

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**PHILOSOPHIA**

1

---

**Editorial Office:** Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone: 064-40.53.52

---

**SUMAR – CONTENTS – SOMMAIRE**

**I. TRADUCERE**

- YOSHIHIRO NITTA, Lebendigkeit und Gegensätzlichkeit. Zu einer  
Phänomenologie der transzendentalen Medialität..... 3
- YOSHIHIRO NITTA, Trăire și opoziție. Pentru o fenomenologie a  
medialității transcendente ..... 13

**II. DOSAR «FILOSOFIE–MORALA–POLITICA»**

- LAURENT JAFFRO, Transformarea contractualismului și originile "societății  
civile"..... 21
- EGYED PÉTER, A filozófia szabadság-programja és a szubjektivitas-  
kritika - a posztmodern után..... 35
- ION COPOERU, Analiză și interpretare în fenomenologia husserliană .... 51
- MIHAELA FRUNZĂ, Valori etice și religioase în feminismul contemporan .... 67
- TONK MARTON, Filozófia - nemzeti filozófia - identitás. Érvék és  
ellenérvék a nemzeti filozófia lehetőségéről ..... 95

### III. STUDII

LIGIA BELTECHI, Le caractère intentionnel de l'imagination chez Husserl..	103
CĂLIN SĂPLĂCAN, Ideea de „alianță” în simbolica miturilor .....	127
MARCEL BODEA, Simetrii spațio-temporale și legi de conservare: o perspectivă epistemologică.....	137

### RECENZII, NOTE, COMENTARII

Notes sur la philosophie de jeunesse de George Berkeley (à propos des <i>Notes Philosophiques et de l'Introduction Manuscrite de George Berkeley</i> ) (ANDA OPRIȘOR FOURNEL).....	165
Jocelyn Benoist, <i>Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne</i> (DORU C. STICLEȚ) .....	171
Eliane Escoubas, <i>L'espace pictural</i> (NICOLETA BRANIȘTE) .....	174
Myriam Revault D'Allones, <i>Merleau-Ponty. La chair du politique</i> (SIMONA CHIOREAN) .....	176
Sandu Frunză (coord.), <i>Filosofie și religie – o abordare multidisciplinară</i> (ANA-ELENA ILINCA).....	178
Steven Cromwell, Lester Embree, Samuel J. Julian (editors), <i>The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century</i> (NICOLETA - LIANA SZABO) .....	180
Alain Renaut, Lukas Sosoe, <i>Philosophie du droit</i> (CIPRIAN SASSU).....	183
În dezbateri: Dominique Pradelle, <i>L'archéologie du monde</i> (NICOLETA-LIANA SZABO).....	185

## I. TRADUCERE

### **LEBENDIGKEIT UND GEGENSÄTZLICHKEIT. ZU EINER PHÄNOMENOLOGIE DER TRANSCENDENTALEN MEDIALITÄT**

**YOSHIHIRO NITTA**

#### **I. Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins**

##### **1. Die Theorie des Selbstbewußtseins der Lebensphilosophie**

Die heutige Kritik an der modernen Philosophie zentriert sich eben auf den absoluten Rechtsanspruch des Ich bzw. der Subjektivität und deren Substantialisierung, wie dies im Prinzip des Ich selbst bemerkbar ist. Mit dieser Problematik übte die Lebensphilosophie, auf der gelebten konkreten Erfahrung beruhend, ihre Kritik an der Absolutheit und Abstraktheit des Ich. Sie hat ihre wichtige vermittelnde Rolle für die der Sache selbst entsprechende Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins gespielt. Dabei ist nicht übersehen, daß ihr Ansatz darin liegt, das als das Wesen des Ich angesehene Selbstbewußtsein erneut als das Wissen von der Selbstbezogenheit des Willens, bzw. als das Selbst-Wissen aufzufassen. Allerdings kann jeder Dilthey-Forscher leicht daran erinnern, daß Dilthey das Erleben in seine "Breslauer Ausarbeitung" so sieht, daß Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsakt im Erleben nicht getrennt, daß sie vielmehr in eins sind und daß Dilthey dies das "Innewerden" genannt hat. Nicht nur an dieses Konzept, sondern auch an die Theorie des Selbstbewußtseins, Graf Paul Zorck von Wartenburg (1885-1897), der Freund und Kritiker von Dilthey, aufgestellt hat, gilt es zu erinnern. Aber die Theorie des Selbstbewußtseins ist trotz ihrer Wichtigkeit nicht ausreichend berücksichtigt. Diese Einseitigkeit resultiert daraus, daß das Verhältnis von Lebensphilosophie und Hermeneutik sehr einseitig interpretiert wurde. Dilthey selbst hat sich von seinem Konzept der "Breslauer Arbeitung" distanziert und seine hermeneutische Methode, Elemente des Ausdrucks und Verstehens zu verknüpfen, entwickelt. Auch in der Entwicklung der deutschen philosophischen Hermeneutik, von Dilthey über Heidegger (in seiner früheren Denkperiode) bis zu Gadamer, nämlich im Gedeihen der "Logik des Horizontes" rückte sich das Interesse an der Theorie des Selbstbewußtseins, die eine andere wichtige Entfaltungsrichtung war, in den Hintergrund.

Das Verhältnis von Leben und Wissen steht zur Problematik des Selbstbewußtseins in einem sehr engen Zusammenhang. Das sollte eigentlich in der Entwicklung der deutschen Lebensphilosophie thematisiert werden, aber diese wandte sich nicht nachdrücklich dieser Frage zu. Beherrschend war, wie beim Fall Diltheys, die Forschungsrichtung der Hermeneutik und der Logik des Horizontes. Aber insofern die Lebensphilosophie den Grundcharakter des Wissens als Leben selbst, mit anderen Worten, das Selbstbewußtsein des Lebens (mit dem heutigen systemtheoretischen Begriff "selfreference of life") d.h. die ins einwurzelnde Struktur des Wissens nicht in die Frage stellt, kann sie nicht philosophisch den Problembereich des Lebens betreten.

Hier werde ich nicht nachher auf das Denken Yorcks eingehen, aber seine wichtige Einsicht über das Leben und Wissen kurz charakterisieren.

1. Zunächst ist von Yorcks Grundgedanke: "Leben manifestiert sich" zu sprechen. Es geht hierbei darum, daß sich das Wesen auf sich selbst auf die Weise der Manifestation bezieht. In diesem Sinne hat das Wissen mit dem tiefsten Wirken des Lebens zu tun. Diese Äusserung entstammt historisch dem cusanischen Gedankensatz des "non-aliud", des Nicht-Andern, darunter der absolute Selbstvollzug des Gottes verstanden ist. Der Absolute wird als "non-aliud" bestimmt, d.h. daß der Absolute von einem Sein "rein bei sich selbst sein" zu dem "Aussen des Selbst" fortschreitet und selbst das bestimmende Wirken des Selbstvollzugs bleibt. Das ist eben "der Gedanke des Selbstvollzugs des Absoluten"; ein solcher Grundzug der Gedanken läßt sich von Yorcks Grundeinsicht: "Sich-Manifestation des Lebens" ablesen.

Dann weist dies auf das bedeutsame Moment hin, daß sich der Begriff des Lebens von seinem Wesen her mit dem Wissen verbindet, obwohl dies ursprünglich einer theologischen Denktradition entstammen könnte. Yorck bezeichnet die innerste Wirkung des Bewußtseins als "Selbstbewußtsein", das nichts anderes als "die Selbstmanifestation des Lebens" ist. Sie ist nämlich das Selbstbewußtsein des Lebens als der Selbstvollzug des Lebens. Ferner ist es nicht zu übersehen, daß vom Gedanken des Selbstvollzugs zwei Denkrichtungen abzweigen. Die erste Richtung beinhaltet, daß die Selbstnegation in die Bewegung des Selbst eingliedert wird, weil der Absolute in sich selbst den Anderen des Selbst einschließt. Die zweite Richtung ist die Bewegung einer radikalen Trennung zwischen Leben und Wissen, wie dies im späteren Denken Fichtes der Fall ist. Hierbei kann das Wissen das Leben nicht in sich integrieren und für das Leben bleibt das Wissen ein Bild des Lebens. Diese Einsicht zeigt die Richtung der radikalen Analyse der Sachlage an, die als Selbstnegation des Wissens (das Scheitern des reflektiven Wissens) erfolgt, und gleichzeitig das Bild der Bildlichkeit des Bildes, das die Art und Weise des Entstehens

des Wissens bedeutet. Dann stellt sich die Entstehensfrage, wie diese beiden zwei Richtungen der Negation, nämlich erörtert werden können (vgl. den "Schuss").

2. Zum zweiten ist es sehr bedeutungsvoll, daß Yorck bei der Erfahrung des Wirkens der Selbstmanifestation mit dem Begriff "Lebendigkeit" darauf hinweist, daß lebendigkeit aus einer inneren Polarisierung resultiert wird. Diese Wirken, ausgedrückt mit den Begriffen "Direktion" bzw. "Gegenständigkeit", entspricht der Sache, über die die heutige Philosophie mit dem Begriff der Differenzierung spricht, kurz gesagt, der Sache der Selbstdifferenzierung des Lebens: d.h. die Sachlage, daß zwei gegenseitige Pole einander benötigen und somit das Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit bilden. "Das gegenseitig-wechselseitige Verhältnis bringt die lebendige Sachlage hervor und bildet gleichzeitig die Polarisierung zu zwei Polen und die Einheitlichkeit von beiden heraus. Auf solche Weise wird die sich zerspaltende und vereinigende Lebendigkeit des Lebens thematisiert. Betrachten wir noch Yorcks Diskussion über die Funktionen in den Phasen, einerseits in der Phase der Bewegung der Gegenüberstellung, bzw. der Differenzierung und andererseits in der Phase der unmittelbaren Verbindung mit der absoluten Gegenwärtigkeit, und somit wird die Struktur des Selbstbewußtseins selbst betrachtet. Laut Yorck besteht das Wirken des Bewußtseins aus dem Akt der Empfindung, des Wollens und des Vorstellens, d.h. dem sogenannten Gefühl, Wollen und Wissen. Diese Funktionen haben jeweils bipolare Struktur und implizieren ein gegensätzliches Verhältnis. Empfinden schließt in sich das gegensätzliche Verhältnis von "Abhängigkeit und Selbstheit", Wollen dasjenige von "Motivation und Spontaneität", Vorstellen dasjenige von "Sachlichkeit und Metaphorik". Ferner bilden diese drei Bewußtseinsfunktionen das sich vereinigende und verspaltende Verhältnis zwischen zwei Funktionen, weil jeweils die beiden Glieder nicht aufeinander reduzierbar, in diesem Sinne selbst ständig sind; jedoch fungieren sie gemeinsam und bringen somit ein spannungsgeladenes Verhältnis zwischen beiden hervor. Von Mal zu Mal gewinnt eine Funktion die Oberhand über die andere und spielt die Hauptrolle und bestimmt somit Denken und Handeln des Menschen. In diesem Sinne ist das Leben dynamisch und weist wegen der Überlegenheit einer bestimmten Funktion die Tendenz zur Polarisierung auf. Andererseits ereignet sich der Wechsel der Überlegenheit zwischen Funktionsmomenten. Vermittelt des Wollens bleibt die jeweilige Funktion während einer historischen Periode überlegen. Dem durch Negation vermittelten Erkennen, das durch die "Okularität" der altgriechischen Bewußtseinsstellung gekennzeichnet ist, setzt Yorck die christliche Bewußtseinsstellung gegenüber die historische Lebenstätigkeit nicht mehr in die Form des Urteils einbringt, sondern in einem "vollkommenen Erkennen" auffaßt. "Das Erkennen ohne Abwandlung kennt sich selbst

inmitten der eignen Tätigkeit, und es das unmittelbare Erkennen als "Verstehen von der Motivation aus" (vgl..Bewußtseinsstellung und Geschichte (BuG)S.203. Heraklit:in "Archiv für Philosophie, Bd..9 /1\_4.S.219). Das ist der entstehende Grund, warum Yorck die "Tätigkeit des Lebens" das Selbstbewußsein bezeichnet.

Ich habe hier nicht die Absicht, auf Yorcks Äusserung über den christlichen Glauben näher einzugehen. Aber es ist sehr bemerkenswert, daß sein Kerngedanke zum Selbstbewußsein als der "Tätigkeit des Lebens" darin liegt, daß einerseits sich das Bekehren zum Wirken der Selbstbestimmung des "Gottes als non aliud" mit der Wollenseinstellung deckt, und daß andererseits "kein Morpheische, sondern das Hyletische das Prinzip, Einheit und Einsicht" bilden-

Darin kann man die oben erwähnte Denklinie, die sich mit dem Gedanken des "non aliud" von Cusanus, nämlich des mythischen Denkens verbindet, herauslesen. Kurz gesagt wirkt das Selbstgewahren, wenn man eben es lebt. Es zeigt sich niemals dem gegenständlichen Erkennen, und es ist nicht eine selbständige Selbstgegenwärtigung, die die Substantivierung des Selbst zuläßt. Sie ist die Wirkung des Bewußtseins, das die absolute Gegenwärtigung des Bestimmens durch das sich selbst überschreitende "Andere" an und für sich durchlebt. Aber wenn man sie als wissenschaftliches Wissen gewinnen will, merkt man, daß man sich nur in der Bewegung des Gegensatzes und der Differenzierung bewegen kann(Vgl. BuG., Anhang S.153). Ein solches Denken des Lebens scheint bei Yorck dargestellt zu sein. Seine Gedanken des Lebens, einschließlich der von ihm nicht behandelten Problematik, werden in dem nachfolgenden Jahrhundert erneut mit der methodischen Präzision untersucht. Bis zu diesem Zeitpunkt bleibt das Denken Yorcks, gleich wie das Denken von Nietzsche und Bergson, im Hintergrund des Interesse der Zeit.

## **II. Transzendente Medialität - die Frage des Selbstbewußtseins in der Phänomenologie**

Die heutige Frage des Selbstbewußtseins hat in der Entwicklung der Phänomenologie seit Husserl eine bemerkenswerte Änderung erfahren. Für Husserl. dessen Phänomenologie eine Phänomenologie des Bewußtseins genannt wird, ist die Methode, das Bewußtsein zu thematisieren, ist Reflexion. Das, was der Reflexion ein methodisches Recht gibt, ist das Bewußtsein des Bewußtseins, nämlich die Selbstbeziehung des Bewußtseins, das sogenannte Selbstbewußtseins, das die Funktion der privilegierten Evidenz hat. Hat Husserl aber überhaupt das Selbstbewußtsein als eine Subjektivität im Sinne der "Substanzivierung" aufgefasst? Nein. Er hat den Weg zu beschreiten versucht, der uns zur Eröffnung neuer Dimensionen hinführt, wo solche Subjektivität als Schein entlarvt wird. Als einen Ansatz für die Erörterung dessen, was er unter "Leben" in dem Begriff des

"Bewußtseinseinsleben" gemeint hat, möchte ich jetzt das gesamte Schema der Evidenz bei Husserl erneut überprüfen. Husserls Theorie der Evidenz erhellt im gewissen Sinne die traditionelle Idee der modernen Wissenschaft und radikalisiert methodisch die auf ihr basierende Lehre von der Wahrheit. Es ist leicht zu sehen, daß seine Lehre der Reduktion ohne den Gedanken der Evidenz nicht konzipiert werden kann. Hier wird die Evidenz als ein teleologisches Schema aufgefasst, das die Trias-Struktur mit drei fundamentalen Konstruktionsmomenten nach dem prozeßhaften Charakter des Wissens, der auf der Zeitlichkeit und Beweglichkeit des Lebend beruht, aufweist.

Das Schema der horizontalen Evidenz der Welterscheinung ist aus den drei Momenten der apodiktischen, präsumptiven und adäquaten Evidenz gebildet. Diese horizontale Bewegung des Wissens war neben der hermeneutischen Theorie des Textes - durch die handlungstheoretische Wende - ein an der Bewegung der humanwissenschaftlichen Forschungen entscheidende beteiligt. Mehr darüber möchte ich jetzt nicht erwähnen, aber das, was als ein sehr wichtiges Problem gezeigt werden muß, ist daß diese Trias-Struktur das ursprünglichste Verhältnis von Wissen und Leben nicht ausdrückt. In Bezug auf die Wahrheitslehre besagt dies, daß das Verhältnis von Sichtbarem und Unsichtbarem nicht in der Dimension des umkehrbaren Gestaltswechsels oder des wechselbaren Verhältnisses von Sichtbarem und Unsichtbarem in der horizontalen Zirkelbewegung, sondern in der Dimension eines vertikalen Verhältnisses, das in der Bewegung des horizontalen Sichtbar-Machens nicht aufgefasst werden kann. Dieses Problem darf bei der Frage nach dem Verhältniss von Wissen und Leben nicht übersehen werden. Das Trias-Schema zeigt zwar den Dynamismus der offenen unendlichen Bewegung der Erfahrung der Welt, aber gleichzeitig die Geschlossenheit dieses Schmas. Warum ist das so? Wie kann man die Sache selbst erörtern, -die Sache, daß die Welt mittels horizontaler Offenheit und einer von dem Miment des Anfangs und des Endes umgebenden Geschlossenheit erscheint.

Der Lösungsschlüssel für diese Frage besteht in dem ersten Moment der apodiktischen Evidenz. Diese Evidenz ist zwar ein Moment des Trias-Schemas, aber sie hat den Charakter der Evidenz als die Brdning für die Etstehung der Teöeoöogie, die alle Gebieten der horizontalen Erscheinung der Welt srztuiert. In dem Sinne begann bereits Husserl der Fubktion der ursprünglichen Selbstbildung des Wissen, die das horizontale Schema selbst ermöglicht und im Horiznt aber icht erscheint, nachzufragen, Husserl war dabei gewesen, mit der Beschreibung des Sachlage dieser Priblematik zu beginnen. In diesem Sinne hat die apodiktische Evidenz ihre zwei Richtungen: nämlich die, die das Bewußtseinsleben auf die Welt und auf sich selbst nimmt.

1) Zunächst zur Bewußtseinstätigkeit, die sich der Welt zuwendet, d.h. zu dem Transzendieren der Welt. Das passive Bewußtsein von Sein, das in sich den Vollzug des Bewußtseins einschließt, ist letztlich die Selbstbestätigung der ursprünglichen Faktizität des Vollzugs durch die Existenz des "absoluten Faktums" bzw. des absoluten "Urfaktums". Denn die passive Gewissheit des Seins der Welt funktioniert immer in eins mit dem passiven leiblichen Selbstbewußtsein des "absoluten Hier" zusammen. In Husserls letzten Denkphase hat er wie Heidegger das Wort "Da" gebraucht und von der apodiktischen Evidenz der Funktion, die die horizontale Verbreitung des Selbst und der Welt von ihrem Grund aus unterstützt gesprochen. Diese passive Bewußtsein des Seins funktioniert auch mit dem leiblichen kinästhetischen Selbstbewußtsein, das in der Weise des doppelten Bewußtseins des Leibes fungiert. Der Leib ist einerseits der sichtbare Körper und andererseits der lebendige Leib, der nicht sichtbar wird. Diese Doppelheit fungiert nicht jeweils getrennt, sondern unter der wechselseitigen Bedingungen, in der Weise der Körper-Leib-Differenzierung. Hier ist möglich, der Differenzierung die passiv-leibliche Struktur des Selbstbewußtseins zu entnehmen.

2) Zum zweiten kann man sagen, daß in der Richtung auf das Selbst die Evidenz des Bewußtseins der Reflexion selbst, die bei der Konstitution der Welterscheinung das Verhältnis jener drei Evidenzen als ein Ganzes strukturiert, auch eine apodiktische Wvidenz ist. Diese Evidenz ist die Evidenz des Ereignisses, das Hueerl auch mit dem Namen "lebendige Gegenwart" bezeichnet. Dieses dem Lebensvollzug selbst zugrundliegende Ereignis wird durch die Reflexion auf die Reflexionsmöglichkeit des Bewußtseins (die Husserl die "radikalisierte Reflexion" genannte hat) untersucht. Die Evidenz dieses Ereignisses ist auch die Evidenz, die den Kern des "zeitlichen Verhältnisses vom Selbst zum Selbst" bildet. Die Phänomenologie des Zeitbewußtseins, das vom das Bewußtsein vom Fluß des Bewußtseins ist, wird seit Mitte der 20ger Jahren in der Richtung fortentwickelt, die Art und Weise des Bewußtseins des Geschehens der Zeit zu erforschen. Hier wird der Gedanke expliziert, daß der Vollzug des Zeitbewußtseins die urtümliche Struktur der Selbstbezug des Selbst bildet. Der Fluß der Zeit ist nicht das Fortschreiten von einem Punkt zu einem anderen, sondern ein lebendiges Geschehen, das sich eben lebendig ereignet. Das ist das Ereignis der Differenzierung, in der die Momente des "Stehens" und des "ständigen Strömens§ im Gegeneinander und im Miteinander bedingt sind. Das ist das Ereignis des "Erscheinens (Ausströmens) und des liich Verbergens(sich Entziehens)" in der Dimension der Zeit und beide stehen einander gegensätzlich gegenüber und geschehen in eins. Somit entsteht das Bewußtsein der Zeit und zeigt sich die Weise, dadurch die Zeit sich selbst bewußt wird. "Sich Entziehen" bedeutet aber



nicht ein Entziehen in der Richtung des "Ausströmens", also nicht in der Weise des "Ausströmens", sondern als ein "sich nicht Erscheinen". Er zieht sich ständig zurück, ohne daß es sich zum Strömen wird. Das nicht-gegenständliche Selbstbewußtsein selbst, das in der Reflexion erfolgt, die die reflektive Erörterung des Bewußtseinslebens vollzieht, besitzt eben die Struktur der Differenzierung. Daher wird die Arbeit der Selbsterhellung des reflektierten Bewußtseins überhaupt möglich.

Das ist die unbezweifelbare Gewißheit, in der sich das Bewußtsein selbst in der Vollzugsweise des Bewußtseins als seine eigene Aktivität unthematisch vergewissert. Insofern wirkt sie, anderes als die adäquate Evidenz, bzw. die fingierte Annahme der inneren Wahrnehmung, als das Selbstbewußtsein der Vollzugsweise und Selbstgefühl.

3) Ferner fungiert die Funktion der vor-setzenden und vor-horizontalen "gelebten Differenzierung" als das "negierende Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen". Die zentrale logische Achse des heute vielbehandelten Problem der Andersheit dreht sich darum, daß das Verhältnis zum Anderen nur im Verhältnis der Negation gelebt wird. Die Erhellung der Erfahrung des Anderen bei Husserl hat in sich das Moment des negierenden Verhältnis zum Anderen und gleichzeitig das Moment der Verdeckung solcher Negation. Daher wird sie in beiden Richtungen durchgeführt, nämlich in der Richtung, die Negativität des Anderen zu betonen und in der entgegengesetzten Richtung, den Anderen durch die Methode der Vergegenständlichung zu erhellen. Somit hat Husserl den Weg, die Logik der Negativität im Paradox des Konflikts selbst ausfindig zu machen, nicht beschritten. Trotzdem bietet er ausreichende Ansätze, die die Überprüfung der Theorie der intersubjektiven Konstitution der Welterscheinung als Monadologie fordern und das Fungieren der Logik der Negativität in dem Verhältnis von einzelnen Dingen einander erneut nachfolgen.

An Hand der Theorie der Evidenz habe ich oben versucht, mich den Bedeutungen des Wortes "Leben", die im Begriff des "Bewußtseinslebens" impliziert sind, anzunähern. Dieses Wort bedeutet "Lebendigkeit", und darin steckt die Einsicht über die Struktur des Selbstgewahrens als des Wirkens der ursprünglichen Differenzierung. Aber eine ontologische Forschung ist hier nicht durchgeführt.

