deschide calea către o nouă conștiință de sine, diferită. Deposedarea de sine pe care o aduce amenințarea morții atrage atenția asupra importanței de a-și stăpîni imaginea de sine; vechea stabilitate ancorată în certitudini precum căutarea adevărului și responsabilitatea față de celălalt este serios zdruncinată. Criza, al cărei simptom clar e angoasa, orientează de-aici înainte individul către sine și modalitățile de a reintra în posesia imaginii de sine. Iar în măsura în care, înainte, el se simțea responsabil pentru soarta omenirii, acum, trebuie să-și asume propriile responsabilități, să se preocupe de sine. Și în nota combativă caracteristică, întregul imaginar războinic, despre care a fost vorba deja, revine în atitudinea adoptată în fața cancerului.

mă regăsesc în fața bolii cu aceleași sentimente ca în război, înainte de bătălie: curiozitate pentru ce voi deveni în fața pericolului, spaimă cumplită, grijă de „a mă purta bine” (nu de a face *bella figura* în fața lumii exterioare, ci în mine însumi, eu în fața sinelui meu) (CR, 297-298)

Sincer cu sine pînă și în cea mai dificilă dintre situații, adevărata angoasă îi vine din posibila pierdere a controlului. „Operație: tumult asurzitor, totală deposesie de sine.” (CR, 318) Idee recurentă, privarea de facultățile percepției eului și a controlului propriei imagini este limpede exprimată în confruntarea cu spectrul unei morți probabile: „Proximitatea (iminentă s-ar zice) a morții: această putere extraordinară pe care o dă absența totală a *puterii* (cu excepția aceleia pe care mai încercăm să o exercităm asupra noastră înșine).” (CR, 328-329) Libertatea perfidă de a crede că apropierea morții poate justifica orice act, nu e decît abandon total și ultima care se pierde nu e speranța ci efortul de a se mai autocontrola, de a mai fi întreg. Spiritul nu este ros de maladia insidioasă ci de angoasă și încearcă să o combată cu armele-i dintotdeauna. Totuși raționalizările sunt acum de o ironie naivă și amară.

De ce în acest tohu-bohu post-operatoriu „sentimentele” capătă o intensitate, o valoare, un preț incomparabil? Deoarece, cu siguranță, *eul*, *sinele* nu sunt decît ceea ce trupul care le exprimă este, nimic mai mult, nimic mai puțin (am prea mult lichid în plămîni, deci sunt angoasat-opresat) (CR, 321)

Afectul ia locul discursurilor, însă bătălia continuă din moment ce realitatea eului este redusă la simpla stare de trup și nici o calitate spirituală nu îi este recunoscută de drept; dacă sentimentele sunt intense trebuie cu necesitate ca o cauzalitate biologică să le determine. Reducția eului la corporalitate nu e decît o rătăcire printre altele în clipe de criză.

Pe căi ocolite, reflecția lucidă revine pentru a afirma ceea ce bolnavul nu putea să vadă dar voia să combată – un eu neputincios în fața sinelui:

Infernul nu sunt ceilalți: este oglinda care îl face pe mincinos să se îndoiască de orice vorbă, pe hoț să se teamă de a fi furat, care îi induce invidiosului spaima de a fi invidiat de toți. Infernul este bucățița de infern ce e în noi. (CR, 332-333)

Singura oglindă ce nu minte este aceea care stă, vrem nu vrem, între eu și sine. Va fi fost nevoie de sinistra experiență a maladiei pentru ca scriitorul să înțeleagă dimensiunea „expunerii” față de sine, să-și privească la rece adevărul și vârsta și de a hotărî o dată în plus că nu există metafizică – „lucrurile despre care vorbesc sunt

empirice, o observație de sine rece, nici urmă de *metafizică*” (CR, 333) – ci doar viață care merită să fie slujită pe toate cîmpurile de luptă, fie ele reale ori metaforice. De-acum arma pentru această luptă e dobîndită: este vorba de jurnal, iar Claude Roy nu se va mai despărți niciodată de această formă de expresie pentru a depune mărturie de metamorfoza pe care a trăit-o.

La polul opus față de Claude Roy, Albert Cohen este prin excelență ființa care își cîntărește viața cu fiecare notație zilnică ilustrînd mai aproape de noi modelul Montaigne. Ajuns și el la o cumpănă, aceea a vîrstei foarte înaintate, perspectiva morții este aceea care pare să justifice de la un capăt la altul demersul reflexiv și sumativ din *Carnete*. „Cartea lui Albert Cohen nu este un jurnal în sensul obișnuit, dar este intim fără umbră de îndoială. Are ceva din confesiune, confesiunea de „credință”, e un bilanț interior și, mai presus de orice, omul se oprește preț de o clipă pentru a se privi, pentru a-și privi ființa și viața dinlăuntru, înainte de moarte, și pentru a aduce omagiu celor pe care îi iubește ca gen, li se recunoaște *Carnetelor* calitatea de oglindă a celui care scrie pentru a face suma vieții sale interioare – „bilanț” fiind un termen excelent care se aplică intenționalității oricărui jurnal (să nu uităm că unul dintre strămoșii săi era registrul de cheltuieli al familiei).

Titlul acestui capitol este pe larg ilustrat la Albert Cohen în motivul oglinzii care revine punctual de-a lungul jurnalului. Oglinda este o fereastră ce se deschide către trecut pentru a surprinde figuri mai vechi ori necunoscute ale însuși privitorului-scriitor sau pentru a readuce în memorie chipurile dragilor morți. Indiferent de situație, oglinda este un obiect fetiș, ba chiar personificat:

De îndată ce m-am trezit, m-am sculat și m-am întors la oglindă, vechea prietenă mereu la dispoziția mea și care îmi ține, rece, de urît. Devenind cam ciudat, m-am prezentat oglinzii. „Încîntat”, am răspuns bătrînului domn și îmi fu milă de mine. Nu sunt decît un fiu și un prieten. (AC,1136)

Nu este acesta singurul caz în care autorul își vorbește la persoana a treia. Bătrînul domn merită cu prisosință o reverență căci pentru Albert Cohen el este un necunoscut, el – eul ce se privește – este eternul fiul, tînărul prieten și amant. „Mă privesc în oglindă și, oricît de bătrîn aș fi, îl văd pe copilul mamei mele, copilul care sunt în secret, copilul care voi fi mereu.” (AC, 1131) Scrierea acestor *Carnete* se datorează acestui doliu niciodată asumat care, în cele din urmă, este și doliul de sine. Transferată asupra imaginii morților pe care i-a iubit, bîntuită de spectrul morții pe care scriitorul încearcă să-l stăpîneasca anticipat, propria imagine îi scapă. Albert Cohen este cel care se privește pentru a vedea doar ceea ce a fost ori scheletul care va fi „în curînd” (formulă magică – a invoca pentru a alunga) dar niciodată ceea ce este, cine este în prezentul privirii în oglindă și al transpunerii pe hîrtie.

Pornind de la premise diferite, afit Claude Roy cît și Albert Cohen par incapabili de a-și apropria ființa în prezent. Dacă, printr-o experiență limită, la Claude Roy o răsturnare a putut avea loc și a declanșat o relație de tip nou cu oglinda și prin urmare cu sine și cu scrierea de tip diarist, Albert Cohen pare să fie prins într-un cerc vicios al scriiturii zilnice despre sine care nu aduce nici o soluție ci tot mai multe întrebări.

⁹ Lucien Guissard, *Compte-rendu dans La Croix*, 7-8 april 1979, citat în «Dossier de presse», in A. Cohen, *Œuvres*, t. II, ed. cit., p. 1398.

Insuportabil și imposibil de captat, timpul prezent face cu atât mai imperativă scriitura ca și exercițiu cotidian. Jocul chipurilor – aparținând eului ori ființelor dragi cu care se confundă – trecute și/sau moarte nu e decât o metaforă pentru maniera paradoxală de a surprinde un prezent lipsit de semnificație deoarece alcătuit din absențe. Apare necesară fixarea rădăcinilor vieții – „mama” -, a reperelor indubitabile, puține la număr dar cu atât mai prețioase într-o viață de om – prietenie fraternă, iubiri – care vor fi marcat itinerariul eului și, pentru aceasta, prezente acum în momentul scrierii și suspendate în orice prezent fiindcă provin din zonele cele mai profunde ale psihismului. Realitatea înconjurătoare este insuficientă și lasă loc de urgență profunzimilor eului care umplu foile de jurnal. Privirea către trecut și deci gestul scriiturii este salvator în condițiile în care prezentul devenise pentru Albert Cohen, la 83 de ani și în depresie nervoasă cronică, sinonim cu neantul.

În jurnal, oglinda e și metaforă, expresie a singurătății absolute. Este și exemplul oglinzii care întovărășește copilul. „Cu voce tare, în fața oglinzii dulapului, spun că mă joc singur. Apoi scriu cu degetul prin aer că mă joc singur singurel. Scriu asta ca să nu fiu singur.” (AC, 1125-1126)

Dar după ce bariera între scrisul în aer și scrisul propriu zis a fost trecută, cristalul magic reflectă chipurile îndrăgite în locul figurii îmbătrânite și de nerecunoscut a eului. În egală măsură, această practică e o tehnică literară ce facilitează tranzițiile către subiecte încă neabordate. Astfel e intrarea în scenă a lui Marcel, prietenul de o viață, ori aceea a iubitelor numite de scriitor „minunatele”.

În fața oglinzii, mă gîndeam că toate înfățișările mele vor fi în curînd sub pămînt, verzi și scofilcite, puțin atrăgătoare. [...] Mi-am schimbat brusc dispoziția căci sunt tînăr deși bătrîior și am zîmbit languros căci le-am revăzut, una după alta, pe toate minunatele mele de pe vremuri. (AC, 1146)

Amintirea morbidă din prima clipă este repede înlocuită de tinerețea interioară constitutivă și care nu se predă în bătaia pentru viață ci dimpotrivă readuce la suprafață toate amorurile unui lung parcurs de existență. Ar fi de remarcat aici o oarecare asemănare cu scriitorul luat în discuție anterior. Atît Claude Roy cît și Albert Cohen, dincolo de idiosincrazii, par să acorde valoare absolută vieții și spiritului ager fără vîrstă. E poate unul dintre motivele pentru care identitatea fiecăruia tinde să se constituie în jurul acestor teme și se cere elucidată printr-un jurnal, ficțiunea arătîndu-se nesatisfăcătoare. Or, această primă etapă de autorefecție, neprezentînd rezultate concludente, scriitorii merg mai departe în autoexplorare fără să poată evita un traseu euristic.

Locul interogației existențiale în jurnal

Un aspect ce se cere cu insistență analizat este modalitatea pe care scriitorii o aleg de a se autoevalua. Am văzut că un prim pas îl constituia confruntarea cu sine, privirea în oglindă. Autoreflexivitatea însă nu se oprește aici, orice jurnal este o abordare rațională a propriei existențe, o încercare de a o circumscrie în măsura posibilului într-un cadru care să-i asigure un minim de sens chiar dacă acesta se rezumă la simpla cronologie a stărilor atît interioare cît și exterioare. Pe de o parte, jurnalul este într-adevăr o contabilitate a „eului”, dar scriitura diaristă nu se oprește aici. De cele mai multe ori ea este fățiș o scriitură a interogației. Pornind de la întrebarea inaugurală „Cine și în ce fel sunt eu?” care justifică demersul diarist, fiecare scriitor de jurnal pare să extrapoleze în valuri succesive de generalitate această întrebare, chestionînd rînd pe rînd condiția umană, rolul său în lume, raporturile cu alteritatea și cu transcendența.

„Majoritatea jurnalelor vibrează de la un capăt la altul de chinul metafizic al omului ținut de glie de condiția sa lumească limitată, absurdă de bună seamă, și sfișiat de nevoia permanentă de sens și absolut. Fragment rupt dintr-o existență, căreia îi aparține în mod direct, jurnalul este un specimen, un exemplu bun sau rău de existență al cărei merit de netăgăduit este de a fi fost supusă reflecției și dominată de gândire.”¹⁰

A doua jumătate a secolului XX pare într-adevăr să fi alterat adagiul cartezian într-un „Dubito ergo sum”, formulă enunțată de I. D. Sîrbu în *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*. Să urmărim așadar în ce fel jurnalele studiate folosesc întrebarea ca mijloc predilect de autoinvestigație.

Dincolo de misiunea sa în vremuri de criză – singura, de altfel, pe care Claude Roy e dispus să i-o recunoască – jurnalul, înțesat cu cele mai variate notații, prezintă totuși o constantă neașteptată. Desigur, coerența intimă a volumului este dată de Eu întrucît „tot ce mă atinge mă atinge în fond în același fel” (CR, 12), dar mai mult decît atît un raport mai profund se dezvăluie în cele din urmă: „Fapt e că eu caut „imaginea din urzeală”, unitatea avansată care leagă și conectează domenii în aparență foarte depărtate.” (CR, 12) Dincolo de avaturile istorice ori personale, răspunsul pe care autorul însuși îl află la capătul reflecției sale este de fapt o întrebare, una incontestabilă fiindcă originară. „... aceeași problemă mă interesează: cum poate fi cunoscut adevărul? Este adevărul bun de știut? Este adevărul bun de afirmat?” (CR, 12)

Jurnalul ar fi astfel locul privilegiat al unei interogații asupra condiției umane nuanțată în aspectele sale cele mai grave ca și în cele mai anodine. „Dacă mi se aduce obiecția că nu există *UN* adevăr, *Adevărul*, ci *NIȘTE* adevăruri, sunt de acord. Însă, la plural ca și la singular, întrebările pe care le am pe suflet și în suflet rămîn puse.” (CR, 13) Un eventual răspuns importă mai puțin deoarece, oricum, nu există adevăr unic ci o pluralitate de posibilități, adevărul fiecăruia – adevărul fiecărui cititor am spune. Esențial este ca întrebarea să fie pusă în așa fel încît să poată aduce la suprafață o actualizare a adevărului și, în plus, Claude Roy o exprimă subtil, aceste întrebări țin atît de rațiune cît și de suflet, pot fi de ordin general și exterior la fel de bine ca personal și interior.

Pe de altă parte, în stilul său poetic, la data de 20 octombrie 1978 scriitorul notează prin cuvintele altuia:

Într-o zi în care s-a surprins mai afirmativ decît de obicei, Yves Bonnefoy murmură surîzînd: «*Am comis păcatul de răspuns.*» Dacă toți cei care au comis acest păcat s-ar autoacuză, chiar și în surdina, ce tumult, ce vuiet de tunet! (CR, 69)

Prefigurare a unei teze pe care nu doar că a enunțat-o încă din prefață, dar pe care autorul o reformulează în mai multe rînduri, această idee năstrușnică a păcatului de răspuns pune în balanță un element religios – păcatul, și non-sensul a tot ceea ce nu este întrebare. Credința umană ar trebui prin urmare să constea în perpetua interogație sau, în alți termeni „mirarea” ca fapt de viață și de moarte. „O ființă vie este o enigmă care își pune întrebări, o ghicitoare care își spune ghicitori, un întrebător-întrebat.” Mai este și cel care simte cu adevărat „plăcerea de «a fi deschis», deschis către viață, către ceilalți, către misterul de a fi aici cu toții împreună mirîndu-ne” (CR, 72)

Acesta este modul lui Claude Roy de a se descrie, deturnat și deschis, interogativ deci. Am văzut în capitoul precedent în ce măsură scriitorul rămîne discret în ceea ce-l privește înainte de răsturnarea reperelor, interioare și exterioare, pe care boala a adus-o

¹⁰ Claude Bonnafont, *Ecrire son journal intime*, Paris, Retz, 1982, p. 197.

cu sine. Trebuie înțeles că el funcționează după mecanismele mirării și ale interogației empirice, nicidecum prin afirmație personală ori apel la vreo instanță transcendentă. Legătura puternică pe care o cultivă cu natura, floră și faună, este o trăsătură definitorie a modului său de aprehensiune a lumii. „În viața sedentară, uităm adesea să ne mirăm. Mirarea ce-a dintii în primul rând: aceea de a fi aici, surpriza fundamentală atât de necesară – sentimentul metafizic.» (CR, 202) Dezrădăcinarea este mai mult decât un rău al civilizației, este ruptura de rădăcinile interogației și izvorul ființei. Iar „metafizica” lui Claude Roy se oprește aici fiindcă, pentru el, nu există nimic mai presus de om și de lumea sa. Ar fi de-ajuns ca omul să știe să-i pună întrebări lumii și să-și pună sieși întrebări pentru a putea remedia întrucîtva maladiile ultimului secol.

Dar neliniștea «fără motiv», oscilațiile de dispoziției («nu e bine, dar merge cumva»), voga și obsedanta bănuială care ne cuprinde deseori, că pămîntul ne fuge de sub picioare, variația neplăcută a non-sensului, angoasa în surdina a unei hemoragii perpetue a existenței, de parcă omenirea a așteptat foarte mult pentru a avea timpul și îndrăzneala să vorbească despre acestea: trebuia, firește, să combată rele mai urgente. (CR, 230- 231)

S-au împlinit timpurile pentru ca să privim mai adînc în umanitatea noastră, pare să spună scriitorul. „Perpetua hemoragie a existenței” trebuie pusă la microscop de către fiecare pentru a o putea înțelege. Vremurile s-au schimbat iar omul s-a schimbat și el, de-acum nu mai e posibil să tăcem. Vrînd nevrînd, Claude Roy ajunge, practicîndu-l, la evidența că jurnalul este o unealtă la îndemîna pentru a spune lucrurile ce nu pot fi spuse altundeva. Rămîne esențial să punem întrebările, „să ne mirăm”; totul decurge de aici. Claude Roy o face fără greș chiar dacă parcursul său personal l-a condus pînă aici mai întîi prin reflecția intelectuală generalizatoare și apoi prin proba cea mai grea a confruntării eului cu eul în oglinda pe care moartea i-a pus-o nemilos în față preț de o clipă.

De cealaltă parte a baricadei, problematica interogațiilor esențiale în *Carnetele* lui Albert Cohen este intrinsec legată de raporturile tensionate și pasionale pe care autorul le întreține cu Dumnezeu, întrucît orice întrebare existențială îi este adresată cu vehemență. Să reamintim că acest jurnal rămîne „un lamento metafizic temperat de o nostalgie senzuală”¹¹ și că se impune să analizăm în ce măsură stilul său, apropiat de psalmodiu, face loc și metafizicii.

Pentru început, este important să arătăm că jurnalul se supune regulii diaristice care face ca transcrierea zilelor să fie deschisă și interogativă prin excelență, fie că interogația este interiorizată ori lansată către „frații întru umanitate” sau încă adresată unui transcendent mut.

O voi, frații mei de pe pămînt, tovarăși de care mă feresc, tovarăși pe aceeași galeră, spuneți-mi voi, spuneți, în vreme ce țin ridicată o cupă invizibilă, spuneți-mi ce caut eu la acest mediocru banchet. Din străfundul vremilor infinite am venit și iată-mă, atât de provizoriu. De ce, e degeaba, chiar nu există nimic? Ceasul meu, mobil infim, a sosit și va dispărea jalnic. Unde și de ce? Morții imobili o știu poate. Atîta cunoaștere îngropată. (AC, 1166-1167)

Cu Albert Cohen nu știi niciodată cum să te situezi: să fie ironia ce prezidează orice formulă de adresare către ceilalți sau există totuși un dram de sinceritate? Ambele apar în această incertitudine a punerii în pagină (a punerii în scenă?) a interogației

¹¹ François Nourissier, *Compte rendu dans Le Figaro magazine*, 5 mai 1979, citat în « Dossier de presse », in A. Cohen, *Œuvres*, t. II, ed. cit., p. 1402.

fundamentale. Distanțierea, demarcarea între „eu” și oamenii tovarăși e de primă importanță. Deși împărtășind aceeași condiție muritoare, „eu” nu poate sta în rînd cu toți ceilalți. Această lume nu e decît un banchet mediocru în care subiectul nu pare să-și găsească locul. Referința platoniciană se supraadaugă întrebării asupra utilității acestei vieți și mai ales următoarei, veritabil metafizică, „chiar nu există nimic?”. Legătura cu *Banchetul* lui Platon este mai subtilă decît s-ar crede. În acest dialog platonician, care după cum bine se știe este dedicat iubirii, primul element de definiție pe care îl furnizează Socrate este foarte filosofic: obiectul iubirii este o lipsă, a iubi înseamnă a dori ceva ce nu avem¹². Se vede acum mult mai bine cu cîtă potrivire se înscrie ideea în demersul diaristic al lui Albert Cohen: un Dumnezeu absent și preaiubit împinge la o interogare repetitivă și, chiar prin aceasta, pare să întetească și mai mult pasiunea celui care așează totul sub semnul îndoielii.

Cu toate acestea nici măcar prezența provizorie la banchetul celor care știu să se întrebe asupra existenței nu justifică pentru scriitor trecerea pe pămînt. Mobilitatea și imobilitatea descriu singurele două stări posibile: viața – perpetuă interogare, și moartea – singură depozitară a răspunsurilor.

Ineluctabilă, forma elementară a interogației existențiale nu întîrzie să apară: „Și voi muri și eu, e oare posibil?” (AC, 1139) Nuanța personală nu lipsește totuși: cum „e posibil” ca un asemenea lucru să se întîmple, e ridicol, pare neverosimil și totuși adevărat și pentru acest ego. De-aici înainte moartea e percepută ca locul de întîlnire cu toate ființele dragi care au plecat. Rece și înspăimîntător, tărîmul morții pare să fie singurul purtător de sens și astfel o oază. În orice caz, este singura veritabilă certitudine care îl definește pe om.

Astfel, într-un alt fragment, Albert Cohen își desfășoară pe larg confuzia provocată de atitudinea oamenilor în viața scurtă ce le e dată: cît de orbi și râi sunt pînă în ceasul din urmă. Pe scurt, ideea se rezumă la o altă întrebare: „Nu e absurd că venim pe lume pentru a trăi o vreme, timp scurt și plin de invidie, reavoință, ură, război?” (AC, 1151)

Cuvîntul a fost în sfîrșit lansat: absurd; viața și lumea sunt absurde. Ce rămîne de făcut? Ce altceva decît a scrie... „Cuvinte pe care le scriu, furnici roșii ce macină în inima mea.” (AC, 1152)

Îndoiala este împinsă pînă la limita sa extremă. Printre nesfîrșitele zile de agonie iată că vine și ora certitudinii: Dumnezeu este. În sfîrșit existența sa e percepută ca adevărată și interioară, afirmația certă: „Și într-un cutremur am știut pe Domnul, Inexprimabilul, Existentialul, Necunoscutul, Creatorul cerului și al pămîntului și al mamei mele.” (AC, 1165) Dar cunoașterea absolutului rămîne fulgurantă, dincolo de apropiere căci întrebarea insidioasă pîndește din umbră „Dar mai ști-voi asta și mîine?” (AC, 1166) Auto-ironie amestecată cu resemnare, reîntoarcere la starea de incertitudine, prefigurare a unei noi serii de interogații ce nu vor întîrzia.

„Lucrarea se încheie prin capitole în care interogația metafizică devine din ce în ce mai acută în vreme ce claritatea limbajului și limpiditatea stilului devin și mai profunde dacă este posibil.”¹³ Astfel, către finalul *Carnetelor* cititorul se confruntă cu întrebarea realmente esențială: „Cine sunt eu?” (AC, 1194) Doar că, în acest caz precis

¹² Platon, *Banchetul* : 200 a – 200 e (trad. Petru Creția, București, Humanitas, 1995, p. 120-121).