Nun tritt aber das folgende hervor: Dieses Ereignis der Differenzierung hängt mit wichtigen Punkten der heutigen Theorie des Selbstbewußtseins zusammen. Das Selbstbewußtsein hat, wie Yorck sagt, zwei Eigentümlichkeiten, nämlich den Charakter des lebendigen Geschehens und den der Differenzierung in diesem Geschehen. Darüber hinaus ist das Selbstbewußtsein, von dem in bezug auf das Wesen des Ich gesprochen wurde, nichts anderes als das Bewußtsein vom Wirken als solchem, das im tiefen Grund der Erfahrung liegt und sie ermöglicht. Das Wirken ist nämlich

das "Erscheinen" selbst, er läßt das Erscheinende erscheinen und entzieht sich vom Erscheinen. Insofern kann man sagen, daß solche Funktion "transzendente Medialität" genannt werden sollte.

Dies zeigt die Sache, von der der späten Heidegger in der "Phänomenologie des Unscheinbaren" als der ontologischen Differenz von Sein und Seienden, als dem Seienden in die Erscheinung bringen und sich entziehenden Grundzug der Wahrheit des Seins (die lichtende Verbergung) spricht. Mit anderen Worten: Wir sind aufgefordert. Husserls Analyse der Funktion des Selbstbewußtseins mittels der Frage der Phänomenologie, die im Kern von Heideggers Denken wirkt, erneut als die Analyse der Struktur der transzendentalen Medialität zu lesen, so daß wir die tiefe Dimension der Erfahrung, die Husserl zu eröffnen sich bemüht hat, lebendig aneignen. So scheint auch hindurch, daß die Mediumsfunktion der Wahrheit die Bewegung des Selbstverhältnisses des Lebens selbst nicht nur in der Dimension der Sprache, sondern in der Dimension der Zeitlichkeit und Leiblichkeit. Die Einsicht, daß vor-reflektive apodiktische Evidenz eben die "Lebendigkeit" ist, macht erst das Selbstbewußtsein, das in seinem Vollzug wirkt, in der Weise des Vollzugsgeschehens des Zeitbewußtseins und in der Funktion des Empfindens (dem kinästhetischen Bewußtsein in eins mit der Bewegung des Lebens ausfindig).

Ein solcher Versuch der Erörterung hängt mit der Wandlung des Denkens der Phänomenologie sehr eng zusammen. Besonders die doppelte Bewegung der Akzentuierung zwischen Husserl und Heidegger gibt uns sehr wichtige Hinweise. Die erste Bewegung verläuft von der Frage nach der Intentionalität des Bewußtseins zur Analyse des Seinsverständnisses des Daseins. Hier befindet sich der entscheidende Unterschied im Themenwechsel aufgrund der Vermittlung der hermeneutischen Methode. Trotzdem besitzen beide Bewegungen eine gemeinsame große Aufgabe, die das Denken der Phänomenologie unvermeidlich betrifft. Das ist die Erforschung der Dimension des "Nicht-Erscheinen", die das Auftreten der Welt als den Bereich des Erscheinens begleitet, und die Erschließung des Wegs, der in der Ebene der Eröffnung des Horizontes nicht erschlossen wird. In diesem Sinne ist die Bedeutung des Ereignisses der Kehre im Denken Heideggers, die das Denken der Phänomenologie beeinflusst hat, nicht hoch genug zu schätzen. Daher ist es unvermeidbar, den Weg der Wandlung des Denkens der Phänomenologie als einer Wahrheitslehre zu beschreiten. Auf Einzelnes zu diesem Thema des Selbstbewußtseins kann ich hier nicht eingehen.

Zum Schluß - Fragen um "das Selbstgewahren als die transzendente Medialität Das Selbstgewahren des Lebens, das in sich das Wissen durch die Negativität des Wissens gewinnt, und das Sich-Gestalten des Lebens durch seine eigene Negativität sind einerseits in gewissem Sinne eins und andererseits Ereignisse von entgegengesetzter Bewegungsrichtung. Oder

vielmehr verbindet die Umkehrung der Bewegung des Denkens selbst beide Richtungen. Hier wirkt eine doppelte Negativität, die als beiden Modalitäten eines Hinwegas und eines Rückwegs gefaßt werden kann, auf eine ihr eigentümliche Weise zusammen. Diese Funktion ist mit dem Wort "Selbstgewahren" gemeint.

In diesem Zusammenhang eröffnen sich folgende Fragestellungen:

1) Die doppelte Negativität geschieht in der Funktion der transzendentalen Medialität. Das reflektive Wissen, das setzenden Charakter hat, muß sich selbst notwendigerweise durch die Radikalisierung der Reflexion als die Begründung des Wissens negieren. Die Behauptung der Metaphysik der modernen Subjektivität, die ihr eigenes Wissen als Subjektivität festlegen wollte, scheitert an diesem Punkt. Der Versuch das Wirken selbst, das sich ständig der Vergegenständlichung der Reflexion entzieht, mit dem Namen der transzendentalen Subjektivität zu substantivieren, erliegt der Versuchung des Scheins, der ein Glied der Differenzierung von der Selbständigem sieht. Die transzendente Funktion ist jedoch die Funktion des Mediums und das Ereignis der transzendentalen Differenz.

2) "Der Weg des Denkens", der sich dem Geschehen der Differenzierung selbst annähert, führt den Denkenden dazu, daß er sich der Bewegung des Selbstbezugs auf sich selbst, die seine eigene Herkunft sucht, überläßt. "Die Phänomenologie des Unscheinbaren" im Spätwerk Heideggers ist ein Ausdruck dieses Wegs. Das Sein, das von den Seienden getrennte Sein selbst, sondern der Ur-Bezug des Seins, der Seiendes erscheinen läßt und sich dadurch dem Ercheinenden entzieht. Das ist das Geschehen der ontologischen Differenz bei Heidegger. Die Frage nach dem Ereignis der Differenzierung ist nichts anderes als derjenige Weg des Denkens, auf dem der Denkende mit dem im Grund des eigenen Denkens wirkenden strukturellen Gefüge vollständig eins wird. Die Verschränkung zwischen dem Selbstnegieren des Denkens und dem Selbstnegieren des Lebens ist ein Ereignis sowie ein Verhältnis zwischen der Modalität des Hinwegs und des Rückwegs.

3) Das Selbstgewahren betrifft in seiner Tiefe verschiedene praktische Unterscheidungen sowohl im Bereich der Religion, der Kunst als auch im Bereich der Logik der Philosophie. Das passive Verstehen des Gefühlsmäßigen und leibhaften Selbstbezugs, das keine reine Theorie ist, besitzt doch die Struktur des Selbstgewahrens, obwohl es nicht als logisches Selbstgewahren des Lebens selbst vollzogen wird. Es wirkt, wie Yorck sagt, im logischen Vollzug des Selbstgewahrens wecgelseitig negierend zusammen. Hier ist der Herkunftsort der heutigen Diskussion über den Selbstbezug des Gefühls (Selbstaffektion) als der Urform des Selbstgewahrens.

4) Wenn die transzendente Medialität, wie Kitaro Nishida sagt, die einzelne Selbstbestimmung des Unermeßlichen(des Absoluten Nichts) und das Selbstgewahren des Einzelnen ist, ist das im Einzelnen geschehende Selbstgewahren der Ort des "Erscheinens und Verbergens", der die Grundstruktur im Sinne der Wahrheitslehre des Geschehens des Wissens ist. Aber man darf nicht übersehen, daß Geburt und Tod des Einzelnen als Bedingung im Abgrund des "Erscheinens und Verbergens" wirkt. Man kann die Frage nach der Weise des "absoluten Entzugs" aus der Erfahrung nicht umgehen, die nicht nur die Selbstbestimmung des Lebens, sondern die Selbstbestimmung durch den Tod ist. Das Geschehen des "Erscheinens und Verbergens" in der Wahrheitslehre begleitet das Selbstgewahren des Einzelnen. Erst dies eröffnet die Frage nach seiner ontologischen Wurzel. Kann man hier nicht sagen, daß das Ereignis von Geburt und Tod der Beweis für das den Menschen Transzendierende und Durchdringende ist, für diese allzu selbstverständliche Tatsache, und daß es im Grund der Frage nach dem Wissen liegt?

## TRĂIRE ȘI OPOZIȚIE. PENTRU O FENOMENOLOGIE A MEDIALITĂȚII TRANSCENDENTALE

YOSHIHIRO NITTA

### I. Evoluția teoriei conștiinței de sine în filosofia vieții

Critica actuală a filosofiei moderne se centrează pe pretenția de legitimitate absolută a eului, respectiv a subiectivității, și a substanțializării acestora, așa cum e observabil chiar în principiul eului. Prin această problematică, filosofia vieții și-a exersat critica absolutității și a abstracției eului din perspectiva experienței trăite, concrete. Ea și-a jucat rolul mediator pentru teoria conștiinței de sine corespunzătoare evoluției lucrului însuși. Aici nu trebuie trecut cu vederea că aportul ei constă în aceea că conștiința de sine, privită ca esența eului, e reconsiderată ca și cunoaștere a auto-raportării voinței, respectiv ca și auto-cunoașterea vieții. Într-adevăr, fiecare cercetător al lui Dilthey ne poate aminti cu ușurință că acesta concepe trăirea (*Erleben*) în *Breslauer Ausarbeitung* în așa fel încât conținutul conștiinței și actul conștiinței nu sunt despărțite, ci sunt una, el numind acest lucru "înțelegere" (*Innewerden*). Merită să-l amintim pe contele Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), prietenul și criticul lui Dilthey, care a tratat nu numai acest concept, ci și conștiința de sine. Însă, în ciuda importanței sale, teoria conștiinței de sine nu e suficient luată în considerare. Această unilateralitate rezultă din aceea că relația dintre filosofia vieții și hermeneutică a fost interpretată unilateral. Însuși Dilthey s-a distanțat de conceptul său din *Breslauer Auarbeitung* și și-a dezvoltat metoda hermeneutică de a pune în legătură expresia și înțelegerea. Și în dezvoltarea hermeneuticii filosofice germane, de la Dilthey prin Heidegger (în prima perioadă de gândire) până la Gadamer, sub influența prosperității "logicii orizontului", interesul pentru teoria conștiinței de sine (o altă dezvoltare importantă) a trecut în fundal.

Relația dintre viață și cunoaștere este într-o strânsă conexiune cu problematica conștiinței de sine. Aceasta urma să fie tematizată în evoluția filosofiei germane a vieții, dar ea nu i s-a consacrat în mod categoric. Dominantă a fost, ca și în cazul lui Dilthey, direcția de cercetare a hermeneuticii și a logicii orizontului. Însă, atâta timp cât filosofia vieții nu problematizează caracteristica primordială a cunoașterii ca și viață, cu alte cuvinte, conștiința de sine a vieții (cu conceptul contemporan de "self-reference of life"), adică structura cunoașterii ce se înrădăcinează în viață, ea nu poate aborda filosofic câmpul problematic al vieții. Nu voi detalia aici gândirea lui Yorck, dar voi caracteriza pe scurt importanta lui cercetare asupra vieții și cunoașterii.

1. În primul rând trebuie să vorbim despre ideea lui principală: "viața se manifestă". E vorba aici de faptul că esența (*Wesen*) vieții se raportează la sine prin manifestare. În acest sens cunoașterea are de-a face cu cea mai profundă acțiune (*Wirken*) a vieții. Această manifestare provine din punct de vedere istoric de la ideea cusaniană a lui "non-aliud", "ne-Altul", prin care se înțelege auto-realizarea (realizarea de sine, *Selbstvollzug*) absolută a lui Dumnezeu. Absolutul e determinat ca "non-aliud", ceea ce înseamnă că progresa de la o ființă (*Sein*) "doar prin sine" la "în-afară de sine" și rămâne el însuși acțiunea determinantă a auto-realizării. Aceasta este "ideea auto-realizării absolutului"; o asemenea trăsătură esențială poate fi citită din ideea de bază a lui Yorck, "auto-manifestarea vieții". Aceasta trimite la momentul important în care conceptul vieții se leagă prin esența sa cu cunoașterea, deși se poate să provină inițial dintr-o tradiție de gândire teologică. Yorck descrie cea mai lăuntrică acțiune a conștiinței ca și "conștiință de sine", ceea ce nu e altceva decât "auto-manifestarea vieții". Este conștiința de sine a vieții ca auto-realizare a vieții. Mai departe se observă că din ideea auto-realizării se ramifică două direcții de gândire. Prima direcție afirmă că auto-negarea este încorporată în mișcarea sinelui, deoarece absolutul în sine însuși prezintă alteritatea sinelui. A doua direcție constă în efortul de separare radicală între viață și cunoaștere, așa cum o regăsim în gândirea târzie a lui Fichte. În plus cunoașterea nu poate integra în sine viața, iar pentru viață, cunoașterea rămâne doar o imagine a vieții. Această examinare indică direcția unei analize radicale a stării de lucruri care se întâmplă ca auto-negare a cunoașterii (eșecul cunoașterii reflexive) și în același timp indică imaginea caracterului figurativ al imaginii ce constituie modul de formare a cunoașterii. Apoi apare întrebarea cum pot fi analizate obiectiv aceste două direcții ale negării, adică auto-negarea Absolutului și auto-negarea cunoașterii (compară cu al treilea capitol și finalul!).

2. În al doilea rând e foarte semnificativ că, în clarificarea acțiunii auto-manifestării prin conceptul de "fapt de a trăi", Yorck arată că faptul de a trăi rezultă dintr-o polarizare internă. Această acțiune, exprimată prin conceptele de "dirempțiune" (*Diremption*), respectiv "obiectualitate", corespunde aceluia lucru pe care filosofia actuală îl desemnează prin conceptul de diferențiere, pe scurt, corespunde auto-diferențierii (*Selbstdifferenzierung*) vieții: adică acea stare de lucruri în care doi poli opuși au nevoie unul de altul și formează astfel relația unei dependențe interschimbabile. Relația opozitiv-interschimbabilă produce o stare de lucruri vie (*lebendig*) și dezvoltă în același timp polarizarea în doi poli și unificarea acestora. În acest fel e tematizat faptul de a trăi scindat și unificat al vieții.

Să observăm în continuare discuția lui Yorck despre funcțiile fazelor, pe de o parte în faza mișcării, a situații opozitive, respectiv a diferențierii, și pe de altă parte în faza unificării imediate (directe) cu prezența absolută, și astfel observăm structura conștiinței de sine însăși. După părerea lui Yorck acțiunea

conștiinței de sine constă din actul senzației (Empfindung), al voinței (Wollen) și al reprezentării (Vorstellen), numite simțire (Gefühl), voință (Wollen) și cunoaștere (Wissen). Aceste funcții au o structură bipolară și implică o relație opozitivă. Simțul (empfinden) închide în sine relația opozitivă dintre "dependență și individualitate (Selbstheit)", voința o închide pe aceea dintre "motivație și spontaneitate", iar reprezentarea (Vorstellen) pe aceea dintre "obiectivitate și metaforism". Aceste trei funcții ale conștiinței de sine formează mai departe relația care se scindează și se unifică între două funcții, pentru că de fiecare dată ambii membrii nu sunt reductibili unul la altul, ci în acest sens sunt de sine stătători; însă ei se realizează (fungieren) împreună și produc astfel o relație încărcată de tensiune. Da la o dată la alta o funcție primește supremație asupra celeilalte, joacă rolul principal și decide asupra gândirii și acțiunii omului. În acest sens viața e dinamică și datorită superiorității unei anumite funcții dă la iveală tendința către polarizare. Schimbul se formează cu un alt moment al constituirii. Mai ales în momentul voinței, într-o anumită perioadă istorică, o anumită funcție capătă supremația.

Față de această recunoaștere mijlocită de negare, Yorck numește istorică prezentarea (Einstellung) conștiinței de sine creștine. Ea e a treia cale de a nu mai produce acțiunea vieții (Lebenstätigkeit), în forma judecății, ci de a o cuprinde într-o "recunoaștere deplină" (desävârșită). "Recunoașterea fără schimbare" se regăsește chiar în mijlocul propriei acțiuni (Tätigkeit) și este recunoașterea nemijlocită ca "înțelegerea pornind de la motivație (von...aus) (BuG, 203,H.219). Acesta e motivul decisiv pentru care Yorck descrie "acțiunea vieții" ca și conștiință de sine.

Nu am aici intenția de a detalia concepția lui Yorck despre credința creștină. Dar e demn de remarcat că sâmburele ideii lui despre conștiința de sine ca "acțiune a vieții" constă în aceea că pe de o parte întoarcerea la acțiunea auto-determinării lui "Dumnezeu ca non-aliiud" se suprapune(deckt) cu prezentarea(Einstellung) voinței, iar pe de altă parte, nu morfeicul (Morpheisches), ci hyleticul (das Hyletische) formează principiul, unitatea și înțelegerea (Einsicht).

Aici se poate recunoaște (herauslesen) linia de gândire amintită mai sus, care se leagă de ideea lui "non aliiud" al lui Cusanus, adică cu gândirea mistică a vieții. Pe scurt, auto-sesizarea acționează chiar atunci când o trăim. Ea nu se arată niciodată recunoașterii obiectuale (gegenstandlich) și nu e o auto-prezentificare (Gegenwartigung) de sine-stătătoare, care permite substantivizarea sinelui. E acțiunea conștiinței care trăiește în și prin sine (an und durch) prezentificarea absolută a determinării prin "celălalt" diferit de sine. Dar când vrem să o dobândim ca și cunoaștere științifică, observăm că nu ne putem menține decât într-o mișcare a opoziției și a diferențierii (vgl. BuG., Anhang 153). O astfel de gândire a vieții pare să fie reprezentată la Yorck. Ideile lui despre viață, precum și problematica netratată de el vor fi puse în discuție în secolul următor și cercetate cu o precizie metodică.

## **II Medialitatea transcendențială - Problema conștiinței de sine în fenomenologie**

Întrebarea actuală despre conștiința de sine a suferit o modificare remarcabilă în dezvoltarea fenomenologiei începând cu Husserl. Pentru Husserl, a cărui fenomenologie e numită fenomenologia conștiinței de sine, metoda de tematizare a conștiinței de sine e reflecția. Ceea ce îi conferă reflecției dreptul de metodă este conștiința conștiinței, auto-raportarea conștiinței, așa-numita conștiință de sine, a cărei funcție e privilegiată. Dar Husserl a conceput oare conștiința de sine ca o subiectivitate în sensul "substantivizării"? Nu. El a încercat să pășească pe calea care ne conduce spre deschiderea unei noi dimensiuni, în care o asemenea subiectivitate e demascată ca și aparență (Schein). Ca supliment la analiza a ceea ce el a vrut să spună prin "viață" în conceptul "viața conștiinței", doresc să examinez întreaga schemă a evidenței la Husserl. Teoria husserliană a evidenței clarifică într-un anumit sens ideea tradițională a științei moderne și radicalizează metodic teoria (Lehre) despre adevăr ce se bazează pe ea. E ușor de văzut că teoria lui despre reducere nu poate fi concepută fără ideea evidenței. Evidența e văzută aici ca o schemă teleologică care dă la iveală o structură triadică cu trei momente constitutive (Konstruktionsmomente) după caracterul procesual al cunoașterii, caracter ce se bazează pe efemeritatea (Zeitlichkeit) mobilității vieții.

Schema evidenței orizontale a apariției lumii este formată din cele trei momente ale evidenței apodictice, prezumtive și adecvate. Această mișcare orizontală a cunoașterii a contribuit în mod decisiv, alături de teoria hermeneutică a textului – prin schimbarea teoretic-factuală – la mișcarea cercetării științelor umane. Nu doresc să vorbesc acum mai mult despre acest lucru, dar ceea ce trebuie semnalat ca o problemă foarte importantă este faptul că structura triadică nu exprimă relația originară dintre cunoaștere și viață. În ceea ce privește teoria adevărului, aceasta înseamnă că relația dintre vizibil și invizibil nu se situează în dimensiunea schimbării ireversibile a formei sau a relației schimbabile (wechselbar) între vizibil și invizibil în cercul de mișcare orizontal, ci în dimensiunea unei relații verticale ce nu poate fi cuprinsă în mișcarea orizontală a lui a-face-vizibil (Sichtbar-Machens). Această problemă nu poate fi trecută cu vederea în întrebarea despre relația dintre cunoaștere și viață. Schema triadică arată, într-adevăr, dinamismul mișcării nesfârșite a experienței lumii, dar în același timp arată și închiderea (Geschlossenheit) acestei scheme. De ce se întâmplă așa? Cum putem analiza acest fapt – faptul că lumea apare prin intermediul deschiderii orizontale și a unei închideri împrejmuite (umgebenden) de momentul începutului și al sfârșitului. Cheia soluției pentru această întrebare constă în primul moment al evidenței apodictice. Această evidență este într-adevăr un moment al schemei triadice, dar are caracterul evidenței ca



și condiție pentru constituirea teleologiei ce structurează toate câmpurile apariției orizontale a lumii. În acest sens Husserl a început deja să cerceteze funcția constituirii originare a cunoașterii ce face posibilă însăși schema orizontală dar nu apare în orizont. Husserl a fost chiar pe punctul de a începe descrierea stării de lucruri a acestei problematice. În acest sens evidența apodictică are două direcții: și anume aceea pe care viața conștiinței o ia asupra lumii și aceea pe care o ia asupra sieși.

1) Mai întâi despre acțiunea conștiinței, care se îndreaptă către lume, adică despre transcenderea lumii. Conștiința pasivă a existenței (Sein) ce cuprinde în sine realizarea conștiinței e în cele din urmă auto-validarea facticității originare a realizării prin evidența "faptului absolut", respectiv a "proto-faptului(Urfaktum) absolut". Căci certitudinea pasivă a existenței lumii funcționează întotdeauna împreună (in eins) cu conștiința de sine trupească (leiblich) a lui "Aici absolut". În ultima fază a gândirii sale, Husserl a folosit, ca și Heidegger, cuvântul "Da" (aici) și a vorbit despre evidența apodictică a funcției ce susține deschiderea (Verbreitung) sinelui și a lumii pornind de la esența lor. Această conștiință pasivă a existenței (Sein) funcționează și cu conștiința de sine trupească chinestezică ce se realizează în maniera dublei conștiințe a trupului (Leib). Trupul e pe de o parte corpul vizibil, iar pe de altă parte trupul ce nu devine vizibil. Această duplicitate nu se realizează separat de fiecare dată, ci în condiții interschimbabile în maniera diferențierii corp-trup. Aici e posibil să deducem din diferențiere structura trupească (leiblich) a conștiinței de sine.

2) În al doilea rând se poate spune că în direcția spre sine evidența conștiinței reflecției însăși ce structurează la apariția lumii relația celor trei evidente ca un întreg, e și o evidență apodictică. Această evidență e evidența evenimentului pe care Husserl îl desemnează și cu numele de "prezență vie". Ea e evidența ce rezultă din însăși maniera de realizare care e cercetată de reflecție prin posibilitatea reflecției conștiinței (pe care Husserl a numit-o "reflecție radicalizată"). Ea e și evidența ce formează nucleul relației temporare a sinelui cu sine. Fenomenologia conștiinței timpului, care e conștiința fluxului conștiinței se dezvoltă de la mijlocul secolului XX în direcția cercetării modului conștiinței producerii (advenirii, Geschehen) timpului. Aici e explicată ideea că realizarea conștiinței timpului constituie structura originară a auto-raportării la sine. Fluxul timpului nu e progresia de la un punct la altul, ci un eveniment viu, care are loc în mod viu (lebendig). Acesta este evenimentul diferenței, în care momentul "staticului" și al "fluxului permanent" sunt condiționate unul față de altul și unul cu altul. Acesta este evenimentul <<apariției – scurgerii –>> și al <<ascunderii de sine – sustragerii de sine –>> în dimensiunea timpului; ele stau în opoziție și se petrec împreună (in eins). Așa se formează conștiința timpului și se arată felul în care timpul devine conștient de sine ca timp. "A se sustrage" nu înseamnă însă o sustragere în direcția "scurgerii", deci nu în felul

scurgerii, ci ca "a nu apărea". Se trage permanent înapoi, fără să devină curgere. Conștiința de sine non-obiectuală însăși care urmează în reflecția pe care o realizează analiza reflexivă a vieții conștiinței, are chiar structura diferențierii. Așa devine posibilă munca auto-clarificării conștiinței reflexive. Aceasta este certitudinea absolut neîndoielnică în care se verifică netematic conștiința însăși în maniera de realizare a conștiinței ca o activitate proprie. În această măsură ea acționează altfel decât evidența adecvată, respectiv primirea imaginară (simulată) a percepției interne, ca și conștiința de sine a modului de realizare și ca sentiment de sine (Selbstgefühl).