¹³ Jean-Yves Quenouille, *Compte-rendu dans Le Bondynois*, citat în « Dossier de presse », in A. Cohen, *Œuvres*, t. II, ed. cit., p. 1405-1406.

autorul se folosește de ea drept justificare, introducere la ceea ce el consideră că a dobândit ca adevăr personal. E doar o întrebare retorică. „Cine sunt eu? Un muritor cu greșelile sale, indiferențele, tentațiile, furiile sale bruște [...] un biet muritor și fost copil...” (AC, 1194) Dovadă suplimentară, dacă mai era nevoie, că întrebarea scriitorului se adresează unui alt nivel decât simplului stadiu al oglinzii.

Zbuciumul lui Albert Cohen vine de mai departe și vizează către înalt. Confruntarea cu divinitatea poporului lui Israel, chemarea furtunoasă pentru un semn ce l-ar prefăce în credincios fidel rămân fără răspuns. Așa încît scrierea zilelor rămîne de la un capăt la altul întrebare și litanie. Ca atare, jurnalul nu se putea încheia altfel decât cu o întrebare, neobosit declinată după toate nuanțele sale: „Este o greșală să nu aștept decât de la Tine?”» (AC, 1199) Dincolo de valoarea sa de adevăr în ordinea logicii ori a credinței religioase, această întrebare marchează în mod singular întregul text. Să încercăm o transpunere: „greșala” corespunde responsabilității personale față de propria sa poziție existențială, în special în fața transcendenței, o atitudine ce se definește prin așteptare, deschidere către o divinitate mută, totul încununat cu un indelebil semn de întrebare. Aceasta este și concluzia noastră: jurnalul rămîne genul cu cea mai marcată predilecție pentru îndoială, pentru dezbateră interioară.

Două itinerarii

Pentru a încheie cercul lecturii iată-ne în fața bilanțului celor două jurnale, celor două parcursuri personale. Pe de o parte, aparține fiecărui cititor să tragă linia și să însușeze indicațiile pe care diaristul i le-a pus la dispoziție, ori, pentru a o spune printr-o altă imagine, să refacă imaginea de ansamblu a jocului de *puzzle* cu care fragmentele jurnalului se aseamănă. Pe de altă parte, nu de puține ori, scriitorul însuși pare să simtă nevoia de a pune în pagină unele reflecții sumative asupra propriului drum parcurs, un fel de recapitulări școlarești ca pentru a-și insufla un nou elan în procesul de recuperare a sinelui prin scriitură.

În ceea ce îl privește pe Claude Roy, fragmentul ce ne reține este incredibil de sintetic și evocator pentru o experiență bogată și complexă, perfect înscrisă în Istorie. Revenind asupra posibilității de a găsi o explicație rațională pentru rădăcina bolii sale Claude Roy presupune existența unei contradicții funciare în adâncimile eului său, conflict care l-ar fi împins la fumatul excesiv deci, treptat, către boală – „Care este cea mai obsedantă deșirare care m-a posedat?” (CR, 344) Răspunsul pe care singur îl găsește este peremptoriu:

Dar am trăit, și mai trăiesc încă, o sfișiere de-a dreptul *istorică*. Sfișiere care m-a investit, obsedat, măcinat, uzat, chiar pînă la cancer. Sfișiere între două evidente.

[...] *Sîngele săracilor* curge mereu.

Și evidența că sistemul social care pretindea să remedieze această nenorocire fundamentală s-a dovedit o impostură [...] (CR, 344)

Dezamăgirea în crezul intim traversează de-a dreptul întreaga sa viață. Istoria a schimbat datele problemei de ambele părți ale cortinei de fier: Vestul trebuie să asume faptul că teoria comunismului a degenerat în maniera cea mai crudă posibil, iar Estul trebuie să încerce să supraviețuiască consecințelor sale. Fractura interioară a eului care meditează este de natură diferită dar își află originea în aceeași fractură istorică ce a generat și decupajul geografic factice. Claude Roy interiorizează realitatea flagrantă a mijlocului de secol XX sub semnul remușcării iar dacă nu pronunță niciodată cuvîntul

exil, sfișierea de care vorbește repetat în cele mai diverse moduri poate fi înțeleasă ca o expatriere din miezul idealului pe care îl trăia și credea că-l înfăptuiește. Fără a putea rezolva conflictul, la un nivel personal Claude Roy găsește totuși alinare pentru răul existențial:

Iubirea, poezia, prietenia, păsările, pisicile, natura și arta (care reprezintă, împreună cu iubirea, drumul cel mai scurt de la un om la altul) m-au împiedicat să mă sting atât de repede ca mulți dintre tovarășii mei, sufocați de această dilemă. Dar voi rămâne marcat până la moarte de stigmatele ei. (CR, 345)

Despre toate acestea stau mărturie paginile jurnalului; text care este în sine dovada unei metamorfoze a scriiturii: caiet de note disparate și de crochiuri la început, tovarăș de drum, el devine în față posibilității morții un veritabil carnet de bord al bolnavului, al convalescentului, al omului aflat în fața adevărilor esențiale. Acest jurnal este el însuși marcat de stigmatele Istoriei cu majusculă reflectată în istoria personală a autorului. La capăt de drum, cu deplină convingere, Claude Roy afirmă și reafirmă puterea și triumful simplu al vieții:

În acest amurg inconfortabil al trupului meu stricat, nu mă simt nici învins, nici resemnat, nici credincios, nici nemuritor de orice fel ar fi nemuirea. De unde vine atunci acest *da* pe care, în ciuda a tot și a toate, îl pronunț în șoaptă dar întreg ? (CR, 358)

Nu este vorba nicidecum, prin acest *da*, de revenirea la o stare anterioară pozitivă, tânără și vitală, ci, dimpotrivă, citim aici dovada metamorfozei, a sublimării adevărilor ce au traversat carnea. Iar rezultatul e departe de a oferi o soluție, rămîne o interogație deschisă și o șovăială.

Dacă Claude Roy, în traseul parcurs, cu toate că își abandonează impetuoșitatea pentru a adopta interogația dar și lupta zilnică pentru viață, nu se situează pe alt plan decît acela al omului în lume, cazul lui Albert Cohen se situează la polul opus. Căci parcursul existențial al zilelor în *Carnete*, marcat de exilul ființei în lume dar și de acela al individului în propria-i istorie, traversează o progresie extrem de interesantă ce amintește straniu etapele evoluției conștiinței de sine așa cum le-a configurat Sören Kierkegaard¹⁴. Iată și echivalențele pe care ni s-a părut că le putem descifra între formulele kierkegaardiene și particularizările din jurnalul lui Albert Cohen: nivelul estetic, omul natural, estetul – senzualismul exclusivist al eului; nivelul etic, omul care se îndoiește de existența unui principiu transcendent – Legea vetero-testamentară; nivelul religios, credința dobîndită – principiul duișiei și al milei. Este de remarcat configurația personalizată a acestei „legi de duișie a milei” care nu se lasă nicidecum redusă, în ciuda filiațiilor evidente, la o poziție spirituală creștină generalizatoare.

E ca și cum de-a lungul anului 1978 scriitorul a traversat o lungă și complexă criză existențială ce trebuia *a fortiori* să capete și forma unui jurnal. După toate aparențele criza nu a putut fi definitiv rezolvată. Cu toate acestea afirmația de sine se dezvoltă în text precum un fruct ori o conștiință care ajunge la maturaj. Trimiterea pe care am făcut-o la Kierkegaard nu era cîtuși de puțin gratuită. Criza poate însemna și regresie, ori mai corect spus ruptură interioară ce reduce omul la o stare de disperare haotică a cărei trăsătură fundamentală rămîne lipsa de repere stabile și, consecință logică, nevoia de a găsi unele repere atât în amintire cît și într-o proiecție dincolo de

¹⁴ Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1990, coll. Tel, *passim*.

limitele perceptibilului, adică în transcendent luat în sensul său cel mai larg. Astfel condițiile sunt propice pentru ca afectele cele mai înrădăcinate și intense să iasă la suprafață motivând ceea ce putem numi o scriitură a paradoxului. Duiosia și prezentificarea iubirii materne, o veritabilă pasiune în fond, precum și toate amorurile pentru femei și prietenia exemplară cu Marcel Pagnol se opun teribilelor imagini și metafore ale morții, ale futilității mundane, ale absurdității sale atroce și ale sfișierii unei credințe niciodată deplin dobândite. Unde este vorba de exil în toate acestea, vom fi întrebați? Disimulat sau strigat, exilul face mereu parte din joc. Mai întâi experiența fondatoare a copilului agresat de un vânzător ambulant antisemit chiar de ziua lui de naștere închide pentru totdeauna pe protagonist într-un exil interior față de lumea cea rea. La nivel exterior și în oarecare măsură politic, este vorba de conștientizarea esenței faptului de a fi evreu care este tocmai aceea a exilului. Aceste două forme elementare se declină pe parcursul zilelor și notațiilor după dispoziția autorului: uneori ironic sau de un umor mai puțin mușcător, alteori sfișit de durere înăbușită ori de o luciditate crudă în fața spectrului morții. În fine, forma plenară a exilului în *Carnete*, și cea care definește irevocabil volumul, este sentimentul de a fi abandonat de Zeu. Trăsăturile biblice ale lui Iahve sunt transpuse în relația extrem de personală a lui Albert Cohen: un patriarh intransigent care inspiră respect desigur, dar nu suficientă iubire, reamintind astfel imaginea unui tată prezent dar distant și deloc afectuos; un tată care a exilat mama într-o viață nedemnă, la fel cum Zeul venerat de Israel pare să fi surghiunit un fiu altminteri ales (fiindcă născut în tribul Cohen al sacerdoților) într-o viață fără iubire cerească și mai ales fără înțelegerea și răspunsul ultim.

Corolar

Referindu-se, într-o perspectivă mai vastă, la scriitura fragmentară, specialistă franceză Françoise Susini-Anastopoulos remarcă legătura solidă ce pare să o impună eul între formă și conținut: „Dar, importanța capitală ce îi revine eului ca loc problematic al suplinirii continuităților pierdute, are ca efect imediat de a face din eu obiectul și substanța însăși a scriiturii în fragmente, situându-l astfel în nucleul interogării cognitive. Scriitura fragmentară sfișește atunci prin a se confunda cu practica diaristă în sens larg, împlinind astfel dorința lui Barthes, iar celebra cunoaștere fragmentară ar putea să se rezume la un fel de gnoză pasională, marcată de revenirea la afectivitate cu tot ceea ce acest fenomen comportă pentru subiect, scriitură și cunoaștere.”¹⁵ Am văzut în ce fel se declină interogația existențială în jurnalele studiate iar cunoașterea despre care vorbește atât Roland Barthes cât și exegeta franceză pare să conducă la căutarea și reconstrucția de sine pe care jurnalul, ca gen, o propune.

Mai aproape de o viziune din unghiul literaturii, un alt critic francez se exprimă asupra relației dintre eul autorului și jurnal astfel: „Un jurnal pune în scenă o poetică a eului. Autorul său se prezintă în chiar textul pe care îl redactează, nici deghizat precum personajele de roman, nici exterior ca în eseu. Ceea ce trăiește și ceea ce scrie se întrepătrund în discursul la persoana întâi și trădează în permanență rețele de sens ce îi organizează lumea. Tot restul decurge de aici.”¹⁶ Remarcăm așadar că eul nu doar asigură unitatea unei înregistrări sacadate a cronologiei unei vieți, ci, în plus, oferă

¹⁵ Françoise Susini-Anastopoulos, *L'Écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, Paris, PUF, 1997, p. 241.

¹⁶ Pierre-Yves Bourdil, *Les Miroirs du Moi. Les héros et les fous*, Paris, L'École, 1987, p. 70.

modelul pentru structura intimă și subtilă a jurnalului ce pare să se confunde cu personalitatea diaristului¹⁷. Se stabilește astfel o unitate de stil în care viața și scriitura se suprapun¹⁸. Eul este de-acum înainte atât substanță a jurnalului cât și principiu de configurare internă a acestuia: „Un autobiograf își asumă un rol dual. El este sursa subiectului discuției dar și sursa structurii ce se regăsește în textul său.”¹⁹ A citi jurnalul revine prin urmare la a recunoaște omul. E ceea ce subliniază criticul francez preluând o idee a lui Husserl: „Există așadar un text privilegiat în miezul căruia toate textele comunică și capătă un sens incontestabil: limba, lumea, trecutul contribuie la a exprima pe scriitorul însuși. Stilul său, prin precizie, face ca personalitatea lui să fie recognoscibilă.”²⁰ Iar și iar, întreaga problematică a scrierilor intime se învîrte în jurul uneia din formulele fondatoare: „stilul este omul”²¹.

Cu toate acestea contra argumentația nu lipsește și este magistral ilustrată într-un studiu situat la limita dintre literatură, lingvistică și psihologie. După ce a stabilit că actul autobiografic marchează a treia etapă a cunoașterii de sine, în urma dobândirii limbajului și a constituirii persoanei în adolescență²², J. P. Eakin își duce mai departe speculația, pe urmele lui Paul De Man, întrebându-se asupra consecințelor pe care le antrenează negarea eului ca principiu fondator apt de a fi exprimat prin limbaj²³. Altfel spus, și dacă nu există eu, dacă nu e decît o ficțiune? Răspunsul vine îndată: „Aș sugera că cea mai potrivită replică la această tulburătoare viziune nu este faptul că trebuie să regretăm percepția eronată pe care o implică ci mai degrabă ar trebui să luăm seama tocmai la puterea limbajului de a crea una dintre cele mai ferme iluzii umane: dacă

¹⁷ Este și scopul declarat al studiului caracteriologic pe care-l face Michèle Leleu : « Examinarea jurnalului astfel considerat ca un « revelator » al caracterului autorului, ne va conduce la a determina dacă pot fi stabilite relații de cauzalitate între acest caracter și fizionomia, alura, conținutul însuși al jurnalului », Michèle Leleu, *Les Journaux intimes*, Paris, PUF, 1952, p. 4.

¹⁸ « jurnalul [...] admite similitudini între redactarea cotidiană și caracterul redactorului : stilul de viață și stilul scrierii se află în corespondență », Jean Rousset, *Le Lecteur intime. De Balzac au journal*, Paris, Corti, 1986, p. 190.

¹⁹ Elizabeth W. Bruss, *op. cit.*, p. 10. Cf. și BRUSS, Elisabeth, « L'autobiographie considérée comme acte littéraire » in *Poétique*, n° 17, 1974, p. 22-23.

²⁰ Pierre-Yves Bourdil, *op. cit.*, p. 79.

²¹ « stilul va aparține individului [...] se va putea defini ca maniera proprie în care fiecare autobiograf satisface condițiile generale », Jean Starobinski, « Le Style de l'autobiographie » in *L'Œil vivant II. La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 84.

²² « In the developmental picture I have been sketching out, following the acquisition of language and the « I-am-me » experience, the autobiographical act (if it comes at all) would figure as a third and culminating moment in the history of self-definition. Like the first moment, it is a coming together of self and language; like the second, it is characterized by a double reflexiveness, a self-conscious self-consciousness. The text of an autobiography is likely to recapitulate the second moment as a content, while the making of the text re-enacts the first moment as a structure. All three moments yield a constitution of self, and language, if I am correct, is not merely a conduit for such self-knowledge but a determination and constituent of it. », EAKIN, Paul John, *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 218-219.

²³ « De Man's critique of the familiar assumption of autobiographical discourse suggests that its apparently referential basis fosters the illusion that there is, to begin with, such a thing as the self, and that language, following after, is sufficiently transparent to express it. That is to say that the specular nature of autobiographical discourse tends to posit the self as the cause of language rather than its most profound effect. If the metaphor of self can be said finally to be only a metaphor, should we then cast off autobiography as an exercise in self-deception (if self there be to be deceived)? », EAKIN, P. J., *op. cit.*, p. 190.

discursul autobiografic ne încurajează să plasăm eul înaintea limbajului, carul înaintea boilor, faptul disponibilității noastre de a proceda astfel sugerează că puterea limbajului de a modela sinele are succes, este dătătoare de viață și necesară viețuirii umane așa cum o cunoaștem. O astfel de opinie mi se pare intrinsecă performării actului autobiografic.²⁴ Dincolo de aporia la care duce problema înfietății eului ori a vorbirii, în ceea ce privește orice expresie autobiografică, trebuie să privim aceste două elemente într-o relație de interdependență indelebilă. Este ceea ce am încercat să subliniem vorbind despre nevoia existențială a diaristului de a se spune, de a se scrie. În același timp în care scriitura făurește eul, eul crește în limbaj; această relație dinamică își găsește cel mai natural locul, după părerea noastră, în forma jurnalului intim. Un alt punct de vedere anglo-saxon, în sialul gânditorilor postmodernității, vine să sprijine ideea noastră a unui jurnal intim ca reprezentare a interiorității devreme ce „conceptul poststructuralist de eu se redefiniște ca o poziție, un *locus* în care discursurile se intersectează”²⁵.

Demarcându-se de punctul de vedere enunțat de Eakin, un alt teoretician american al genului autobiografic, punând în lucru ustensilele psihologiei și ale filosofiei, repune întrebarea pe care am formulat-o în legătură cu eul care ordonează scriitura intimă oferind singura cheie de lectură pertinentă. „Ceea ce căutăm în lectura autobiografiilor nu este o dată, un nume sau un loc ci o modalitate caracteristică de a percepe, de a organiza, de a înțelege, o modalitate individuală de a simți și a exprima faptul că cineva poate intra în contact cu propriul eu.”²⁶ Este vorba, prin urmare, o dată în plus, de reperajul unui stil personal.

Pe de altă parte, este decisiv să privim problematica genului autobiografic prin prisma unei teorii a lecturii acordând receptorului locul pe care îl merită. Ni se pare esențial faptul că un critic român, la multe mile de curentul de exegeză anglofon, aplecându-se asupra jurnalului intim a putut să afirme idei similare: „«Eul» autorului asigură unitatea confesiunii, argumentează continuitatea și logica textului. Si, oricât de perimată ar fi conotația termenului de intimitate, modernitatea sa rămîne intactă cel puțin într-unul din aspecte. El sugerează dacă nu o soluție de interpretare, cel puțin una de lectură: dinspre interioritatea și subiectivitatea lumii scriitorului spre particularul obiectiv în care-l plasează complexe sale.”²⁷

Ducînd generalizarea și mai departe, putem constata că „opțiunile care conferă caracter unui act și oferă fiecărui autobiograf, “surprins asupra faptului”, propria fragilă imortalitate sunt într-o anume măsură universale. Un autobiograf poate locui o lume aparent privată, dar e o lume a cărei cheie nu poate, scriind, să ne-o refuze”²⁸.

Această cheie de lectură atît de invocată, pe care intimistul pare totuși să ne-o pună la dispoziție cu generozitate, ne permite tranziția spre refutarea, încă o dată, a poziției destinatarului jurnalului intim care nu e decît o problemă secundară. De îndată ce e publicat, jurnalul, independent de intenția primă care i-a dat naștere, penetrează piața de carte și prin urmare se citește ca orice altă carte. Este adevărat, în jurnal un eu afirmă *eu sunt cel care se privește* ceea ce ne dă o indicație asupra focalizării interne a

²⁴ Paul John Eakin, *op. cit.*, p. 190-191.

²⁵ F.A. Nussbaum, « Toward Conceptualizing Diary » în OLNEY, James, (ed), *Studies in Autobiography*, Oxford University Press, 1988, p. 131-132.

²⁶ J. Olney, *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*, Princeton University Press, 1972, p. 37.

²⁷ Mircea Mihăieș, *Cărțile crude. Jurnalul intim și sinuciderea*, Timișoara, Amarcord, 1995, p. 224.

²⁸ Elizabeth W. Bruss, *op. cit.*, p. 31.

textului – pentru a utiliza un termen din naratologie. Sîntem constrînși să aderăm la această viziune subiectivă, a eului întîi de toate, dar și a lumii în care acesta trăiește. Revine aici în discuție «pactul autobiografic» și se poate constata cu ușurință că pentru categoria jurnalelor contemporane publicate, aparținînd îndeosebi unor scriitori de profesie, acesta funcționează fără greș devreme ce punctul de vedere, emițătorul și materia coincid. „Pentru ca să vorbim de autobiografie (și mai general de literatură intimă), trebuie să existe identitatea autorului, a naratorului și a personajului.”²⁹ Ori jurnalul satisface această condiție și chiar o depășește după cum am putut vedea prin faptul că își reglează pînă și structura și conținutul după specificul eului care scrie.

În ciuda formei sale discontinue și a absenței de construcție jurnalul intim posedă o anume coerență ce este asigurată de eul a cărui urmă materială este. Deși se opune narațiunii, jurnalul rămîne o poveste fără sfîrșit, fără ieșire, un univers în sine – autonom, epopoe care și-a pierdut firul narativ evident pentru a lua în posesie sufletul care se scrie și, subtil, să îl spargă în cele o mie și una de fărîme ale zilelor ce trec.

Asistăm la același miracol ca cel al existenței speciei umane: celulele noastre se regenerează – adică se schimbă – fără încetare, dar noi ne trăim întreaga viață în același contur ontologic, același șablon condiționat genetic. După chipul și asemănarea omului, jurnalul intim este altul cu fiecare notație, discontinuu, fragmentat și toate celelalte epitete pe care critica i le acordă îndeobște, dar el păstrează printre rîndurile scrise, de la început și pînă la sfîrșit (ambele la fel de întîmplătoare precum nașterea și moartea autorului), inefabila esență, de numit dar constantă, a eului care se scrie.

La finele acestui studiu putem constata că dincolo de idiosincraziile fiecărui scriitor ori de regula minimală a pactului autobiografic, jurnalul ca și scriere intimă este întîi de toate o oglindă ce surprinde eul în mișcare, care problematizează mai mult decît descrie, astfel încît rămîne indecidabil în ce măsură utilizarea acestui tip de scriitură operează ea însăși modificări identitare. În ce privește construcția/ recompunerea unei imagini de sine rămîne cititorului să refacă prin lectura jurnalelor mozaicul fragmentelor cotidiene și ni se pare o trăsătură decisivă a acestui tip de scriitură refuzul sistematizării și al construcției așa cum se poate întîmpla în cazul autobiografiei ori a memoriilor care implica un travaliu de recuperare. Este în cele din urmă un semn al timpurilor preferința scriitorilor pentru jurnal, care, ridicînd toate problemele structurării identitare, nu oferă o soluție decisivă (și deci posibil eronată), ci una dinamică, sincronizată cu evoluția individului.

²⁹ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, nouvelle édition augmentée, 1996, coll. « Points/ Essais », p. 15.

IDENTITATE ȘI RELIGIE. ASPECTE ALE CONSTRUCȚIEI SIMBOLICE A IDENTITĂȚII

SANDU FRUNZĂ

ABSTRACT. Identity and Religion. Aspects of the Symbolic Construction of Identity. The mythical, symbolic and imaginative functions are schemes of a more profound dimension, that of the archetypal basis of the religious man. This archetypal basis is being actualized in the secularized forms of language that are typical for the modern man. It becomes a major component in shaping the individual and community identity. The importance of these structures becomes obvious when one realizes the role the images play in shaping the behaviors and the social reality. The ideologies, as dominant symbolic systems, play an important role for the life of modern man, in the understanding and the foundation of the symbolic forms. The ideologies attempt to provide the man with a complete vision of the real. Thus, the symbols performs the function of establishing roles of identity belonging to a political imaginary that both fade and integrate all forms of the sacred, no matter how diminished or far away from religion may they be.

Funcția imaginativă și instituirea identitară

Omul nu există în afara universului său de imagini și simboluri. Simbolul este legat de însăși existența omului. Structura sa de relații cu semenii, cu lumea și cu divinul ne arată că omul este “o ființă care simbolizează și conceptualizează totodată, adică el caută sensul oricărui lucru”¹. Urmind sugestiile analizei antropologice propusă de Claude Lévi-Strauss, Meslin accentuează funcția comunicabilității pe care simbolul o are pentru un grup social. Simbolul determină un act social și în același timp se relevă ca un act de societate. Gândit în termenii relaționării sociale, simbolul este atît “un limbaj prin care omul simte, mult înainte de a înțelege și explica rațional experiența sa imediată”, cît și un limbaj prin care se exprimă “reprezentarea unei participări efectiv trăită de om, sau care îi este sugerată de o analogie cu ceva diferit de el sau care îl depășește”². Ca ființă socială și cosmică, omul are capacitatea de a elabora un limbaj destinat unei comunități, care integrează grupul de inițiați în semnificațiile limbajului respectiv. Această capacitate este pusă de Meslin la baza operației simbolice. Ea constă “în transformarea unui obiect oarecare – cîteodată chiar un fapt sau un cuvînt – în ceva diferit, care devine semnul unei realități apreciată ca fiind superioară, mai vastă, chiar transcendentă omului”³. Astfel, prin integrarea în domeniul realului a conținutului invizibil al semnelor de care este purtat, operația simbolică se circumscrie efortului uman de armonizare a aparenței materiale a lucrurilor cu ceea ce sînt acestea în esența lor.

Meslin ne lasă să înțelegem faptul că operația simbolică este condiționată social, cultural și religios, iar cunoașterea acestor condiționări este definitorie atît pentru interpretarea adecvată a simbolurilor, cît și pentru înțelegerea structurilor identitare ale ființei simbolice care este omul. Persistă însă la nivelul discursului său întrebarea dacă imaginile sînt în mod natural purtătoarele unei semnificații religioase sau această semnificație este conferită anumitor imagini printr-o operație mentală favorizată de cadrul precis al unei culturi? Pentru a da un răspuns la această întrebare, autorul se simte obligat să accepte existența mai multor nivele ale universului simbolic, dintre care cel puțin două trebuie

¹ Michel Meslin, *Știința religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 214.

² Idem, p. 214.

³ *Ibidem*.

invocate: nivelul imaginilor fundamentale și nivelul simbolurilor aparținând unui sistem cultural și religios. “Figurile simbolice sînt proiectarea dorințelor inconștiente ale omului și purtătoarele unei semnificații religioase determinate de o tradiție... Putem astfel gîndi că hermeneutica simbolurilor religioase duce la contemplarea reprezentărilor teofanice pe care imaginarul le primește ca fiind manifestările unei infinite Transcendențe”⁴. Prezența celor două nivele conduce la concluzia că imaginile sînt prin ele însele purtătoarele unei semnificații obiective, dar în același timp ele sînt modificate de subiectul care încorporează simbolul în ființa sa psihologică, culturală și religioasă.

Pentru a înțelege mai adecvat funcția simbolică (imaginativă) a ființei umane, putem invoca semnificația etimologică pe care o găsește Eliade pentru imaginație. Ea are drept punct de plecare termenii *imago*, care trimite la reprezentare, imitare și *imitor*, care trimite la a imita și a reproduce. Decriptarea etimologică pune în evidență atît prezența unei structuri psihice, cît și a unui adevăr spiritual. Ceea ce pare să îndreptățească afirmația că “imaginația imită modele exemplare care sînt Imaginile; le reproduce, le reactualizează”⁵.

Interesul lui Eliade se îndreaptă tocmai spre Imaginile (cu I mare), adică spre arhetipuri. Ele sînt constitutive individului atît în relația sa cu ceilalți, cît și la nivelul relațiilor intercomunitare și chiar la nivelul mai elaborat și mai nuanțat structurat simbolic al relațiilor cu transcendența. “Dacă Imaginile nu ar fi în același timp o “deschidere” către transcendent, am sfîrși prin a ne înăbuși în orice cultură, oricît de mare și de minunată am socoti-o”, ne spune Eliade. Putem sesiza în cazul omului religios un permanent efort de a se institui ca element al unei realități relaționale (interumane, cosmice și transcendente). Aceste relaționări plurale fac ca Imaginile, simbolurile, miturile să nu mai apară ca niște creații arbitrare, ci ca răspunzînd unei necesități impuse de funcția de dezvăluire a “celor mai secrete modalități ale ființei”⁶.

Deși construcțiile identitare fac apel la imagini particulare, la modalități concrete, limitate cultural și chiar istoric ale arhetipurilor, este important să sesizăm structura plurivalentă a Imaginilor, deoarece “Adevărată este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificații”⁷. Dialogul culturilor, ca și al indivizilor modelați de conștiințe simbolice diferite, nu se poate realiza decît dacă locul imaginilor particulare, al valorificării particulare a fluxului de semnificații, al fixării într-o structură concretă exclusivă de reprezentare este luat de conștiința unei unități fundamentale a realului existenței lui *homo religiosus*.

Simbolul are drept caracteristică fundamentală, în gîndirea eliadiană, faptul de a releva o simultaneitate a bogăției de sensuri în experiența religioasă⁸. Pentru omul arhaic, manifestările hierofanice sînt integrate într-un sistem simbolic în chiar actul experienței religioase. Limbajul magistic al membrilor unei comunități exprimă condiția omului și raporturile sale cu societatea. Toate datele par să sugereze o încercare de depășire a stării fragmentare pe care o reprezintă individul și de integrare a sa, prin gîndirea simbolică și comportamentul ritualic, într-o unitate mai cuprinzătoare cum ar fi comunitatea, societatea, sau universul. Eliade insistă asupra faptului că nu este vorba de o anulare a individului prin integrarea lui în situații antropocosmice tot mai largi. În ciuda aparențelor, individul este cel care, participînd la arhetipuri și asumînd comportamentele mitico-ritualice, dobîndește

⁴ Idem, p. 238.

⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 25.

⁶ Idem, p. 18.

⁷ Idem, p. 19.

⁸ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 410.

conștiința locului pe care îl ocupă și la care el poate aspira prin continua integrare a multiplicității care face lumea tot mai transparentă, mai conformă cu situația sa reală, cu resorțurile sale sacre. Cu alte cuvinte, omul arhaic nu este integrat de sistemul simbolic, ci el integrează în experiența sa sfere tot mai largi ale realului, făcându-le astfel tot mai conforme cu umanitatea sa, adică integrându-le sacrului.

Se poate observa foarte bine importanța individului și a acțiunii sale în dubla atitudine pe care o manifestă omul față de sacru. Cele două atitudini au fost descrise de Eliade drept tendința omului de a-și sacraliza întreaga viață, pe de o parte, și tendința contrară a rezistenței față de sacru, pe de altă parte. Dacă procesul ar presupune pur și simplu că hierofaniile sacralizează cosmosul, că riturile sacralizează viața și omul religios este prins în mecanismele unei suprimări a identității sale prin participarea la o realitate simbolică integratoare, atunci nu am putea explica cum este posibil ca omul religios să se sustragă și chiar să opună rezistență “unei solicitări totale a sacrului, când i se cere să ia decizia supremă: să îmbrățișeze, complet și fără întoarcere, valorile sacre”⁹. Trebuie să ținem cont de faptul că *Tratatul de istorie a religiilor* relevă că existența umană se împlinește simultan pe planul evenimentialului și pe cel al eternității.

“Eterna reîntoarcere”, așa cum este ea teoretizată de Eliade, atrage după sine, ca o consecință logică, prezența unei mentalități istorice incipiente. Există o întreagă controversă în jurul opțiunii pentru o “reîntoarcere” mitico-rituală în *illo tempore* sau pentru o “reactualizare” a timpului original în evenimentialul vieții omului arhaic. Putem aminti faptul că Georges Gusdorf consideră că, în gândirea primitivă, nu există încă o conștiință a timpului și ca atare e preferabil să vorbim mai degrabă de “repetare” (termen utilizat și de Eliade chiar în subtitlul unei cărți) decât să imprimăm mentalității arhaice un concept inadecvat cum este cel de “eternă reîntoarcere”¹⁰.

Însă, în cazul în care credităm analizele desfășurate de Mircea Eliade, vom înțelege că nu e deloc întâmplător faptul că rezistența față de sacru se manifestă “în chiar inima experienței religioase” și, ca atare, această rezistență nu trebuie privită nici măcar în perspectiva unei metafizici existențiale, drept “fugă de autenticitate”, cum ne îndeamnă să credem Eliade. Identitatea omului arhaic se stabilește la conjuncția dintre viața cosmică și viața umană, dintre fragmentarul individului și integrarea sa în atotcuprinzătorul dialecticii simbolice. Dar această solidaritate cosmică nu anihilează valoarea individului, ci mai degrabă conturează modul în care omul își construiește o identitate socială și cosmică.

Aceste modalități ale instituirii identitare sînt într-o anumită măsură funcționale și în ceea ce îl privește pe omul modern. Chiar dacă el este moștenitorul unei lumi în care hierofaniile sînt uzate și decăzute, iar miturile aproape uitate; deși trăiește a experiență a vieții în care formele sacrului apar mai degrabă camuflete, distorsionate și adesea irecognoscibile; totuși ceea ce acceptăm a fi efectul secularizării, cu toată alterarea conținuturilor vieții spirituale, “nu i-a sfărîmat matricele spirituale”¹¹.

⁹ Idem, p. 420.

¹⁰ “Ideea de reîntoarcere eternă implică o devenire circulară a timpului, o succesiune de perioade a căror alternanță guvernează înlănțuirea epocilor. Reîntoarcerea eternă presupune timpul. Gîndirea primitivă încă nu a dobîndit conștiința timpului; e ca și cum ar fi detașată de el. Repetarea înseamnă reafirmarea lui Același. Reîntoarcerea eternă nu poate decît să vizeze identitatea lui Același prin dispersiunea incipientă a lui Altul; unitatea e deja amenințată. Dealtfel, ideea eternei reîntoarceri apare istoric, în imperiile orientale ca și la greci, ca o sistematizare filosofică ce e caracteristică unei epoci și unei civilizații în care mentalitatea preistorică a vîrstei mitice a fost deja depășită”. Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1996, p. 27.

¹¹ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, ed. cit., p. 22.

Cu toate elementele de desacralizare pe care le-am putea identifica în viața omului modern, Eliade consideră că simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea vieții psihice. Ele își schimbă uneori înfățișarea, dar pînă și în existența aparent cea mai inexpresivă poate fi găsit un depozit nesperat de simboluri. De aceea, autorul consideră ca fiind de mare importanță să regăsim o întreagă mitologie, dacă nu chiar o teologie, la nivelul vieții cotidiene a omului modern¹². Pentru Eliade nu există o totală solidaritate a speciei umane decît la nivelul Imaginilor. “Omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini¹³” pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de a intra în dialog cu alteritatea, pentru a putea să se integreze dialogului intercultural pe care îl presupune fenomenul redefinirii globale a identității.

Am putea spune că nu este deloc întîmplător sincronismul relevat de Eliade între ascensiunea civilizațiilor extraeuropene și interesul mereu crescînd al occidentalilor pentru imaginar și analiza gîndirii simbolice. Recuperarea valorii cognitive a simbolului nu este deloc întîmplătoare în viziunea istoricului și hermeneutului religiilor, avînd în vedere că “invazia simbolismului” în gîndirea europeană contemporană coincide cu o continuă afirmare a lumii asiatice.

Redescoperirea asumării simbolice a lumii ajută mentalitatea occidentală să depășească limitările gîndirii europocentriste, și să ia în discuție modalitățile alternative de gîndire ale culturilor. Nu există un dialog real al culturilor decît prin punerea în comun a modurilor diverse de trăire și valorizare a simbolurilor, imaginilor, arhetipurilor. “Ceea ce menține “deschise” culturile este, așadar, prezența imaginilor, și a simbolurilor; în orice cultură situațiile limită ale omului sînt perfect revelate datorită simbolurilor pe care le susțin culturile respective”¹⁴.

Mitul și secularizarea identității

Una dintre formele cele mai complexe ale limbajului simbolic este mitul. Atunci cînd consideră mitul a fi un limbaj, Michel Meslin încearcă să arate că acesta este o creație a omului, că este o încercare de explicare de către om a realității misterioase, dezvăluind astfel o experiență trăită a sensurilor ultime a tot ceea ce îl înconjoară.

Mitul este un limbaj integral al comunității și pentru Mircea Eliade. El se adresează omului ca ființă totală. Mitul nu are adresabilitate doar pentru sfera inteligenței sau doar pentru cea a imaginației. Acest fapt poate fi sesizat la nivelul structurii mitului. Eliade oferă următorul tablou al notelor caracteristice ale mitului: 1) mitul este istoria faptelor ființelor supranaturale; 2) această istorie este considerată adevărată și sacră. Este adevărată în sensul că ea se referă întotdeauna la realități. De exemplu, mitul privind caracterul muritor al omului este adevărat, deoarece putem aduce în acest sens dovada că omul este o ființă muritoare; sau mitul cosmogonic este adevărat, deoarece chiar existența lumii este o dovadă în acest sens; 3) miturile se referă la o creație, ceea ce face ca ele să devină o paradigmă a oricărui act semnificativ; 4) este posibilă o cunoaștere ritualică a mitului și aceasta ajută la dominarea realităților cunoscute; 5) cunoașterea este una trăită, în sensul că omul este pătruns de puterea sacră a evenimentelor rememorate și reactualizate.

Deși această structură obligă la o percepție restrictivă a mitului, ea cuprinde cel puțin cîteva sugestii explicative a prezenței mitului deopotrivă în viața omului arhaic și a celui modern, în ciuda metamorfozelor pe care acesta le suferă în devenirea sistemelor simbolice.

¹² Idem, p. 23.

¹³ Idem, p. 24. “Culturile rămîn comparabile la nivelul imaginilor și simbolurilor. Universalitatea arhetipurilor salvează culturile”, scrie Eliade la pagina 214.

¹⁴ Idem, p. 215.

Putem realiza o nuanțare a înțelegerii mitului ca limbaj simbolic, amintind caracteristicile mitului evidențiate de Claude Rivière¹⁵. Ne reține aici atenția, în primul rând, faptul că mitul are o formă narativă, că presupune un scenariu în care interferează istoria, legenda, morala, extraordinarul, fără ca sensul narațiunii să fie foarte evident. În al doilea rând, reținem caracterul simbolic-metaforic al povestiri mitice. Ea presupune o înțelegere a lumii prin simboluri, figuri de stil sau arhetipuri, o dată cu care intră în joc ipoteticul și paradoxalul. Rivière crede că, deși simbolurile utilizate nu au întotdeauna o validitate interculturală, ele se integrează unui sistem comun de corespondențe. În al treilea rând, remarcăm polisemia mitului. Ea are în vedere în special faptul că mitul explică lumea “la modul enigmatic, simbolic, normativ... mesajul și metamesajul sînt inseparabile ... același mit poate la fel de bine legitima dar și contesta anumite poziții stabilite”¹⁶. Un al patrulea element are în vedere registrul afectiv. În acest caz este presupusă existența unei “memorii biologice”, care explică de ce “sensibilitatea se investeste în mituri pentru că se teme de conflictele primordiale generate de legile vieții elementare și pentru că structurarea semnificativă a lumii prin imagini o reconfortează”¹⁷. Un al cincilea aspect relevat de analizele lui Rivière este raționalitatea imaginarului. Mitul comportă o anumită raționalitate socială la nivelul comunicării și al comportamentelor etice. El pare să transpună în termenii realului “ceea ce ține de fantasmă și de imposibil, mimînd paradoxurile a ceea ce înseamnă să trăiești fără să suferi prea mult”¹⁸.

Toate aceste elemente par să îndreptățescă ideea că mitul “se întoarce mult mai mult spre viitorul omului decît spre un timp primordial, că este mult mai mult încărcat de potențialitate și de virtualități decît de referiri la un trecut original”¹⁹. Așa se explică faptul că, în etape succesive ale dinamicii simbolice, atît în politica națiunilor cît și în comportamentele individuale, putem regăsi o dimensiune mitică a cărei prezență poliformă ne obligă să părăsim orice tentație de a limita funcțiile mitului la una singură.

Omul contemporan manifestă o mare varietate de atitudini față de mit. Încercînd să facă un bilanț al atitudinilor teoretice care condiționează modul de utilizare a conceptului de mit, Gianni Vattimo le descrie cu ajutorul a trei tipuri ideale: arhaism, relativism cultural și iraționalism temperat.

Arhaismul implică o “atitudine apocaliptică” manifestată printr-un soi de neîncredere în cultura tehnno-științifică occidentală. Mitul apare în această viziune ca o formă de cunoaștere autentică, nedevastată de cunoașterea științifică și tehnologică, care distruge raporturile autentice ale omului cu sine și cu lumea. Vattimo consideră că “atunci cînd nu se încheagă în programe de restaurare a culturii tradiționale, și în poziții politice “de dreapta” derivînd din ele, acest arhaism poate da naștere ... unor pure atitudini de critică “utopică” a civilizației științifico-tehnologice și a capitalismului”²⁰.

În relativismul cultural, Vattimo descoperă o atitudine de negare a oricărei raționalități univoce care ar putea să consacre drept mitice anumite forme de cunoaștere în raport cu altele. Chiar raționalitatea științifică este tratată ca un mit, ca o credință pe baza

¹⁵ Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 2000, pp. 56-59.

¹⁶ Idem, p. 57.

¹⁷ Idem, p. 56.

¹⁸ Idem, p. 58. “Mitul e deja o schiță de raționalizare întrucît utilizează firul unei expunerii în care simbolurile se transformă în cuvinte și arhetipurile în idei”, scrie Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, București, 1977, p. 75. “În fond conștiința mitică este cea care permite instalarea rațiunii în existență, care inserează rațiunea în totalitate”, afirmă Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, ed. cit., p. 243.

¹⁹ Michel Meslin, *Știința religiilor*, ed. cit., p. 245.

²⁰ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Ed. Pontica, Constanța, 1995, p. 40.

căreia se articulează cultura europeană. În acest caz, interesul pentru mit este legat de Vattimo în mod pozitiv de faptul că analiza miturilor civilizațiilor premoderne poate să conducă la o mai bună înțelegere a civilizației actuale, care are, la rândul său, o “structură fundamental mitică”²¹.

Cea de-a treia atitudine, pe care Vattimo o numește irationalism temperat sau teorie a raționalității limitate, este promovată de un “ansamblu de atitudini culturale care consideră cunoașterea mitică, întrucât e esențialmente narativă, ca pe o formă mai adecvată unor anumite sfere de experiență și de cunoaștere, fără să conteste, sau să pună cumva explicit în chestiune, validitatea cunoașterii științific-pozitive pentru alte domenii ale experienței”²².

Pinînd cont de pregnanța acestor modele atitudinale, Vattimo consideră că demitizarea este doar un alt mit al modernității. Ea relevă modul în care trebuie să percepem sensul secularizării. Potrivit lui Vattimo, secularizarea lasă mitul să-și recupereze din legitimitate, dar numai sub raportul unei experiențe debilitate, a unei trăiri în forme torsionate, slăbite sau chiar ascunse a conținuturilor mitice sau religioase ale tradiției. “Regăsirea mitului” rămîne mereu marcată de experiența culturală a demitizării²³.

În viața omului modern prezența și importanța mitului poate fi sesizată în pregnanța pe care o au imaginile în modelarea comportamentală, în sistemul de alegere, ca și în modul de valorizare a realității sociale. Creator al lumii sale imagistice, omul pare a fi la rândul său produsul social al unei lumi de imagini. De aceea mi se pare firesc să ne întrebăm împreună cu Michel Meslin: există în om o reală funcție mitică? Răspunsul este dat de evidența pe care o oferă faptul că prin imagini - care pot fi cele cinematografice, cele ale televiziunii, ale panourilor persuasive, ale vitrinelor luminoase etc. -, ni se aduc în lumina vieții conținuturi ale unei profunzimi “pe care o cultură prea exclusiv intelectualistă și rațională ne făcea să le ignorăm... Această lume a imaginilor dublează neconținut realitatea trăită. Fiecare imagine... readuce la lumina zilei arhetipurile inconștientului uman”²⁴.

Pregnanța deosebită a imaginii este explicată de Meslin prin faptul că ea se constituie într-un limbaj ușor de înțeles, care prin simplitate și profunzime ia în stăpînire lumea omului, funcționînd ca element de mediere între om și lume și între om și viața sa interioară. Astfel, imaginile simbolice, ca și miturile, joacă un rol fundamental în orice cultură, modelînd viața cotidiană a omului chiar și atunci cînd arhetipurile sau gesturile originare se regăsesc doar în forme pe care le apreciem ca fiind degradate²⁵.

Modurile supraviețuirii miturilor în viața omului modern sînt în mod provocator și convingător analizate de Mircea Eliade. În viziunea acestuia, “un mit, întocmai ca și simbolurile pe care le evidențiază, nu dispăre niciodată din actualitatea psihică: el își schimbă numai aspectul și-și camuflează funcțiile”²⁶. Chiar dacă sînt greu de recunoscut datorită procesului de laicizare la care au fost supuse, o serie de scenarii și teme mitice sînt reactualizate periodic de către omul modern. “Pare imposibil ca o societate să poată să se elibereze complet de mit, căci notele esențiale ale comportamentului mitic – model exem-

²¹ Idem, p. 41.

²² Idem, p. 42.

²³ “Subiectul postmodern, dacă privește înăuntru în căutarea unei certitudini prime, nu găsește siguranța *cogito*-ului cartezian, ci intermitențele inimii proustiene, poveștile *mediilor*, *mitologiile* evidențiate de psihanaliză”, scrie Vattimo. *Op. cit.*, p. 50.

²⁴ Michel Meslin, *Știința religiilor*, ed. cit., p. 267.

²⁵ Idem, p. 269.

²⁶ Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reînnoțiri. Mituri, vise și mistere*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 130.

plar, repetare, ruptură și reintegrare în primordial – cel puțin primele două, sînt consubstanțiale oricărei condiții umane”²⁷. Chiar dacă sînt laicizate și degradate sau camuflate în omogenitatea aparentă a istoriei, miturile reclamă a fi redescoperite, recunoscute ca atare.

Unul dintre domeniile cel mai vizibil impregnat de motive și comportamente mitice este pentru Eliade sistemul educativ. Pînă la Eliade se pare că nimeni nu a înțeles îndeajuns structura și funcția mitologică a educației, care pune în joc modele exemplare ale comportamentului personal și comunitar, care vehiculează un univers imagistic cu o acțiune transformatoare la nivelul profunzimilor paradigmatică ale individului. În constituirea identității personale, prin parcurgerea etapelor instrucției școlare, actualizarea modelelor exemplare și a structurilor mitologice joacă un rol de modelare arhetipală a personalității, însoțită de recuperarea culturală, istorică, mai mult sau mai puțin conștientă, a unei tendințe obscure de a transcende evenimentialul și cotidianul.