3) Mai departe funcția "diferențierii trăite" pre-(su)puse și pre-orizontale se realizează ca "relația negatoare între sine și altul". Axa logică a actualei și dezbătutei probleme a alterității se învârtă în jurul faptului că relația cu altul e trăită numai sub raportul negației. Clarificarea experienței celuilalt la Husserl conține momentul relației negatoare cu celălalt și în același timp momentul acoperirii unei astfel de negații. De aceea ea e condusă în ambele direcții, și anume în direcția accentuării negării (Negativität) celuilalt și în direcția opusă, de a-l clarifica pe celălalt prin metoda obiectualizării. Prin aceasta Husserl nu a pășit pe calea descoperirii logicii negativității în paradoxul conflictului. Totuși, el oferă suficiente impulsuri de a promova verificarea teoriei constituirii intersubiective a apariției lumii ca monadologie și de a cerceta din nou realizarea logicii negativității în relația lucrurilor individuale unele cu altele.

Sprrijinindu-mă pe teoria evidenței, am încercat să mă apropiu de semnificațiile cuvântului "viață" ce sunt implicate în conceptul de "viață a conștiinței". Acest cuvânt înseamnă "faptul de a trăi" și conține o judecată despre structura auto-sesizării ca acțiune a diferențierii originare. Însă o cercetare ontologică nu e întreprinsă aici.

Totuși devine clar în următoarele că în ceea ce privește evenimentul diferențierii, punctele importante ale unei teorii actuale a conștiinței de sine ce are legătură cu teoria conștiinței de sine a lui Yorck, au structura diferențierii și că, mai departe, cele două trăsături ale evenimentului, anume structura conștiinței de sine ce privește esența Eului nu e altceva decât conștiința acțiunii ce permite formarea experienței în temeiul experienței.

Acțiunea este "apariția" însăși; ea lasă să apară ceea ce apare (Erscheinende) și se sustrage de la apariție. În această măsură se poate spune că o asemenea funcție ar trebui să fie numită "medialitate transcendențială". Aceasta arată un lucru despre care veșnicul Heidegger vorbește în "Fenomenologia ne-aparentului" ca diferență ontologică între ființă și ființare, ca ființare în apariția aducătorului și sustrăgătorului temei al adevărului ființei (ascunderea lumnatoare) [als dem Seienden in die Erscheinung bringenden Und entziehenden Grund der Wahrheit des Seins]. Cu alte cuvinte: suntem provocați să citim analiza lui Husserl a funcției conștiinței de sine prin intermediul întrebării fenomenologice ce acționează

În nucleul gândirii lui Heidegger, s-o citim așadar înnoit ca analiză a structurii medialității transcendente, astfel încât să ne însușim în mod viu profunda dimensiune a experienței pe care Husserl s-a străduit s-o deschidă. Astfel pare că funcția mediatore a adevărului e mișcarea auto-relației (raportării) vieții însăși nu numai în dimensiunea limbii ci și în dimensiunea temporalității și trupității (Leiblichkeit, corporalitate organică). Judecata că evidența apodictică prereflexivă este tocmai "faptul de a trăi" face detectabilă conștiința de sine [care acționează în realizarea sa în modul evenimentului realizării conștiinței timpului și în funcția senzației (conștiință chinestezică)] abia împreună cu mișcarea trupului.

O astfel de încercare a analizei e foarte strâns legată de transformarea gândirii fenomenologiei. Mai ales mișcarea dublă a accentuării între Husserl și Heidegger ne dă indicii importante. Prima mișcare decurge din întrebarea despre intenționalitatea conștiinței în analiza înțelegerii ființei de către Dasein. Aici se găsește diferența hotărâtoare în schimbarea temelor pe baza intermedierei metodei hermeneutice. Totuși, ambele mișcări au o mare sarcină comună care atinge inevitabil gândirea fenomenologiei. Aceasta este cercetarea dimensiunii "ne-apărutului" care însoțește prezentarea (apariția) lumii ca domeniu al apărutului și închiderea drumului care nu e închis în tărâmul deschiderii orizontului. În acest sens, semnificația evenimentului Kehre în gândirea lui Heidegger, care a influențat fenomenologia trebuie prețuită mai mult. De aici rezultă că e inevitabil să considerăm calea transformării gândirii fenomenologiei ca pe o teorie a adevărului. Nu pot să intru acum în detalii asupra temei conștiinței de sine.

### **În concluzie – întrebări despre "auto-sesizarea ca medialitate transcendentală"**

Auto-sesizarea vieții care se câștigă în cunoaștere prin negativitatea cunoașterii și auto-configurarea (Gestalten) vieții prin propria sa negativitate sunt pe de o parte într-un anumit sens una și, pe de altă parte, evenimente cu direcții de mișcare opuse. Sau, mai mult întoarcerea însăși a mișcării gândirii leagă ambele direcții. Aici acționează o dublă negativitate ce poate fi concepută ca ambele modalități ale drumului-încolo (Hinweg) și drumului-înapoi (Rückweg) într-un mod caracteristic lor. Această funcție este vizată prin cuvântul "auto-sesizare".

În această conexiune se deschid următoarele următoarele problematice:

1) Dubla negativitate se întâmplă în funcția medialității transcendente. Cunoașterea reflexivă, care are un caracter instituitor (setzenden), trebuie cu necesitate să se nege ca întemeiere a cunoașterii prin radicalizarea reflecției. Pretenția metafizicii subiectivității moderne, care a dorit să-și stabilească propria cunoaștere ca subiectivitate, eșuează în acest punct. Încercarea de a substantiviza cu numele de subiectivitate transcendentală

acțiunea însăși ce se sustrage permanent obiectivizării reflecției cade în ispita aparenței ce separă un membru al diferențierii de mișcarea diferențierii și îl privește ca independent (de sine-stătător). Funcția transcendentală este totuși funcția mediumului și evenimentul diferenței transcendente.

2) "Drumul gândirii" ce se apropie de evenimentul (Geschehen) diferențierii însăși îl determină pe cel care gândește să se lase în seama (în voia) mișcării auto-raportării la sine însuși, ce-și caută originea. "Fenomenologia ne-aparentului" din opera târzie a lui Heidegger este expresia acestei căi. "Invizibilul" nu e, cum prea des s-a interpretat, nu e ființa ce e însăși ființa separată de ființări, ci proto-raportarea ființei care lasă să apară ființările și se sustrage prin aceasta de la ceea ce apare (Erscheinenden). Acesta este evenimentul diferenței ontologice la Heidegger. Întrebarea despre evenimentul diferențierii nu e altceva decât acea cale a gândirii, pe care cel care gândește devine una cu constructul structural activ în temeiul propriei gândiri. Încrucișarea între auto-negarea gândirii și autonegarea vieții este atât un eveniment cât și o legătură între modalitatea drumului-încolo și a drumului-înapoi.

3) Auto-sesizarea presupune în profunzimea sa variate distincții practice atât în domeniul religiei și al artei cât și al logicii filosofiei. Înțelegerea pasivă a auto-raportării intuitive și trupești (Leibhaft) care nu e teorie pură posedă totuși structura auto-sesizării, deși nu e realizată ca auto-sesizare logică a vieții. Ea acționează, cum spune York, în realizarea logică a auto-sesizării în același timp interschimbabil și negator. Aceasta este originea discuției actuale despre auto-raportarea sentimentului (auto-afecțiune) ca formă originară a auto-sesizării

4) Dacă medialitatea transcendentală este, așa cum spune Kitaro Nishida, autodeterminarea particulară a incomensurabilului (nimicul absolut) și auto-sesizarea individualului, atunci auto-sesizarea ce se petrece în individual (im Einzelnen) este locul "aparității și ascunderii" care e structura de bază a evenimentului cunoașterii în sensul teoriei adevărului. Dar nu avem voie să trecem cu vederea că nașterea și moartea individului acționează ca și condiție în abisul "aparității și ascunderii". Nu putem ocoli întrebarea despre modul "sustragerii absolute" din experiență, care nu e numai auto-determinarea vieții, ci și auto-determinarea prin moarte. Evenimentul "aparității și ascunderii" în teoria adevărului însoțește auto-sesizarea individualului. Abia aceasta deschide întrebarea despre rădăcina lui ontologică. Nu putem spune aici că evenimentul nașterii și al morții este dovada a ceea ce-l transcende și-l răzbate pe om, dovada acestui fapt firesc și că acesta se află, în fond, în întrebarea despre cunoaștere?

## **II. DOSAR «FILOSOFIE–MORALA–POLITICA»**

### **TRANSFORMAREA CONTRACTUALISMULUI ȘI ORIGINILE "SOCIETĂȚII CIVILE"**

**LAURENT JAFFRO**

*Université Paris I Pantheon-Sorbonne*

Un istoric al noțiunii de societate civilă va considera, fără îndoială, absurdă tentativa mea de a retrasa formarea conceptului în sânul teoriei contractualiste moderne, și aceasta din două motive: în primul rând, pentru că în filozofia politică a secolelor XVII-XVIII expresia "societatea civilă" este încă perfect sinonimă cu "comunitate politică", apoi, pentru că sensul contemporan al expresiei se dezvoltă în afara tradiției contractualiste, în particular în scoala scoțiană, care, de la Hume la Smith și Ferguson, respinge ideea de contract fondator ca pe o ficțiune de filozof. Pe scurt, susținătorii contractualismului nu vorbeau despre societatea civilă în sensul contemporan când utilizau această expresie, iar inventatorii societății civile în sens contemporan erau adversari ai contractualismului.

Voi apăra totuși teza conform căreia anumite aspecte și anumite evoluții ale teoriei contractualiste tind să promoveze ceea ce va deveni societatea civilă în sens contemporan. Prima obiecție pe care ar putea-o evoca un istoric contra acestei teze nu rezistă la un examen atent. Nu datorită faptului că teoria contractualistă utilizează "societatea civilă" în sensul de instituție politică nu abordează ea anumite dimensiuni ale ceea ce noi numim societate prin opoziție față de Stat. Într-adevăr, un autor ca Hume, care este un adversar al contractualismului și în care istoriografia recunoaște un inițiator al noțiunii contemporane de societate civilă, nu utilizează niciodată "civil society" în alt sens decât acela de "comunitate politică", adică de guvernământ. Astfel, de exemplu, Hume scrie în *Tratat despre natura umană*, cartea II, part. II, sect. 8: "A regard to property is not more necessary to natural society, than obedience is to civil society or government." Aici, expresia "natural society" e mai apropiată de noțiunea contemporană decât expresia

"civil society". Lexicul, tradițional, este în întârziere față de o gândire care nu utilizează opoziția "societate civilă" și "societate naturală" decât pentru a o răsturna mai ușor. Hume vorbește o limbă veche în timp ce dezvoltă tema nouă conform căreia instituția politică este o suprastructură artificială care ar rămâne neputincioasă dacă, la un nivel inferior (care nu are încă nume și care este obiect al economiei politice și al filosofiei morale), comerțul social și economic nu i-ar da viață și nu i-ar cere, în schimb, siguranță.

A doua obiecție pe care am putea-o ridica împotriva acestui studiu este mai solidă. Efectiv, o genealogie a societății civile, cum este cea a lui Claude Gautier, își are sursa într-o tradiție anti-contractualistă, mai ales scoțiană\*. S-ar părea că filozofia politică modernă, prea fascinată de problema instituirii unei voințe publice artificiale și prea tributară individualismului metodologic, trebuie să cedeze locul filozofiei morale, antropologiei și economiei politice, mai apte pentru a surprinde dinamismul propriu relației sociale. S-ar cuveni atunci să dăm cuvântul lui Mandeville, Hume, Ferguson, mai degrabă decât lui Hobbes și Locke, pentru că, în fond, aceștia nu au nimic de spus... Dar nimic de spus despre ce? Despre societatea civilă, evident, dar în ce sens? În sens contemporan. Dar putem oare fi siguri că sensul contemporan este univoc?

Este într-adevăr dificil să contribuim la o istorie a societății civile fără a începe prin a sublinia în ce măsura aceasta istorie este retrospectivă. Sensul contemporan al societății civile, așa cum presa și cotidienele îl înțeleg, adică conform unei comprehensiuni care o opune statului, acest sens este diferit de societatea civilă în înțelesul teoreticienilor politicii din epoca modernă. O istorie a noțiunii de "societate civilă" este o problemă foarte diferită și mai complicată decât o istorie a noțiunii de suveranitate sau de contract, în măsura în care aceste noțiuni sunt chiar obiectele pe care teoreticienii politicii le-au abordat în mod explicit, ignorând în același timp, se pare, sensul pe care contemporanii noștri l-au dat expresiei "societate civilă".

Nu ajunge totuși să caracterizezi utilizarea contemporană ca opunând societatea civilă și stat pentru a determina în maniera clară sensul noțiunii. Putem distinge trei semnificații contemporane. Prima este mediatică, generală și difuză: societatea civilă este adevărata viață; birocrăția, funcțiile publice - ba chiar serviciile publice - împiedică adevărata viața sau o devitalizează. Viața pe care o exprimă societatea civilă nu este doar un dinamism economic, ci și viața morală și valori ale solidarității (să ne amintim, în Polonia, sindicatul cu același nume), punct în care societatea civilă pare câteodată a încarna fraternitatea contra rigidității birocratice. Găsim o definiție de acest tip într-un articol din *Monde* din 28 decembrie 1999:

---

\* Gautier, Claude, *L'invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993

Franța este o țară în mare măsură scutită de catastrofe naturale. Nimeni nu ar avea indecența de a compara această duminică sinistă, sau chiar marea neagră din Erika, cu drama pe care o trăiește astăzi Venezuela. Dar a fost cu siguranța pentru Hexagon o furtună istorică. Pusă la încercare, administrația, securitatea civilă mai ales, și-a asumat rolul surprinsă fără îndoială, evident depășită, totuși n-a fost mai puțin disponibilă și mobilizată. Exact ca și ceea ce numim societate civilă, *această comunitate care se formează aproape spontan în momentul în care este nevoie de solidaritate*.

A doua semnificație, clasică, provine de la Hegel și Marx: ea vede în *burgerliche Gesellschaft* (fie pentru a o valoriza, fie pentru a o deprecia ca pe un loc al alienării) lumea reglementărilor economice și juridice care subîntind structurile de stat. Al treilea înțeles, militant, constituind o inovație foarte recentă, susceptibilă de a face caducă a doua semnificație: ea susține că societatea civilă este lumea schimbului și asocierii, dar exclude cel puțin parțial dimensiunea economică și comercială. În această ultima concepție, puterile comerciale și economice de o anumită amploare sunt considerate ca fiind în mod natural aliatele statelor, ceea ce justifică din partea societății civile o atitudine vigilentă, ba chiar combativă. Jurgen Habermas, în noua sa prefață din 1990 la *Strukturwandel der Offenlichkeit*, semnaleză caracterul vag al conceptului de "raporturi de asociere" care este în centrul noii concepții: acest concept amintește de "semnificația, devenită curentă de atunci, a termenului de societate civilă care, în mod diferit de traducerea modernă, de la Hegel și Marx, a *societas civilis* prin *societate burgheză* nu mai include sfera unei economii reglate de piețele muncii, a capitalurilor și bunurilor<sup>†</sup>."

Trebuie subliniat că prima concepție are avantajul de a fi suficient de generală astfel încât a doua și a treia concepție îi pot fi subsumate ca specii.

Sinonimia între "societatea civilă" și "comunitatea politică" este foarte veche. Dominique Colas, în *Istoria fanatismului și a societății civile* a structurat un tablou sumar al traducerilor și comentariilor lui Aristotel între sec. XIII-XX. Putem observa astfel că "koinonia politike" a fost tradusă în latină prin formule de tipul "communicatio politica" sau "communitas politica", care sunt încă calchiate după termenul grec, ca și prin "societas civilis", care sfârșește prin a deveni preeminentă<sup>‡</sup>. Colas consideră că opoziția între societatea civilă și stat este prezentă începând cu Hegel și Marx și că utilizarea sa jurnalistică e abundentă începând din anii 1980. El vede pentru aceasta trei surse: "Utilizarea societății civile de către Biserica catolică, recursul la noțiune de către criticii totalitarismului și sociologii statului<sup>§</sup>." Al doilea punct este extrem de important

<sup>†</sup> Habermas, Jurgen, *L'Espace public*, trad. M.B. de Launay, noua prefață tradusă de P. Chaniel, Paris, Payot, 1998, p.XXXI

<sup>‡</sup> Colas, Dominique, *Le Glaive et le fleau.. Genealogie de la societe civile et du fanatisme*, Paris, Grasset, 1992, p. 33-34.

<sup>§</sup> Ibid., p.38-39.

și este foarte legat de criza poloneză din anii '80." Cu conceptul de societate civilă, ironie a istoriei, gândirea lui Hegel și Marx alimentează reflecția asupra societății marxiste și le indică scopul acelor care conduc critica practică.\*\*"

Să recapitulăm evoluția utilizării expresiei. În Epoca clasică, "societatea civilă" este perfect sinonimă cu societatea sau comunitatea politică, fie că se opune societății religioase, fie că se opune "stării naturale". Incepând cu sfârșitul sec.XVIII, "societatea civilă" începe să ia un sens distinct de acela de "societate politică", cu toate că, într-adevăr, adjectivul latin "civil" s-a diferențiat de mult timp, în cadrul unor anumite utilizări, de adjectivul grec "politic". Această mișcare, care sfârșește prin a opune societatea civilă și statul, culminează la Hegel și Marx. Dacă această concepție contemporană este esențialmente tributară opoziției dintre societate și stat pe care filozofia, cu Hegel și Marx, a întârziat a o gândi, ea o modifică într-un punct important pentru că ea tinde a reduce societatea civilă la viața asociativă, cu excluderea lumii profitului. Este un fel de ironie a istoriei în acest salt: militanții societății civile sfârșesc prin a pune pe același plan căutarea profitului și controlul administrativ.

Istoria societății civile este necesarmente retrospectivă pentru că, dacă formula persistă de mult timp, înțelegerea ei fost totuși reînnoită în profunzime de mai multe ori, chiar și recent, astfel încât genealogia pe care o propune Claude Gautier în 1993 avea încă în vedere sensul hegeliano-marxist.

Îmi propun nu de a prezenta câteva elemente în vederea unei asemenea istorii, ci de a măsura distanța dintre chestiunea societății, la Hobbes și Locke, și noțiunea contemporană de societate civilă. Voi pleca de la definiția vagă și jurnalistică, dar care corespunde concepției comune, astăzi, asupra societății civile. Există două modalități de a măsura această distanță. În primul rând putem aminti că opțiunea contemporană este absentă din teoriile lui Hobbes și Locke și să ne întrebăm de ce este absentă. Acest studiu este indispensabil, dar el este de asemenea van și artificial în măsura în care presupune să ne întrebăm de ce Hobbes și Locke nu au gândit un obiect care pentru ei nu exista. În al doilea rând, voi proceda de manieră inversă, încercând să repererez în filozofia politică a lui Hobbes și Locke, în stare dispersată și implicită, dimensiunile pe care noțiunea contemporană de societate civilă le reunește și promovează. Dublu exercițiu: A studia solidaritatea chestiunii societății civile și a unei evoluții a teoriei contractualiste. Mai ales, a căuta figurile societății - dispărute sau marginalizate în teoriile politice moderne- pe care contemporanii le unesc cu noțiunea de societate civilă.

O descriere prealabilă este utilă. Societatea civilă reprezintă un anumit nivel în activitatea umană și în organizarea politică. Ea este lumea schimburilor de toate categoriile (intelectuale, comerciale, comunicaționale, sociale) între indivizi și grupuri. De o anumită manieră, ea se opune statului ca viața în fața

---

\*\* Ibid., p.40.



morții, ca o infrastructură pe care suprastructura se sprijină și fără de care ea nu este nimic; de o alta manieră, aceste "forțe vii" ale societății civile, cum se spune, așteaptă de la stat protecție și eventuală reglare. Ea este un regat moral, economic și social, care poate furniza autorități, căci vorbim adesea, nu numai în Franța, de aceste "personalități ale societății civile" care sunt susceptibile de a deveni oameni politici și de a ocupa portofolii ministeriale. Cine sunt ele? Medici de renume, șefi de întreprinderi, militanți sindicali sau din mediul asociativ, foști mari sportivi. Șefii religioși fac de asemenea parte, e indeniabil, dintre aceste personalități ale "societății civile", cu toate că un stat laic nu ar putea să le confere funcții în guvernământ. Aceste personalități sunt un fel de *staruri*, care încarnează lumea reală prin opoziție față de birocrație, dinamismul prin opoziție cu conservatorismul, economia "antreprenorială" prin opoziție cu economia planificată (din acest punct de vedere cariera politică a lui Bernard Tapie a fost exemplară), și chiar morala prin opoziție cu politica (este frapant în cazul acelor *french doctors* care sunt chemați la funcții ministeriale). Metaforele clasice ale corpului politic nu sunt moarte astăzi, cu toate că statul nu mai este conceput ca fiind integralitatea acestui corp. Societatea civilă este țesătura, cu alte cuvinte ceea ce este viu, fragil dar suplu, în timp ce statul tinde a fi redus la schelet (aproape mort, solid dar rigid) sau, mai ales în social-democrații, la un fel de creier a cărui funcție este atât aceea de a fi "în ascultare" cât și aceea de a dirija (știm că în teoria politică a lui Hobbes, cum este ilustrat pe frontispiciul Leviathanului, statul nu era creierul, ci totalitatea organizării politice).

Cum scrie Xavier Papais, care estimează că poate găsi în D. Hume un arhetip al acestei diviziuni, "autoritatea [...] se suprapune societății civile, acolo unde rezidă adevăratul loc al puterii, în muncă, industrie, pasiuni și acțiuni. Este o instanță de expresie și de decizie, care reflectă inițiativele și producțiile, le repercutează și le reglează, dar nu le produce niciodată. Ea se detașează de societate, se exteriorizează; idealmente impasibilă, ea ocupă locul gol al judecății. Invers, construcția legăturii sociale nu este conferită autorității, ci simpatiilor, industriei, câmpului de interese.<sup>††</sup>" Inventarea legăturii sociale nu este la inițiativa statului, pentru că legătura socială nu este același lucru cu apartenența politică: aceasta este diferența pe care o presupune o gândire a societății civile.

## I

Voi începe prin a reveni asupra faptului, bine cunoscut, al perfecteii sinonimii între "civil society" și "political society" la Moderni. Este de ajuns să examinăm titlul cap. VII din *Second Traite sur le Gouvernement Civil*: "of political

---

<sup>††</sup> *Figures du theologico-politique*, ed. E. Cattin, L. Jaffro și A. Petit, Paris, Vrin, 1999, p.224.

or civil society", care insistă asupra sinonimiei și § 87 al aceluși capitol, care definește societatea civilă ca pe o relație politică prin opoziție cu starea naturală:

Cei care sunt reuniți într-un singur corp și care pot face apel la o lege comună și la judecători aleși având autoritate pentru a tranșa controversile care apar între ei și pentru a-i pedepsi pe vinovați, aceia formează o societate civilă unii cu alții [are in civil society one with another]. Dar aceia care nu dispun de un asemenea apel comun, cel puțin pe pământ, rămân în starea naturală<sup>‡‡</sup>...

Este interesant de remarcat că societatea civilă sau politică este întâi un anumit tip de relație între indivizi, existența sub un arbitru comun, dar că pentru Locke această calitate a relației este indistinctă de uniunea într-un singur corp, *commonwealth*-ul. A avea un anumit tip de relație cu alții și a fi membru al unei comunități politice este, pentru Locke, același lucru.

Considerațiile asupra sinonimiei se aplică *a fortiori* pentru Hobbes. În *Leviathan*-ul englez, formula "civil society" este rară (5 ori), în timp ce "commonwealth" este utilizat de 500 de ori. "Societatea civilă" desemnează același lucru ca și "commonwealth" și se opune constant la "natural condition" (expresia "state of nature" este absentă din *Leviathanul* englez, dar foarte prezentă în alte texte ale lui Hobbes).

Să punem acea întrebare pe care am numit-o vană și artificială: De ce Hobbes ignora societatea civilă în sens contemporan? Pentru că nu exista nici un fel de societate efectivă anterioară pactului. Viața socială și economică, dacă ea reprezintă cu siguranță un anumit nivel de existență politică, este de asemenea și înainte de toate un efect. În legătură cu condiția naturală a omului, într-un pasaj celebru al cap. 13 al *Leviathanului*, Hobbes scrie:

Intr-o asemenea stare nu este posibilă o activitate industrială (activitate industriale), pentru că fructul nu-i este asigurat: în consecință, nu găsim aici nici agricultură, nici navigație, nici utilizarea bogățiilor care pot fi importate pe mare; nu găsim construcții comode, aparate capabile să miște și să înlăture lucruri și care necesită pentru aceasta multă forță; nu există cunoștințe pe suprafața pământului, calcularea timpului, arte, litere, societate; și ce este mai rău decât toate, există teama și riscul continuu și teama de o moarte violentă; viața omului este solitară, sărăcăcioasă, penibilă, cvasianimală și scurtă. [*solitary, poor, brutish and short*].<sup>§§</sup>

Nu există nici socialitate și nici viață economică anterior pactului prin care fiecare se angajează față de fiecare să transmită unui terț ceea ce este alienabil din dreptul său natural. Numai cu acest preț sunt posibile comoditățile existenței. Să ne reamintim capitolul 17:

<sup>‡‡</sup> *Second Traite du gouvernement civil*, cap. 7, §87, trad. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994, p.62-63.

<sup>§§</sup> *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p.124-125.

Singura modalitate de a crea o asemenea putere comună, aptă să apere oamenii de atacurile străinilor și de nedreptățile pe care și le-ar putea face unii altora, și să-i protejeze în așa fel încât, prin industria lor și prin producția pământului, ei să se poată hrăni și trăi satisfăcuți, este să confere toată puterea și toată forța lor unui singur om, sau unei singure adunări, care să poată reduce toate voințele lor, prin intermediul regulii majorității [by plurality of voices], într-o singură voință.<sup>\*\*\*</sup>

Nu există deci societate distinctă de un asemenea *commowearth* astfel stabilit. Hobbes concepe viața economică ca pe ceva ce trebuie să facă posibilă instituirea Leviathanului, ca pe unul din efectele sale cele mai sensibile și în nici un caz ca pe un nivel inferior sau prealabil existenței. În această manieră societatea este rezultatul contractului. Nu există deci anterioritate a vieții sociale și economice raportată la apartenența politică.

Dacă ne concentrăm asupra teoriei lui Locke, constatăm că el pune existența grupărilor sociale, și mai exact familiale în sens antic (care include servitorii și sclavii) înaintea stabilirii unei comunități politice legitime.<sup>†††</sup> Dar formele de socialitate prepolitice nu constituie pentru Locke solul sau fundamentul societății politice. Fundamentul societății politice rezidă în contractul care o inventează. Chestiunea este totuși mai complexă.

Trebuie întâi să observăm că Locke afirmă necesitatea unei diferențieri între disoluția societății și disoluția guvernământului. Să începem prin disoluția *radicală* a guvernământului:

Dacă vrem să vorbim cu oarecare claritate despre disoluția guvernământului, trebuie să începem prin a distinge între disoluția societății [*society*] și disoluția guvernământului. Ceea ce constituie comunitatea [*community*] și face ca oamenii să treacă de la legăturile foarte slabe ale stării naturale la unitatea unei societăți politice, este acordul pe care fiecare îl face cu toți ceilalți pentru a se reuni într-un corp și a acționa ca un singur corp, instituind astfel o republică [*commonweath*] distinctă. Maniera obișnuită și practic unică prin care această uniune este dizolvată este invazia unei forțe străine care-i supune membrii prin cucerire [...]. De fiecare dată când societatea este dizolvată, este sigur că guvernământul acestei societăți nu va putea dura.<sup>†††</sup>

În cazul unei invazii, disoluția guvernământului este consecința disoluției societății. Nu trebuie confundată această disoluție radicală cu dezintegrarea internă a guvernământului, de exemplu cu ocazia unei profunde alterări a puterii legislative. O asemenea criză instituțională nu antrenează cu ea dispariția societății, chiar dacă o aruncă într-o situație dificilă de anarhie.

---

<sup>\*\*\*</sup> Ibid., p.177.

<sup>†††</sup> A se vedea Daniela Gobetti, *Privat and Public. Individuals, Household and Body Politic in Locke and Hutcheson*, Londra, Routledge, 1992.

<sup>†††</sup> Locke, *Second Traite du gouvernement civil*, cap. 19, &211, trad. cit., p. 153

Hobbes putea face acest gen de distincții? Cu siguranță nu. Leviathanul era societatea politică însăși și singurul suveran. Sfârșitul Leviathanului reprezintă moartea societății politice. Locke, din contra, situează suveranitatea în popor, fără a-i conferi cu necesitate și în mod obișnuit exercițiul ei. Dacă vreodată poporul decide în majoritate să delege puterea legislativă majorității înseși, atunci este o democrație perfectă; în mod obișnuit, el o delegă adunărilor. Este necesară o distincție între aceste două niveluri, acela al poporului, care trebuie să aibă o anumită formație (nu poate fi o pură juxtapunere de indivizi), și acela al guvernământului. Suveranitatea revine poporului în momentul în care guvernământul este dizolvat fără ca aceasta să reprezinte și disoluția completă a societății politice.

Locke pretinde să facă această distincție între societate și guvernământ, dar nu o dezvoltă pe deplin, căci ea este fundamental contrară premiselor individualiste hobbesiene care răman în mare ale sale. Cum subliniază Jean-Fabien Spitz, Locke "este incapabil să integreze în sistemul său ideea că indivizii ar putea forma o comunitate care i-ar uni într-un corp și i-ar face să iasă din starea de natură fără să-i supună unui arbitru înzestrat cu o putere de comandament și coerciție."<sup>§§§</sup>

Această distincție rămâne deci la stadiul de dorință pioasă. Putem totuși vedea în ea un moment important în utilizarea termenului "societate". Nu aceasta este direcția spre care voi orienta ancheta, căci cercetarea lockeană a unei comunități anterioare constituirii guvernământului privește mai mult și mai direct dezvoltarea conceptului de putere constituantă decât istoria noțiunii contemporane de societate civilă.

Putem spune, la modul general, că teoria contractualistă cunoaște de la Hobbes la Locke transformări profunde. Ar fi excesiv să pretindem că revizuirea serioasă pe care Locke o face teoriei contractualiste este actul de naștere al societății civile în sens contemporan. Este mai prudent să spunem că societatea civilă, așa cum o înțelegem, dacă este în mod manifest incompatibilă cu teoria contractului a lui Hobbes, nu este deloc incompatibilă cu concepția pe care o propune Locke. De ce? Deoarece contractul așa cum îl concepe Locke nu este doar o modalitate de pacificare a conflictelor, ci mai ales și mai întâi mijlocul unei justiții în *reglementarea* conflictelor, pentru că el nu are ca scop instituirea unui arbitru imparțial (starea naturală fiind caracterizată prin faptul că fiecare este judecător și parte). Deci contractul este esențialmente acel ceva prin intermediul căruia este instituită o protecție a intereselor civile sau temporale (*bona civilia*), a bunurilor fundamentale care sunt proprietatea, viața, libertatea și integritatea corpului. Dacă funcția asociației politice este protecția, trebuie să înțelegem că există o viață anterioară asociației politice. Sigur, starea naturală este o stare de pace (sub legea divină

<sup>§§§</sup> Spitz, J.-F., *Les sources de la distinction entre societe et gouvernement chez Locke*, în *Aspects de la pensee medievale dans la philosophie politique moderne*, ed. Y.C. Zarka, Paris, PUF, 1999, p. 270.

de prietenie care ne prescrie să conservăm umanitatea) care degenerază fatalmente într-o stare de război (pentru că această lege este un comandament pe care nici o forță nu o sancționează) și nu este deci o stare socială; totuși în această stare umanitatea cunoaște o anumită activitate, toată această activitate care este prelungirea corpului fiecăruia și pe care o denumim muncă și proprietate. Cum o atestă cap.V din *Second Traite*, există o viață economică contractul ca pe o delegare a puterii fiecăruia (și independentă de starea politică. Am putea spune că Locke a conceput o repartitie a acestei puteri la cele trei instanțe, federativă, legislativă și executivă) și nu ca pe o alienare completă, pentru că el estima că sarcina stării politice era atât aceea de a regla și proteja existențele prepolitice cât și aceea de a le incorpora. În acest sens, și în ciuda unor numeroase ezitări, cu toate că nu distinge între societate civilă și stat, Locke furnizează o concepție a contractului care nu este incompatibilă cu o teorie politică care ar face explicit această distincție. Înseamnă aceasta oare că putem situa "societatea civilă" a contemporanilor noștri în tradiția liberalismului politic?

Dacă aș vrea să simplific ceea ce încerc să sugerez aici, aș spune că am putea găsi în concepția lui Locke asupra stării naturale o anumită prefigurare a ceea ce va fi denumită mai tarziu chiar "societatea civilă". Este vorba despre o lume preetatică, de o lume de asocieri non-politice (adică fără arbitru imparțial), în care indivizii sunt dotați cu drepturi (dar pe care nimic nu le garantează realmente) care se bazează pe consimțământ (fără a da naștere unei instituii a guvernământului), care pot atinge un anumit grad de viață economică și o relativă bogăție și care ezită în mod constant între respectul moralității pe care o recomandă legea naturală și conflictele cele mai violente. Această descriere combină anumite elemente pe care le regăsim în concepția contemporană asupra societății civile: moralitatea în același timp ca și conflictul, dar și viața economică. Exemple de acest tip de societăți non-politice sunt, pentru Locke, Indienii din America și plantatorii din Antile.

Hegel, pe care aș vrea să mă bazez acum, a apropiat în mod explicit societatea civilă de un fel de stare naturală. Dar el nu se gândea la starea naturală a lui Locke, ci mai degrabă la cea a lui Hobbes: "Societatea civilă este câmpul de bătălie al interesului privat individual al tuturor contra tuturor."<sup>\*\*\*\*</sup> Cu siguranță, pentru că societatea civilă să poată fi considerată ca un fel de stare de război pacificată datorită comerțului și schimbului, este necesar ca ea să fie în mod clar distinsă de societatea propriu-zis politică.

Trebuie amintit că, pentru Hegel, societatea civilă este caracterizată prin interdependența inconstientă a particularului (interesul privat urmărit de individ) și a universalului (circulația sau schimbul care se ascunde în spatele urmăririi de către fiecare a interesului privat). Această interdependență

---

<sup>\*\*\*\*</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, &289, rem., trad. J-F. Kervegan, Paris, 1998, p.369.

nu este încă în mod veritabil unitate, căci universalul și particularul rămân separați: legătura regăsisibilă în cadrul schimbului nu este conștientizată de către actori, ea constituie doar o identitate *in sine* sau, pentru a vorbi ca Smith, o *mână invizibilă*. Am putea încerca să citim anumite pasaje din "*Principiile filozofiei dreptului*" ca pe un dialog între Locke și Hobbes:

Dacă statul este confundat cu societatea civilă și finalitatea sa este situată în asigurarea securității și protecției proprietății și libertăților personale, atunci interesul indivizilor singulari ca atare constituie scopul final în vederea căruia sunt reuniți, urmând de asemenea că a fi membru al statului relevă dintr-un fel de bun plac. Ori acesta are un cu totul alt raport cu individul; așteptându-se ca el să fie spirit obiectiv, individul nu are el însuși obiectivitate, adevăr și etică decât dacă este membru al statului. Reuniunea ca atare este ea însăși conținutul și scopul veritabile, iar destinația indivizilor este aceea de a duce o viață universală.<sup>†††</sup>

Dacă ne este permis să scoatem acest pasaj din contextul său și să facem abstracție de critica contractualismului făcută de Hegel, am fi puternic tentați să spunem că protestul hegelian este un fel de întoarcere la Hobbes, contra lui Locke, pentru că este vorba de a nu suprapune statul pe societatea civilă, adică de a nu-i fixa sarcina de a proteja ceea ce indivizii, cu ocazia contractului, aveau intenția de a cere să fie protejat, pentru a transforma astfel mai bine societatea civilă în stat- în măsura în care individualitatea nu se realizează decât în sânul voinței politice care încarnează statul.

## II

În afara apropierii societății civile de starea naturală, Hegel ia act de o altă mare răsturnare în utilizarea noțiunii de "societate civilă": ea nu se mai opune "societății religioase". ci cuprinde în ea, alături de dimensiunea economică, dimensiunea religioasă sau eclezială. El este în mod particular sensibil la chestiunea sectelor care refuză orice raport direct și activ cu statul. Cazul quakerilor și al anabapțiștilor ne furnizează un fel de variație experimentală pentru a gândi o viață complet retrasă din stat și concentrată doar în societatea civilă.

Putem spune despre quakeri, anabapțiști etc, că sunt membri activi ai societății civile și că ei întrețin, în calitate de persoane private, doar un comerț privat cu altele [persoane private] și că ei au fost, în acest context, chiar dispensați de jurământ; ei îndeplinesc obligațiile directe pe care le au față de stat într-o manieră pasivă și, relativ la una dintre cele mai importante obligații, aceea de a-l apăra contra inamicilor, obligație pe care ei o refuză direct, li se conde de exemplu de a o îndeplini printr-un schimb cu alte prestații. În privința acestor secte, este cazul [de a spune] în sensul propriu că statul

---

<sup>†††</sup> Ibid., p.313-314.

exercită o *toleranță*; căci, deoarece ele nu recunosc această obligație, nu pot pretinde dreptul de a fi membre ale acestuia.<sup>\*\*\*</sup>

Este vorba aici despre ceva esențial, un indice pentru a descoperi originea nerecunoscută a societății civile în sens contemporan. Am văzut în ce manieră obiectul "societății civile" era absent din teoriile clasice contractualiste. Știm deja, mai ales cu Locke, faptul că teoriile clasice ale contractului au putut gândi asociațiile non-politice. Urmând sugestia hegeliană, aș vrea acum să arăt că asociațiile religioase ocupă în teoria lui Locke un loc foarte apropiat, sub anumite aspecte, de ceea ce înțelegem azi prin societate civilă.

Hobbes acceptă existența asociațiilor non-politice, dar aceste asociații non-politice nu puteau fi, în sistemul său de reprezentare, asociații prepolitice. Hobbes știa bine că există ceea ce numim din Antichitate "*sodalități*", adică mici grupuri conduse prin adeziunea la principii, dogme sau practici care nu au forța constrângătoare a asociației politice. Găsim o aluzie la sodalitate în *De Cive*, cap. 5, sect. 10:

Dar, cu toate că orice cetate este o persoană civilă, nu orice persoană civilă este concomitent o cetate, căci se poate întâmpla ca mai mulți cetățeni, cu permisiunea cetății, să se adune împreună într-o singură persoană în vederea îndeplinirii unor anumite lucruri. Este vorba despre persoane civile, cum ar fi companiile de negustori, ca și alte adunări. Dar nu sunt cetățeni pentru că indivizii nu sunt ei înșiși supuși în mod absolut și în orice privință voinței companiei, ci doar în anumite lucruri determinate doar de cetate și conform unor asemenea termeni că ar fi legitim pentru fiecare să angajeze un proces contra corpului însuși al sodalității, ceea ce nu este în nici un caz permis unei cetăți să facă contra cetățenilor. Asemenea societăți, în consecință, sunt persoane civile subordonate cetății.

Vedem astfel că asociația non-politică are în mod clar o consistență proprie în ochii lui Hobbes și chiar un statut juridic determinat pentru că ea este o persoană; dar ea își derivă existența și statutul de la Stat. Trebuie să înțelegem că sodalitatea nu este autorizată de către membrii săi, ci în primul de către persoana suverană.

Este interesantă comparația acestei viziuni asupra sodalității cu ceea ce spune Locke, mai ales în *Scrisoare despre toleranță*, despre eclezia. Locke distinge două specii de societate în funcție de finalitatea lor, adică de scopul pe care societarii îl au în vedere. Acest scop contează ca o normă care permite definirea domeniului legitim al puterii societății. De aceea protecția intereselor temporale este singurul țel al societății politice, în timp ce protecția intereselor spirituale este singura finalitate a comunității ecleziale astfel că ea nu poate fi împlinită prin utilizarea mijloacelor primei societăți. Apărarea toleranței îl conduce pe Locke la mobilizarea unei concepții originale asupra

---

<sup>\*\*\*</sup> *Principes de la philosophie du droit*, &270, nota, p.337.

bisericii ca asociație liberă, întotdeauna particulară și spontană.<sup>§§§§</sup> Prin aceasta el rupe cu tradiția erastiană care facea din biserică un organism al statului și rezerva dreptul excomunicării prințului. Inspirându-se din ecleziologia baptiștilor și nivelurilor, Locke insistă asupra pluralității bisericilor și tinde să reducă existența eclezială la viața asociativă.<sup>\*\*\*\*</sup> Exemplele pe care le dă sunt foarte semnificative pentru că este vorba despre sodalitatea filozofică, a companiilor comerciale sau a clubului care permite plăcerile conversației.<sup>++++</sup>

Să remarcăm faptul că atunci când Habermas se întreabă asupra aspectului mai degrabă vag al semnificației cele mai recente a societății civile, el repetă destul de precis exemplele de *ecclesia* pe care le prezintă Locke:

Nodul instituțional al societății civile este constituit prin aceste regrupări voluntare în afara sferei statului și economiei care merg, pentru a cita numai cateva exemple, de la biserici, asociații și cercuri culturale, trecând prin *mass-media* independente, prin asociații sportive și de petrecere a timpului liber, cluburi de dezbateri, forumuri și inițiative civice, până la organizații profesionale, partide politice, sindicate și instituții alternative.<sup>++++</sup>

Nu avem aici oare un motiv serios să estimăm că un studiu asupra societății civile în sens contemporan ar putea lua forma unei ecleziologii?

Pentru *Scrisoarea despre toleranță*, *ecclesia* este o *societas*: "Dico esse societatem liberam et voluntariam". Societatea eclezială este liberă pentru că singurul său instrument de constrângere este excomunicarea și pentru că adeziunea la biserică nu merge mai departe de adeziunea personală a membrilor la dogmele sale. Din contra, asociația politică nu este liberă în același sens: ea este chiar puternic constrângătoare, căci dacă nu ascult de legislație mă expun la sancțiunea legitimă care consistă în utilizarea forței. Totuși apartenența politică este liberă în alt sens, căci spre deosebire de apartenența eclezială ea nu presupune o adeziune la dogme și la o ortodoxie.

Cu Locke, *societas* nu mai este doar un simplu sinonim al *respublica*, ci genul față de care *respublica* și *ecclesia* sunt specii. Contrar lui Hobbes, Locke recunoaște și promovează asociațiile non-politice ca pe veritabile locuri ale vieții și schimbului ale căror existență și statut nu emană de la o autoritate etatică. "Societatea civilă" în sens contemporan nu-și găsește originea sa, la Locke, doar în lumea prepolitică a vieții naturale (existența familiilor și a marilor grupări prepolitice), ci și în micile grupuri ale vieții religioase a căror coexistență și pluralitate statul trebuie să le accepte. În acest caz strămoșul

<sup>§§§§</sup> *Lettre sur la tolerance et autres textes*, ed. J.-F. Spitz, trad. J.Leclerc, Paris, GF-Flammarion, 1992, p.173, "Oriunde sunt două sau trei persoane reunite în numele lui Christos", Christos este printre ele (LT, 173).

<sup>\*\*\*\*</sup> *Ibid.*, p.176-177.

<sup>++++</sup> "[...]Sive ea [societas] fuerit literatorum ad philosophim, sive mercatorum ad negotia, sive denique feriatorum hominum ad mutuos sermones et animi causa..."

<sup>++++</sup> *L'espace public*, pref. 1990, p.XXXI-XXXII.



societății civile nu ar fi de găsit doar de partea universului bunurilor civile (viață, libertate, proprietate, sănătatea corpului -aceste bunuri sunt "civile" nu în sensul în care ele nu ar exista în starea de natură, ci în acela în care politicul este mandatat pentru a le proteja și promova ), ci de asemenea de partea *celeilalte* societăți, aceea care vizează bunurile spirituale (mântuirea de care se ocupă fiecare *ecclesia*). În acest sens, câmpul societății civile ar corespunde concomitent cu ceea ce statul protejează, deci reglează direct, cu ceea ce-i scapă statului, deci ceea ce statul nu poate regla decât într-o manieră foarte indirectă.

Prima remarcă: Există aici o ambiguitate fundamentală care caracterizează societatea civilă în sens contemporan: ea este atât lumea pe care statul trebuie să o protejeze pentru că ea comportă bunuri și valori (în sens moral și în sens economic) pe care acesta are misiunea de a le superviza, cât și lumea pe care statul trebuie să o protejeze contra statului însuși deoarece comportă bunuri și valori pe care statul nu are misiunea de a le superviza. Am putea regăsi această ambiguitate în singura noțiune de protecție, de exemplu într-un context ecologist: a proteja înseamnă atât a interveni, cât și a-și interzice intervenția, sau a interveni doar pentru a interzice intervenția.

A doua remarcă: Am început prin a vedea în starea naturală, care este contrară societății civile în sens clasic (=societate politică), un strămoș neașteptat al societății civile în sens contemporan. Am sfârșit prin a găsi celălalt strămoș al său în al doilea contrariu al noțiunii clasice, anume societatea religioasă și biserica.

Modernii nu făceau distincția contemporană între societate civilă și stat. Am putea spune că "le confundau". În ciuda sinonimiei se creează o disociere odată cu evoluția teoriei contractualiste, mai ales cu transformarea sa de la Locke la Hegel. Locul veritabil al acestei disocieri rămâne, bineînțeles, tradiția anti-contractualistă, în particular cea scoțiană. Dar putem de asemenea considera că Modernii distingeau acolo unde contemporanii "confundă". Contemporanii noștri fac să fuzioneze în noțiunea de societate civilă dimensiunile discuției, ale vieții economice și comerțului în general, asociației domestice, existenței naturale și asociației religioase. Modernii distingeau aceste dimensiuni și le distribuiau în jurul societății politice propriuzise. Nașterea societății civile în sens contemporan poate fi interpretată ca fiind introducerea unei sfere distincte de stat, dar tot la fel de bine ca ștergerea unor anumite distincții.