Deși este “consubstanțial condiției umane”, nu putem să nu observăm că actualizarea comportamentelor mitologice pare pentru omul modern mai degrabă una periferică. Este evident acest lucru în fenomenul pe care Eliade îl consideră a fi o valorizare a potențialului mitologic, prin tendința omului modern de a aboli timpul istoric sustrăgîndu-se timpului cotidian al muncii. În această perspectivă apare o diferență esențială a atitudinii omului modern față de muncă. Dacă omul premodern integrează munca într-un sistem semnificativ, ca parte a unui întreg univers de gesturi exemplare desfășurate într-o existență sacralizată, omul modern trăiește teroarea muncii ca teroare a timpului confiscat de aceasta în detrimentul timpului semnificativ în care să se poată regăsi pe sine. Munca apare ca un fenomen al înstrăinării, iar teama de a nu fi confiscat în totalitate de timpul muncii se transformă în teroarea timpului cotidian. Eliade observă că singura modalitate în care omul se mai poate regăsi ca ființă ce se regenerează identitar la nivelul unei colectivități este cea pe care o oferă distracțiile ca timp al evaziunii, ca trăire a ceea ce este “cu totul altceva” decît experiența cotidiană, adică a prezenței sacralului. Este greu de acceptat pentru omul occidental, care mai are memoria experienței religioase creștine, faptul că lectura, distracția, privitul la telenovele pot să fie asimilate unei experiențe a sacralului. Dar, de îndată ce investigăm universul imagistic și semnificațiile pe care le dezvoltă la nivelul trăirii umane, ne va fi mai la îndemînă să acceptăm că ele trădează o experiență pe care o putem asimila celei mitice. Potrivit lui Eliade, chiar și în formulele camuflate ale modernității, miticul păstrează o anumită exemplaritate în care putem bănuși prezența sacralului – chiar dacă marginal, “alungat în zonele obscure ale psihicului sau în activitățile secundare sau chiar iresponsabile ale societății”²⁸.

Supraviețuirea acestor elemente trebuie pusă în legătură, în primul rînd, cu nevoia omului modern de recuperare a unei identități religioase autentice, pierdute sau secularizate. E greu pentru occidentalul obișnuit cu utilizarea în sens negativ sau peiorativ a termenului de mit să accepte că el mai poate fi un element constitutiv al identității moderne. Tot așa cum este dificil să accepte că recuperarea unor elemente mitologice ar răspunde unor nevoi religioase, avînd în vedere ruptura cu gîndirea mitică pe care o presupune religia revelată a monoteismului. Putem însă invoca, în mod convingător cred, mai întîi afirmațiile lui Rene Girard potrivit cărora “tendința de a șterge sacralul, de a-l elimina complet, pregătește întoarcerea tacită a sacralului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă”²⁹. Iar în al doilea

²⁷ Idem, p. 134.

²⁸ Idem, p. 138.

²⁹ Rene Girard, *Violența și sacralul*, Ed. Nemira, București, 1995, p. 349.

rînd putem constata împreună cu Ernst Cassirer că “în dezvoltarea culturii umane nu putem fixa un punct în care se termină mitul sau începe religia. În întregul curs al istoriei sale religia rămîne indisolubil legată și pătrunsă de elemente mitice. Pe de altă parte, mitul, chiar în formele sale cele mai grosolane și rudimentare, conține unele motive care, într-un anumit sens, anticipează idealurile religioase mai înalte și mai tîrzii. Mitul este chiar de la începuturile lui religie potențială”³⁰.

Omului arhaic universul îi apare ca un univers viu. Forma umană este cea care modelează viziunea unitară a lumii, deoarece omul arhaic conferă aceeași realitate lucrurilor pe care și-o acordă sieși. Acesta este motivul ce-l determină pe Gusdorf să afirme că “dacă mitul corespunde unei categorii, singura care i s-ar potrivi ar fi aceea a totalității concrete, sau aceea a identității radicale, a unității ontologice”³¹. Există o “ruptură a orizontului imediat” care e vizibilă ca un act originar al umanității. Mitul răspunde tocmai necesității de a transfigura această ruptură, intervenind “ca un prototip de echilibrare a universului, ca un scenariu de reîntregire”³².

E necesar să introducem o distincție clară. În societățile arhaice “limbajul mitului este oarecum închis și autonom. Oamenii devin participanți la acest sistem de comunicare prin inițiere sau convertire ... Orice spun oamenii în termeni religioși este inteligibil numai prin raportare la întreaga rețea de semne a Sacrului”³³. În timp ce pentru omul modern, limbajul sacru se deschide și devine traductibil nu numai sub raportul sistemului laic de semne de comunicare, ci și în ceea ce privește semnificația religioasă a actelor și simbolurilor, ca manifestări istorice și culturale, aparent disparate.

Deși mitul ține, “prin definiție de colectivitate, el justifică, susține și inspiră existența și acțiunea unei comunități, a unui popor, a unei bresle sau societăți secrete”³⁴, noi invocăm aici mitul cu resursele sale dătătoare de sens și de inefabil pentru individ. Evoluția modernității ne obligă la această deplasare de accent. Comunitatea este importantă numai pentru că individul îi aparține și pentru că se constituie în cadrul ce dă măsura acestui individ.

Miturile reprezintă o componentă intrinsecă a lumii moderne. Ele par a fi inevitabile în epocile în care incertitudinile momentului dau imaginea unei lumi incoerente și ambigue. Funcția orizontului mitic, definitoriu pentru ordinea umană a oricărei epoci, este preluată în viața cotidiană modernă de o serie de “formule de ideologie concretă”³⁵ menite să asigure echilibrul și integrarea socială. Astfel, formele ideologice vin să-i confere omului imaginea sa în mișcare.

Ideologie, religie, identitate

Putem să ne întrebăm, împreună cu Eliade: în ce măsură “profanul” poate deveni “sacru”, care sînt elementele care ne pot convinge că într-o existență secularizată, este posibil un nou tip de religie, care să stea la baza unui nou tip de experiență umană? Un punct de plecare ar putea fi pentru Eliade noul tip de experiență pe care îl presupun consecințele conștientizării caracterului radical profan al lumii, o dată cu cîștigarea unui

³⁰ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 124-125.

³¹ Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, ed. cit., p. 17.

³² Idem, p. 12.

³³ Leszek Kolakowski, *Religia*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 191.

³⁴ Roger Caillois, *Mitul și omul*, Ed. Nemira, București, 200, p. 115.

³⁵ Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, ed. cit., p. 256.

teren tot mai ferm de către teologiile morții lui Dumnezeu. Un alt punct de plecare ar putea fi dinspre teoriile care consideră că nu religia trebuie să ne intereseze, ci religiozitatea, aceasta din urmă definind o structură ultimă a conștiinței umane. Astfel, secularizarea unei valori religioase ar da seama doar de fenomenul universal al transformării valorilor, ceea ce extins la nivelul religiilor constituite se traduce prin faptul că dispariția unei religii nu înseamnă nicidecum dispariția și a religiozității. De altfel, pentru Eliade, nu există o soluție de continuitate dinspre formele elementare ale manifestării hierofaniilor înspre formele considerate a fi mai înalte. Istoria religiilor nu poate pune în evidență un asemenea fenomen evolutiv. Fiecare hierofanie se integrează sistemului său simbolic, deschizând spre forme autentice ale experienței sacralului. Nu există pentru Eliade nici o deosebire sub raportul autenticității între experiența oferită de adorarea unei pietre, a unui arbore, sau de experiența oferită de adorarea celei mai înalte dintre teofanii care este Iisus Hristos. Sub aspectul religiozității, fiecare experiență aduce cu sine o modalitate de adecvare la sacru și de restaurare a vieții autentice, chiar dacă nici un fenomen religios nu a fost cruțat de procesul de degradare și de degenerare. O altă modalitate poate fi oferită de Creștinism care susține că experiența creștină nu se mai bazează pe dihotomia sacru/profan, deoarece creștinul nu mai trăiește în cosmos ci în istorie³⁶. Eliade observă, însă, că putem sesiza modalități prin care Creștinismul prelungește un orizont comparabil cu cel al sacralului experimentat de omul societăților premoderne. Cu toată specificitatea pe care o aduce prin valorizarea credinței și a istoriei, experiența creștină conservă un comportament mitic prin importanța pe care o joacă timpul liturgic, imitarea lui Iisus ca model exemplar, contemporaneitatea creștinului cu timpul originilor, care începe cu nașterea mântuitorului și se termină cu înălțarea sa. Eliade consideră că pentru creștin ca și pentru omul arhaic timpul are dimensiuni calitativ distincte, el nu este omogen, iar conservarea unor elemente mitologice face ca experiența creștină să ofere posibilitatea abolirii timpului profan și integrarea într-un timp sacru³⁷.

Analizând fenomenul “dezvrăjirii lumii”, Marcel Gauchet încearcă, la rîndul său, să vadă în ce măsură putem vorbi de un “sfîrșit al religiei”, și care sînt formele pe care le ia gîndirea ce se constituie în jurul acestei idei. Autorul pune în evidență o răsturnare a dominației organizatoare a religiosului, care trebuie văzută “ca o recompunere a universului socio-uman nu numai în afara religiei, ci plecînd de la logica sa religioasă inițială și acționînd în răspărul ei”³⁸.

Pentru Gauchet nu pare să existe îndoială asupra faptului că există o funcție religioasă ca o subdiviziune a funcției simbolice și care organizează raportul omului cu realitatea. Deși afirmă caracterul istoric al religiei (înțelegînd prin aceasta că are un început și un sfîrșit) el este atent la evoluția conținuturilor religiilor și la transformarea lor, la figurile diferite ale subiectului social și constată că “Moartea lui Dumnezeu nu echivalează cu omul care devine Dumnezeu, care își reapropriază absoluta dispunere conștientă de sine care i se atribuiseră; este dimpotrivă omul obligat în mod expres să renunțe la visul propriei sale divinități. Tocmai cînd zeii încetează să existe se dovedește realmente că oamenii nu sînt zei”³⁹.

În această situație, Gauchet ne îndeamnă să evităm două erori: fie de a infera de la nevoia subiectivă de religiozitate înspre decretarea invarianței funcției religioase; fie plecînd de la formele slabe și distorsionate ale prezenței religiosului în viața modernă înspre ideea

³⁶ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 8-9.

³⁷ Eliade, *Eseuri*, ed. cit., p. 133.

³⁸ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii, Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Ed. Științifică, București, 1995, p. 7.

³⁹ Idem, p. 292.

dispariției fără urmă a religiei. Raporturile omului cu realitatea nu sînt neutre. Modelarea imaginativă a acestor relații trădează cel puțin o prezență, pe care nu o putem pune decît pe seama prezenței sacralului. Existența imaginară a realului începe să funcționeze prin ea însăși. În acest univers imaginativ care face inteligibilă prezența invizibilului, “omul de după religie” trăiește asumarea de sine sub semnul unei duble polarități: “nevoia justificării de sine, ispita dizolvării ca sine”⁴⁰.

Gauchet subliniază faptul că trebuie avute în vedere două aspecte în privința modului de orientare a omului în lume: pe de o parte, tendința de sporire a puterii și obiectivare a libertății afirmată în relația cu realitatea înconjurătoare și cu viața colectivității; iar pe de altă parte, tendința de asumare a dependenței față de ceilalți și a neputinței în fața curgerii universale care conduce, însă, la o regăsire de sine, cu tot ceea ce îl înconjoară și îl integrează. “Religia este tocmai această alegere de a poseda consimțind posedării tale, abătîndu-te de la intenția de a domina natura și de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenții, aceea de a te asigura de o identitate complet definită și stăpînită”⁴¹.

Atitudinea religioasă – ca modalitate simbolică de instituire identitară a ființei umane – exprimă, în fapt, o opțiune majoră căreia “îi regăsim ecoul în străfundul ființei noastre, îi sesizăm amprenta chiar în mediul dispozițiilor care ne-au separat de ea”. Gauchet exprimă convingerea că “nu ne-am sustras ei decît pregătindu-i în fapt echivalentele pe toate planurile”⁴².

Putem evidenția un întreg parcurs, pe care îl putem considera evolutiv în dezvoltarea religiilor, de la religiile arhaice înspre religia instituționalizată. Această istorie îi apare lui Gauchet, dimpotrivă, ca o involuție ce are drept consecință declinul religiosului și “ieșirea din religie”. În lumea dezvrăjită este esențial să vedem că există o dimensiune fondatoare a existenței, care continuă să semnifice pentru om, chiar și atunci cînd “nu mai informează defel sistemul de legitimare al societății”⁴³. Este important să sesizăm că, datorită dinamicii de fundal a acestor structuri fundamentale, într-o societate care nu mai reclamă nevoia de religie “puterea oamenilor asupra oamenilor a luat o parte din locul guvernării exclusive a religiei”⁴⁴.

Omul modern pare satisfăcut de starea de fapt pe care i-o crează societatea, ceea ce face ca “sentimentul modern al vieții” să ajungă “la o teorie a puterii sau, cel puțin, a energiei”⁴⁵, care pare o recuperare a sacralului în planul vieții politice. Astfel, se naște convingerea redată de Caillois prin citarea unui fragment din D. H. Lawrence: “Oricum, trebuie ca cineva să exercite puterea și se cuvine să o posede cei care sînt înzestrați cu un dar natural pentru ea și simt un oarecare respect pentru caracterul ei sacru”⁴⁶.

Acest transfer al puterii dinspre domeniul religiosului înspre cel al politicului este posibil datorită faptului că în ciuda proceselor de secularizare, sacralul rămîne o structură fundamentală a conștiinței, un fel de matrice a tuturor sensurilor posibile⁴⁷, el este forța motrice generatoare a oricăror reprezentări, este sursa oricărei “operații simbolice”.

⁴⁰ “În orice caz – ne spune Marcel Gauchet – vedem aici durerea răscolitoare, zilnică, pe care nici un opiu de natura sacralului nu ne va mai îngădui s-o uităm: contradicția de neispășit a dorinței inerente faptului de a fi subiect”. Idem, p. 302.

⁴¹ Idem, pp. 13-14.

⁴² Idem, p. 11.

⁴³ Idem, p. 19.

⁴⁴ Idem, p. 21.

⁴⁵ Roger Caillois, *Mitul și omul*, ed. cit., p. 123.

⁴⁶ Idem, p. 124.

⁴⁷ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 43.

“Puterea îi conferă persoanei noi calități. Ea nu sanctifică mai puțin decît sacerdotiul”⁴⁸. Așa se explică tendința unui întreg corp ideologic de a constitui o mitologie totală în jurul indivizilor care dețin puterea, în special atunci cînd puterea este totalitară. Deținătorul puterii, în funcție de plasarea sa în ierarhie, se bucură de anumite grade ale purității, ale grandorii, inaugurează un nou sens al virtuții personale care îl îndepărtează treptat de condiția comună și îl plasează undeva la limita care concentrează, dar și delimitează, sacralul și profanul.

De altfel, este destul de larg acceptată ideea că, în teoria politică modernă, conceptele semnificative sînt concepte teologice secularizate, care facilitează susținerea din punct de vedere ideologic a puterii și autorității politice prin apel la mecanisme, comportamente sau analogii preluate din gîndirea teologică⁴⁹.

“Există în om un vâl de umbră care-și întinde stăpînirea nocturnă asupra celei mai mari părți a reacțiilor sale afective ca și a demersurilor imaginației sale și pe care ființa sa se sprijină tot timpul și dialoghează cu el în orice clipă”⁵⁰. Acest vâl are ca punct de plecare funcția mediatoare a misterului în experiența sacralului, și atunci cînd nu capătă conotații mitice (religioase) intră în țesătura transparentă a ideologiilor.

Sugestivă în acest sens este presiunea puternică pe care ideologia o exercită asupra imaginației individuale și a celei de masă (moștenitoare secularizată a celei comunitare), chiar dacă prezența în practică a conținuturilor foarte clare ale fondului imaginativ nu este întotdeauna conștientă.

Ideologiile încearcă să restituie omului integralitatea realului. În calitate de concepție asupra lumii care reușește să fundamenteze ordinea esențială a ființei umane, ideologia se manifestă după modelul unui sistem teologic ce reclamă desăvîrșita plenitudine și prestigiul total. Ea reclamă prestigiul adevărului total, al certitudinii morale, a acțiunii raționale și eficiente și a satisfacțiilor afective depline. Cuprinzînd un asemenea orizont, imaginarul sărăcit al ideologiei are același rol ca și imaginarul mitului viu – de a incita (și chiar obliga) la acțiune.

Însă, dincolo de eficiența acțiunii, adevărul ideologiilor (ca și cel al religiilor) nu poate fi riguros identificat și verificat, deoarece există o întrepătrundere difuză a rațiunii și afectivului care face aproape indescifrabilă structura adevărului, dincolo de afirmarea dogmatică a acestuia.

Dar, mai mult decît o teorie a adevărului, ne interesează aici o perspectivă a integrării sacralului în viața omului modern. În acest sens este important să amintim faptul că “o ideologie totală este un sistem atotcuprinzător de înțelegere a realității, este un set de credințe, imprimat de pasiune și care încearcă să transforme întregul mod de trai... Ideologia, în acest sens, ... este o religie secularizată”⁵¹ ce canalizează toate energiile și pasiunile spre viața politică. Există un efort de demitologizare a religiei care își găsește referințe remarcabile în critica antropologică a religiei la Feuerbach sau în cea materialistă a lui Marx. Demitologizarea deplasează interesul de la schimbarea și metamorfozarea spirituală a omului, înspre schimbarea socială și transformarea realului. În acest context apare evident faptul că “ceea ce preotul este în domeniul religiei, intelectualul este în sfera ideologiei”⁵².

⁴⁸ Roger Caillois, *Omul și sacralul*, Ed. Nemira, București, 1997, p. 101.

⁴⁹ Carl Schmitt, *Teologia politică*, Ed. Universal Dalsi, București, 1996, p. 56 și urm.

⁵⁰ Roger Caillois, *Mitul și omul*, ed. cit., p. 133.

⁵¹ Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, în *The End of Ideology Debate* edited, with an introduction by Chaim I. Waxman, A Clarion Book Published by Simon and Schuster, New York, 1986, p. 96.

⁵² Idem, p. 89.

O modalitate de a relaționa religia și ideologia în gândirea modernă este cea relevată de Barbier care urmărește modul în care Gramsci analizează religia ca ideologie, iar Biserica drept un aparat ideologic. Ca și religia, ideologia furnizează o concepție asupra lumii și orientează către o conduită practică. Gramsci relevă afinitatea existentă între sistemele religioase și cele politice, astfel încât ideologia religioasă și ideologia politică apar ca două tipuri fundamentale de concepții explicative asupra lumii. Lumea modernă aduce un raport specific între religie și societatea politică, și îndeosebi între religie, viața privată și cea publică. Ceea ce vrem să reținem aici este faptul că, deși Biserica își menține influența în anumite zone ale vieții sociale, în statul modern funcția ideologică este asigurată de partidele politice, moștenitoare ale Bisericii ca aparat ideologic⁵³.

Nu putem să nu amintim și faptul că o serie de gânditori, precum Claude Lefort, evidențiază opoziția existentă între religie și ideologie. În această perspectivă, religia (spre deosebire de ideologie) este mai înfii pusă sub semnul unei legături profunde cu transcendența, ca mai apoi să i se refuze caracterul ideologic definitoriu. În acest sens, M. Auge consideră că, din confruntarea pe care reflectia filosofică sau antropologică o evidențiază în ceea ce privește religia și ideologia, trebuie să reținem cel puțin tendința de a se considera că ideologia, ca un concept ce trimite la logica ideilor dominante la un moment istoric dat, se distinge de religie în primul rînd prin faptul că i se poate stabili o dată a nașterii sale istorice.

O încercare de depășire a opoziției religie/ideologie e prezentă la Louis Althusser. Pe lângă existența ideologiei specifice unei formațiuni sociale, filosoful afirmă și “existența unei ideologii “în genere” ale cărei aspecte de ocultare nu sînt istoric legate de împărțirea în clase, ci țin în mod intrinsec de funcționarea oricărei formațiuni sociale”⁵⁴.

Pentru Althusser, religia este forma pură a ideologiei “în genere”. Auge sesizează în mod adecvat faptul că, pentru Althusser, ideologia are un impact asupra maselor doar prin faptul că ea este impregnată profund de ideologia “în genere”. “A face din religie forma ideologiei înseamnă să-i recunoști acesteia din urmă un rol de totalizare și de legătură, să subliniezi necesitatea sensului și oarecum să enunți caracterul religios al ideologiei”⁵⁵.

Fără a împinge prea departe caracterul religios al ideologiei, putem sesiza că Althusser ne ajută să înțelegem complementaritatea imaginarului religios și a celui politic: “o ideologie este un sistem (avînd logica și rigoarea sa proprie) de reprezentări (imagini, mituri, idei sau, după caz, concepte), dotat cu o existență și un rol istoric în interiorul unei societăți date”⁵⁶.

Ideologia este pentru Althusser un element organic al oricărei societăți. Am putea spune că trăim în ideologie fie că sîntem sau nu conștienți de participarea noastră, ca materie primă sau ca modelatori ai creației ideologice. Faptul e doar o continuitate a unei situații permanente a ființei umane, pe care o putem desprinde din cuvintele lui Cassirer: “spiritul primitiv nu era conștient de semnificația propriilor creații”⁵⁷. Nu este mai puțin valabil acest lucru în legătură cu participarea la creația istorică a omului modern.

Ideologia este pentru Althusser “o structură esențială a vieții istorice a societăților”. Conștientizarea permanenței și a necesității sale o poate transforma “într-un instrument de acțiune reflectată asupra istoriei”⁵⁸.

⁵³ Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensee moderne*, Presses Universitaires de Nancy, pp. 237-244.

⁵⁴ Marc Auge, *Religie și antropologie*, Ed. “Jurnalul Literar”, București, 1995, pp. 44-45.

⁵⁵ Idem, p. 47.

⁵⁶ Louis Althusser, *Pour Marx*, Ed. Francois Maspero, Paris, 1980, p. 238.

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, ed. cit., p. 107.

⁵⁸ Louis Althusser, *Pour Marx*, ed. cit., p. 239.

Importanța acordată de Althusser ideologiei poate fi explicată prin rolul esențial pe care recuperarea funcției imaginative o are în modelarea universului social și politic. “Într-adevăr, – ne spune Althusser – în ideologie, oamenii exprimă nu atât raporturile față de condițiile lor de existență, cât *maniera* în care își trăiesc raportul cu condițiile de existență: ceea ce presupune atât raportul real cât și pe cel “trăit”, “imaginar”. Astfel, ideologia este expresia raportului oamenilor cu “lumea” lor, adică unitatea (supradeterminată) dintre raportul real și cel imaginar cu condițiile lor reale de existență. În ideologie, raportul real este inevitabil investit într-un raport imaginar: raport care, mai degrabă decât să descrie o realitate, *exprimă o voință* (conservatoare, conformistă, reformistă sau revoluționară), adică o speranță sau o nostalgie. Ideologia este, în principiul său, *activă* în această supradeterminare a realului de către imaginar și a imaginarului de către real; adică, ea confirmă sau modifică raportul omului cu condițiile de existență în însăși acest raport imaginar. Rezultă de aici că această acțiune nu poate fi niciodată pur *instrumentală*: oamenii care ar vrea să se slujească de ideologie ca de un simplu mijloc pentru acțiune, ca de un instrument, sînt prinși în ea și asumați de ea în chiar momentul în care se slujesc de ea, crezînd că acționează ca stăpîni”⁵⁹.