Trebuie subliniat caracterul decisiv al gândirii lui Locke pentru o istorie a societății civile, mai întâi prin distincția sa între societate politică și societate religioasă, prin teza sa, a coexistenței necesare a societăților religioase în sânul societății politice (coexistența pe care Hobbes, conform unei interpretări foarte restrictive a tradiției erastiene, o considera ca fiind imposibilă) și prin concepția sa, împrumutată de la sectele protestante radicale, a bisericii ca asociație sau sodalitate. Locke promovează astfel o formă de societate care,

dacă nu este încă "societatea civilă" în înțelesul contemporan nouă, cel puțin nu mai este societatea politică. Erastianismul, dominant în teoriile politice ale epocii moderne, interzicea o asemenea promovare.

"Societatea civilă" nu este ea o constelație de asociații economice, religioase, intelectuale, toate infra-politice? Nu este ea, pentru a vorbi limba filozofiei politice clasice, o mixtură de stare naturală și de societate religioasă? Nu este ea, pur și simplu, "viața asociativă", fiica vieții ecleziale? În acest caz, raportul cu religiosul în definirea societății civile ar fi tot atât de important ca și raportul cu economicul. Noua formă polemică, anti-lucrative, pe care societatea civilă o îmbracă astăzi, nu ar fi ea astfel o revanșă a societății ecleziale asupra societății economiei politice? Aceste întrebări exced spațiul acestui expozeu care avea ca obiect să arate că, dacă noțiunea contemporană s-a dezvoltat în afara tradiției contractualiste, ea poate fi totuși regăsită, în formă embrionară, în ungherele acestei tradiții. Expresia "societate civilă" consonează cu latinul *civitas*; dar, mai ales când o caracterizăm prin solidaritate și viață asociativă, societatea civilă se aseamănă mai mult cu *ecclesia* sau *sodalitas*.

traducere de Adrian Țigănuș

## A FILOZÓFIA SZABADSÁG-PROGRAMJA ÉS A SZUBJEKTIVITÁS-KRITIKA - A POSZTMODERN UTÁN

EGYED PÉTER

**ABSTRACT.** *The Problem of the Subject and the Freedom after the Era of the Second Modernity.* Two great philosophical programs, the Descartes' universal rationalism and the Kant's enlightenment, put systematically the concept of the subject in the centre of the discourse about Law, History, Morality and Humanity. The idea of modern liberty is connected with them and determines the philosophy in its whole. Already at the beginning of 20th century Max Scheler calls attention to the necessary alteration of Kant's concept of subject. At the end of century the French philosophers (Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Maurice Blanchot, Michel Foucault) proposed real resolutions for recreating the concept of subject. Also, Axel Honneth proceeds this way with his critic of subjectivity. The arguments of the contemporary personality theories are taken into consideration too. Finally this study goes beyond the redraft of philosophical liberty program, taking into consideration the interpretations of Norberto Bobbio and John Rawls.

A filozófiatörténeti kutatásban evidencia, hogy a filozófia programjára vonatkozó elképzelések nagymértékben befolyásolják a filozófiát magát, és nem csak annak önszemléletét. A modernitás filozófiai programjának középponti eleme a kantianus szabadságkonceptió, amely - az erkölcsök metafizikájának alapvetése és a gyakorlati ész kritikája szerint - az eszes lény akaratának autonómiáján alapszik. Két előző tanulmányomban megpróbáltam bejelölni azt a határt<sup>1</sup>, ameddig posztmodern korunk - különösen az Axel Honneth nevéhez fűződő szubjektivitas-kritikája - elmehet anélkül, hogy a modernitás filozófiájának a szabadság-konceptushoz kapcsolódó egész hagyományát felszámolja, ha ugyanis e kérdéssel kellő módszertani szigorral nem nézünk szembe, *a van is meg nincs is* logikáját követve olyan bizonytalan nyelvezeten beszélünk, vagy olyan tisztázatlan státusú rendszerfogalmakat használunk, követünk, amelyek egy egyáltalán nem termékeny belső ellentmondásosságot, hanem inkább zavarodottságot képviselnek.

A filozófiai univerzalizmus teljes felszámolása, amelynek következményeként a filozófia az egyedi diskurzusok valaminő iterációja lehet csupán, voltaképpen a posztmodern minimál-programját, a dekonstrukciót is lehetetlenné teszi. A szubjektivitas problematikájával teljes terjedelemben szembenézni tehát azt jelenti, hogy újrafogalmazzuk a filozófia programatikus

spektrumát. Erre kényszerít az is, hogy korunk emberi személyisége valóban a disszolúció állapotában van egyfelől, másfelől meg a teljes programozottság felé tart, úgy ahogyan ezt a jelenséget a kulturális antropológia feltárja. Az individuális etikai emberről, mint az értékszubsztanciaként elképzelt emberiség lényeghordozó funkcionáriusáról alkotott kanti elképzelést valóban újra kell gondolni, a történelmet önmagára leképező világpolgár helyébe ugyanis a globalizációs folyamatokban feloldódó szubjektum lépett. Ugyanakkor véleményem szerint a szubjektum belső és külső végtelenségéről alkotott kanti koncepció - amelyet ugyan nem fejtett ki - kellő lehetőséget kínál arra, hogy a szubjektivitás-kritikában *folymatosan* visszamenjünk Kantra (ez nem egészen világos Axel Honneth "legyengítési" koncepciójában)<sup>2</sup> és hogy ebben a rekurzióban érvényesítsük azokat a teoretikus megfontolásokat, amelyek kétségtelenül megvannak. A következőkben elsősorban a Jacques Lacan tevékenysége nyomán kibontakozó individuációs szemléletre hivatkozom (Gilles Deleuze és Félix Guattari munkásságát döntő fontosságúnak tartván a kérdésfeltevés szempontjából), másfelől azonban a kortárs személyiség-elméletek néhány következtetését is hasznosítani kívánom. Végül pedig jelzem a kanti szabadság-program néhány mérvadó interpretációjának szempontjait.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az, ami semmiképpen sem vagy alig épül be a posztmodern szubjektivitás-kritikába, az éppen Max Scheler Kant-interpretációja, amely múlt századunk második évtizedében már igen pontosan jelezte a königsbergi gondolkodó szubjektum-felfogásának belső problematikusságát. Max Scheler ezt a következőképpen láttatta: "Ez a gondolkodásmód (amely teljességgel jellemzi Kant tanítását is) másfelől minden, csupán *individually* érvényes jót azonosít a pusztán >>szubjektív<< jóval, vagyis azzal, ami csak jónak tetszik. [Ez persze Kant erőteljesen fenomenológiai interpretációja.] Az individuális személy ebben a gondolati áramlatban továbbá teljesen feloldódott a *szociális* személyben, anélkül, hogy felismerték volna, hogy minden individuális személy egyformán eredetileg tekinthető szociális és intimszemélynek, s mindkettő csak a személy osztatlan egészének bizonyos oldalait és nézeteit alkotja. Ezen gondolatmenet révén azután egyesek (különösen Kant) az egész szociális személyen belül inkább az államjogi személyt, az *állampolgárt* részesítették előnyben, mint az etikailag érvényes személyfogalom kiindulópontját..."<sup>3</sup> A világpolgár-koncepciónak, s az észlénynak, mint a történelem szubjektumának a koncepcióját alapvető strukturális összefüggéseiben bírálta Scheler: "Kantnak ez a mély belátása azonban nem csökkenti azt a már alapfogalmaiban (s követői elképzelésében is) benne rejlő *tévedést*, hogy hamis azonosságjelet tett a pusztán szociális személy és az általában vett személy, az ész-személy és a szellemi-individuális személy közé, s ezen kívül a jog (a magánjog és az egyházi jog is) mindenfajta eszméjét előfeltételező

*egyenlőnek* "számító" eszes személyek eszméjét is hamisan azonosította a személy mint *állampolgár eszméjével*." Scheler szerint Kant egész individuum, személy, szubjektum-konceptiójának előfeltevése az univerzalisztikus racionalizmus alapjaiból származik, ilyen értelemben a fundamentális kritika önmagában is elégséges lenne a kanti szubjektum-konceptió felszámolásához. Scheler azonban nagyon sokoldalú kritikus volt... itt persze nem az a célom, hogy kimutassam, milyen részleteiben és hogyan is bírálja a kanti felfogás egyes elemeit. Matriális értéketikájában, etikai perszonalizmusában - egy megszívlelendően analitikus nyelvezetben - a személyhez rendelhető aktusokban tartja megalapozhatónak az akarati autonómiájának konceptióját: "... minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a személyé csak mint olyan X-é, amely részeseedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya." ... Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*; aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetők hozzá."<sup>4</sup> ... „Persze Schelernél is megvan a formalista vagy ha akarom akár transzcendentalista perspektíva (még), ezt azonban a mi általunk is követett kanti hagyománykérdés indokolja: „Minden erkölcsi értékállítmányokat hordozó aktusegységnek tehát az az alapvető előfeltétele, hogy autonóm személyek aktusegységei legyenek - de nem szükségképpen annak az adott személynek az autonóm aktusai is, aki mindenkor végrehajtja az ehhez az egységhez tartozó aktusokat.”

A Jacques Lacan életművének szentelt összefoglalásában - amely ezen életműnek a magyar kultúrába való bevezetése kíván lenni, s amely egy nem kevésbé emlékezetes Pompeji-számban található (mely lap, mint ismeretes, megszűnt) - Farkas Zsolt a következő összefüggésekkel jellemzi Lacan szubjektum-felfogását:<sup>5</sup> a szubjektum nyelv, interszubjektivitás - a nyelv viszont a Másik beszéde; a szubjektum imaginárius, a beszélő én hasadt, a lény valósága kontextus-függő permanens instabilitás. Szemben a karteziánus Ego egységes és teljességgel tudatos individualitásával, a lacani szubjektum a szocializáció folyamatában jön létre - amely az azonosulás-agresszió mezőjében zajlik - nem individuum, hanem ellenkezőleg, *dividuum*. Minden egy jelentés révén talál emberi többletére, individualitására, ez jeleníti meg egy másik jelentő számára, szubsztantivitása egyfajta szignifikációs valóságban, kényszerben van. Végeredményben a szubjektum centrifugális és az individuáció centripetális vektorai hozzák létre az ént, amely folyamatosan kiszolgáltatott ennek az instabilitásban megvalósuló egyensúlynak.

Előző tanulmányomban utaltam arra, hogy miként értelmezi át Félix Guattari és Gilles -Deleuze az individuum hagyományos fogalmát - a lacani alapokon - mint az egység és elkülönöződés dinamikáját, *différenciation-*

*indifférenciation* logikáját. Gilles Deleuze egyik megközelítésében - immár a személyiséglélektan kanonizált álláspontjának megfelelően - az individualitást egy határértéknek láttatta, amely a problémákat folyamatosan megoldó szingularitásokból jön létre.

A Jean-Luc Nancy 1988-as híres körkérdésére adott válaszában a szubjektum fogalmával kapcsolatban Gilles Deleuze episztemológiai megfontolásokból indult ki, mondván, hogy egy fogalom funkcióinak elhalásával, érvénytelenülésével a fogalom maga nem tűnik el, csak abban az esetben, ha nem találunk új területeket és új funkciókat a számára. Filozófiatörténeti szempontból a francia szerző álláspontja az volt, hogy a szubjektum egyik funkciója egy univerzalizáló funkció volt, egy olyan területen, ahol az univerzalist, már nem objektív lényegiségek fejezték ki, hanem noetikus vagy nyelvi aktusok.<sup>6</sup> „Másodsor, a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek. Deleuze válaszában összesűrítette életműve legfontosabb elemeit. Abból indult ki, hogy az univerzalista hipotézist - a filozófiával kapcsolatban mindenképpen fel kell adni és helyébe a sokféleséget állítani, a filozófia pedig a *sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra, mint előzetes egységre.” E sorok írójának véleménye szerint ez a megállapítás az európai filozófiának ama nagy hagyományára érvényesíthető csak és szigorúan, amit a főleg Descartes és Kant által képviselt európai racionalizmusnak nevezünk, de amelyben a nagy vallásfilozófiai tradíció - mondjuk Spinozától Hegelig - mintha nem lenne benne. Egy előre tekintő racionalizmus ugyanis nagyon jól kiegészült azzal a hittel, amelyet a felfele tekintő racionalista Istennel - a Másikkal - folytatott. Ez a másik akár az összes *többiek*et is helyettesíthette, itt ugyanis egy szabályszerű filozófiai diskurzus volt a beszéd finalitásában bizonyos (akár formális) igazságok, az interszubjektivitás pedig egy végteleníthető belső monológ - a transzcendentális hipotézis értelmében. Más a helyzet viszont ha a filozófiának ama másik régebbi hagyományára gondolunk, amelyet Platón dialógusai képviselnek. Az igazság Platónnál sokkal inkább igazságok sokasága, amelyet nagyon is individualizált szereplők képviselnek, s ha ideszámítjuk Platón dialógusokban citált szerzőit is, akkor a filozófia eme színpadán szinte mindenki fellép, aki a klasszikus görögségben valamit is számított. Az univerzalista-racionalista filozófiai diskurzusban aztán e szereplők vagy héroszok helyébe a lábjegyzetekbe és citátumokba utalt szerzők léptek, a szubjektum - és ilyen értelemben messzemenően igaza van Deleuze-nek - végtelen individuummá vált, amely a maga teoretikus abszolútumában és magán(ak)valóságában semmitmondóvá változtatta a szubjektumot, mert minden igazságot csak rá vonatkozóan tartott érvényesnek.

Deleuze javaslata szerint, abban az esetben, ha mégis meg akarunk tartani valamit a szubjektum számára, a legszerencsésebben akkor járunk el, ha lemondunk az Egoról, annak személyes individualitásáról az esemény individualitása javára, az *ego* helyett az *ekceitások* vagy *hekceitások* kínálkoznak - „ezek az individuációk többé nem alkotnak személyeket vagy >>egokat<<”. Végeredményben - s Deleuze választát kronologikusan megfordítva: 1. Semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak...; 2. a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások és a nem személyes individuációk javára.*”

Maurice Blanchot válasza<sup>7</sup> - egy *charmant*-jelentéses tanár-diák kérdezz-felelek játékába alkalmazva, az *e pluribus sum* logikájának megfelelően - az volt, s ez egybecseng a Deleuzével - hogy a filozófia ama hagyománya, amely Descartes-tól Husserl-ig igencsak felértékelte a szubjektumnak ama fogalmát, amely modernné tett bennünket - nos ennek vége. Hogy *ki jön?* a szubjektum után az angol-amerikai kultúra és nyelv anonim harmadik személye, vagy mi? - arra vonatkozóan nincs még csak világos sugalmazás sem. A másfajta sugalmazásokat azonban célszerű lefordítani; eszerint a modernitás európai szubjektuma önmagában és a képességeiben bízó észlény volt, aki éppen eme hit *nevében* volt képes univerzalizisztikus célok érdekében fellépni; az ész és az univerzalizmus látszatnak, a célok illúzióknak bizonyultak ha nem is mindenben, a történelem átláthatóságának és törvényei ismeretében megszervezhetőségének a tekintetében mindenképpen.

A már említett Pompeji-szám - a szubjektum kérdésében a francia filozófia egész -spektrumát megjelenítendő - egy Foucault-szöveget is közöl, amelyet a francia filozófus eredetileg angol nyelven írt. Ez is szintetikus szöveg, amely szintén episztemológiai megfontolásokból indul ki. Foucault megállapítja, hogy célkitűzése nem a hatalom különféle megnyilvánulásainak az összefoglalása volt, hanem, hogy megírja, azoknak a különböző módozatoknak a történetét, amelyek az embereket kultúránkban szubjektummá alakítják.<sup>8</sup> A szubjektum tárgyiasításának a dimenziója nem tárgyalható anélkül, hogy ki ne bővítenénk a hatalom megragadásának a dimenzióit. Ezek kétségtelenül másak, mint amelyeket a felvilágosodás javasol, a racionalitásból leszármaztatott politikai racionalizáció vezetett ugyanis a hatalom mindenkori legfélelmetesebb túlkapásaira. Amennyiben mégis megtartunk valamit a racionalitásból, az nem lehet más, mint az egyes területeken megnyilvánuló racionalizációk. Mindezeket figyelembe véve Foucault korántsem utasítja el a felvilágosodást, hanem csak egy fontos szakasznak tekinti - a történelemben és a politikai technológia történetében. Ahelyett azonban, hogy a racionalitás szempontjából problémátlan önadottságokat elemeznénk: a hatalmat mint hatalmat, a jogot mint jogszerűséget, a normalitást mint épelméjűséget célszerűbbnek látszik a

racionalitás szempontjából antagonikus jelenségek - s a bennük megpillantható emberi viselkedés- és magatartásmódok elemzéséből kiindulni. Ily módon az elemzés középpontjába az őrület, a jogtalanság, az elnyomás - és más olyan jelenségek kerülnek, amelyeknek a közös jellemvonása az egyéneknek és a csoportoknak az ellenszegülése nem annyira a hatalommal, mint inkább a hatalom adott technikájával. A hatalom ilyen értelemben konstitutív adottsága a szubjektumnak, amely így megszűnik a racionális filozófia kényelmes önadottságának lenni.

A hatalomnak ez a formája - írja Foucault - arra a közvetlen mindennapi életre gyakorolja a hatását, amely kategorizálja az egyént, megjelöli saját individualitásával, hozzáragasztja saját indentitásához, rákényszeríti az igazság törvényét, amelyet az egyénnek fel kell ismernie és el kell fogadnia, és amelyet őbenne másoknak fel kell ismerniük és el kell fogadniuk. A hatalomnak olyan formája ez, amely egyénekből szubjektumokat hoz létre. A *szubjektum* szónak két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve (*subject to*), a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját indentitásához köti." Ezek után Foucault a hatalmi formák egyfajta tipológiáját nyújtja, abból a megfontolásból kiindulva, hogy minden hatalmi forma az individualizáció és totalizáló eljárások egyfajta dinamikus elosztó együttese, amelynek célja mindig az alárendelés, alávetés. Nem lehet kitérni annak jelzése elől, hogy az angol nyelv mintegy megteremti az ilyenfajta interpretáció lehetőségét. Mintegy a mi fülünknek szólva: a szubjektum sokkal kevésbé alany, mint inkább az alárendelés tárgya, kontextus-függetlenül inkább ez az adottsága. Hadd utaljak itt - mivelhogy éppen ez jut eszünkbe - John Stuart Mill híres művére, *Subjection of woman* (1869), amely igencsak Foucault "témájába vág".

A klasszikus szubjektum-felfogásra még egyszer visszatérve, Foucault a megközelítésmód történetiségét emeli ki - Kant esetében - ami azért is fontosabb, mert ő - annak idején - képes volt a szubjektum egyedi feltételezettségét és ebből következő feladatait megjeleníteni, amit a descartes-i szubjektum alapján nem lehetett volna. Ilyen értelemben meg lehetett haladni a racionális univerzalizmust, s Hegel majd Nietzsche teljesítményét is ebben a perspektívában kell értékelni.

Foucault teoretikus premisszái és következtetései, melynek értelmében a modern szubjektum nagyon is a hatalom és az állam terméke, azzal a további következtetéssel zárulnak, hogy amennyiben a szubjektumot konkrétan és a filozófiában is fenn akarjuk tartani, akkor be kell járnunk az ellenkező utat: szubjektum az állam és a hatalom intézményeitől függetlenedőben, ami egyben a *megszabadulásnak* is valamiféle programja.

"A cél manapság talán nem is az, hogy felfedezzük mik vagyunk, hanem inkább az, hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk. El kell képzelniük és



fel kell építenünk azt, amik lehetnének, hogy megszabadulhassunk az effajta politikai >>kettős köteléktől<<, a modern hatalmi struktúrák egyidejű individualizáló és totalizáló működésétől.

A tanulság tehát: napjaink politikai, etikai, társadalmi, filozófiai problémája nem az, hogy megpróbáljuk megszabadítani az egyént az államtól és az állam intézményeitől, hanem az, hogy egyaránt megszabadítsuk magunkat az államtól és az individualizációnak attól a fajtájától, amely az államhoz kötődik. Elő kell segítenünk a szubjektivitás új formáinak a kialakulását, mégpedig úgy, hogy elutasítjuk azt az individualitást, amelyet évszázadokon át ránk erőszakoltak."

E sorokat olvasva kettős benyomás uralkodik el rajtunk: e megfogalmazásból árad a szubjektivitásnak az a romantikus exaltációja, amelyet Foucault nyilvánvalóan nem akart, de amely minden esetben megjelenik, ha a szubjektumnak valamilyen transzcendentális aspektusáról egy bizonyos módszertani eljárással nem tudunk lemondani. Itt a szubjektumnak olyan apriori *ereje, képességei* vannak, amelynek eredetével legalábbis nem vagyunk tisztában. Az "önmegszabadítás" nem lehet független a szubjektum szent projektjétől, amit azonban a szingularitás, vagy az aktusról aktusra léptetés mint a szingularitásokból és aktusokból összeálló reális szubjektum mintegy kizárna. Másodsorban: a hatalomról és az államról a fentebbi módon totalizáló terminológiában beszélni eléggé leegyszerűsíti a kérdést, hiszen úgy fogja fel emezeket, mint állandó és mindenható erőket, ha nem is ideológiai értelemben, de démonizálja azokat.

Slavoj Žižek a következőképpen fogalmazott: "Nem nehéz kinyomozni a Foucault-féle szubjektumfogalmat a humanista-elitista hagyományhoz fűző szálakat. A Foucault-i szubjektum legközelebbi megfelelője a >>sokoldalú személyiség<< reneszánsz ideálja, amely szenvedélyeit megzabolázva, műalkotás módjára formálja saját életét. Foucault szubjektumfogalma meglehetősen klasszikus: szubjektumnak az nevezhető, aki egy szilárd énkép kialakításán keresztül képes ellentmondásos önmagával kiegyezni, az énjében rejlő antagonisztikus erőket harmonikus összhangba hozni és az >>örömszerzési módjai<< felett uralkodni. Habermas és Foucault elmélete ugyanannak az éremnek a két oldala."<sup>9</sup> (Hadd illesszünk ide néhány klasszikus megfogalmazást: "Megváltoztatni az életet" - javasolja Rimbaud; "Megváltoztatni a világot" - indítványozta Karl Marx; "Változtasd meg élted" szólított fel Rilke az *Archaikus Apolló-torzóban*.)

Összefoglalva: idézett francia szerzőink álláspontja viszonylag egységesnek tűnik: a szubjektumnak az európai racionalizmushoz és a felvilágosodáshoz fűződő fogalmát - amely a maga korában éppoly hatásos instrumentumként működött mint a népszuverenitás - végképp történeti és csak történeti képződménynek szabad tartani. Amennyiben és egyáltalán kezdeni akarunk még vele valamit, csakis igen bonyolult megfontolásokkal

nyúlhatunk hozzá. Lacan, Guattari, Deleuze, Foucault, Blanchot álláspontjában az a közös, hogy a szubjektumot csak a folyamatos konstrukció formájában tudják megjeleníteni, mindig a nyelvi *representamen* struktúrájában, az interszubjektivitások egy pontjaként és pillanataként. Az a szubjektum, amely - hélas, a régi vágy, "beazonosult" individualitásával filozófiai értelemben el is követte az öngyilkosságot. Posztmodern élvezőként persze boldogan élhet tovább.

A kortárs személyiségelméletek ugyancsak teoretikus összefoglalások, meglepően elméleti szintézisek, amelyek sokat mondanak a filozófiának is. (Itt persze nem térhetek ki arra, hogy a fakticitás - amely a mérhetőség abszolút érvényesíthetőségét jelenti - milyen módon kapcsolódik az elméleti kiindulópontokhoz és milyen típusú következtetésekben igazolja azokat.) Mindez arra a régebbi és Nietzschehez kapcsolódó felismeréshez utal vissza, amely szerint a filozófia - a platóni örökség miatt - soha nem tudott a pszichológiától emancipálódni (a XX. században Heidegger próbálta meg ezt a paradigmát megszüntetni) de ugyanígy, a pszichológia se tudott leválni a filozófiáról (valószínűleg nem is akart, sőt - amint látni fogjuk - nagyon is tudatosan vállalja ezt a rokonságot). (Amikor hipotézisem kapcsán gyakorló pszichológus barátaimat kérdezem efelől, jelezték, hogy így van!)

Charles S. Carver és Michael F. Scheier monográfiájában a személyiség munkadefiníciója a következő (Gordon Allport 1961-es definíciójából kiindulva): "A személyiség - a személyen belüli - pszichofizikai rendszerek olyan dinamikus szerveződése, amely az egyén jellegzetes gondolat-, viselkedés- és érzésmintáit hozza létre."<sup>10</sup> A definíció értelmezési tartományában számos hozzátétel-kiegészítés található, amelyek a definíció további elemeiként is felfoghatók, egyben viszont a kutatás-, a kvantifikáció-mérés irányait is meghatározza. Eszerint a személyiség szerveződés aktív folyamat, elválaszthatatlanul kötődik a fizikai testhez, a világgal való kapcsolatában ok tényező, mozgatórugó; mintákban szerveződésekben, állandóságokban mutatkozik meg; nemcsak egyféleképpen, hanem sokféleképpen - viselkedésben, gondolatokban és érzésekben jelenik meg. A kutatásnak az egyéni különbségeket és a személyiségen belüli (intrapersonális működést egyaránt meg kell tudnia magyarázni. "... léteznek olyan mechanizmusok vagy folyamatok, amelyek hatására sajátos módon viselkedünk. Ezek a folyamatok teremtik meg a személyen belüli állandóság érzetét, még akkor is, ha a személy különbözőképpen viselkedik különböző helyzetekben."

Amikor ezt a koncepciót idézem, természetesen egy bizonyos korrelációt teremtek aközött, amit az idézett francia filozófusok a szubjektumról, illetve annak korrigálható felfogásáról mondanak. Ilyen értelemben az állandóság itt az individualitás, az el nem érhető határérték, az individuum felé tartó mozgás. Itt már jelezni kell, hogy a jelenkori

személyiségelméletek kulcskifejezése a relatív állandóság vonatkozásában a *kongruencia* (egészlegesség, összhang, hitelesség).

Térjünk most vissza egy kissé az elméleti kiindulópontokhoz. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a személyiségelméletek általános nézőpontjában *az emberi természet* megragadása áll (kiemelés tőlem - E. P.). (A nézőpont tulajdonképpen a metateóriával azonos!) Az emberi természet a személyiségbe épült, viszonylag tartós jellemzők rendszerével azonos". Ez az úgynevezett diszpozicionális nézőpont. (Külön filozófiatörténeti exkurzust kívánna annak megfejtése, hogy itt a szerzők az *emberi természet*- nyilván intuitíve használt - melyik, kitől származó fogalmát veszik?!) A személyiség biológiai megértése két vonalon halad: az egyik irány szerint a személyiségdiszpozíciók öröklődnek, a személyiség genetikai megalapozottságú, a másik szerint a személyiség megértése egyenlő ama test működésének a megértésével, amelyben "lakozik". A pszichoanalitikus nézőpontnak megfelelően a személyiség nem más, mint a bennünk lévő erők egymással folytatott versengése és küzdelme. A neoanalitikus elméletek központi gondolatai az egora, valamint a társas kapcsolatoknak a személyiség életében és működésében betöltött szerepére vonatkoznak. A tanuláselméleti nézőpont az emberi viselkedés változó, nem konzisztens elemét emeli ki, ebből a szempontból a személyiség mindannak az összessége, amit az ember élete során elsajátított. Filozófiai szempontból a legrelevánsabb koncepció a fenomenológiai (amelyet elsősorban Rogers és Maslow képviseltek). Itt két alapvető kiindulópont adódott. "Az első szerint az emberek szubjektív élményvilága fontos, értékes, értelmes és egyedi. E nézőpont szerint az egyediség és a létezés belső lényegéhez vezető út feltárása alapvető fontosságú. A második gondolat az, hogy az emberek természetüktől fogva képesek önmaguk tökéletesítésére és fejlődésére, és szabad akarat gyakorlása folytán mindenki ebbe az irányba terelheti önmagát. Az önmeghatározás (self-determination), illetve ennek átélése fontos eleme e megközelítés emberi természetről alkotott felfogásának. A fenomenológiai perspektívából a személyiség részben a bennünk rejtőző egyediség kérdése, részben pedig annak, hogy a személy mit akar a benne lakozó lehetőségekből kibontakoztatni."

(Itt két aspektusra szeretném feltétlenül felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy milyen, filozófiai szempontból akár kritikainak tűnő természetességgel használnak a szerzők olyan univerzalisztikus értelmű terminusokat, mint a *létezés belső lényege*, *szabad akarat*, majd pedig *szabadság*.<sup>11</sup> A másik mintegy ennek a korrektívuma: mind a szabad akarat, mind pedig a szabadság interpretált fogalmak a fenomenológiai perspektívában, ennek az interpretációnak a tartalma pedig faktikus, bizonyos viselkedésbeli, magatartásbeli funkciók, cselekvési sémák mérhető és értékelhető működésén alapul. Episztemológiai szempontból ez azt jelenti,

hogy a filozófiai előfeltevések induktív szerepet játszanak, azonban a benne szereplő terminusok tartalma és jelentése a kutatás és az elméletképzés során megváltozik. Itt érkezett el annak ideje, hogy figyelmeztessenek arra az alapvető szerepre, amelyet Sigmund Freud játszott a személyiség-szubjektivitásról alkotott elképzelések megváltoztatásában. Ugyanígy, Jacques Lacan és Félix Guattari szubjektum-felfogása is alapvetően pszichológiai felfogásukhoz, pszichoterapeutaként folytatott gyakorlati tevékenységükhöz kapcsolódik. Ez nem azt jelenti, hogy a személyiség és a szubjektum (szubjektivitás) fogalmainak a használatában ne kellene érvényesítenünk a konceptuális elválasztás szempontjait. Ez azonban - az inflexiós pontokat tekintetbe véve - alkalmasint nehezebb, mint amilyennek első látszatra tűnik.

A kognitív önszabályozás szempontja szerint az emberi természet gépszerű metaforával írható le. „Az idegrendszer hatalmas szerves számítógép döntési szabályokkal, információátviteli és -felhasználási mintákkal, amely bizonyos értelemben épp úgy működik, mint korunk szilikon alapú számítógépe.”<sup>12</sup> Ismételjük: mindezek a megközelítési szempontok mintegy egyenértékűek, és benne az emberi természetnek az a sokoldalúsága fejeződik ki, amelynek a leírására alkalmazhatóak.

A terminológiai problematikára visszatérve, az *objektív-szubjektív* kategóriapár - sajátos instrumentális jelentésben - a személyiség belső (intrapersonális) dimenziójának leírásában kap új jelentést: "Bizonyos személyiségmutatókat *szubjektív*nek, másokat *objektív*nek tekinthetünk. Szubjektívek azok a mutatók, melyeknél az értelmezés már az információk rögzítése előtt szerepet játszik. Ennek jó példája az a minősítés, mely szerint a megfigyelt személy az idegesség jeleit mutatja. Ha az idegességre való következtetés már azelőtt megtörténik, hogy magát a megfigyelt viselkedést rögzítenénk, akkor a mutató szubjektív. Az adat ugyanis már magába foglalja a megfigyelő *értelmezését* a megfigyelt személy viselkedésével kapcsolatban. Ha a megfigyelő ehelyett csupán leszámolja, hogy a vizsgált személy hányszor akad el beszéd közben, akkor elkerüli a korai értelmezést. Igaz, hogy a későbbiekben ez a mutató felhasználható lesz az idegességre való következtetésben, de maga a mutató objektív."<sup>12</sup> Itt tehát a szubjektív a kvantifikáción-mérésen kívül létrejött, interperszonális viszonyban realizálódott, interpretált ténytapasztalat.

Szintén a terminológiai kérdések között említtem azt az aspektust, amelyben egy tisztán filozófiai fogalomrendszer személyiségstruktúra és -aspirációk leírására szolgál. A fenomenológiai személyiségelmélet (Maslow) esetében a személyiség alapvető beállítódását filozófiai programként írják le. Ugyanebbe az összefüggésrendszerbe illeszkedik szerintem az a jelenség, amely egyrészt a médiában, másrészt a mindennapi életben, közbeszédben tapasztalható - részben a média hatására. Jelesül arról van szó, hogy a

különböző személyiségelméletek terminológiája a közvetlen tudományos szférából átmegy a kommunikációba: a szappanoperák forgatókönyvei éppúgy az interperszonális dinamika (banalizált) sémái szerint épülnek fel, mint ahogyan ez a terminológia és a sémák átmennek a személyközi kommunikációba - embertársainak viselkedését már így írja le a műveltebb középosztályban boldog-boldogtalan. Ebben azonban éppen az interszubjektívásban részt vevő szubjektum beszélő-jelentő valóságát kell látnunk, valamint azt, hogy a szignifikáció egy sajátos vonatkozásban mire referál (jól-rosszul használt pszichológiai terminológiára). Több ez mint a mindenkori tudálékoskodás, itt valahol a szubjektum helyére-szerepére való folyamatos referencia zajlik.

Robert A. Baron monográfiájában<sup>13</sup> a konzisztenciával határozza meg a személyiséget, a személyiség nála is tapasztalható tény, méghozzá azért, hogy a különböző helyzetekben és hosszabb periódusban önmagával összhangban nyilvánul meg. Definíciószerűen: a személyiség individuálisan egyedi és viszonylag állandó viselkedési, gondolati és érzelmi séma. (Kiemeli, hogy ez: valóság.) A konzisztenciát olyan módon kell felfognunk, mint nagy vonalakban megvalósuló összhangot egy egyéni élet folyamán - a gyerekkortól az idős korig - azonban ez a konzisztencia nem vonatkozik minden személyiségvonásra.

A kongruencia és a konzisztencia terminusai mintegy *leváltják* a személyiség egységéről alkotott régebbi elképzelést, ez egy képlékenyebb, plasztikusabb összhang-törekvés, és amikor összhangot mondunk, nem feledkezünk meg a belső harmónia régebbi *eszményéről*, amely az antikvitás, a kereszténység és a reneszánsz személyiség-felfogást jellemezte.

Ez az elemzés sem térhet ki végül is az elől a kihívás elől, hogy a szubjektum és a személyiség (a pszichikus személy) fogalmait egy definíciószerűségben egymással határozza meg. A Gilles Deleuze által adott meghatározás - megismételjük - szerintünk kimeríti egy ilyen fajta definíció követelményeit: "a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek (Én-Te)". Hozzá kell tennünk, hogy ez a személy aktusról aktusra meghatározza magát, de nemcsak az interszubjektív és szignifikációs viszonyaiban, hanem politikai alanyiségében - választóként legalább - és minden tetteiben, amelynek jogi következményei lehetnek. (Vannak olyan országok, ahol a nem-választást szigorúan büntetik, itt tehát nem annyira demokratikus - laza jogról-kötelességről [szabadságról], mint inkább szigorúan kényszercselekvésről van szó.) Deleuze kiemelte a szingularitást, az unicitást, ekzeitást, a szabadságot ilyen értelemben folyamatosan el kell nyerni, nincs már kényelmesen, folyamatosan működő projektum, amellyel békés polgároként egyszer s mindenkorra mintegy bebiztosítottuk magunkat. Foucault

kifejezésével: a felszabadulás folyamatos. Ez a szabadságfelfogás leginkább az egzisztencialista szabadságfelfogáshoz áll közel, hiszen legfontosabb implikátuma, immanenciája, hogy aktusról-aktusra lehetséges, hogy nem sikerül szabadnak lenni. Ha van - még - univerzáléja a szabadságnak, akkor ez a revelatív szorongás-perspektíva az, amelyről Heidegger írt olyan részletesen a *Lét és időben*. Ez a szabadság azonban olyannyira individuális, hogy aligha lehet róla a filozófia nyelvén továbbra is beszélni, azaz ha a szabadságról szóló diskurzust a filozófiában akarjuk megtartani, akkor mindenfajta normatív szempontot ki kell küszöbölnünk. A szintaxis univerzalizmusát, a harmadik személy személytelenségét vagy a többes szám első személyének (a fejedelmi többes, a közösségi éthosz, a kötelező mi) közvetlen általánosítását felszámolni éppen a filozófiában nem tűnik könnyű dolognak. Ilyen értelemben a filozófiai értekezés szövegmarkerei az irodaloméi lesznek, a diskurzus pedig egyedi közlemény, levél. Ez persze nem egészen azonos azzal amit a posztmodern elképzélések sugalmaznak nekünk. Van például olyan ember, aki Immanuel Kant *A tiszta ész kritikája* című traktátusát akarja olvasni egy életen át, és ezen semmit sem változtat az a tény, hogy azt mondják neki, az a javaslat, hogy nevezettet úgy olvassa, mint egy levél-gyűjteményt, levélregényt, melyet Immanuel Kant 1781-ben küldött el neki. A racionalizmus nagy hipotéziséről, a történelem, a törvény, a haladás, a morál, a jogok Szubjektumáról tehát le kell mondani. Ezt a koncepciót nem vihetjük tovább a XXI. századba. A szubjektum(ok) szabadsága, vagy inkább szabadságai másak, vagy mások lesznek.

Korunk két legnagyobb hatású jogfilozófusa, gondolkodója Norberto Bobbio és John Rawls azonban kötelességszerűen interpretálja Kantot, sőt, Bobbio kijelenti, hogy minden vele kezdődik és vele végződik. "Amikor a természetjogot mint olyan jogot határozzuk meg, amelynek értelmében minden ember csak azoknak a törvényeknek kell hogy engedelmeskedjen, amelyeket ő hozott, Kant a szabadságot autonómiaként határozta meg - miként adhat önmagának törvényeket. Másfelől, *Az erkölcsök metafizikájának* elején, ugyanő emelkedetten, apodiktikusan kijelentette, hogy mihelyst a jog mint mások kötelezésére alkalmas morális képesség létezik, az embernek veleszületett és szerzett jogai vannak, és az egyetlen veleszületett jog, az az amelyet a természet közvetít az embernek, és nem egy teremtett tekintély, a szabadság, azaz a mások akarata által megjelenített kényszertől való függetlenség, még egyszer, a szabadság, *mint* autonómia."<sup>14</sup> (Bobbio itt eltekint azoktól a bonyolult megfontolásoktól, amelyekkel Kant a szabadságot az autonómiához képest nem szükségszerűen definiálendő fundamentumnak tekinti.) Ebben az értelmezésben, mint máshol is, az olasz jogfilozófus számára Kant *örök inspiráció*, a fenti szabadság- és autonómia-meghatározásokat nélkülözhetetlennek tekinti minden, az emberi jogokról

folytatott diszkusszióban és vitában. (Szerinte, ha van a haladásnak valamilyen értelme, akkor az éppen az emberi jogok extenziója.)<sup>15</sup>

A szabadság ilyen értelemben megmarad a filozófiát konstituáló programatikus szegmensnek, éppen *nehézsége* folytán: "Sokkal jobb egy mindig veszélyeztetett, ámde expanzív szabadság, mint egy védett, azonban fejlődni képtelen szabadság. Csak egy veszélyeztetett szabadság képes megújulni. Egy megújulásra képtelen szabadság előbb vagy utóbb új rabszolgasággá változik".<sup>16</sup>

Az *igazságosság elmélete* című nagyhatású művében a Kant-értelmezések az életmű tematikus szemléléséből származnak, Rawls hangsúlyozza, hogy szabadon interpretál: „Nem vizsgálhatom itt Kant álláspontját. Inkább a szerződéses tan fényében szabadon értelmezem”.<sup>17</sup> Rawls álláspontja szerint - ami az igazságosság problematikájának felvezetését illeti - Kant álláspontja, amely szerint mindenkiel mindig célként, nem csupán eszközként kell bánnunk, kontraktualista átértelmezésre szorul, csak akkor értelmezhető, ha a szerződő felek valamilyen kezdeti egyenlőség alapján ebben megegyeznek.

A könyv 40. paragrafusának címe: *A méltányosságként felfogott igazságosság kanti jellegű értelmezése*. Rawls olvasatában - figyelmeztet arra, hogy más olvasat is lehetséges - Kant abból indul ki, hogy az erkölcsi elvek ésszerű választás tárgyai, nem pedig általánosak és egyetemesek. Olvasatában Kant feltételezi, hogy az erkölcsi törvényhozás szükségképpen olyan egyetértés eredménye, amelynek feltételei az embereket szabad és egyenlő ésszerű lényekként jellemzik". Nem követhetjük Rawlst azon az úton, amelyen az igazságosságról szóló alapvetésében racionalista és kontraktualista elveit érvényesíti<sup>18</sup> - célunk csak annak a jelzése volt, hogy a kanti hipotézisekhez való visszanyúlást ő is nélkülözhetetlennek tekinti.

Demonstrációm végére értem. Úgy vélem, elégséges érvet hoztam fel annak bizonyítására, hogy a filozófia hagyományos, a modernitáshoz kapcsolódó fogalmának átalakításával a filozófia konstitutív szabadság-programja fenntartható, és hogy e ténynek örvendetes következményei vannak a filozófiára nézve meg annak művelőire egyaránt.

## JEGYZETEK

1. Egyed Péter: *A szabadság és a szubjektivitás*. In: *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000; Egyed Péter: *Az emberiség "szentsége" és a szubjektivitáskritika*. In: *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. Ezek egy régebbi esszém gondolatmenetéből indulnak ki. Egyed Péter: *A leszakadó személyiség*. In: POMPEJI, Szeged, 1994. V. évf. (Újraközlés *A jelenlétről* c. kötetemben. Komp-PRESS, Kolozsvár, 1997.

2. Axel Honneth: *A decentralizált autonómia. in: Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.
3. Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 763. passim
4. l.m. 740. passim
5. Farkas Zsolt: *A Lacan-i szubjektumról.* POMPEJI, Szeged, 1994. V. évf. 139-166.
6. Gilles Deleuze: *Egy filozófiai fogalom.* POMPEJI, idézett szám, 229. passim
7. Maurice Blanchot: *Ki?* POMPEJI, i. sz. 226.
8. Michael Foucault: *A szubjektum és a hatalom.* (A szöveg a Michael Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* [ed. H. L. Dreyfus & P. Rabinow, University of Chicago Press, 1984.] című könyv utószavának első része.) 177. passim
9. Slavoj Žižek: *Az ideológia fenséges tárgya.* POMPEJI, i. sz. 199.
10. Charles S. Carver-Michael F. Scheier: *Személyiségpszichológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 26. passim
11. Példák a fenomenológiai pszichológia fogalomhasználatára: "A szabad akarat fogalma épp olyan ellentmondásos, mint amennyire érdekes. Szinte lehetetlen bizonyosságot szerezni afelől, hogy az emberek valóban rendelkeznek-e szabad akarral, de nyilvánvalóan mindannyian úgy cselekszünk, hogy azt gondoljuk, hogy rendelkezünk vele. Ezt tükrözi az *ellenállásnak* vagy *reaktanciának* nevezett jelenség is (Brehm 1966; és Brehm 1981). Ahogyan a szabadságot érintő külső fenyegetések ellenállást válthatnak ki, úgy mi magunk is képesek vagyunk saját szabadságunk korlátozására. Bármilyen furcsán hangzik is ez, még a korai elköteleződés vagy preferencia is fenyegetheti szabadságunkat. Képzelnék el, hogy vacsorázni megyünk egy kellemes vendéglőbe. Minden nagyon csábító az étlapon. Miután egész délután rákpecsenyére vágytunk, bizonyos preferenciával rendelkezünk. Ez a preferencia burkoltan gátolja abbéli szabadságunkat, hogy valami mást válasszunk, ezért határozatlanok leszünk. Ilyen helyzetben az ember hajlamos lemondani kezdeti preferenciájáról, és egyre jobban kezd érdeklődni az alternatívák iránt. Minél inkább közeledik a döntés pillanata, annál nagyobb lesz a döntésképtelenség, mivel a döntés után már nincs módja visszalépésre. A több különböző tanulmányból (például Linder és Crane 1970; Linder, Wortman és Brehm 1971) származó ehhez hasonló eredmények világossá teszik, hogy a szabadságérzés éppen úgy származhat a személyen belülről, mint kívülről". (Charles S. Carver-Michael F. Scheier: *Személyiségpszichológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 382.

Fontos interpretációs kérdések és lehetőségek adódnak: pszichológiai értelemben a szabad akaratra vonatkozó feltételezés racionális feltételezés és mint ilyen, nyilván tanult. Ez azonban nem cáfolja azt a hipotézist, hogy valami diszpozíció, hajlam olyasmire, amit szabadságnak nevezünk, velünk születik. A szabadság *in actu* a szubjektum valóságában zajlik - nyilván nem csak egy rákpecsenye léte vagy nemléte kapcsán. Azt sugallja nekünk ez a pszichikus valóság, hogy a szabadság a szubjektum tartalma, építő és alakító valóság. Kérdés, hogy mindenkié-e?

Robert Baron monográfiájában a Rogers-Maslow-féle fenomenológiai elméletet olyan humanista teóriának tartja, amely a pszichoanalitikus és behaviorista elképzelések erős determinizmusával szemben jött létre. A szabad akarral



kapcsolatos elképzelések meg is kapták a megfelelően erős kritikát, mindazonáltal hatásuk maradandónak bizonyult. (Robert A. Baron: *Psychology*. Allen and Bacon. Boston, 1977, 482.)

12. Carver-Scheier: I.m. 54.

13. Robert A. Baron: I.m. 466.

14. Norberto Bobbio: *L'eta dei diritti*. Einaudi, Torino, 1990. 51.

15. Az olasz jogfilozófus szerint Kant elképzelése a moralitásról legalábbis problematikus, a történelem pedig kétarcú: a morál és a történelem Szubjektumáról tehát aligha beszélhetünk.

16. I.m. 250.

17. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 220.

18. John Rawls: i.m. 304.

Megjegyzés: Írásom gondolatmenete rendkívüli módon elbonyolódott volna, ha kitérek azokra a nézetekre, amelyek szerint az amit filozófiának nevezünk (a modernitásban) csupán a Nyugat egyfajta reflexív ön-legitimációja. Ha a problémát szűkítjük, Richard Rorty Kant-interpretációja - "A tudat kanti fogalma divinizálja az ént." - kifejezi azt az álláspontot, amely szerint ezzel a hagyománnyal nincs mit kezdeni, a divinitás érinthetetlen, poros és lezárt, nem szól senkihez. De ugyanezt mondja az egyébként nagyszerű dél-amerikai felszabadítás-filozófia (Franz Hinkelhammert és Enrique Dussel): a Nyugat filozófiája elvette a III. világ megszólalási jogát. Végül pedig, ha komolyan vesszük azt, amit Larry Wolf állít nagyhatású könyvében (*Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.), hogy ti. Kelet-Európában soha nem volt felvilágosodás, kudarcot vallott, akkor azt a további következtetést is el kell fogadnunk, miszerint a racionalizmus és egyetemesség, a szabadság mindig is az emberiség tört részét illette meg, az emberiségnek a számszerűen nagyobbik része mindig és megrendítően az esztelenség és a rabság állapotában leledzett. Bennünket is ideértve.

## ANALIZĂ ȘI INTERPRETARE ÎN FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ

ION COPOERU

### **ABSTRACT. Analysis and Interpretation in the Husserlian Phenomenology.**

In spite of some remarkable (though partial) contributions, Husserl's project of (transcendental) phenomenology as universal phenomenology still remains incomplete, and therefore may be questionable both in its fundamental idea – that that phenomenology should encompass all the ontologies (all the a priori sciences) and all the sciences in general in a final foundation - and in its accomplishments. In order to complete this task, I believe that the methodological orientation of phenomenology should be stressed, and that the distinctions operating in this second-order critique must be prolonged till their final consequences.