În felul acesta, imaginarul ideologiilor subsumează (într-un efort secularizat de recuperare a funcțiilor limbajului original, făurit de Dumnezeu) toate deschiderile sociale ale imaginației, toate camuflajele, distorsiunile sau intruziunile mitice care pot fi un suport pentru acțiune adecvată.

Dacă acceptăm că sacrul poate fi definit drept “reprezentare eficace a profanului”, atunci modul în care imaginarul (social, politic) este recuperat în perspectiva althusseriană dă ideologiei accentele unei “credințe laice”.

John B. Thompson consideră că ideologia joacă un rol pozitiv și important în înțelegerea formelor simbolice. Dezvoltarea mass-media deschide noi perspective modelării ideologice a mesajelor simbolice și, de asemenea, a propagării mesajelor ideologice la nivelul vieții cotidiene, al comportamentului celui mai puțin expus influenței ideologiilor. Nu încapă îndoială asupra faptului că dimensiunea ideologică a mesajelor vehiculate de media este evidențiată de modul în care indivizii încorporează aceste mesaje la nivelul vieții lor zilnice. Sub raportul formării identitare mesajele media se pot manifesta ca o puternică forță ideologică de o maximă eficiență și angajare, deoarece, așa cum evidențiază Thompson, ele “nu sînt exprimate atât de mult în credințe și opinii explicite, ci în modurile în care indivizii se poartă în lume, intră în relație cu ei înșiși și cu alții și, în general, ajung să înțeleagă contururile și limitele propriului lor sine”⁶⁰.

Potrivit lui Thompson, chiar dacă ideologiile ca sisteme simbolice dominante nu pot să definească orice acțiune a individului, ele își vor pune amprenta în mod definitoriu asupra tuturor activităților chiar și prin faptul că viața socială face parte dintre jocurile pe care nu putem să nu le alegem. Fără a diminua importanța pe care o au în construcția sinelui sistemele simbolice care îl preced, Thompson își centrează analiza pe “interacțiunea simbolică”, subliniind faptul că “sinele este mai degrabă un proiect simbolic pe care individul îl construiește din materialele simbolice care se află la dispoziția sa, materiale pe care individul le împletește dintr-o descriere coerentă din care el însuși face parte, o narațiune a identității sinelui”⁶¹.

⁵⁹ Idem, pp. 240-241.

⁶⁰ John B. Thompson, *Media și modernitatea. O teorie socială a mass-media*, Ed. Antet, București, f.a., p. 205.

⁶¹ Idem, p. 201. “Reîntoarcerea omului la sine însuși nu poate fi confundată cu eroarea acelor care pretind că se poate accede la intimitate așa cum ai pune mîna pe o bucată de pîine sau pe un ciocan”, scrie Georges Bataille, *Partea Blestemată. Eseu de economie generală*, Ed. Institutul European, Iași, 1994, p. 139.

Thompson evidențiază faptul că un impact deosebit în difuziunea, constituirea și metamorfozarea elementelor simbolice l-a avut dezvoltarea mijloacelor de comunicare. Dacă anterior acestei dezvoltări materialele simbolice erau obținute prin “interacțiunea față către față”, mijloacele de comunicare introduc forme mediate de comunicare și de depășire a interacțiunii imediate, crescând astfel dependența constituirii sinelui de o “rețea extensibilă de resurse simbolice”. Astfel, “o dată cu expansiunea resurselor simbolice disponibile pentru procesul de formare a sinelui, indivizii sînt permanent confrunțați cu noile posibilități, orizonturile lor sînt într-o permanentă schimbare, punctele lor simbolice de referință sînt permanent schimbate”⁶². Nu numai că indivizilor li se deschid modalități de constituire a sinelui la o scară ce pare a fi infinită, dar se creează un porces de “distanțare simbolică” ce deschide spre posibilitatea explorării formelor simbolice alternative prin variate construcții imaginare ale sinelui. “Sîntem proprii noștri biografi oficiali, pentru că, doar construind o poveste, oricît de nearticulată, suntem capabili să ne formăm o percepție despre ceea ce sîntem și despre ceea ce poate fi viitorul nostru”, scrie John B. Thompson⁶³.

Aceeași reconstrucție simbolică a identității ne este sugerată și de C. Wright Mills care consideră că înțelegerea interdependențelor între viața individului și istoria societății este mediată de imaginația sociologică⁶⁴. Aceasta din urmă apare ca o calitate spirituală care îl ajută pe individul care o posedă să decripteze influențele reciproce dintre om și societate, dintre istoria globală și biografia personală, dintre devenirea individuală și cea istorică. Imaginația sociologică ne ajută să înțelegem faptul că fiecărei epoci îi este propriu un anumit stil de gîndire. Acesta tinde să dea nota dominantă a vieții culturale. Acest stil de gîndire este cel care condiționează modul în care cei care dețin autoritatea într-un anumit moment încearcă să justifice puterea și statusul lor prin apelul la simboluri morale sau embleme sacre ce întrunesc acordul și coalizează credința unei comunități. Putem afirma că, în epoca modernă, ideologiilor le revine rostul de a fixa “simbolurile dominante ale legitimării”. Ele pot să acționeze pe cele două planuri ale constituirii simbolice: narațiunea simbolică asumată ca biografie sau construcția socială ce revendică universalitatea simbolurilor pe care le pune în joc. “Aceste simboluri, ne spune C. Wright Mills, nu constituie un regat autonom în cadrul societății; importanța lor socială constă în folosirea lor pentru a justifica sau contesta modul în care este organizată puterea și pozițiile existente în interiorul acestei organizări a puterii. Importanța lor psihologică constă în faptul că ele servesc ca bază pentru a adera la structura puterii sau, dimpotrivă, pentru a lua o atitudine de opoziție față de ea”⁶⁵. Simbolurile au menirea de a stabili roluri și apartenențe identitare, care țin deja de un imaginar politic care estompează, dar în același timp și integrează orice formă de sacralitate, oricît de diminuată și îndepărtată de religie ar fi.

Chiar atunci cînd acest fond arhetipal este actualizat în formele secularizate ale limbajului, specifice omului modern, el intervine ca o componentă importantă în modelarea identității individuale și comunitare. Simbolul este în esența sa religios. De fiecare dată cînd îl întîlnim în alte ipostaze decît cele ale revelării unui sens constituit în orizontul sacralului, trebuie să rememorăm în discursul cultural și modul original al prezenței sale. Funcția mitică, simbolică, imaginativă sînt schematizări ale unei dimensiuni mai profunde, cea a fondului arhetipal al omului religios.

⁶² John B. Thompson, *Media și modernitatea*, ed. cit., pp. 202-203.

⁶³ Idem, p. 201.

⁶⁴ C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, Ed. Politică, București, 1975, p. 32.

⁶⁵ Idem, p. 78.

NOTE - RECENZII - COMENTARII

Hannes Bohringer, *În căutarea simplității: o poetică*, Idea Design & Print, col. Balkon, Cluj-Napoca, 2001, trad. de Mihai Codoban, prefața de Aurel Codoban, 76 p., 5 ilustrații.

În căutarea simplității: o poetică apare ca un dublu debut, pe de o parte este vorba de un debut al traducătorului Mihai Codoban care se află la un prim exercițiu de acest fel, iar pe de altă parte trebuie semnalată această apariție în noua colecție a editurii *Ideea* și anume *Balkon* (o colecție ce se vrea prin volumele publicate un suport teoretic în domeniul artei contemporane).

Căutarea simplității devine pentru Bohringer o poetică deoarece el reușește să contureze un cadru conceptual în care să localizeze în vederea definirii artei moderne. Ea scapă unei delimitări temporale sau stilistice deoarece nu știm cu exactitate dacă Bohringer vorbește de o artă a avangardei, a Fluxus-ului sau a postmodernității în toate formele sale; în schimb se deduce cu ușurință intenția autorului de a tematiza un prezent pe care îl numește cu simplitatea poeticii sale, *artă modernă*. O realitate a artei care nu mai evoca în statutul ei o dimensiune filosofică sau religioasă pentru că ea se îndepărtează prin dinamica sa atât de frumosul filosofic ca posibilitate a transcendenței (înălțare în ierarhia frumosului pînă la Frumosul absolut) cît și de sentimentul religios ca prezență a imanenței (coborîrea lui Dumnezeu în lumea sublunară). Artă modernă se rupe de aceste registre culturale ca de o tradiție lipsită de utilitate iar înțelegerea ei necesită o cheie nouă de lectură pe care Bohringer o sugerează prin apropierea artei de cotidian.

Cartea de mici dimensiuni se structurează în jurul a șase “meditații” care își au punctul de plecare în șase imagini, conturînd astfel o paletă a atributelor artei moderne prin care concepția autorului apare unitară în subtilitatea ei.

O nouă identitate a artei moderne trebuie recunoscută în faptul că după o lungă perioadă neîncetate de tribulații și metamorfoze ea a devenit eveniment (*event*). În *Nimic Deosebit*, pornind de la lucrările lui George Brecht (în 1969 un tînăr artist american), Bohringer descrie opera de artă ca fiind „nu obiect ci o mulțime de obiecte ce s-au întîmplat și se întîmplă în spațiul ascuns și îngădit de partituri” concluzionînd astfel că obiectul artei părăsește sfera imobilului pentru a căpăta independența dinamicului. Evenimentul poate fi considerat ceva monadic pentru că el reflecta o lume, el poate fi atât simplu cît și complex făcînd ca ceva să survină, să apară, deci să fie vizibil. În calitatea sa de eveniment arta nu mai este ceva deosebit ea face trecerea de la deosebitul tradițional la ceva nimic deosebit. *The nothing special* este cel care „înlătură dualismul aparență – ființă, spirit - materie, sacru - profan, arta - viață deoarece particularitatea ființei, spiritului, sacrului și a vieții este de a nu fi ceva deosebit ci de a fi ceva imperceptibil”. Ca eveniment arta nu mai este sens, imaginea există în lipsa semnificației pentru că a devenit „aproape-nimic”, arta nu mai este conținut, nu mai poate fi conceptualizată și din aceasta perspectivă ea devine descriptivă, prin narare puțînd căpăta o dimensiune nouă, aceea a *Fluxului* sau a succesiunii imaginilor, o suită continuă de evenimente care se investesc astfel cu o dinamica prin care se apropie de cotidian.

Cel de-al doilea fragment *Aproape-nimic* pornește de la fotografia lui Gordon Matts-Clark: *Window blow out*, o clădire a cărei geamuri sunt sparte deoarece artistul desenează puncte trăgând cu gloanțe în ferestre. Acțiunea sa este una a cărei violență vizează o tradiție care a înțeles greșit arta; astfel sesizăm nevoia unei deconstrucții (la propriu și la figurat) iar frumusețea acesteia reprezintă fundația pe care se clădește o noua concepție asupra artei, anume aceea că arta este „aproape – nimic”, adică între artă și viață apare un minim de diferență căci limitele celor două rămân insesizabile.

Virtejul este capitolul ilustrat cu fotografia unui avion prin care se postulează o noua relație între artă și tehnologie de fapt o căutare a *presque - rien* - ului care deosebește arta de tehnologie. Nimicul care survine între artă și cotidian, atins prin identitatea care se stabilește între artist și inginer, punctează un alt raport al artei și anume acela al artistului cu realitatea imediată. Pentru a sublinia acest lucru Bohringer apelează chiar și la o analiza etimologică pornind de la englezescul *engine* (mașină) pentru a ajunge la *ingenium*, geniul înnăscut, la caracterul care este capabil să producă ceva.

Următoarele două secțiuni *Gluma* (Witz) și *Sentiment* reprezintă părțile discursului metodologic sau chiar conceptual, al lui Bohringer prin care acesta reliefează de ce și în ce fel arta modernă nu mai este nici filosofică și nici religioasă.

Gluma pleacă de la comentariul lucrării lui Thomas Kapielski care reprezintă imaginea deformată unei cărți a lui Gadamer, agățată într-un cui din ea lipsind însă bucăți întregi și asta în sensul propriu al termenilor. *Actualitatea Frumosului*, căci despre ea este vorba, este publicată după cum apare în imagine în colecția galbenă a editurii Universal Reclam (semn de onoare și de acceptare în rîndul clasicilor) iar acest indiciu face ca în lucrarea lui Kapielski ea să apară ca un swaițer elvețian. Această nouă actualitate depășește limita impusă de frumosul renescentist, umanist, căci realitatea modernă a frumosului face ca *Actualitatea Frumosului* să devină un swaițer. Iată o metaforă care nu poate fi doar o gluma ci chiar mai mult, o ironie explicită adresată unui anumit mod estetic de judecare a frumosului ca realitate ultimă a artei. Înălțarea către Frumosul invocat de Platon și de întreaga tradiție care îi urmează este suspendată prin dezactualizarea lui Gadamer în favoarea actualizării unei noi viziunii a artei. Kapielski îl critică pe Gadamer și astfel critică o întreagă tradiție hermeneutică dar și „vechea și delicata relație dintre artă și filosofie” deoarece acum dominația conceptului înseamnă sfîrșitul artei, sinuciderea ei prin teorie.

Pornind de la *Dollar Paintings* a lui Andy Warhol capitolul intitulat *Sentiment* sugerează, trimițînd la indexul creștin al viciilor, că arta are în structura sa profundă o oarecare predilecție către religiozitate deși acest lucru nu e mod evident dovedit. Cotidianul vine și completează nevoia modernă a artei de a stabili o dependență față de religie pentru că orice credință este de fapt ocultată în practica modernă a artei.

Prin *Repetitie*, comentariu ce pornește de la lucrarea *Umbra activa* - Eva Maria Schon dovedește și concluzionează asupra faptului că umbrele lumii cotidiene sunt proiectate pe fondul artei moderne. Acest lucru face ca întotdeauna arta modernă să devină o repetare a întîlnirii cu „nimicul – deosebit”, aproape o reacție instinctivă de a reda un exterior sau o realitate care o afectează.

La finalul lecturii acestui volum apare cu claritate poziția pe care Bohringer preferă să o adopte, prin stilul său de o elegantă perspicacitate și finețe critică reușind să diagnosticheze toate simptomele moderne ale artei. Simplitatea poeziei sale fiind de fapt simplitatea cotidianului artei, adică un complex mod de căutare a unei identități estetice actuale.

MONICA BRÂNZEI

Aron Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002, 418 p.

Cartea pe care avem ocazia să o prezentăm aici are în spate o istorie de mai mult de 50 de ani. În condițiile exilului său francez, Aron Gurwitsch (1901-1972) ține, în calitate de asociat al Institutului de Istorie a Științelor al Sorbonei, o serie de conferințe cu caracter introductiv în fenomenologie. În același an, 1937, începe să lucreze la “Schița fenomenologiei constitutive”, dezvoltând mai pe larg ideile prezente în conferințele amintite. Istoria turbulentă a acelor ani a împiedicat însă publicarea ei, ea rămânând în faza de corectare. Odată cu înfrângerea Franței, drumul exilului îl duce pe Gurwitsch în S.U.A., unde devine, împreună cu Alfred Schütz, un adevărat întemeietor de școală fenomenologică. Fostul său elev american, Lester Embree, descrie pe larg în a sa introducere circumstanțele care au făcut ca “Schița...” să rămână aproape uitată în fondul Gurwitsch de la Universitatea Duquesne, S.U.A. Astfel publicarea ei în 2002, la Vrin, reprezintă un veritabil eveniment editorial. Ea se dovedește valoroasă nu doar prin ideile pe care le cuprinde, ci și prin lumina care o face în “preistoria” fenomenologiei franceze (știută fiind influența exercitată de Gurwitsch asupra lui Merleau-Ponty). Aici găsim totodată în gestație ideile ce vor face cunoscută în domeniul fenomenologiei “Teoria câmpului conștiinței” (1957).

Cartea nu este, din păcate, completă, ea oprindu-se la capitolul patru, deși se anunță de mai multe ori în text un inexistent capitol cinci. În schimb, o bună idee a editorului (care se pare că a fost sugerată de L. Embree) constă în a suplini pe cât posibil această lipsă prin adugarea a șase apendice. Ele adună diferite contribuții în limba franceză ale lui Gurwitsch la cercetarea fenomenologică, care pot cel mult să dea un context intelectual al problemelor care îl preocupau în jurul datei scrierii “Schiței...”. Unele apendice dezvoltă unele idei prezente în carte – e.g.: apendicele II (despre temă, câmp tematic și corelațiile lor noetice) sau apendicele III (o retrasare mai simplă a ideilor directoare ale unei fenomenologii constitutive) –, altele aduc perspective cu totul noi: fie o teorie “a semnalelor și a semnificațiilor” (apendicele IV), fie o prezentare de sine stătătoare a *Gestalttheorie*-i (apendicele I), etc. Ultimul apendice este scris tot în franceză, dar aparține “perioadei americane”, și cercetează legăturile dintre “lumea perceptivă și universul raționalizat” la Husserl și Merleau-Ponty.

Aron Gurwitsch este probabil gânditorul în a cărui operă se realizează maxima apropiere dintre fenomenologia de sorginte husserliană și psihologie, în special cea gestaltistă. “Schița fenomenologiei constitutive” probează modul în care Gurwitsch înțelege să facă o introducere în fenomenologie printr-un dialog permanent cu psihologia. El nu vrea să realizeze o simplă expunere a unui corpus doctrinar husserlian, ci mai degrabă se înscrie pe drumul mult mai greu de a recrea fenomenologia, pornind de la probleme care rămân fără răspuns în câmpul altor cercetări asemănătoare. În acest context confruntarea cu psihologia este inevitabilă. Însă Gurwitsch nu vede în acest fapt ocazia pentru fenomenolog de a nega orice posibil aport psihologic în problemele ce țin de conștiința constitutivă, ci caută modul în care cele două demersuri, filosofic și psihologic, se împletesc, se completează și se influențează reciproc. Dar, acestea fiind spuse, trebuie să subliniem că nu putem deloc să-i reconsiderăm filiația husserliană, sub acuza că ar pica în atât de contestatul psihologism. Reducția fenomenologică cunoaște chiar o radicalizare la el, tocmai în calitatea ei de a “de-canta” cercetarea conștiinței de orice psihologism ce o consideră, în cadrele unui antropologism naiv, simplă realitate mundană. “Fenomenologia constitutivă se definește ca explorarea metodică și sistematică a conștiinței, aceasta din urmă fiind socotită din punctul de vedere al funcției sale de obiectivare” (p. 349). Dacă această conștiință este luată, precum și

la Descartes, ca “părticică de lume”, orice cercetare transcendențială care pretinde că prin conștiință poate da seama de constituirea obiectelor și a lumii în general cade necesar în antinomii. Ea înfăptuiește vechiul și cunoscutul sofism *petitio principii*, ea presupune deja ceea ce trebuie să găsească la sfârșit: lumea (fie doar în ipostaza ei de fragment mundan). Cercetarea fenomenologică trebuie să se mențină în reducție, iar aceasta înseamnă pentru Gurwitsch adoptarea celui mai riguros descriptivism.

Intenționalitatea, descoperire fenomenologică căreia îi este complet îndatorat lui Husserl, se pune cu întreaga portanță problematică abia pe acest teren al reducției, în care obiectele sunt private de caracterul existențial obișnuit (adică presupus, implicit), și, menținând existența lor în suspensia reductivă, sunt considerate doar ca obiecte-fenomen. În această accepțiune, ele sunt sensul sau orientarea prezentă în orice act al conștiinței. Acest fapt se traduce în limbaj fenomenologic ca fiind elementul fundamental, corelațional al conștiinței, i.e. paralelismul noetico-noematic. Noema nu este decât obiectul așa cum apare el conștiinței, și care în atitudinea naturală este ascuns sub raportul subiectului la obiectul real, existent. Acesta din urmă poate fi regăsit abia la capătul analizei fenomenologice, după ce travaliul fenomenologiei constitutive explicitează modurile sale de donare și prezintă multiplicitățile de acte în care se dă. Tocmai în această calitate poate fi el luat drept “ghid transcendențial”. Corelația noetico-noematică mai revelează un adevăr fundamental al conștiinței fenomenologice: ea se află mereu între un pol subiectiv, al multiplicității actelor, și unul “obiectiv”, al identității obiectului (care nu poate fi explicată decât în stadiul noematic), al unui plan de permanență al conștiinței. Orice filosofie și psihologie care vede în conștiință doar flux devine obligată să tematizeze deplina subiectivitate și pura contingență a oricărui obiect (deci și a obiectelor ideale, precum cele matematice), să reducă această identitate la un caracter ficțional sau să presupună pentru coerența lumii principii de ordin metafizic. Aceste obiecte sunt interpretate ca imanente actelor, iar astfel le este distrus propriul lor tip de ființare, identitatea lor, rezultând o lume fantomatică, derealizată, a simplei contingențe. Analizele asupra obiectului care trebuie să asigure identitatea acestuia și care trebuie să închidă studiul noematic sunt incomplete în “Schiță...”; la ele Gurwitsch trimite în capitolul lipsă, capitolul cinci, iar noi rămânem doar cu unii indici și cu identitatea, deja analizată, a noemei.

Credem că, pentru această recenzie, decât o reluare a acestor idei husserliene curente pentru un fenomenolog, este mult mai important să scoatem în evidență punctele în care Gurwitsch se distanțează de Husserl. Tocmai aici se vede importanța temelor teoriei formei în gândirea lui Gurwitsch. Și aceasta luptă cu vechea psihologie, adoptând o tactică asemănătoare fenomenologiei: descrierea atentă a fenomenelor conștiinței. În acest context, Gurwitsch se împotrivesc, pe plan noetic, unei diferențe între datele hyletice și un strat superior al actelor care le interpretează, între un plan al pasivității și unul al activității. Această separație riscă să provoace căderea fenomenologiei într-un tip facil de dualism. Acesta din urmă poate face ca fenomenologia să-și creeze în mod nejustificat noi obiecte și false probleme. Nu există dat sensibil pur în afara situației lui într-o formă, aceasta reprezintă lecția cea mai valoroasă a gestaltismului. Iar situarea amintită transformă complet acel dat, acordându-i un singur tip de ființă, cea din interiorul formei. Forma nu este rezultatul sumei elementelor sale, elemente care au o individualitate distinctă, ci tocmai ea este cea care le-o dă, integrându-le. Problematizarea formei se apropie de cea a “momentelor figurale” husserliene, dar acestea se caracterizează prin lăsarea intactă a ființei elementelor ce compun acel ansamblu, și care elemente vor avea, în continuare, același sens și în afara ansamblului cu caracter figurat. Nu există prin urmare o subzistență a datelor hyletice dincolo

de o integrare perceptivă, căci dacă ar fi, actele doar s-ar supraadauga lor, iar aceste date ar presupune o corespondență cu stimuli exteriori care le-ar da constanța (aceasta este tocmai *ipoteza de constanță* contra căreia va argumenta și Merleau-Ponty). Dar acest lucru înseamnă depășirea reducăției și abandonarea descriptivismului, și, ceea ce e mult mai problematic, intrarea pe domeniul unei fiziologii și căderea fenomenologiei în antinomia descrisă mai sus. Corelativ, Gurwitsch respinge teoria husserliană, din *Ideen I*, după care coerența inter-noematică în experimentarea unui obiect este dată de polarizarea spre centrul nucleului noematic, X nedeterminat ca substrat al oricărei determinări. Prin acest X, ajungem foarte ușor în vecinătatea metafizicii; avem un element invizibil, unitate suprasensibilă care poartă sistemul lucrurilor vizibile și le dă coerența, sustrăgându-se în același timp oricărei prize reale a conștiinței. Pe de-o parte, se poate merge pe această linie până la rezultatul absurd după care coerența noematică nu depinde de modul în care se dă obiectul – este independentă și autonomă –, iar pe de altă parte este evident că ieșim și aici din cadrele descriptivismului reducăției spre locul creației incontrollable de obiecte. Pentru Gurwitsch, identitatea obiectului este chiar rezultatul coerenței noematice, și e într-un fel imanentă ei. Legăturile dintre noeme nu sunt de contingenta asociaționismului, care ar presupune atunci un X de felul amintit, ci coerența lor e intrinsecă. Orice noemă trimite în mod esențial la alte noeme, formează o structură noematică coerentă în care, abia, putem gândi identitatea lucrurilor, care nu se supraadaugă metafizic structurii, ci e efect al ei. Aceste analize, subliniem din nou, sunt neterminate, lipsind capitolul cinci, în care se anunța definitivarea lor.