One of the aims of this paper is a methodology guided by the theory of constitution and a more precise correlation between the levels of constitution and the levels of phenomenology. Therefore I propose a two-steps post-preliminary methodological approach, which will clarify the status of phenomenology (in the Husserlian tradition) and release its genuine innovating forces. The first step is that of a sharp distinction, perhaps even a separation, between the level of the phenomenological analyses and the level of the philosophical auto-interpretation of these analyses. This distinction will allow us to discuss the various connections between these two levels in Husserlian phenomenology and to examine the way in which some specific phenomenological analyses require a specific philosophical superstructure.

The second step is the elaboration of a typology of phenomenological analyses. The chart of the systematic lines of methodological issues, elaborated by A. Steinbock, will be the starting point of a discussion, which will be oriented to the clarification of the role that the so-called empirical sciences played in the general theory of constitution. The final conclusive part of our paper contains some reflections about the viability of the Husserlian project of phenomenology as a universal philosophy.

La o sută de ani de la apariția *Cercetărilor logice* ale lui Husserl, fenomenologia este totuși departe de a-și fi epuizat potențialul său creator. Oscilând între inovații spectaculoase și o întoarcere la textele sale fondatoare, mișcarea fenomenologică a marcat în mod decisiv gândirea secolului XX<sup>1</sup>. Mai mult decât atât, ea a fost purtătoarea speranțelor că, în cele din urmă, o

---

<sup>1</sup> Vezi în acest sens studiul lui Lester Embree *The Continuation of Phenomenology: A Fifth Period?*, în: "Indo-Pacific Journal of Phenomenology", Vol. 1, 2000.

filosofie autentică este posibilă, o filosofie deopotrivă *științifică și umană*, cu alte cuvinte, o filosofie care să preia și să dezvolte impulsul novator și vocația de universalitate a filosofiei timpurilor moderne și să prezerve misiunea adâncă a filosofiei, aceea pe care elinii ne-au lăsat-o, de a gândi lumea ca o lume umană, ca o lume a Binelui, de a gândi modalitatea originară a contactului dintre om și valorile supreme. Modul specific în care fenomenologia, husserliană sau post-husserliană, a crezut că poate contribui la rezolvarea dificultăților în care persista gândirea umană a fost acela al unui *demers explicitant riguros*, care să scoată la iveală contradicțiile, să descâlcească încurcăturile, să aducă lucrurile la ordinea lor firească, anume la aceea în care ele sînt date într-o *experiență donatoare originară*. Este vorba deci, înainte de toate, de o re-*constituire* a lumii – a lumii sensurilor, desigur -, ceea ce presupune ca prealabilă o metodă de maximă rigurozitate și precizie, un parcurs analitic univoc.

Cu toate acestea, rezultatele pe care le-a furnizat fenomenologia, soluțiile pe care le-a propus sau le-a sugerat nu au confirmat întotdeauna marile așteptări ale cercetătorilor. În ciuda unor remarcabile - deși parțiale - contribuții, proiectul lui Husserl cu privire la o fenomenologie transcendențială ca filosofie universală<sup>2</sup> a rămas incomplet și nu a fost dus niciodată la bun sfârșit. De aceea, el poate fi chestionat atît în ce privește ideea sa fundamentală - și anume că fenomenologia ar trebui să cuprindă toate ontologiile (toate științele apriori) și toate științele în general într-o fundare finală - , cît și în ce privește modalitățile în care a fost realizat. De fapt, fenomenologii de după Husserl nu au lucrat aproape deloc la realizarea acestui proiect. A devenit un loc comun să fie respinsă sistematica husserliană generală și contestate pozițiile filosofice ale lui Husserl. Fenomenologia a fost interpretată și reinterpretată de fiecare dată cînd un cercetător a studiat o anumită temă folosind metoda fenomenologiei. Ca fenomenologi, știm că, de fiecare dată cînd conducem o analiză fenomenologică, trebuie să reexaminăm implicațiile filosofice ale acelei analize și că adeseori concluziile unor cercetători diferiți sunt diferite în punctele lor esențiale. Presupuziția noastră este că anumite neclarități sau inconsecvențe în ce privește metoda fenomenologiei și, mai precis analizele fenomenologice au condus fenomenologia pe căi divergente și pun astăzi piedici în calea dezvoltării ei.

Acesta este motivul pentru care, într-o retro-reflecție metodologică necesară, fenomenologia trebuie să clarifice înainte de toate statutul și structura internă ale unei probleme fenomenologice. O *problemă fenomenologică* pare să fie mai întîi o problemă specială, o problemă care se referă de regulă la modul de donare sau de articulare a unui dat sau a unei serii de daturi. La o privire mai atentă, însă, ea se revelă ca o problemă ce implică în mod direct o întregă serie de probleme mai generale numite, de obicei,

---

<sup>2</sup> Briefe an Roman Ingarden, p. 62-64, în: Hua XV, p. XLI.

filosofice sau metafizice. Orice analiză fenomenologică presupune astfel reflecția asupra raportului dintre fenomenologie și filosofie.

Continuitatea dintre fenomenologie, considerată ca știință specială sau metodologie, și filosofie, ca domeniu al unor probleme generale, a fost văzută timp îndelungat ca de la sine înțeleasă. Mai mult sau mai puțin implicit, ea ghidează discuțiile filosofice pînă în ziua de azi.

Preocuparea referitoare la articularea fenomenologiei și a filosofiei a fost prezentă în opera fondatorului fenomenologiei și își găsește cea mai clară expresie în străduința sa din anii 1920-1930 de a da un *sistem al fenomenologiei*, străduință în care Husserl l-a implicat și pe asistentul său Eugen Fink. Nevoia de un sistem al fenomenologiei, care pare cercetătorilor de astăzi mai puțin evidentă, era în acel timp acută.

Analizele fenomenologice, așa cum au fost ele derulate de Husserl, nu puteau fi dezvoltate pînă la nivelul lor ultim fără o contribuție din partea filosofiei. În fenomenologia husserliană, analizele fenomenologice nu erau dintru început concepute astfel încît să investigheze și să elucideze propriile lor presupozitii fundamentale. Ele sînt, într-un anumit fel, izolate de întregul filosofiei, simple analize particulare care tratează probleme particulare.

"Eu sunt într-o situație mai problematică decît dumneavoastră – îi scria Husserl lui Natorp la 1 februarie 1922 - , pentru că o mare parte din opera mea se găsește în manuscrise. Aproape că blestem incapacitatea de a mă limita și faptul că gîndirea sistematică universală mi-a fost dată atît de tîrziu și, în parte, numai acum; această gîndire care, cerută de studiile mele speciale efectuate pînă acum, mă obligă să le revizuiesc în întregime"<sup>3</sup>.

Conceptul husserlian de analiză a fost preluat din științele naturii și din matematică și este, cel puțin în faza inițială a gîndirii lui Husserl, un concept pe care l-am putea numi – nu fără riscuri – pozitivist. Este important să notăm în acest moment că relația dintre cercetările fenomenologice *stricto sensu* și filosofia corespunzătoare lor este departe de a fi clară sau univocă. În lucrarea sa prezentată la primul colocviu internațional de fenomenologie, acum aproape 50 de ani, Maurice Merleau-Ponty apără ideea că "fenomenologia este deja filosofie"<sup>4</sup>. Această soluție a apărut în momentul în care filosoful francez și-a pus problema statutului filosofic al cercetărilor sale fenomenologice privind limbajul, mai precis privind raportul dintre semn și semnificat și depășirea semnului de către semnificat, depășire făcută posibilă de semnul însuși. Merleau-Ponty a

<sup>3</sup> Apud N. Depraz, *La Sixième Méditation cartésienne: fécondité et tensions d'un dialogue philosophique*, în: Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, texte établi et édité par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerckhoven, Editions Jérôme Million, 1994, p. 29-30

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1953, p. 88.

observat că perspectiva curentă, care consideră analizele fenomenologice ca fiind numai pregătitoare, nu este tenabilă. O problemă filosofică nu mai este aceeași după efectuarea unei explorări fenomenologice. Filosofia - scria Merleau-Ponty - trebuie să reflecteze asupra modului prezenței obiectului pentru subiect, asupra concepției obiectului și a concepției subiectului, așa cum apar ele în revelația fenomenologică, în loc să le substituie cu raportul idealist dintre obiect și subiect. Astfel, fenomenologia nu este pur și simplu adăugată filosofiei, ci ea o cuprinde pe aceasta.

Mai mult decât atât, Merleau-Ponty remarcă, demonstrând o intuiție adâncă a fenomenologiei husserliene, că, dacă o descriere completă a experienței conștiinței constitutive, care dobîndește prin aceasta o transparență totală, este posibilă, nu mai este necesară o trecere la filosofie<sup>5</sup>. Ceea ce este tocmai dificultatea de a face totalmente transparentă instanța ultimă a constituirii (numită de Husserl, cum știm deja, "conștiință") îl ține pe Husserl în cîmpul filosofiei. Aceasta este consecința imposibilității unei determinări complete a statutului științei fenomenologice a experienței, așa cum este ea formulată mai întîi în *Cercetările logice*.

Dar, trebuie să luăm teza continuității fenomenologie – filosofie ca fiind una valabilă fără o reflecție atentă asupra ei? A fost această teză fertilă pentru cercetarea fenomenologică și pentru filosofie? Noi considerăm că acum, la 100 de ani de la începutul aventurii fenomenologice, suntem obligați să punem aceste întrebări și să reconsiderăm raportul dintre fenomenologie și filosofie.

### **Două niveluri ale fenomenologiei**

În vederea reexaminării raportului dintre fenomenologie și filosofie, trebuie să răspundem înainte de toate la întrebarea: care este poziția exactă a analizelor fenomenologice în fenomenologia lui Husserl și, în general, în fenomenologie? Distingem mai întîi între două niveluri: *nivelul analizelor fenomenologice*, care este baza originală și autentică a fenomenologiei, și *nivelul autoînțelegerii filosofice a fenomenologiei*, care este rezultatul dorinței fenomenologiei de a deveni o filosofie (o filosofie fenomenologică, se înțelege).

<sup>5</sup> Ibidem, p. 87. "Quelle portée philosophique faut-il reconnaître à ces descriptions ? Le rapport des analyses phénoménologiques et de la philosophie proprement dite n'est pas clair. On les considère souvent comme *préparatoires* et Husserl lui-même a toujours distingué les «recherches phénoménologiques» au sens large et la «philosophie» qui devait les couronner. Cependant, il est difficile de soutenir que le problème philosophique demeure entier après l'exploration phénoménologique du *Lebenswelt*. Si, dans les derniers écrits de Husserl, le retour au «monde vécu» est considéré comme une première démarche absolument indispensable, c'est sans doute qu'il n'est pas sans conséquences pour le travail de constitution universelle qui doit suivre, qu'à certains égards quelque chose demeure de la première démarche dans la seconde, qu'elle y est conservée de quelque manière, qu'elle n'est donc jamais tout à fait dépassée et que la phénoménologie est déjà philosophie.

Husserl însuși a observat, într-un moment de reflecție asupra propriei sale opere, această importantă diferență dintre faptul stabilirii unor noi poziții teoretice pe baza unei necesități interne și luînd în considerare numai cerințele faptelor (*Sachen*), și faptul de a intra în mod reflexiv în posesia sensului particular și a finalității acestor poziții și a sensului particular al metodei folosite<sup>6</sup>. Una dintre implicațiile asupra căreia Husserl a fost complet conștient a fost necesitatea unei întreruperi voluntare a raportului atît cu filosofia timpului său cît și cu istoria filosofiei, în care el nu a văzut altceva decît probleme imature și ambigui și teorii obscure<sup>7</sup>.

Fenomenologia a fost construită de la început ca o structură cu două niveluri. În monografia asupra mișcării fenomenologice, Spiegelberg<sup>8</sup> izola grade din ce în ce mai stricte ale fenomenologiei în funcție de măsura în care acestea încorporează sau nu noțiunile de eidos, intenționalitate și reducție. Dar cea mai concludentă dovadă a acestui fapt este distincția pe care a făcut-o Husserl în titlul uneia dintre lucrările sale fundamentale - *Ideen I* - și în proiectul de mare anvergură în care aceasta era numai prima parte, anume între *fenomenologie pură* și *filosofie fenomenologică*<sup>9</sup>. Dacă prima și a doua carte prezintă teoria generală a reducțiilor fenomenologice, structura conștiinței pure și o serie de "schite fenomenologice", o a treia carte ar fi trebuit să fie consacrată Ideii de filosofie. Filosofia adevărată, a cărei misiune este să realizeze Ideea unei cunoașteri absolute, își are rădăcinile în fenomenologia pură. Husserl a afirmat că această filosofie este presupunerea perpetuă a oricărei metafizici și a oricărei alte filosofii care se poate prezenta ea însăși ca știință. Se poate observa aici că presupusa continuitate dintre fenomenologie și filosofie este fondată pe ideea (filosofică) de știință în forma în care modernitatea a conceput-o. Conceptul husserlian de fenomenologie aparține unei mișcări care încearcă să găsească un fundament radical și autentic pentru filosofia științifică și pentru toate științele. Fenomenologia – scria Husserl în prima versiune a articolului pentru *Encyclopaedia Britannica* – înseamnă "o nouă știință fundamentală" cerută de acest proiect fundațional. Prin termenul de "fenomenologie" – arată Husserl – se înțelege o mișcare filosofică apărută în pragul acestui secol și al cărei țel era re-fundarea radicală a filosofiei științifice și, prin aceasta, a tuturor științelor. Dar acest termen înseamnă și o știință fundamentală nouă pe care acest proiect o implică și înăuntrul căreia trebuie să distingem între fenomenologie psihologică și fenomenologie

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Esquisse d'une préface aux "Recherches logiques"*(1913), în: Edmund Husserl, *Articles sur la logique (1890-1913)*, traduction, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, P.U.F., 1975 (2ème édition 1995), p. 356.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I-II, Phaenomenologica 5-6, M. Nijhoff, den Haag, 1960.

<sup>9</sup> Hua III/1, p. 1, 4-5.

transcendentală<sup>10</sup>. Se vede clar din această foarte sintetică auto-prezentare cum o distincție internă filosofiei științifice (filosofie – știință) este reasumată – urmînd chiar impulsurile acestei filosofii științifice – la nivelul unei "științe fenomenologice" atotcuprinzătoare.

Dar, explorarea completă a lumii concrete, care există și este valabilă pentru noi prin intermediul științelor, cere și explorarea fenomenologică universală a multiplicităților conștiinței și a variației lor sintetice, întrucît în această conștiință se fondează subiectiv lumea astfel încît ea să fie valabilă pentru noi. Explorarea fenomenologică, adaugă Husserl, trebuie să se extindă la întreaga viață a conștiinței și să ia în considerare toate aspectele ei (sensibile, axiologice, practice), căci prin aceasta – prin conștiință - lumea vieții ia pentru noi o formă concretă și ne apare ca o lume a valorilor și o lume practică. Iată de ce este necesară, în opinia lui Husserl, o nouă știință, o disciplină psihologică similară mecanicii, adică o cercetare pur teoretică vizînd simple structuri (ale naturii, în cazul mecanicii).

Totuși, distincția pe care noi o propunem nu este identică cu aceea făcută de Husserl, care a considerat fenomenologia pură ca o știință, mai precis ca o "știință filosofică". O mare parte a analizelor care au condus la fenomenologie sunt analize filosofice preliminare și, în consecință, ele nu fac parte din nivelul analizelor fenomenologice în sensul propriu al termenului. Altele apar ca și consecințe filosofice ale analizelor de la primul nivel. Distincția pe care o propunem este mai strictă decît cea din textele lui Husserl, pînă într-acolo încît poate părea chiar o separare a celor două niveluri. Argumentele pentru această distincție pot fi găsite în mișcarea fenomenologică înseși. Privind retrospectiv este evident că cele mai importante rezultate dobîndite în domeniul cercetării fenomenologice au fost independente de un sistem filosofic anume sau au condus, de regulă, la poziții filosofice altele decît cele ale lui Husserl. De aceea, în zilele noastre este ușor să vorbim despre fenomenologie, dar mult mai dificil să vorbim despre o filosofie fenomenologică univocă.

În fapt, tensiunea dintre exigența unei științe fenomenologice capabile să expliciteze tot ceea ce poate fi gîndit (știință considerată universală) și exigența unei instanțe fenomenologice constitutive care își păstrează poziția privilegiată și rămîne într-un fel de netransparență cu privire la lume și la tot ceea ce este mundan (exprimată de către Husserl în forma așa numitului "idealism transcendentă sau fenomenologic"), această tensiune este intenabilă în interiorul sistemului fenomenologiei. Astfel, pentru a evita tensiunea internă a fenomenologiei, fenomenologii au renunțat fie la idealism, fie la oricare altă poziție filosofică (gîndită ca un fel de garant ultim al veridicității analizelor lor fenomenologice).

---

<sup>10</sup> Ed. Husserl, *Scriseri filosofice alese*, Editura Academiei Române, 1993, p. 123 și urm.

Teza pe care am apărât-o la un moment dat<sup>11</sup>, cu riscul asumat de a parăsi chiar platforma inițială a fenomenologiei, a fost aceea că această ultimă direcție este în cele din urmă preferabilă și că ea trebuie întărită cu un demers metodologic explicit. Este clar pentru noi, în continuare, că dimensiunea metodologică a fenomenologiei trebuie accentuată. Cu toate acestea, încrederea absolută (nereflectată) în pertinenta analizelor fenomenologice ni se pare a fi ecoul persistent al unei dimensiuni pozitivistice reprimite sau insuficient integrate în corpul fenomenologiei. Rămîne temă de meditație dacă nivelul analitic al fenomenologiei, în forma maximei sale extensiuni, pune sau nu în pericol dimensiunea constituantă pe care gîndirea fenomenologică s-a sprijinit întotdeauna. În vocabularul fenomenologiei, aceasta s-ar traduce în felul următor: este instanța constituantă ultimă dată într-un mod al donării esențialmente eterogen în raport cu donarea în sensul comun al termenului? Este ea prin esență inaccesibilă unei analitici forjate în cîmpul obiectualităților mundane?

Fenomenologia s-a asociat mereu cu o severă auto-reflecție asupra metodelor și rezultatelor sale (fie ele numai rezultate intermediare) sub forma unei examinări critice a experienței fenomenologice înseși. De aceea, nu greșim dacă spunem că autorefecția riguroasă, structurală și istorică deopotrivă, rămîne o necesitate permanentă pentru demersul fenomenologic. Vom încerca să schițăm aici rezultatele preliminare ale unei cercetări metodologice prealabile încercării noastre de a contura aliniamentele unei fenomenologii constitutive.

### **Analizele fenomenologice ca analize constitutive**

Necesitatea aprofundării teoriei constituirii l-a condus pe Husserl la accentuarea dimensiunii metodice a fenomenologiei și la determinarea mai clară a nivelurilor constituirii și, totodată, a nivelurilor fenomenologiei.

Primele achiziții care permit chestionarea continuității dintre fenomenologie și filosofie au fost cele obținute de către Fink și Husserl în efortul lor comun de a sistematiza cercetările fenomenologice husserliene și de a le furniza un puternic fundament metodologic. În propunerea făcută de Fink pentru un "sistem al filosofiei fenomenologice", analizele constitutive au o parte mult mai mare. În prima carte a acestui proiect de sistem (intitulată *Niveluri ale fenomenologiei*), a doua și a treia din cele patru secțiuni se ocupă cu fenomenologia regresivă și, respectiv, progresivă. Aceste secțiuni conțineau practic întregul analizelor constitutive, la care Fink a adăugat o serie de "reflecții metodice" (punctul E al secțiunii a doua). Acestea

---

<sup>11</sup> *The Levels of Phenomenology. A Post-preliminary Methodological Approach of the Structure of Phenomenology*, în curs de apariție în actele conferinței internaționale *Husserl*, Olomouc, nov. 2000.



sunt legate direct de analizele elementare, care aparțin (în terminologia acestui text) "analiticii elementare".

Dar Fink nu a pus problema continuității între cele două niveluri discutate aici. Ridicînd, ca rezultat al luării în considerare a criticii heideggeriene, "problema semnificației ființei stratului fenomenologic la care orice altceva în fenomenologie se referă, anume subiectivitatea absolut constituantă"<sup>12</sup>, el a încercat să unifice analizele constitutive și să reducă tensiunea dinlăuntru fenomenologiei husserliene. Astfel, dimensiunea metodologică, la a cărei dezvoltare a adus importante contribuții, avea rolul de a închide prăpastia dintre instanța constituantă și lumea constituită.

Mai recent, Anthony G. Steinbock<sup>13</sup> a examinat "diferitele posibilități deschise pentru fenomenologia transcendențială" și a delimitat diverse strategii metodologice implicate într-un demers fenomenologic care încearcă să descrie modurile constituirii fără a le reduce la conștiință sau în general la o subiectivitate egologică, așa cum demersul fenomenologic fundaționist o face<sup>14</sup>. În opinia sa, analizele constitutive "implică metodele statică, genetică și generativă" și "fiecare dintre acestea în felul său examinează o dimensiune diferită a experienței"<sup>15</sup>. El remarcă, în introducerea de la cartea sa, că "Husserl nu are o singură teorie a filosofiei transcendente" și că "fenomenologia transcendențială depinde într-o mare măsură de căile, de felurile în care ea este realizată în contexte concrete ale cercetării fenomenologice"<sup>16</sup>. Steinbock identifică două caracteristici de bază ale fenomenologiei transcendente: 1) trebuie să fie o cercetare cu privire la constituirea sensului și 2) trebuie să identifice structuri apriori. Aceste două aspecte corespund celor două tipuri de "reducții": reducția "constitativă" și "eidetică"<sup>17</sup>.

Voi lua în considerare înainte de toate corelația propusă de Steinbock între "metoda fenomenologică" și "procedura transcendențială"<sup>18</sup>. El a realizat o hartă care sugerează că un anumit tip de metodă fenomenologică corespunde în mod ideal<sup>19</sup> unei proceduri transcendente

<sup>12</sup> R. Bruzina, *Last Philosophy: Ideas for a Transcendental Phenomenological Metaphysics – Eugen Fink and Edmund Husserl, 1928 – 1938*, în: D.P. Chattopadhyaya, Lester Embree, Jitendranath Mohanty (eds.), *Phenomenology and Indian Philosophy*, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Barnasidass, 1992, p. 276.

<sup>13</sup> Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

<sup>14</sup> Idem, p. 4.

<sup>15</sup> Idem, p. 7.

<sup>16</sup> Idem, p. 12.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Idem, p. 5.

<sup>19</sup> Spunem "în mod ideal" fiindcă, de fapt, textele husserliene nu intră perfect în această schemă. Steinbock insistă asupra faptului că demersul său nu trebuie luat ca o prezentare a unor stadii distincte de dezvoltare a gândirii lui Husserl. În scrierile lui Husserl "nu găsim stadii fixe și precis delimitate, ci linii de gândire sau motivații metodologice..." (p. 4).

specifice și conduce - adaug eu - la o anumită poziție filosofică. Astfel, metodei constitutive statice îi poate corespunde cel mai bine o procedură "carteziană", metodei constitutive genetice îi corespunde procedura pe care o găsim în "psihologia fenomenologică" și, finalmente, metodei constitutive generative îi corespunde procedura "critică"<sup>20</sup>, descrisă îndeobște drept calea *Lebenswelt*-ului. Cele mai tipice teme fenomenologice sînt "structurile atemporale ale conștiinței", în primul caz, "auto-temporalizarea monadei", în al doilea caz și structura lume proprie-lume străină, în al treilea.