Din această abordare gestaltistă rezultă un alt punct în care Gurwitsch intră în dezacord cu Husserl. Structura noematică este efect al unei restructurări a percepției înseși, reorganizare bruscă, care șterge fosta funcție pe care o aveau “aceleași” elemente într-o structură ulterioară. Obiectul nu va mai fi atunci o sedimentare de straturi ușor analizabilă, ca istorie a acelei structuri. Trecutul are o influență asupra prezentului structurii, dar fenomenologia poate studia, în reducăție, doar forma împlinită. Structura refulează pentru conștiință trecutul ei. Orice cercetare este binevenită pe acest teren, însă ea nu mai poate ține de fenomenologie. Este ceea ce face Piaget, mult apreciat de Gurwitsch, în studiul genezei structurilor pe vârste. Din nou vedem că referința necesară la fiziologie dislocă iremediabil discursul fenomenologic (în plus, am adăuga noi, și pentru că fenomenologul nu poate fi decă un diletant periculos pe acest domeniu). Ca una dintre consecințele acestei viziuni putem numi neacceptarea de către Gurwitsch a părerii husserliene după care pe stadiul inferior al obiectității ar sta lucrul perceptiv, “lucrul reiform” (Gurwitsch detectează aici un cartezianism husserlian). Acesta este deja rezultatul unei abstracțiuni care vrea să creeze un obiect desprins de ambianța sa, cu un câmp tematic deja conceptual. Dacă este să numim experiența originară pe care o are omul cu ceva de ordin obiectiv, acest obiect este mereu unul deja situat într-o structură, ca ambianța naturală a lui, ce-i conferă sens. Acesta este obiectul funcțional, ustensilul. Regresiunea întălnită în unele boli psihice, ca să dăm un exemplu: demența, e o întoarcere nu la acel obiect dat pur al percepției, ci la niște obiecte funcționale, în timp ce accesul la primul se pierde. Dar deja suntem aproape de ieșirea din atitudinea fenomenologică.

Am accentuat, probabil mai mult decă ne-ar fi permis Gurwitsch însuși, diferențele teoriilor sale față de fenomenologia husserliană doar pentru a deschide apetitul lecturii. Cu conștiința că am procedat pe alocuri la simplificări, omițând idei care par a nuanța cele expuse, și nu am trimis la întregul corp de probleme prezente în dezbatere din carte, nu putem decă să vă invităm la urmarea unui demers fenomenologic de excepție care se dezvoltă prin dialog fertil cu Gestalttheorie, cu psihologia lui Piaget, cu teoria despre senzație a lui Pradines, cu teoriile despre memorie ale lui Bergson etc.

DORU C. STICLET

Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur*, Verlag C. H. Beck, München, 1995.
 vol. 1: *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*
 vol. 2: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*

Cartea Karenei Gloy (doctor în filosofie, ordinarus la Universitatea din Lucerna) este un produs tipic al tradiției universitare germane ce-și are originile încă de la Wolff: solidă, cuprinzătoare, bine informată, fără excese și fără părtinire în interpretare. Aceste caracteristici fac din ea un excelent ghid în clarificarea tematicii tratate.

Înțelegerea naturii în civilizația occidentală, de la greci până în zilele noastre este, desigur, un subiect extrem de vast, și, aparent, o sarcină imposibilă. Concentrându-se însă doar asupra perspectivei istorice, autoarea reușește foarte bine să evite complicațiile inerente unor domenii ca antropologia culturală, istoria mentalităților, a ideilor sau a ideologiilor, punând în fața cititorului o lucrare care, în intenție dar și în realizare, își merită pe deplin numele: o istorie a gândirii (înțelegerii) naturii, al cărei gen proxim este istoria filosofiei propriu-zise.

Desigur, acest demers trebuie să renunțe adesea la originalitatea și finețea interpretărilor, potrivite unor teme mult mai restrânse (v. de pildă lucrările lui Koyre sau Funkenstein) și să dea curs canoanelor interpretative. Și aici se observă însă efortul autoarei de a nu “contamina” excesiv obiectul de analizat (din păcate nu totdeauna cu succes).

Originalitatea, cu aspectele ei interesante și suscitând discuții apare, oarecum surprinzător, la nivelul concepției lucrării. Pornind de la contemporana ruptură în înțelegerea naturii între concepțiile științifico-tehnice și tehnologice și cele holiste, vizibilă mai ales în conflictul dintre perspectivele etice subiacente lor (v. vol. 1., Introducere. Ruptura contemporană în înțelegerea naturii, pp. 9-21), autoarea asumă această dihotomie primară, căutând să prezinte modificările acestor două modalități de interpretare a lumii (a naturii), de la apariția lor până în prezent. Organizarea în două volume este menită să sublinieze idempotența celor două maniere de gândire și continua tensiune și comunicare dintre ele.

Astfel, paradigmele științifice contemporane le sunt opuse, la același nivel al discursului, ecologia, vitalismul, holismul, curentul New Age, etc.. Mai mult decât atât, autoarea nu se sfiește să arate și limitele propriei metode, să prezinte și alte perspective, și să indice, într-o secțiune aparte, “încadrarea” historismului în maniera de înțelegere proprie vremurilor noastre (v. secțiunea “Schluss: Methodologische Reflektion”, pp.282-283, vol.1). Considerând înțelegerea naturii ca “nivel de reflecție de gradul întâi”, “reflecția metodologică privind prezentarea naturii este de ordin secund”. Astfel, discursul propriu este prezent, mijlocit, și limitat în condițiile sale de posibilitate, de paradigma contemporană.

Polarizarea înțelegerii contemporane a naturii nu exclude existența unor “punți” între concepțiile holiste și cele “vădit” științifice. Avangarda științei este reprezentată actualmente de cibernetică și genetică. Susținând, pe bună dreptate, că biologia a fost mai mereu rezistentă la pretențiile hegemonice (sub aspect metodologic, mai ales) ale mecanicismului, și, prin dezvoltările evoluționismului, a ajuns la o poziție de sine stătătoare, autoarea ia în discuție doctrinele evoluționiste ca punct de plecare al vitalismului și holismului unor Meyer-Abich sau von Weizsäcker, de la cumpăna secolelor al XIX-lea și al XX-lea (v. vol. 2, partea a 4-a, secțiunea 1, p. 154 sq). În legătură cu holismul, mai departe (idem, p.157 sq), se vedește “respectabilitatea” acestuia, în privința surselor sale (cel puțin psihologia gestaltistă, și teoria cunoașterii bazată pe acesta, cu nume mari implicate – Meinong, Husserl, Max Wundt, H. Volkelt

– dacă nu chiar filosofia naturii a lui Hartmann sau spiritualismul unor Julius Evola, R. Guènon, Teilhard de Chardin sau Rudolf Steiner), dar și a modelelor teoretice propuse, ca, ce pildă, holomovement-ul inițiat de David Bohm sau teoria câmpurilor morfogenetice a biologului R. Sheldrake (la care am putea adăuga, eventual, și thaofizica lui Fr. Capra).

O distincție asupra căreia nu am observat să se insiste explicit ghidează tratarea ecologiei. Aspectele etico – retorice și estetice ale acestuia, comune cu ale holismului și ale conglomeratului numit generic New Age, sunt prezentate în constituirea și acțiunea lor în cadrul dezbaterilor contemporane, în cel de-al doilea volum. Aspectele științifice apar însă în primul. Deși prima definiție a “ecologiei”, aparține, ironia sorții, biologului E. Haeckel, reprezentant de frunte al determinismului monocauzalist al secolului al XIX-lea. Paradigma sistemică, dominantă astăzi, este de la origine legată de dezvoltarea ecologiei, prin contribuțiile lui von Bertalanffy, T. Odum, și alții, pe care nu-i mai menționez aici.

Ecologia, așadar, este prezentă terminologic în discursuri radical diferite, ca și termenul de “sistem”. Cele două concepte, atât de strâns relaționate din perspectivă istorică, sunt forța portantă a gândirii contemporane asupra naturii, în cele două aspecte ale sale fundamentale, cel științific, tehnologic, și cel etic. Ecologia contează nu neapărat ca știință, cât mai ales ca dezvoltare a holismului pe versantul etic, estetic, unde determină o mutație fundamentală, de la antropocentrism (specific gândirii iudeo-creștine) la biocentrism, în vreme ce termenul de sistem slujește drept structură fundamentală a gândirii științifice, logice. Trebuie semnalată aici maniera magistrală în care Karen Gloy prezintă teoria sistemelor și clasificarea acestora (v. vol. 1, partea a 5-a, secțiunile 2 și 3, pp. 226-282), cu referire critică la viziunile sistemice ale lumii. primesc replici în acest context sistemele statice ale lui Platon (sistemul clasificărilor) și cel al lui Hegel (sistem dialectic), și sunt prezentate opțiuni noi, ca de pildă teoria lui Everett, de care am putea lega, într-o modalitate ce rămâne de discutat în alt context, teoria obiectelor ideale a lui I. P. Culianu.

Ajungem acum și la câteva aspecte discutabile ale lucrării, sesizabile mai ales în al doilea volum.

Poate că e de înțeles, la prima vedere, ca, într-o lucrare ce caută să identifice paradigmele (în sens larg) corespunzătoare modificărilor concepției organiciste despre natură, să iei ca prim punct de reper Renașterea, cu argumentul că, deși prezentă anterior, această concepție este nediferențiată. Problema apare când, în prezentarea ideologiei magico-naturale specifice Renașterii și a fizionomiei filosofiei epocii pornind de la sursele ei predilecte, se trece cu vederea, ca element secundar, aportul stoic (v. vol.2, p.16). După cum arată A. Funkenstein, doctrina stoică reprezintă fundamentul teoretic al magiei, astrologiei și cosmologiei renescentiste (v. “Teologie și imaginație științifică”, pp. 36-37 ed. română, Humanitas, 1998). Desigur, această mențiune nu modifică esențial interpretarea, însă omisiunea odată corectată, se ridică întrebarea dacă nu cumva ar trebui să “împingem” înapoi, în antichitatea greco-romană începuturile clare, coerente, ale unei interpretări holiste a naturii.

Un alt aspect ține de echilibrul tratării diferitelor momente ale gândirii holiste. Dacă pentru filosofia naturii în idealismul filosofic german și în romantism se acordă 70 de pagini, poate că și celelalte capitole ar fi meritat în lungime ceva mai mult decât cele, în medie, 25 de pagini alocate.

Aceste observații nu sunt însă de natură să umbrească meritele lucrării. “Das Verständnis der Natur“ este o carte generoasă, mai ales din punctul de vedere al concepției și ca informație, pe măsura temei abordate.

L. GHIMAN

Virgil Drăghici, **Logică matematică - o investigație asupra rezultatelor lui Hilbert, Gödel, Gentzen și Kleene**. Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2002. 304 p, ISBN 973-686-245-3.

Incontestabil, discursul logico-matematico-filosofic este marcat, în devenirea lui istorică, de momente radicale de cotitură. Ele pun în discuție rezultatele de până atunci, le resemnifică din perspectiva unor noi creații și deschid perspectiva unor investigații noi. O astfel de mutație conceptuală survine la finele secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea prin opera lui Frege, Russell, Whitehead, Hilbert, Bernays și Brouwer. Acum se elaborează sistematic programele sau curentele fundamentale, la care ne raportăm ori de câte ori dezbăteam problema logico-matematică și filosofică a întemeierii.

Un alt moment remarcabil al conceptualizărilor logico-matematico-filosofice, cu deschideri filosofice semnificative, este deceniul al patrulea al secolului al XX-lea. El este reprezentat de celebrele teoreme ale lui Gödel, cea de completitudine a calculului predicatelor de ordinul întâi (1930) și cele de incompletitudine (1931), de studiul lui Tarski *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate* (1933), de cercetările lui Gentzen privitoare la calculul deducției naturale și cel al secvențelor (1934), de debutul investigațiilor în domeniul funcțiilor general recursive, prin Herbrand și Gödel (1934), și de dezvoltarea acestei tematici în lucrările lui Church și Kleene.

Dacă cercetările matematice de acest gen au fost preluate relativ rapid și sistematic de cercurile științifice românești, nu același lucru s-a întâmplat însă cu cele logico-filosofice. Faptul este ușor de explicat. Cu puține excepții, ce-i drept remarcabile, filosofia românească de-o jumătate de veac încoace se zbate într-un mediu steril (reprezentat în mare parte de socialism științific, postmodernism și fenomenologie religioasă), opac conceptualizărilor foarte elaborate. În afara unor *readings*-uri, bine-venite, domeniul logico-matematico-filosofic este aproape absent. Însă fără o sincronizare tematică și metodologică cu cercetările occidentale filosofia românească riscă propriu-zis o auto-exilare din spațiul filosofiei însăși.

De aceea considerăm că e foarte bine venită o lucrare care deschide un câmp tematic nou, prin investigațiile unor rezultate excepționale ale domeniului specificat. Cu atât mai mult cu cât construcția ei interioară are caracterul unui curs de înaltă ținută academică.

Tema centrală a volumului, în raport cu care sunt întreprinse analizele, este cea a *indecidabilității*. Nu-l vom găsi povestit aici pe Hilbert, pe Gödel sau pe Kleene. Dar vom găsi analizate rezultatele lor în forma elaborată a calculului propozițional, calculului predicatelor sau teoriei funcțiilor recursive.

Elaborarea fiecărui capitol are în vedere conceptele centrale ale calculului respectiv, eventualele corespondențe structurale cu alte tipuri de calcule și explicitarea problematicii respective prin exerciții rezolvate sau propuse spre rezolvare. Atât calculul propozițional cât și calculul predicatelor, spre exemplu, sunt construite dintr-o dublă perspectivă: semantică și deductivă. Complementaritatea

acestor moduri de fundare a logicii și echivalența lor sunt demonstrate prin metateoremele corespunzătoare. Acest fapt este unul remarcabil nu numai sub raport logic, ci și filosofic. Ceea ce astăzi numim logica de ordinul întâi (sau teoria cuantificării) este o construcție logică cu câteva particularități, printre care și axiomatizarea ei completă. Teorema de completitudine a lui Gödel explicitează demonstrativ acest înțeles. Faptul este și filosofic remarcabil prin situarea acestei logici în raport cu alternative conceptuale concurente de ordinul întâi care revendică deopotrivă "originaritatea", dar care nu posedă această proprietate.¹

Prin investigațiile asupra deducției în sensul Gentzen, *Logica matematică*, pe care o avem în vedere, oferă o alternativă la construcția axiomatic-deductivă propusă în primele două capitole. Sistemele tip Gentzen, investigate aici prin calculul deducției naturale și calculul secvențelor, reprezintă un alt mod de fundare a teoriei cuantificării decât o construcție deductivă tip Hilbert, a cărei analiză sistematică este întreprinsă în cap. al doilea. Însă prin demonstrația validității teoremei de completitudine a lui Gödel pentru sisteme de tip Gentzen autorul demonstrează co-extensivitatea (și deci echivalența) celor două tipuri de construcții sistematice.

Următoarele două capitole ale volumului analizează îndeaproape una dintre cele mai importante descoperiri ale secolului abia încheiat: *fenomenul incompletitudinii*. Sunt avute în vedere aici, firește, înainte de toate cele două teoreme de imposibilitate ale lui Gödel. Într-un mod clar și intuitiv ni se prezintă ideea care fundamentează aceste teoreme, modul în care construcții paradoxale de un anumit tip au condus la aceste rezultate, dar și demonstrațiile complete ale celebrelor teoreme. În vederea investigațiilor logico-filosofice ulterioare capitolul dedicat acestor teoreme expune conceptele centrate ale unui sistem formal aritmetic: aparatul sintactic, axiomele, conceptul exprimabilității formale într-un sistem și cel al reprezentabilității formale, precum și ideea aritmetizării matematicii.

Funcțiile recursive și problema in/decidabilității este un capitol dedicat cercetărilor distinsului matematician american S.C. Kleene în raport cu conceptele deja specificate. El vizează înainte de toate generalizările lui Kleene într-un cadru teoretic în care ideile lui Gödel și ale lui Church dobândesc dimensiuni noi, independente de caracterul specific al sistemului logico-matematic considerat. O astfel de generalizare o reprezintă calculul ecuațiilor, care acoperă integral formalizarea funcțiilor general recursive și care se pretează unei gödelizări complete. Predicatele matematice "numeral", "termen", "ecuație", "sistem de ecuații", "consecință", "deducție", ș.a. permit construcția unui nou predicat matematic, "T", care în conjuncție cu funcția "U" și cu celelalte metapredicate îngăduie generalizările intenționate privitoare la enumerabilitatea recursivă, formele normale, teorema lui

¹ comp. J. Hintikka, *Principles of Mathematics Revisited*. IFL1 (Independence-friendly first order logic) este o extensiune conservativă a teoriei cuantificării cu pretenția de a fi "logica noastră uzuală", "logica limbajului natural".

Church, prima teoremă a lui Gödel și construcția formei simetrice a acesteia, indecidabilitatea într-un sistem formal.

Cel de-al șaselea capitol, *Incompletitudinea și logica demonstrabilității* reia, într-o analiză semiformalizată, tema incompletitudinii, însă în raport cu conceptul tarskian de propoziție adevărată și cu diferitele mulțimi de formule ale unui sistem: exprimabile în S, inexprimabile în S, demonstrabile în S, irefutabile în S etc. Acestor rezultate li se adaugă sensul în care un sistem de logică modală poate capta, ca logică a demonstrabilității (i.e. sistemul Gödel-Löb), în mod adecvat proprietățile econceptului demonstrabilității.

În fine, o asemenea complexitate ideatică nu putea rămâne în afara unor *Considerații logico-filosofice*. Aici fenomenul incompletitudinii și cel al in/decidabilității sunt investigate preponderent sub raportul relevanței lor în disputa contemporană de idei pe tema realism-antirealism. Pe acest fundal teoretic autorul oferă o analiză a modului în care aceste rezultate pot funcționa ca argumente într-o ontologie a matematicii sau într-o teorie fizică ce reclamă structural o construcție axiomatică. În mod esențial această dispută ia forma alternativei realism-intuiționism (constructivism). Ea prezintă însă ramificații conceptuale atât de ramificate încât resemnifică în multe privințe tematica standard a curentelor fundamentale.

Relevanța rezultatelor pe care volumul *Logică matematică* le investighează vizează, deopotrivă de filosofic, și un alt aspect: sensul adevărului aritmetic și implicit, sensul comprehensibilității conceptelor aritmetice. Aceste investigații nu pot să nu antreneze în discuție tema privitoare la caracterul algoritmic/nonalgoritmic al gândirii matematice. Iar în acest context incompletitudinea și in/decidabilitatea funcționează ca argumente decisive.

Prin tematica investigată, prin modul elaborării ei, prin complexitatea raportărilor conceptuale, volumul *Logică matematică - o investigație asupra rezultatelor lui Hilbert, Gödel, Gentzen și Kleene*, al universitarului clujean Virgil Drăghici, se impune în cultura română ca o lucrare logico-matematică și filosofică absolut remarcabilă.

Conf. dr. MOISIE IGNAT
Univ. Tehnică Cluj-Napoca

Edmund Husserl, *Autour des « Méditations cartésiennes » (1929-1932)*, traduction de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vandavelde, revue par Marc Richir, Éditions Jérôme Million, coll. Krisis. Grenoble. 1998. 307 p.

Les textes réunis dans cet ouvrage sont en principal des réélaborations du texte de la bien connue *Cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl. Il faut d'abord mentionner que les textes, traduits par Natalie Depraz et Pol Vandavelde et revus par Marc Richir en 1998 sous le nom de *Autour des « Méditations cartésiennes »*, font partie du corps de textes publiés en 1973 dans le volume XV de Husserliana (*Zur Intersubjektivität, III*). Plus précisément, les textes traduits en français correspondent aux sections I et II de celui-ci. En ce qui concerne la période de leur rédaction, on peut distinguer deux étapes : la première étape suit de proche celle des *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire, mars 1929 - mars 1930, tandis que la seconde se déroule entre 1931 et 1932. Étant donné ce rapprochement entre les textes en question et ceux des *Méditations...* il convient d'appeler les premières "le laboratoire de recherche" des secondes.

Le contexte précis de leur rédaction est, selon le témoignage d'Eugen Fink, qui a collaboré de près à leur élaboration, le double projet de Husserl, de publier une seconde introduction, plus complète, à l'édition allemande, encore à paraître à cette époque (1929), des *Méditations cartésiennes*, et d'éditer un grand ouvrage systématique de la phénoménologie transcendante, qui pourrait reconfigurer les *Méditations* mêmes (1930). Dans la période comprise entre les années 1929 et 1932 Husserl oscille entre les deux entreprises, désignant Fink pour l'aider dans ses propos. C'est ainsi que naissent d'ailleurs « *La sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode* » (1932) et les « *Autres rédactions des Méditations cartésiennes* » de Fink, toutes deux étant l'aboutissement d'un grand effort de révision et de remaniement d'anciens manuscrits de Husserl de cette période, dont probablement faisaient partie les textes regardant la cinquième méditation, publiés plus tard dans leur forme originale dans le tome XV de Husserliana.

La problématique des textes avance progressivement de la question du solipsisme (avec tout ce qu'une telle question présuppose : réduction égologique et intersubjective, empathie, aperception, appréhension, etc.) en passant par la question de la norme ou de la normalité, de la typique humaine ou du style dans l'aperception de l'autre et en arrivant finalement à la question du corps vivant (*Leib*) et de sa double nature: égologique d'une part, chosique de l'autre. L'accent mis principalement sur les questions de la *réduction*, de la *normalité*, et du *corps vivant* n'est pas du tout aléatoire, vu que le texte initial des méditations laisse surgir des doutes quant à leur dénouement, qui a été souvent assimilé au « solipsisme transcendantal »¹.

Nous sommes toujours tentés de confondre la réduction transcendante avec une autre réduction, eidétique, la plus radicale de toutes les réductions, dont le seul « résidu » est l'ego pur déraciné du monde, vide de toute détermination et ainsi indifférencié par rapport

¹ Il paraît que les précautions que Husserl prend à cet égard dès les premiers paragraphes de la cinquième *Méditation cartésienne* ne sont pas suffisantes. Des explications de chacune des étapes suivies par l'ego phénoménologique pour arriver à la conscience d'une intersubjectivité transcendante sont encore nécessaires.

au moi propre et à l'autre. Il n'est pas ici question d'une telle réduction. Tout au contraire, l'« époque thématique » est opérée à l'intérieur de la sphère transcendantale d'universalité et délimite le contexte et les intentionnalités dans lesquelles se constitue l'ego dans ce qui lui est propre, en faisant ainsi abstraction de tout ce qui pourrait renvoyer au sens d'un *alter ego*. Autrement dit, la réduction ouvre sur l'ego transcendantal et sur sa sphère transcendantale propre, c'est-à-dire sur l'ego concret constitué.

Le thème de l'empathie conduit à l'établissement d'une « base de normalité » ou d'un « style » comme point de départ pour l'aperception de soi et pour l'aperception de l'autrui. Une aperception normale se produit lorsqu'un sujet se pose (se constitue) soi-même et constitue l'autre comme normal, comme partageant le même monde, dont ils ont tous les deux le même sens. Cette normalité est d'ailleurs telle qu'elle comprend même les anomalies comme étant, de quelque sorte, normales. Car, autant vaste est l'« horizon de normalité », autant plus grandes sont les possibilités qu'une empathie se produise entre des sujets tout autant divergents. Les « aliénés », comme l'enfant, le malade, l'étranger ou le primitif ne sont pas totalement incompréhensibles dès qu'on les regarde à travers le style qui leur est commun, à eux comme aux autres hommes. C'est la typique corporelle, de même que celle spirituelle, que nous apercevons lorsque nous attribuons aux divers corps le sens d'alter-ego.

Le point le plus important dans la cinquième *Méditation cartésienne* concerne le problème de la constitution du corps vivant (*Leib*). Il est essentiel de comprendre que le corps propre vivant est l'élément clef de la constitution du monde, de la l'espace, de soi-même et surtout de l'alter-ego. Sa double nature, egologique et chosique, est la source de l'aperception du corps là-bas, ayant l'apparence d'homme étranger, du corps vivant étranger. Le couplage se réalise partant de l'expérience primordiale, dans laquelle l'ego perçoit comme appartenant à la « pure nature » le phénomène du monde réduit phénoméologiquement, son corps vivant, premièrement comme objet, corps parmi d'autres corps (*Körper*) et, toute à la fois, comme sujet de l'expérience, organe de la volonté de l'ego transcendantal (*Leib*). Par analogie, le corps étranger animé là-bas, fonctionnant d'une manière concordante, est aperçu comme étant l'appréhension d'un sujet étranger, d'un alter-ego. La même aperception qui désigne le corps propre comme corps vivant est en jeu dans l'aperception du corps là-bas comme corps vivant étranger. Corps parmi les autres, le corps vivant est le camouflage parfait d'un ego vulnérable devant le monde, la « pièce de résistance » d'un « être-dans-le-monde » ; en tant que corps vivant kinesthésique, il est le champ de localisation de toute sensation, de toute prise sur le monde et sur soi-même, d'autant que l'organe de la volonté d'un ego souverain.

Soumis à l'attention et au examen d'un nombre encore plus large de phénoménologues, l'édition française des textes d'autour les *Méditations cartésiennes* réinscrit le thème de l'intersubjectivité et la manière husserlienne de la traitée dans les débats contemporaines sur l'altérité.

RAMONA LETIȚIA MUREȘAN

Leon Wieseltier, *Împotriva identității*, traducere și prefață de Mircea Mihăieș, Ed. Polirom, Iași, 1997, 103 p.

Filozof și literat, Leon Wieseltier este imaginea emblematică a revistei "The New Republic", al cărei director literar este și unde își publică marea majoritate a textelor. "Împotriva identității" se încadrează în același registru al scrierilor anterioare ale autorului, adoptând stilul filozofic-literar, presărat cu ironii, pierzându-se uneori în literatură, în muzicalitatea jocurilor de cuvinte, pentru a reveni spectaculos la linia argumentației bine articulate a discursului.

Conceptul omniprezent în scrierile lui Wieseltier și care se regăsește în "Împotriva identității" este cel al limitelor, al frontierelor care împiedică dezvoltarea individului în conformitate cu propriile opțiuni și care determină eșecul individului în atingerea dezideratului său existențial.

Discursul din "Împotriva identității" începe ambiguu, fără a postula clar o anumită atitudine, fără ca lectorul să poată bănui mersul ulterior al argumentației. Pentru început, autorul subliniază nevoia de a institui norme care să reglementeze deplasarea în spațiul ludic al interferenței realității cu imaginarul și care să mobilizeze în vederea depășirii limitelor impuse: "n-am ajuns încă niciodată să fim ceea ce ar trebui să fim".

Wieseltier vorbește despre identitate deplasându-se echidistant între diversele abordări ale acesteia cu care operează societatea. Văzută în contextul societății americane, identitatea e cea care definește individualitatea umană, este întruchiparea dictată cultural a unui înveliș al sinelui oferit socialului. De aici, aglomerarea identităților în spațiul politic și social american și, implicit, exacerbarea nevoii de construcție perfectă a imaginii de sine, adesea complet diferită de identitatea de sine. Incapacitatea de a suprapune cele două aspecte conduce, inevitabil, la falsitate, la "o descriere grosieră și jenantă" a individualității.

Contextul cultural este cel care dictează tehnica de descriere a individualității. Dar America multiculturalismului, a suprapunerilor lingvistice, rasiale și civilizaționale, este și o Americă a imixtiunilor identitare împinse până la sufocarea - de celălalt și de sine. Aici trebuie căutat focarul crizei, în incompatibilitatea identităților.

Wieseltier amintește "sentimentalismul eriksonian" care considera identitatea drept "slogan al sfârșitului copilăriei, al ispitelor adolescenței", fără a ataca însă ideea în sine. Identitatea este aici văzută drept pragul către maturitate, prin a cărei apropiere se accede la definirea individului pentru sine - definire care îl face să se simtă confortabil cu sine, oferindu-i "promisiunea unui cămin" - și pentru societate - ceea ce îl ajută să se încadreze într-o altă dimensiune a spațiului social, în care norma esențială este maturitatea.

Perfect stăpîn pe logica argumentației sale, Wieseltier își permite să speculeze pentru a contura direcția discursului. El definește cuplul identitate-diferență după principiul logic conform căruia "A este egal cu A" și "A este diferit de B", aplicînd acest principiu relațiilor sociale stabilite de individ. Autorul evidențiază astfel un adevăr de necontestat: identitatea este un construct social extrem de fragil. Este socială, deoarece presupune apartenența individului la un grup față de care are anumite afinități, stabilite după criteriile aleatorii. Tocmai în aceste criterii rezidă fragilitatea conceptului, în subiec-

tivitatea procesului de selecție a unui grup de referință. Identitatea definește astfel statutul individului în spațiul social în dublu sens: apartenența acestuia la o clasă de indivizi față de care se simte apropiat, dar și diferențierea lui față de cei cu care nu are trăsături comune, care poate merge până la izolarea individului: "identitatea nu e foarte sociabilă". Ceea ce nu înseamnă că este o izolare absolută, permițând adesea, involuntar, încălcarea granițelor sale. Identitatea se conturează, așadar, la intersecția similitudinilor și a contrastelor reliefate la nivelul interacțiunii individului cu lumea.

Identitatea este expresia spațiului social, politic și cultural în care se formează și în care se deplasează. Dar este absolut necesar ca acest spațiu să aibă coordonate bine definite, inflexibile, pentru ca judecățile de valoare asupra identității să poată fi pertinente. De aceea, "identitatea în vremuri grele nu e aceeași cu identitatea în vremuri bune" și de aceea nu poate fi judecată decât oferindu-i-se circumstanțe atenuante. Identitatea devine adesea "strategie a supraviețuirii", prin valorizarea unor trăsături cu aspect negativ, în vederea transformării lor în *background* de rezistență psihică.

Identitatea este una dintre cele mai ispititoare alternative în vederea defînirii de sine. Ordinea aparentă a lumii moderne este, paradoxal, emiterea unor stimuli meniți să distorsioneze percepțiile individului despre sine și mediu. Individul ajunge astfel incapabil de a se autodefini, deși are certitudinea statutului său ontic. În acest context, identitatea devine soluția optimă, dar și ultimă, a individului de a se regăsi pe sine, de a se ordona cognitiv și senzorial, pentru a răspunde banalei întrebări "Cine ești?", al cărei răspuns îl deținea latent *a priori*.

Identitatea, așadar, "impune disciplină", stabilește conotații, spațiul în care individul se poate defini. Identitatea limitează - pentru că o dată ce a acceptat să se definească pe sine într-un anumit mod, abaterile de la aceste definiții nu mai pot fi acceptate - dar ferește de promiscuu, de "eul proteic" într-atât de abil în a disimula, încât se pierde pe sine la un moment dat.

Abia acesta este momentul în care discursul începe să-și contureze direcția. Nevoia de concretețe a identității determină reliefaarea omisiunilor sale. Identitatea presupune anexarea individului la un grup de referință - familial, etnic sau religios - până la suprapunerea individualităților, dar, paradoxal, omite faptul unicității individului, a ideii că, în ciuda multitudinii similitudinilor dintre ei, nu există doi indivizi absolut identici. Și, ceea ce e mai important, nu sesizează faptul că individul posedă conștiința unicității sale și uzează de aceasta, omițând-o doar în contextul stărilor care presupun uitare de sine - somnul și moartea.

Identitatea încătușează, inevitabil. Stabilește direcții și trasează directive. De aceea, evadarea din ea e perfect normală, aceasta presupunând capacitatea de a face dovada propriei valori, într-un spațiu neîngrădit.

Societatea americană are tendința de a confunda identitatea cu diversitatea. Aceasta nu este "o societate multiculturală de înși monoculturali", ci specificul său este individul multicultural. După Wieseltier, "multiculturalismul reflectă frica de eterogenitate", de aceea, singularitatea identității, principiu inerent conceptului de identitate în sine, i se pare nepotrivită.

În continuare, discursul este dedicat tentativei de atenuare a disjunției identitate-diferență. Postulatul multiculturalist al diferențelor esențiale dintre indivizi și grupuri este criticat, Wieseltier considerând că însăși existența multiculturalismului ar fi imposibilă, dacă între diversele grupări constitutive nu ar exista un canal de comunicare. Însă aceasta este o formă de interacțiune care nu poate avea la bază decât cel puțin un criteriu de similitudine. Nu se poate opta pentru identitate sau pentru diferență, pentru că cele două coexistă, "generalul e anterior particularului", șablonul se aplică tuturor, diferențele rezidă în modul în care fiecare își asumă șablonul, în intensitatea asemănărilor dintre indivizi. Iar asumarea personalizată a șablonului este esențială, face parte din "farmecul identității". Mulțumirea de a fi membru al unei comunități și, implicit, receptor al tradițiilor respectivei grupări, nu constă în privilegiul de a te uniformiza cu toți ceilalți receptori, ci de a te particulariza prin aportul personal la tradiție.

Valorile unei comunități se estompează atunci când sunt judecate după principiul autenticității. Comunitatea își promovează valorile, însă nu este capabilă să perceapă adevăratele valențe ale acestora. Le promovează pentru că sunt valorile sale, nu pentru că, văzute din exterior, ar fi dispusă să le aprecieze ca atare. Identitatea presupune, așadar, sublinierea unei singure trăsături - care, cel mai adesea, le eclipsează pe cele cu adevărat valoroase - aceea a apartenenței la o anumită clasă. Dar ea nu ar trebui să se transforme într-un paravan.

Concluzia autorului are aceeași nuanță ironică pe care am regăsit-o pe întreg parcursul textului: "-Îmi vine să ies din propria-mi piele. -Așa să faci. Numai cine are o identitate poate înțelege de ce vrei să scapi de ea". Probabil pentru prima oară în întreg textul, poziția autorului se conturează clar: "Împotriva identității", împotriva limitelor care împiedică sinele să își alcătuiască și să înfațișeze o imagine socială nedisimulată. Dacă discursul autorului pornește ambiguu, fără a postula poziția personală, ci pigmentând textul cu considerații personale vagi, cu argumente pro și contra identității, finalul este fără echivoc. Stilul ironic trezește însă bănuiala că autorul e conștient că, odată "dezbrăcat" de identitatea dobândită, "îmbracă" inevitabil, o alta, ce-i drept, pe gustul lui.

ROXANA HAVRICI

Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991

La prima vedere pare surprinzătoare corelația semnalată în titlul de mai sus, cu atât mai mult cu cât investigarea ei este rodul unei personalități de prim rang din domeniul filosofiei analitice. Vom găsi aici menționate, firește, teme majore ale reflecției tradiționale, cum sunt cele privitoare la liberul arbitru, problema corp-suflet sau existența divinității, teme deloc specifice filosofiei analitice. Dar nu vom găsi nicidecum flecărelile ieftine ale metafizicii tradiționale sau postulatele mitologice ale unor minți tembele. Interogația dummettiană este una care caută răspunsuri; chiar titlul lucrării ne arată că nu e vorba aici despre rețete la întrebările de mai sus, ci despre o interogație asupra modului în care asemenea întrebări sunt legitim puse și pot primi un răspuns. În acest sens ea este o interogație prealabilă, "a basic camp for an assault on the metaphysical peaks" ([5], 16). Iar ca interogație prealabilă ea ia forma relației dintre *teoria semnificației* și *metafizică*. Acest gen de interdependentă va constitui laitmotivul întregii creații dummettiene:¹ "The hole point of my approach to these problems has been to show that the theory of meaning underlies metaphysics. If I have made any worthwhile contribution to philosophy, I think it must lie in having raised this issue in these terms" ([3], XL).²

În analiza întreprinsă cu privire la semnificație Dummett deosebește între teoria semnificației (*theory of meaning*), înțeleasă ca teorie filosofică a limbajului, și teoria semantică (*meaning-theory*), ca specificare completă a semnificațiilor tuturor cuvintelor și expresiilor unui limbaj anume ([5], 22). Sarcina filosofiei, așa cum este înțeleasă în *The Logical Basis of Metaphysics*, este elaborarea unei teorii a semnificației; însă, în cel de-al doilea sens teoria ne arată ce legi logice pot fi acceptate ca valide și ce presupuziții metafizice sunt implicate ([5], 148).

Investigația dummettiană are ca opțiune filosofică de principiu *anti-realismul*.³ De pe această poziție critică Dummett idee de bază a teoriei

¹comp. Dummett [1], [2], [3] și [4].

²Interogația filosofică originară are ca temă *înțelegerea limbii* și are forma unei *teorii a semnificației* (cf. [3] 437 și urm.; 447 și urm.; [4] 6 și urm.), în care structura fundamentală este *logica*. Conceptele centrale ale lucrării sunt *adevărul*, *comprehensiunea*, *logica*, *metafizica*; ele revin în analiză, din unghiuri diferite, în toate cele 15 capitole ale lucrării.

³Disputa realism-antirealism este extrem de ramificată și complexă. Apertura acestei debateri cuprinde zone foarte variate ale discursului: matematică, științe empirice, logică

semantice a lui Davidson, respectiv: explicitarea semnificației unei propoziții prin condițiile sub care ea este adevărată. O astfel de idee ar implica existența unui concept primitiv al adevărului și acceptarea bivalenței pentru *toate* enunțurile asertorice ([5], 107 și urm., 301 și urm.). Atunci cum trebuie înțeleasă semnificația?

Una din sursele anti-realismului dummetian o reprezintă neîndoielnic teza wittgensteiniană potrivit căreia semnificația unei expresii e dată de *folosirea* ei în limbă (*meaning is use*).⁴ Dacă semnificația unui enunț ar conține ceva ce transcende principial utilizării lui în contexte lingvistice determinate, atunci semnificația lui n-ar fi complet explicitabilă, iar actul comprehensiv ar fi ceva "mitologic". Care este aici locul adevărului? Doar într-un sens slab conceptul adevărului definește o teorie semantică, fiind legat de procedeul verificării și al explicitării posibilităților noastre de cunoaștere ([5], 113, 221, 308, 317).⁵

Să dezvoltăm succint aceste teze fundamentale ale creației dummettiane. Forma cea mai clară a distincției realism-antirealism o reprezintă distincția de fond dintre platonism și intuiționism în domeniul matematicii. Platonismul asertează validitatea bivalenței pentru enunțuri pentru care nu există o procedură de decizie, separând condițiile de adevăr ale enunțurilor de condițiile asertabilității/demostrabilității lor. Să luăm un exemplu. Conjectura lui Goldbach asertează că orice număr par mai mare decât doi este suma a două numere prime. Însă nu avem nici un procedeu de demonstrație pentru adevărul/falsitatea ei. Dacă admitem validitatea bivalenței pentru această categorie de enunțuri, atunci ea ar trebui să fie ori adevărată ori falsă.⁶ Realitatea matematică este aidoma realității fizice: stările de lucruri au loc sau nu au loc, indiferent dacă putem constata acest lucru sau nu.⁷ Intuiționismul matematic, dimpotrivă, conectează adevărul unui enunț de *existența* unei demonstrații constructive pentru enunț, respectiv conectarea adevărului cu condițiile de

modală, morală etc. Chiar și în același registru discursiv conceptele în cauză au intensiuni diferite de la autor la autor. Definitorie pentru poziția antirealistă rămâne critica tezei realismului: *adevărul transcende verificarea*. Această critică este adesea însoțită de respingerea *bivalenței* pentru enunțurile asertorice pentru care nu există o procedură de decizie.

⁴Wittgenstein [1].

⁵În sens tare, i.e. "a înțelege un enunț înseamnă a cunoaște condiția lui de adevăr", îl întâlnim la Hintikka [1], 26, pentru care semnificația și adevărul sunt indisolubile, căci a înțelege un enunț înseamnă a înțelege cum trebuie să fie lumea atunci când el este adevărat; comp. recenzia la Hintikka [1].

⁶Pentru o analiză a acestei alternative, comp. Dummett [4], 435-436.

⁷comp. P.F. Strawson [1], 15-22.

asertabilitate ale enunțului.⁸

În același sens anti-realist, pentru Dummett, adevărul unui enunț înseamnă posibilitatea de principiu *de a aserta* corect enunțul respectiv. Iar cunoașterea semnificației unui enunț înseamnă sesizarea rolului pe care enunțul respectiv îl are în discurs, respectiv cunoașterea modului în care enunțul respectiv poate fi *utilizat* în actul comunicării. Ceea ce avem aici este *antipodul* unei teorii a semnificației bazate pe sesizarea condițiilor de adevăr.” The meaning of a mathematical statement determines and is exhaustively determined by its *use*. The meaning of such a statement cannot be, or contain a non ingredient, anything which is not manifest in the use made of it, lying solely in the mind of the individual who apprehends that meaning: if two individuals agree completely about the use to be made of the statement, then they agree about its meaning. The reason is that the meaning of a statement consists solely in its role as an instrument of communications between individuals,... An individual cannot communicate what he cannot be observed to communicate,...” ([6], 98). Așadar, dacă cunoașterea semnificației unui enunț trebuie să fie manifestă în practica lingvistică, atunci, consideră Dummett, este un fapt cu totul obscur în ce constă cunoașterea condițiilor de adevăr ale enunțurilor pentru care aceste condiții *nu* pot fi recunoscute ca având loc. Cum în cazul propozițiilor matematice recunoașterea acestor condiții are loc prin demonstrație, conceptul adevărului trebuie înlocuit cu cel al *demonstrabilității*.⁹ Iar dacă operăm cu propoziții arbitrare, atunci conceptul adevărului trebuie înlocuit, corespunzător, cu cel al *verificării*. În acest caz a recunoaște semnificația unei propoziții înseamnă a recunoaște orice contează ca *verificare* a ei. Această opțiune dizolvă perspectiva realistă asupra adevărului și, o dată cu ea, concepția bivalentă cu privire la enunțurile pentru care nu există procedee de demonstrație/verificare.

Verificaționismul lui Dummett se deosebește, firește, de verificaționismul

⁸comp. Prawitz [1]. ”To state the conditions for correct assertions in mathematics is to say how sentences of different forms are proved, i.e. what is counted as a proof of them”, p. 6; ”What the above non-realistic principle of truth rules out is the existence of truths that are not even in principle possible to know”, p. 9.

⁹teză compatibilă cu ideea că propozițiile matematice nu se referă la o realitate matematică obiectivă existentă independent de noi. Sunt ele atunci subiective? Un lucru este clar: problema statutului ontologic al obiectelor matematice și problema obiectivității enunțurilor matematice sunt chestiuni distincte (comp. Benacerraf, Putnam [1]).

Acest mod de punere a problemei n-are nimic de-a face cu *anti-descriptivismul* wittgensteinian, pentru care enunțurile matematice n-au un subiect anume în raport cu care ele să constituie o *descriere* ([2], Anhang).

pozitivismului logic. Carnap [1], bunăoară, din perspectiva teoriei verifiționiste a semnificației, va respinge ca lipsite de semnificație problemele metafizice. La Dummett, dimpotrivă, cu orice teorie semantică (deci și cu cea verifiționistă) se corelează în mod necesar o anumită metafizică [7].

Desigur, aidoma oricărei lucrări de vastă complexitate conceptuală, în *Logical Basis of Metaphysics* nu lipsesc dificultățile. O teorie a semnificației, consideră Dummett, trebuie construită *fără presupuziții*. Or, teoria davidsoniană a semnificației, dincolo de presupuzițiile menționate, conține ca teză esențială posedarea unor concepte, respectiv cunoașterea unei metalimbi de către cei cărora trebuie să le fie explicată comprehensiunea limbii. Iar un asemenea recurs explicativ al semnificației unor enunțuri la concepte deja cunoscute nu poate oferi o explicație completă a comprehensiunii semnificației propozițiilor ([5], 110). În sensul lui Dummett o teorie a semnificației, lipsită de presupuziții, înseamnă, pe de o parte nepresupunerea unor *concepte anume* ca fiind deja cunoscute, iar pe de alta o explicație completă a *conceptelor semantic relevante*. Însă dacă distincția *limbaj obiect-metalimbaj* trebuie complet eludată, atunci fără presupunerea că vorbitorul posedă deja aceste concepte relevante e greu de văzut cum ar putea fi elaborată o teorie semantică.

Această dificultate atrage după sine însă alte neclarități. Nu este deloc limpede în care teorie (cea a semnificației, ca teorie a discursului filosofic, sau cea semantică, ca teorie concretă a unui limbaj anume) trebuie formulată exigența lipsei de presupuziții. Sau aducerea laolaltă a două determinații ale temei semnificației: ca teorie orientată spre utilizarea limbii și ca teorie revizionistă ([5], 67, 191, 321); s-ar putea ca cele două trăsături să nu fie compatibile în orice context. Dacă orientarea spre limbajul natural înseamnă orientarea spre logica lui "naturală", bivalentă, ce sens trebuie să atribuim *revizuirii* acestei logici din perspectiva unei logici intuiționiste?

Dincolo de aceste "coliziuni" conceptuale, care reclamă ele însele analize ulterioare, filosofia dummettiană rămâne una din creațiile majore ale secolului al XX-lea, al cărei laitmotiv îl reprezintă interrelația dintre *teoria semnificației* și *metafizică*, din perspectiva rolului fondator al primeia.

1. Benacerraf, P.; Putnam, H., [1] *Philosophy of Mathematics*, Cambridge UP, sec. ed., 1983.
2. Carnap, R., [1] *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, în Schleichert (ed) [1], 149-171.

3. Dummett, M., [1] Truth, *Proceedings of the Aristotelian Society* LIX (1959), 141-162; retip. in Dummett [3], 1-24.
 - [2] *Frege: Philosophy of Language*, London, Duckworth, 1973, sec. ed. 1981.
 - [3] *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978.
 - [4] *The Interpretation of Frege's Philosophy*, London, Duckworth, 1981.
 - [5] *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991.
 - [6] The philosophical basis of intuitionistic logic, în [3] 215-247 și în Benacerraf; Putnam [1], 97-130.
 - [7] The Metaphysics of Verificationism, în I.E. Hahn (ed) [1].
4. Hahn, I.E. (ed), [1] *The philosophy of A.J. Ayer*, La Salle, 1992.
5. Hintikka, J., [1] *Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge U.P., 1996.
6. Prawitz, D., [1] Intuitionistic logic: a philosophical challenge, în G.H. von Wright (ed) [1], 1-10.
7. Schleichert, H. (ed), [1] *Logischer Empirismus - Der Wiener Kreis*, Ausgewählte Texte, W. Fink Verlag, München, 1975.
8. Strawson, P.F., [1] Scruton and Wright on Anti-Realism..., *Proceeding of the Aristotelian Society* LXXVII(1976-7).
9. Wittgenstein [1] *Philosophische Untersuchungen*, 1953; in *Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1960.
 - [2] *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Werkausgabe* 6, Suhrkamp, 1984.
10. von Wright, G.H. (ed), [1] *Logic and Philosophy*, The Hague, Boston, London, M. Nijhoff, 1980.

VIRGIL DRĂGHICI

Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press 1996.

În ierarhizările posibile ale construcțiilor conceptuale din logică deosebim, într-un sens evidentțiabil prin proprietățile ei remarcabile, *logica de ordinul întâi* (LO1). Aceasta este înțeleasă ca logica noastră uzuală, fundamentală, ca logică a discursului asertoric cotidian, dar și ca logică subiacentă a unor teorii matematice relevante. Cunoscută și sub numele de calculul predicatelor de ordinul întâi¹ sau teoria cuantificării², LO1 este o logică complet axiomatizabilă³ și, în acest sens, un instrument util în demonstrarea consistenței unor teorii nonlogice.

Câteva determinații metalogice esențiale fac din LO1 o construcție remarcabilă. Prin *teorema de separare*, de exemplu, dacă $\lambda_\varphi^{k_1}$ și $\lambda_\varphi^{k_2}$ sunt două mulțimi consistente de formule ale LO1, dar $\lambda_\varphi^{k_1} \cup \lambda_\varphi^{k_2}$ formează o mulțime *inconsistentă*, atunci există o formulă ψ , astfel că $\lambda_\varphi^{k_1} \vdash \psi$ și $\lambda_\varphi^{k_2} \vdash \neg\psi$. Prin *teorema de interpolare*, dacă $\lambda_\varphi \vdash (\varphi \supset \psi)$ (unde λ_φ este o mulțime arbitrară de formule ale LO1), atunci există o formulă χ a LO1, astfel că $\lambda_\varphi \vdash (\varphi \supset \chi)$ și $\lambda_\varphi \vdash (\chi \supset \psi)$. Prin *teorema Löwenheim-Skolem*, orice mulțime finită consistentă de formule închise (enunțuri) are un model enumerabil. Prin *teorema de compacitate*, dacă λ_φ este o mulțime infinită de enunțuri, atunci λ_φ este consistentă ddacă orice submulțime *finită* a ei este consistentă. Prin *teorema lui Lindström*,⁴ LO1 este *cea mai tare logică* pentru care compacitatea și teorem Löwenheim-Skolem sunt valide. În LO1 este validă *lema definibilității* a lui Beth.⁵ Fie A_{X_T} axiomele (i.e. formule închise) ale unei teorii axiomatizate de ordinul întâi. Fie Q, Q_1, \dots, Q_n predicate care apar în A_{X_T} . Fie Q un predicat monadic. Prin lema definibilității Q este definibil din A_{X_T} dacă există o formulă $\varphi(x)$, cu singura variabilă liberă x , ale cărei predicate se află în mulțimea $M : \{Q_1, \dots, Q_n\}$ (și deci $Q \notin M$) astfel că

$$A_{X_T} \vdash (\forall x)[Q(x) \equiv \varphi(x)].$$

În acest caz $\varphi(x)$ constituie o definiție *explicită* în A_{X_T} a lui Q din Q_1, \dots, Q_n .

Dacă Q^* este un predicat care nu apare în A_{X_T} , iar $A_{X_T}^*$ se obține din A_{X_T} substituind pe Q cu Q^* și dacă

$$A_{X_T} \cup A_{X_T}^* \vdash (\forall x)[Q(x) \equiv Q^*(x)],$$

¹Kleene [1], [2].

²Smullyan [1].

³cf. Gödel [1].

⁴cf. Lindström [1]; comp. și Ebbinghaus, Flum, Thomas [1].

⁵Beth [1].

atunci vom spune: Q este *implicit* definibil din Q_1, \dots, Q_n în A_{X_T} .

Cel puțin așa arată logica clasică de ordinul întâi constituită în tradiția russelliană a *Principiilor*.⁶

Este necesară *revizuirea* unei asemenea logici? Câteva fenomene - anomalii par să indice acest fapt. Pe de-o parte, existența în limbajele naturale a expresiilor cuantificate ramificat,⁷ a căror traducere în limbajul LO1 este imposibilă. Pe de alta, limbajul formal al LO1 permite formularea unei varietăți de reguli de inferență, considerate ca structuri *sintactice* autonome. Însă construirea *semanticii* limbajelor LO1 (i.e. construirea ei ca teorie a modelelor) reclamă conceptul *adevărului* pentru limbajul considerat. Prin rezultatele lui Tarski⁸ definiția acestui concept nu se poate construi decât într-un metalimbaj mai tare (i.e. unul de ordinul doi, e.g. teoria mulțimilor). Construcția în ansamblu devine astfel mai curând o teorie matematică decât una logică. La acestea se adaugă nevalabilitatea schemei (T) a lui Tarski pentru anumite categorii de enunțuri ale registrului asertoric uzual și pentru anumite tipuri de limbaje.⁹ Pot fi depășite aceste dificultăți printr-o construcție logică de ordinul întâi?

O astfel de reconstrucție conceptuală a logicii de ordinul întâi o prezintă logica IFL1.¹⁰ Ce este o asemenea alternativă conceptuală la LO1?

IFL1 este o extensiune conservativă a LO1 bazată pe independența informațională a cuantificatotelor și pe un concept semantic al adevărului specific teoriei jocurilor. Să vedem pe scurt ce sunt acestea și care sunt consecințele lor.

Ideea independenței informaționale a cuantificatorilor unei expresii este introdusă prin notația *slash* ("/"). O expresie uzuală a LO1, de exemplu $\forall x \exists y \varphi(x, y)$, unde φ este un simbol predicativ diadic arbitrar, în notația $(\forall x)(\exists y / \forall x) \varphi(x, y)$ devine $\exists y \forall x \varphi(x, y)$. *Slash*-ul este utilizat tocmai pentru a excepta un cuantificator din domeniul altui cuantificator. În acest exemplu expresia în notația *slash* are un corespondent echivalent într-o expresie uzuală a LO1. Pentru expresii complexe însă această translație nu se mai poate face.¹¹

Ca teorie a modelelor, IFL1 implică existența unui predicat al adevărului, fără de care construcția teoriei nu este posibilă.¹² Un asemenea concept al adevărului, la rândul său, se bazează pe conceptul de *strategie reușită*, întregul

⁶Russell [1].

⁷fenomen studiat încă din deceniile 7-8; e.g. Henkin [1], Enderton [1], Walkoe [1].

⁸cf. Tarski [1].

⁹limbaje infinit de adânci, cf. Hintikka, Rantala [1].

¹⁰"Independence - friendly first order logic", cf. Hintikka [1], p.50

¹¹În aceste cazuri cuantificatorii situați în prefix formează laolaltă un cuantificator Henkin.

¹²Conceptul adevărului este indisolubil conectat cu cel al semnificației: un enunț înseamnă ceea ce înseamnă arătându-ne cum este lumea dacă el este *adevărat*.

dialog de adevărire sau falsificare a unui enunț putând fi înțeles în forma unui joc dintre două persoane: *verificatorul* inițial, resp. *falsificatorul* inițial. Un enunț este adevărat/fals într-un model dacă există o strategie reușită pentru verificatorul/falsificatorul inițial în jocul respectiv, $J(\varphi)$, jucat în modelul M .¹³ Strict vorbind, strategia este o *regulă* care determină mișcarea pe care jucătorul trebuie s-o facă în orice situație posibilă de joc. Pentru verificatorul inițial ea este definită printr-o mulțime de *funcții Skolem*, ale căror valori ne arată ce individual trebuie ales de către verificator în fiecare din mișcărilor sale. Aceste funcții Skolem sunt entități de *ordinul doi*, iar existența sau inexistența lor este formulată printr-un enunț de ordinul doi; enunțul LO1 de mai sus, $\forall x \exists y \varphi(x, y)$, are ca translație echivalentă de ordinul doi $\exists f \forall x \varphi(x, f(x))$.

În rest, semnificațiile operatorilor logici sunt cele uzuale. Să vedem acum ce consecințe logico-filosofice are introducerea acestor semnificații aparent inofensive. Ne rezumăm în cele de urmează la o situație expozitivă a lor.

1. O consecință imediată o reprezintă revendicarea și *justificarea logică* a axiomei alegerii, căci echivalența de mai sus nu este nimic altceva decât o variantă a axiomei alegerii. De fapt, în logicile IF este validă orice echivalență între un enunț și translația lui de ordinul doi. Spre deosebire de echivalența de mai sus, unele echivalențe implică însă existența funcțiilor recursive.¹⁴

2. Respingerea *principiului compoziționalității* pentru entități semantice considerate și deci introducerea unui concept non-tarskian al adevărului.¹⁵ Conceptul adevărului din teoria jocurilor presupune un joc semantic care pleacă de la întregul enunț și-l descompune gradual în enunțuri din ce în ce mai simple, iar în acest demers dependențele de context sunt ușor de considerat. Pentru un astfel de enunț translația lui de ordinul doi se constituie în *condiția lui de adevăr*. Căci o asemenea translație, prin $(\exists f)$, exprimă tocmai existența unei strategii reușite pentru verificatorul inițial.

3. Formularea unei definiții a adevărului pentru IFL1 *în însuși limbajul de ordinul întâi al IFL* (și, în felul acesta, depășirea cunoscutului rezultat de imposibilitate al lui Tarski). Construcția unei astfel de definiții înseamnă integrarea tuturor condițiilor de adevăr într-o singură definiție și translația ei

¹³Ideea este de inspirație wittgensteiniană, unde orice semnificație descriptivă este mediată de activități umane guvernate de reguli (i.e. jocuri de limbaj); cf. Wittgenstein [1].

¹⁴cf. Mostowski [1].

¹⁵Potrivit principiului lingvistic al *compoziționalității* (Frege) un atribut semantic al unei expresii complexe (i.e. semnificația) este o funcție de atributele semantice ale expresiilor componente. Acest principiu permite *definiții recursive* ale proprietăților semantice considerate. Proprietatea trebuie să fie însă independentă de context. Cum limbajul natural conține enunțuri care violează acest principiu (enunțuri cu notație *slash*), un concept al adevărului pentru o logică IF nu poate fi unul tarskian.

într-un limbaj IFL1.

4. Prin introducerea unui concept *dual* al negației (negația tare) IFL1 deconstruiește dihotomia clasică adevărat/fals și suspendă astfel validitatea tertului exclus. Un enunț $\varphi \in IFL1$ poate avea ca *dual* - contradictoriu atât un alt enunț cât și negația lui contradictorie (i.e. slabă, din LO1 clasică).

Ca *extensiune* conservativă a LO1 clasică IFL1 suspendă proprietățile remarcabile ale LO1, mai sus menționate. Mai exact exprimat, aceste proprietăți rămân valabile *doar* pentru fragmentul LO1. De altfel validitatea lor pentru IFL1 se demonstrează, de fiecare dată, prin *reducerea* formulelor IFL1 la formulele corespunzătoare din LO1.

5. *IFL1 nu admite o axiomatizare completă*. Și deci mulțimea formulelor valide ale aceste logici *nu* este recursiv enumerabilă. Este un defect al acestei logici, un avantaj? Nevaliditatea teoremei de completitudine a lui Gödel deconstruiește corespondențele structurale între conceptele semantice (validitate, satisfiabilitate) și cele sintactice (demonstrabilitate, consistență) și astfel suspendă posibilitatea transferului de proprietăți. Sub acest aspect IFL1 este o construcție cu defecțiuni. Ca teorie semantică însă IFL1 resemnifică în multe privințe teze uzuale ale reflecției logico-filosofice. Să vedem câteva.

IFL1 resemnifică valențele logico-filosofice ale *teoremei de incompletitudine a lui Gödel*. Ceea ce Gödel demonstrează este *doar incompletitudinea deductivă a aritmeticii elementare* (deci a unei teorii nonlogice), respectiv inexistența unei enumerări recursive a propozițiilor adevărate ale aritmeticii, instrumentată de o axiomatizare a logicii subiacente LO1. Cât privește IFL1, aici e vorba despre incompletitudinea logicii însăși.

În consecință însuși raportul completitudine-incompletitudine dobândește determinații noi. Completitudinea, considerată *deductiv*, este o proprietate a unei teorii non-logice axiomatizate T , plus o axiomatizare a logicii subiacente, cu semnificația: pentru orice enunț $\varphi \in T$, $T \vdash \varphi$ sau $T \vdash \neg\varphi$. Considerată *descriptiv*, completitudinea înseamnă, simplu, că T are doar modele intenționate. Dacă mulțimea modelelor intenționate se constituie într-o teorie, atunci completitudinea descriptivă implică axiomatizabilitatea teoriei. În schimb completitudinea *semantică* este o proprietate a unei logici axiomatizate L , cu semnificația: toate enunțurile valide ale limbajului sunt deductibile ca teoreme. Aceste concepte se corelează în varii feluri. Dacă logica subiacentă a teoriei T este semantic completă, atunci T este completă descriptiv numai dacă este completă deductiv. Însă din incompletitudinea semantică a lui L nu rezultă în nici un fel incompletitudinea deductivă a unei teorii T . Ceea ce Hintikka intenționează să elaboreze este tocmai o logică incompletă semantic (i.e. IFL1), dar care poate constitui o logică a unei teorii axiomatizate T

complete descriptiv. Conceptul completitudinii descriptive este un concept al teoriei modelelor. Iar conceptul corelativ al adevărului este conceptul de *adevăr într-un model*. Dată fiind totalitatea modelelor unei teorii, conceptul de *adevăr logic* (enunț valid) capătă următorul sens: *enunț adevărat în toate modelele*. Iar acest concept al adevărului logic nu presupune axiomatizabilitatea tuturor adevărilor logice și nici vreo metodă de demonstrație logică. Explicitarea adevărilor logice ale unei teorii *nu implică enumerarea lor recursivă*.¹⁶

Acest concept al adevărului și, corespunzător, al adevărului logic *eludează* limitarea de principiu impusă de teorema de incompletitudine a lui Gödel. Deși lema diagonalizării este valabilă într-un limbaj IFL1 care conține aritmetica elementară, IFL1 nu generează paradoxe. Evitarea lor se face pur și simplu prin *eludarea* dihotomiei adevărat-fals prin introducerea negației duale (tari): un construct paradoxal nu este nici adevărat nici fals.

6. IFL1 deconstruiește rezultatele clasice ale *definibilității*. Nevaliditatea terțului exclus pentru IFL1 determină *nevaliditatea lemei definibilității* pentru formulele *propriu-zise* ale IFL1 (pentru că echivalențele din lema definibilității presupun validitatea terțului exclus). Rafinarea aparatului conceptual presupune o extensiune a IFL1 cu definiții parțiale ale simbolurilor funcționale și predicative, situând IFL1 extinsă în proximitatea logicilor parțiale.¹⁷

Deconstrucția definibilității se referă deopotrivă și la următorul aspect. O echivalență de genul

$$\forall x(x \in M \equiv \varphi(x))$$

arată că mulțimea M este captată prin intermediul unei formule $\varphi(x)$ construită într-un limbaj de ordinul întâi. O astfel de echivalență este validă însă numai dacă $\varphi(x)$ este o formulă a LO1, pentru care terțul exclus este valabil. Dacă $\varphi(x) \in IFL1$, atunci M nu poate fi captată de către $\varphi(x)$. În consecință, o mulțime nu mai coincide cu *extensiunea* unei formule a IFL1. Și astfel ideea existenței unei mulțimi în sensul Zermelo-Skolem își pierde valabilitatea.¹⁸ Respectiv caracterul bine format al unei formule nu reprezintă o

¹⁶Contrar punctului de vedere Frege-Russell, adevărurile logice, consideră Hintikka, nu sunt o specie a adevărului, pentru că "Logical truths are not truths about this world of ours. They are truths about all possible worlds, truths on any interpretation of nonlogical constants" [1], 66).

Pe de altă parte, deși IFL1 este semantic incompletă ea posedă o procedură completă de demonstrație a inconsistenței unui enunț cu o teorie T . Această procedură nu crează însă o procedură de demonstrație pentru IFL1. Faptul se datorează comportării negației în IFL1 (respectiv inexistenței unei negații contradictorii pentru formulele IFL1 și deci nevalabilitatea terțului exclus).

¹⁷comp. Fenstad [1].

¹⁸După Zermelo [1], o mulțime este extensiunea unei "proprietăți definite". Corelativ in-

condiție suficientă pentru mulțimea corespunzătoare.

În ce sens, atunci, este IFL1 meritorie? Incontestabil, puterea de conceptualizare a IFL1 integrează teoretizări și moduri de inferare imposibil de redat în LO1. Mai exact, conceptualizarea ei include întreaga tematică tratată în logicile de ordinul doi (închidere minimală, cardinalitate, ipoteza continuului, axioma alegerii, etc.). În felul acesta IFL1 se poate constitui într-un cadru adecvat pentru teoriile matematice.

IFL1, prin arhitectura ei conceptuală, este o construcție meritorie, nu numai prin rezultatele propuse, ci și prin posibilele ei raportări la conceptualizări similare: intuiționismul, pragmatismul, constructivismul demmettian, etc.

Dincolo de aceste performanțe, genul de construcție propus de Hintikka necesită incontestabil analize ulterioare. Putem lua ca exemplu conceptul adevărului jocurilor de limbaj. Este el un concept constructivist și deci compatibil doar cu antirealismul? Un răspuns exhaustiv și neproblematic nu se poate da. Căci conceptul central implicat în definiția adevărului, am văzut mai sus, este cel de strategie reușită, traductibilă în *existența* unor funcții Skolem. Ce înseamnă însă "existența"? În acest sens *constructivist* înseamnă că valoarea funcției Skolem $f(x)$ poate fi calculată efectiv (i.e. de o mașină Turing) pentru orice valoare a lui x . Aceasta înseamnă că ansamblul acestor strategii trebuie să conțină doar funcții recursive (în sensul constructivismului dummettian). Însă ceea ce avem aici este un *compositum* constructiv-neconstructiv. Pentru că echivalența dintre un enunț și translația lui de ordinul doi, prin explicarea existenței funcțiilor Skolem corespunzătoare, este o formă a *axiomei alegerii*, un demers neconstructiv. Doar *asumarea* definițională a echivalenței este cea care ar face întregul demers constructiv. Iar asumarea echivalenței este și mai problematică pentru echivalențe care implică existența funcțiilor nerecursive.¹⁹ În toate aceste cazuri asumția definițională a echivalențelor de mai sus este perfect compatibilă cu opțiunea *realistă*. Ea este susținută *neproblematic* de teza *adevărului transcendent verificării*,²⁰ dar *problematic* de teza *existenței* entităților matematice implicate în conceptul adevărului. Iar dacă comprehensiunea conceptelor aritmetice transcende principiul prac-

trouduce axioma separării (*Aussonderungsaxiom*): o proprietate definită separă o submulțime dintr-o mulțime deja dată. Conceptul lui Zermelo al proprietății definite conține imprecizii, eliminate ulterior de Weyl [1], Fraenkel [1], Skolem [1] și van Neumann [1].

¹⁹cf. Mostowski [1].

²⁰Adevărul unui enunț φ al IFL1 într-un model dat depinde doar de constituția "ontologică" a modelului (i.e. este un fapt combinatorial despre model) și nu depinde de raportarea epistemică a jucătorului în cauză.

ticii aritmetice, așa cum consideră realismul matematic, atunci semnificația unei expresii transcende folosirii ei. În acest caz însă elaborarea unui concept al adevărului, în sensul wittgensteinian al jocurilor de limbaj, nu mai este posibilă fără introducerea explicită a unor concepte adiacente.

Dincolo de necesarele analize reclamate, *The Principles of Mathematics Revisited*, rămâne, prin performanțele sale, o reconstrucție conceptuală complexă a LO1, într-o epocă în care nimic nu rămâne nerevizuit.

1. Beth, E., [1] *The Foundations of Mathematics*, North Holland, 1959.
 2. Ebbinghaus, H.-D.; Flum, J., Thomas, W., [1] *Mathematical Logic*, sec. ed. Springer, 1994.
 3. Enderton, H.B., [1] Finite Partially Ordered Quantifiers, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 16/1970, 393-397.
 4. Fenstad, J.E., [1] Partiality, in van Benthem și A. Meulen (eds.) *Handbook of Logic and Language*, Amsterdam 1996.
 5. Fraenkel, A.A., [1] Der Begriff "definit" und die Unabhängigkeit des Auswahlaxioms, *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wiss.*, 253-257; in engl. in J.v. Heijenoort [1], 284-289.
 6. Gödel, K., [1] Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls, *Monatshefte für Math. und Physik*, 37/1930, 349-360; in engl. in J.v. Heijenoort [1], 582-591.
 7. van Heijenoort, J., [1] *From Frege to Gödel*, Harvard U.P., 1967.
 8. Henkin, L., [1] Some Remarks on Infinitely Long Formulas, in *Infinitistic Methods*, Pergamon Press, Oxford 1961, 167-183.
 9. Hintikka, J., [1] *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge U.P. 1996.
 10. Hintikka, J.; V. Rantala, [1] A New Approach to Infinitary Languages, *Annals of Mathematical Logic*, 10/1976, 93-115.
 11. Kleene, S.C., [1] *Introduction to Metamathematics*, North-Holland P.Co., Amsterdam, 1952.
- [2] *Mathematical Logic*, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1966.

12. Lindström, P., [1] On Extensions of Elementary Logic, *Theoria* 35/1969.
13. Mostowski, A., [1] A Formula with no Recursively Enumerable Model, *Fundamenta Mathematicae*, 42/1955, 125-140.
14. van Neumann, J., [1] Eine Axiomatisierung der Mengenlehre, *Journal für reine und angew. Mathematik*, 154/1925, 219-240; in engl. in J.v. Heijenoort [1], 34-56.
15. Russell, B., [1] *The Principle of Mathematics*, Allen & Unwin, London, 1903.
16. Skolem, T., [1] Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre, *Mathematikerkongressen i Helsingfors den 4-7 Juli 1922*; in J.v. Heijenoort [1], 290-301.
17. Smullyan, R., [1] *First-Order Logic*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1968.
18. Tarski, A., [1] The Concept of Truth in Formalized Languages, in vol. Tarski, *Logic, Smentics, Mathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956, 152-278.
19. Weyl, H., [1] *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*, Veit, Leipzig, 1918.
20. Walkoe, W. Jr., [1] Finite Partially Ordered Quantification, *The Journal of Symbolic Logic*, 35/1970, 538-555.
21. Wittgenstein [1], *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953.

VIRGIL DRĂGHICI