Steinbock nu continuă acest demers în direcția unui nivel filosofic strict și astfel nu ajunge să tematizeze tipurile de filosofie care corespund idealmente sau care au fost propuse de Husserl în diferite etape ale travaliului său. Este totuși evident că primele două proceduri (carteziană și psihologică) conduc la idealism, în timp ce a treia (privilegiată de către autorul pe care-l discutăm aici) conduce, în opinia mea, necesarmente la realism.

Acestei scheme îi putem obiecta că ea corespunde prea puțin textelor lui Husserl, obiecție, la drept vorbind, la îndemîină. De exemplu, se poate spune că Steinbock nu ia în considerare faptul că, în *Krisis*, Husserl a accentuat nu numai rolul jucat de structurile legate de conceptul de *lume a vieții*, ci și poziția privilegiată a ego-ului transcendental. Precizia "filologică" este însă mai puțin importantă aici. Propunînd o "fenomenologie non-fundațională a lumii sociale", Steinbock operează o schimbare importantă în fenomenologia socială și scoate în relief dimensiunea inovatoare a fenomenologiei, separarea ei de modelul fundaționist clasic. În acest context, nivelul analizelor fenomenologice capătă deodată o pondere mai mare în economia de ansamblu a sistemului fenomenologiei, iar interesul pentru aspectele metodologice vine în prim-plan.

În opinia mea, analizele metodelor fenomenologiei și ale procedurilor filosofice așa cum apar ele în scrierile lui Husserl trebuie extinse. Nu în sensul urmării unui pur interes filologic, ci ca o cale care poate aduce lumină asupra situației actuale a cercetărilor fenomenologice. În acest scop, ar trebui să fim capabili să spunem ce este o analiză fenomenologică și prin ce se distinge ea de una filosofică.

### **Ce este o analiză fenomenologică?**

În "*Schiță pentru o prefață la Cercetările logice*", Husserl explică în ce fel contribuie o analiză fenomenologică la rezolvarea problemelor filosofice:

---

<sup>20</sup> Schema propusă de Anthony J. Steinbock este mult mai complexă. Noi nu facem aici decît să extragem din considerațiile lui acea parte care contribuie la o descriere exactă a relației dintre fenomenologie ca știință și filosofia fenomenologică.

"Probleme ca acelea care tratează sensul și obiectul cunoașterii<sup>21</sup> nu sunt rezolvate cînd sunt supuse unei așa numite gîndiri pure și cînd limbajul filosofic tradițional este îmbogățit cu noi expresii profunde, ci cînd, printr-o muncă dureroasă de elucidare, aceste probleme, care sunt la început vagi și echivoce, sunt aduse în lumina intuiției, cînd găsim exemple concrete și problemele sunt transformate în probleme efective, care, la început limitate, pot fi sesizate efectiv în cîmpul intuiției donatoare originare și pot fi conduse către o rezolvare"<sup>22</sup>.

Astfel, o analiză fenomenologică poate fi caracterizată înainte de toate printr-o întoarcere metodică la intuiție (*Anschauung*). Aceasta nu înseamnă că intuiția rezolvă problemele definitiv. Putem spune că numai ele sunt puse în forma care le poate conduce către o rezolvare și că aceasta înseamnă mai departe nu restrîngerea sau anularea experienței vitale, care se află în spatele problemei, ci potențarea acesteia.

În al doilea rînd, trebuie să punem problema într-un mod fenomenologic<sup>23</sup>, să "considerăm actul în el însuși <...> și să aducem la lumină 'relația cu obiectualitatea' care este specifică și care trebuie să fie aprehensată în mod intuitiv în actul însuși <...>; toate acestea trebuie considerate în acord cu relațiile imanente, care îi aparțin prin esență, și trebuie luate în considerare toate tipurile, toate formele, toate transformările modale, toate gradele mediate care pot fi distinse în mod intuitiv....". Orice problemă pusă în acest fel, integrată fluxului nostru vital imanent și trăită din nou, posedă un al doilea grad de conștiință, o conștiință reflexivă marginală și cuprinzătoare.

A aduce ceva la lumină nu înseamnă că acest ceva este simplificat pînă în punctul unei totale transparențe, nu înseamnă să fie tăiate părțile care depășesc limitele a ceea ce este efectiv trăit, nu înseamnă să nu fie luate în considerare orizonturile care se îndepărtează în mod indefinit sau marginile confuze. Ceea ce aducem la lumină sunt formațiuni complexe și imbricate care depășesc propria lor logică constitutivă. Astfel, misiunea fenomenologiei - considerată ca o misiune filosofică - este să recupereze originea a ceea ce este constituit, să o facă explicită, să o desfășoare și să o restaureze în raportul ei direct și intern cu propria sintaxă, cu propria ordine constitutivă. Pe scurt: să redescopere sensul ei subiacent. Acest sens a avut întotdeauna forma unei unități. Multiplicitatea nearticulată a

<sup>21</sup> Probleme pe care noi le numim în lucrarea de față "filosofice".

<sup>22</sup> Citat după Ed. Husserl, *Articles sur la logique*, p. 363-364.

<sup>23</sup> Un exemplu de mod de punere fenomenologică a problemei poate fi găsit în I. Copoeru, C. Popa și M. Matei, *La question (phénoménologiquement posée) de la nouveauté*, în: Ion Copoeru, Ciprian Mihali, Izabella Badiu (sous la rédaction de), *Invention, innovation et créativité dans les sciences humaines*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1999.

problemelor parțiale și unilaterale regăsește "unitatea UNEI probleme"<sup>24</sup>. Filosoful trebuie să aspire la o cunoaștere "absolută"<sup>25</sup> - scrie Husserl – ceea ce nu înseamnă nimic mai mult decât o cunoaștere radicală și intuitivă (*einsichtig*) a întregului câmp de chestiuni posibile. Astfel, unificarea unor motive diverse, cum sînt motivele logic și psihologic despre care vorbește Husserl în § 2 al "*Schiței...*" sale, și recursul la intuitivitate nu înseamnă o restrîngere a diversității la o parte a ei care să fie, prin aceasta, absolutizată. Dimpotrivă, este vorba despre eliberarea întregului experienței și cercetarea multitudinii de tipuri și moduri ale experienței.

Sunt multe feluri de analize fenomenologice: statice și genetice (poate chiar generative, dacă acceptăm distincția propusă de Steinbock), noetice și noematice, fenomenale și fenomenologice, ontice și ontologice, transcendente și eidetice, elementare sau nu, legate de constituire sau de manifestare. Toate aceste distincții sunt fără îndoială problematice, pentru că nu avem încă o teorie referitoare la analiza fenomenologică ca atare. Pentru a clasifica analizele fenomenologice – ceea ce ar fi un prim pas înspre o teorie a analizei fenomenologice –, este preferabil să pornim de la cea mai elementară operație fenomenologică, numită de Husserl "conversie fenomenologică".

Astfel există analize desfășurate într-o direcție fenomenală, orientate către fenomenele însele și care se aplică la realități concrete sau cvasi-realități, așa cum sunt de exemplu analizele "arborelui înflorit" în *Ideen I*<sup>26</sup>. Altele sunt descrieri eidetice pure, îndreptate către forma raporturilor posibile. Orice tip poate avea o "direcție noetică" sau "o direcție noematică" - dacă dorim să folosim terminologia din *Analizele asupra sintezelor pasive*. Aceste analize trebuie să fie toate lipsite de presupuziții, ceea ce înseamnă că trebuie să fie supuse exigenței unei desfășurări complet intuitive și atent controlate, în care ceea ce este dat este dat în modul lui "el însuși". Acestea sînt de fapt *analize intrinseci* și ceea ce apare în ele ca nou, excedent, transcendent sau exterior este rezultatul necesar al unui demers riguros și auto-reflectat. Rezultatul final al analizei se prezintă ca modul final (*Endmodus*) al unei serii modifacționale omogene (sau, cel puțin, pretins omogene)<sup>27</sup> și al unei ordini determinate. Din nou, într-o manieră imperceptibilă, ceea ce a fost o problemă pur fenomenologică devine una filosofică.

<sup>24</sup> Idem, p. 359 sqq.

<sup>25</sup> Idem, p. 364.

<sup>26</sup> O discuție a acestei analize se găsește în cartea noastră *Aparență și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 13 și urm. Este aici de subliniat că, în situații precum cea descrisă în locul citat, Husserl meditează ca simplu om care trăiește în mod natural, înconjurat de lucruri corporale (*körperliche Dinge*) și nu ia în considerare nici o teorie filosofică prealabilă.

<sup>27</sup> Această temă va fi tratată în capitolul 4, dedicat unei analize formale a seriilor de modificări intenționale.

### O știință fenomenologică chemată să devină filosofie

O auto-reflecție metodologică radicală în fenomenologie este absolut necesară și această sarcină trebuie efectuată pornind de la separarea între nivelul analizelor fenomenologice și nivelul auto-comprehensiunii filosofice a fenomenologiei și urmărind două direcții principale: o *direcție istorică*, care conduce la o examinare critică a contextului istoric și teoretic în care apare o problemă fenomenologică, și o *direcție structurală*, care examinează structura unei probleme fenomenologice.

Din punct de vedere *istoric*, se poate constata o accentuată tendință a fenomenologiei sec. XX de a se asocia unor curente care au în comun separarea netă între lumea lucrurilor și o lume a sensurilor, demers nu lipsit de accente critice privitoare la primul domeniu. Aceasta a făcut ca *filosofia* (nivelul auto-interpretării filosofice) să prevaleze asupra *fenomenologiei* în sens restrâns (nivelul analizelor fenomenologice). Modul de articulare a celor două niveluri trebuie însă chestionat cu o mai mare atenție. În orice caz, concepția potrivit căreia lumea lucrurilor (fiinzurilor) și lumea sensurilor sau a semnificațiilor ar fi opuse sau situate în planuri valorice eterogene este cu totul de respins. Încă o dată se observă cât este de necesară o teorie fenomenologică a constituirii lumii în general, care să situeze fiecare nivel la locul lui și să retraseze cu rigurozitate geneza istoric-fenomenologică a fiecăruia, inclusiv a opoziției dintre (în termeni heideggerieni) "transcendentă" și "rescendentă"<sup>28</sup>.

A doua direcție – *structurală* – ar urma să fie o analiză de ordin secund bazată pe tipicalitatea analizelor fenomenologice, care vor fi astfel explorate în articulațiile lor cele mai intime. Trebuie să vedem dacă una sau alta dintre instanțele sau dintre obiectele de ordin superior prezumate a fi implicate sau cerute de aceste analize sunt actualmente prezente acolo sau necesare pentru continuarea demersului. De exemplu, Husserl a condus o serie de cercetări mai mult sau mai puțin disparate, pe care le-a numit "cercetări logice". El a avut în mod evident dificultăți în stabilirea statutului acestora, precum și în stabilirea "suportului" acestor analize, adică în a preciza la ce fel de "realități" se referă acestea. În acest moment în care Husserl trece de la primul nivel (cel al analizelor fenomenologice *stricto-sensu*) la un al doilea nivel (cel al auto-interpretării filosofice), el spune că substratul cerut de cercetările sale anterioare trebuie să fie numit "conștiință", fără ca aceasta să fie identică cu conceptul psihologic al conștiinței. Mai târziu, Husserl numește această instanță ego, ego transcendent, dar, precizează el de fiecare dată când are ocazia, acestea nu sunt identice cu ego-ul cartezian sau cu ego-ul kantian ș.a.m.d. Discuția cu privire la statutul ontologic al "suportului" analizelor fenomenologice se

<sup>28</sup> Aluzie la Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*

complică astfel și pare să revină de multe ori la o simplă recuperare a unor concepte elaborate anterior. Exigența intuitivității rămîne astfel secundară și fenomenologia tinde să recadă în capcanele istoriei filosofiei. Credem, de aceea, că ar fi preferabil să numim această ultimă instanță un sistem universal al constituirii<sup>29</sup>, această interpretare fiind mai apropiată de nivelul analizelor fenomenologice și, întrucîtva, mai neutră în raport cu variantele pe care filosofia le-a oferit de-a lungul timpului.

Separarea celor două niveluri, operată de noi mai sus, nu implică excluderea filosofiei din cîmpul interesului fenomenologic și nu înseamnă, așadar, abandonarea căutării unui nivel al donării de sens. Obiectele filosofice sunt numai *un* tip de obiecte pe care cercetarea fenomenologică le studiază și le elucidează recurgînd la constituirea lor originară. Dacă o analiză fenomenologică cere o anumită instanță, întîlnită mai înainte în domeniul filosofiei, analiza va fi continuată în acea direcție fără o schimbare semnificativă a tipicalității ei. În loc ca filosofia să înglobeze fenomenologia, cum gîndea Merleau-Ponty că ar trebui să stea lucrurile, credem că fenomenologia este cea chemată să cuprindă, printr-o extensiune corespunzătoare a procedurilor sale, filosofia.

Dar, este universalizarea nivelului analizelor fenomenologice un proiect viabil? Nu antrenează ea, odată cu scoaterea în relief a unor moduri particulare ale experienței, și o reluare și, prin aceasta, o reconfirmare a unei perspective realist-mundane asupra lumii? Nu sîntem astfel, încă o dată, victimele unei viclenii a metafizicii? Temerea nu este cu totul fără temei. J. Derrida, în *La voix et le phénomène*, arată că, începînd cu *Cercetările logice* și sfîrșind cu *Logică formală și logică transcendențială*, putem constata o desfășurare neîntreruptă a conceptelor de sens intențional sau noematic, a diferenței dintre două straturi ale analiticii în sens tare (morfologia pură a judecăților și logica consecinței) și depășirea limitării deductiviste (nomologice) care afecta conceptul de știință<sup>30</sup>. Dar, se întrebă el, exigențele analizei husserliene nu disimulează cumva o presupuziție metafizică? Răspunsul lui Derrida este afirmativ: recunoașterea evidenței

---

<sup>29</sup> "Denken wir uns ein konstitutives System der Erfahrung, das über sich kein höheres System hat, keines, das neue Erfahrungsmannigfaltigkeiten in sich birgt, die in der Art ihrer Verflechtung mit denen der niederen Stufen eine ‚Umwertung‘ mit sich führen. Anders ausgesprochen: Denken wir uns, ‚Ergahrung‘ habe sich in geregelter Weise mit Erfahrungen so verflochten, das ErfahrungsaPPERZPTIONEN erwachsen sind, die in ihrem intentionalen und nach Möglichkeiten frei zu entfaltenden Gehalt ein geschlossenes System von Erfahrungsmöglichkeiten bergen und als Korrelat eine mögliche Natur..." (Ed. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Husserliana Bd. XIII, Martinus Nijhoff, den Haag, Beilage XLVII, p. 391-392.

<sup>30</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris, 1967, p. 1.

donatoare originare ca *prezență* a sensului în fața unei intuiții pline și originare este o moștenire metafizică a fenomenologiei, dar nu una întâmplătoare, ci transmisă în forma (fenomenologică, este adevărat) a vigilenței critic-analitice. Critica fenomenologică a metafizicii devine astfel un moment interior al încrederii (*assurance*) metafizice.

Să vedem, însă, mai îndeaproape, ce înțelege Husserl prin "știință fenomenologică". Husserl vedea în *ego cogito* mai mult decât o simplă premisă apodictic evidentă, necesară construirii unor raționamente; *epoché* fenomenologică dezvăluie "o nouă și infinită sferă de existență", scrie el<sup>31</sup>. "Dacă remarcăm acum – continuă Husserl – că fiecărui tip de experiență reală, precum și modurilor sale generale de specificare (percepție, retenție, reamintire etc.), le aparțin și o pură fantazare (*Phantasie*), o "simili-experiență" ("*eine Erfahrung als ob*") posedând moduri paralele de specificare (simili-percepție, simili-retenție, simili-reamintire etc.), ne așteptăm atunci, de asemenea, să existe o știință apriorică ce se menține în domeniul posibilității pure (reprezentabilitate, imaginabilitate pure) și care, în loc să se ocupe de realități (*Seinswirklichkeiten*) transcendente, mai degrabă să emită judecăți asupra posibilităților apriorice și, în același timp, să prescrie reguli acestor realități"<sup>32</sup>. Apare de aici cu claritate că o știință fenomenologică "chemată să devină filosofie"<sup>33</sup> nu este nicidecum o știință a unor realități existente, ci o știință eminentemente formală și prescriptivă. Nu e vorba, cu alte cuvinte, de a descrie întregul conținut al experienței de sine transcendente, ci de a cuprinde toate datele singulare ale experienței interne reale și posibile – deși ele nu sînt în mod particular absolut certe – într-o *structură* universală și apodictică a experienței, de exemplu – precizează Husserl – *forma* temporală imanentă a fluxului conștiinței<sup>34</sup>. El revine și insistă în §13 asupra faptului că a parcurge domeniul experienței transcendente a eului și a ne abandona pur și simplu evidenței proprii derulării concordante a acestei experiențe, este o primă etapă care nu este încă filosofică în sensul deplin al termenului. "A doua etapă a investigației fenomenologice ar avea în continuare ca obiect tocmai critica experienței transcendente și a cunoașterii transcendente în general"<sup>35</sup>. Aceasta este acea "știință singulară nemiîntîlnită"<sup>36</sup> pe care

<sup>31</sup> Ed. Husserl, *Meditații cartesiene. O introducere în fenomenologia transcendentă*, trad. Ion Copoeru, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1994, §12, p. 25.

<sup>32</sup> Idem, p. 25-26.

<sup>33</sup> Idem, p. 26.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Idem, p. 27.

<sup>36</sup> Ibidem.

Husserl o vede ca *știință filosofică* și care, printr-o reformulare radicală a însuși conceptului de știință, scapă acelu "pozitivism" al prezenței pe care i-l reproșa Derrida.



## VALORI ETICE ȘI RELIGIOASE ÎN FEMINISMUL CONTEMPORAN

MIHAELA FRUNZĂ

Discuția despre valori în termenii unei "filosofii a valorii" conștientă de limitele dar și de autonomia sa în câmpul teoriilor filosofice este una de dată recentă. Chiar dacă o cercetare a precursorilor acesteia ar detecta astfel de preocupări la majoritatea filosofilor (începînd cu Platon, care este poate primul ce schițează o teorie coerentă ce ierarhizează principalele valori general recunoscute – Binele, Adevărul și Frumosul, dar fără a ne opri la el) o disciplină independentă preocupată exclusiv de statutul valorilor există de cel mult două secole<sup>1</sup>.

Deplîngînd ambiguitatea funciară care se manifestă în mai toate lucrările despre valori, Z. Najder își propune să distingă în mod precis între funcționările și sensurile acestui termen. Astfel, el consideră că există trei sensuri de bază ale valorii: sensul *cantitativ* (valoarea arată cît de însemnat este un lucru), sensul *atributiv* (valoarea este un lucru sau o proprietate valoroasă) și sensul *axiologic* (valoarea este acea idee pe care ne-o dau lucrurile, calitățile și evenimentele valoroase). Cele trei înțelesuri ale valorii pot fi întîlnite atît în limbajul comun, cît și în limbajele de specialitate (artistic, economic) și în cel filosofic. Caracteristica remarcabilă a acestor limbaje este, în opinia lui Najder, faptul că ele tind să treacă cu foarte multă ușurință de la un sens al valorii la altul, ceea ce determină contradicțiile și dezbaterile adesea interminabile dintre școlile și curentele filosofice, ca și dintre oamenii obișnuiți<sup>2</sup>.

În ce ne privește, considerăm extrem de binevenită această clarificare conceptuală pe care o propune acest filosof; totuși, ceea ce ne propunem în această lucrare nu este neapărat o clasificare și clarificare categorică a valorilor etice și religioase (tradiționale și feministe) – în spiritul separării conceptuale propuse mai sus – lucru care ar fi în orice caz îngreunat de faptul

---

<sup>1</sup> Există controverse și în ce privește persoana propriu-zisă a întemeietorului axiologiei: astfel, de exemplu, Risieri Frondizi considera că Alexis von Meinong este primul care a atribuit valorilor un statut ontologic special (Risieri Frondizi, *What is Value? An Introduction to Axiology*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1963); în timp ce Abraham Edel argumentează că numai la Wilbur Marshall Urban și Hugo Munsterberg se poate vorbi de o formulare deplin conștientă a valorii ca proiect nou (Abraham Edel, *In Search of the Ethical. Moral Theory in Twentieth Century America*, volume 5, Transaction Publishers, New Brunswick, 1993, p. 86).

<sup>2</sup> Z. Najder, *Values and Evaluations*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 42-46.

că autorii citați nu țin cont de această separare conceptuală. Mai degrabă, dorim să subscriem la maxima citată de Najder din Clyde Kluckhohn: "omul este un animal care evaluează" și să înțelegem valoarea în sensul de "concept integrator" care poate oferi o perspectivă comună distinctivă în abordarea anumitor concepte și perspective etice și religioase.

Așa cum arată Tudor Vianu, există în principal două tendințe explicative cu privire la originea valorilor: poziția *relativistă*, care are o bază psihologică și subiectivistă, și care consideră că valorile își au originea în nevoile și aspirațiile umane (ai cărei reprezentanți importanți sînt Charles von Ehrenfels, Alexis Meinong), respectiv poziția *absolutistă*, care consideră că valorile își au originea într-o sferă autonomă în raport cu orice formă determinată a existenței<sup>3</sup> (poziție reprezentată de H. Rickert, N. Hartmann, M. Scheler). Discuția despre caracterul imanent, subiectiv sau dimpotrivă transcendent, obiectiv al valorilor este importantă pentru prezentarea concepțiilor feministe asupra valorilor; anticipînd, vom spune că pentru majoritatea acestor concepții, valorile sînt considerate ca fiind imanente<sup>4</sup>.

O problemă importantă în teoria valorilor o reprezintă caracterul plural al acestora; altfel spus, faptul că există valori care se opun una altora, impunînd standarde conflictuale și permițînd conflictul datoriiilor contradictorii. După o sugestivă metaforă a lui Jankélévitch, s-ar putea spune că valorile au crescut independent unele de altele, "ca niște liane în pădurile tropicale". Problema filosofică a acestei pluralități de valori este definită astfel în termenii "dilemei absolutului plural": cum se poate ca valorile (care sînt independente, suficiente, absolute pentru sine) să fie mai multe (multiplicitate ce implică relativitatea) ? În opinia lui Jankélévitch, cauza acestui "rău" este lipsa unei intenționalități iubitoare; faptul că fiecare valoare își formulează propriile exigențe, independent de celelalte valori<sup>5</sup>.

Pluralitatea valorilor implică posibilitatea schimbării acestor valori, a trecerii de la o valoare la alta. Nicholas Rescher teoretizează cinci moduri în care se poate petrece schimbarea valorilor<sup>6</sup>: *achiziția și abandonarea valorilor*

<sup>3</sup> Tudor Vianu, "Originea și valabilitatea valorilor" în *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 114.

<sup>4</sup> De fapt, pentru a fi onești în raport cu teoriile feministe, trebuie să precizăm că o bună parte a acestora refuză să admită chiar posibilitatea existenței unor valori transcendente, deoarece ideea transcendenței este o idee construită de om, prin urmare una imanentă.

<sup>5</sup> Vladimir Jankélévitch, *Paradoxul moralei*, Ed. Echinoc, Cluj, 1997, pp. 143-148.

<sup>6</sup> Nicholas Rescher, "The Study of Value Change", în Ervin Laszlo și James B. Wilbur (ed). *Value Theory in Philosophy and Social Science*, Gordon and Breach Science Publishers, New York, London, Paris, 1973, pp. 14-16. Pentru a înțelege mai bine concepția lui Rescher, trebuie să precizăm că pentru el, valoarea se poate manifesta în două moduri: la nivelul discursului, în sensul "apelului la valori", al teoretizării lor, respectiv la nivelul acțiunii, în sensul "acțiunii în acord cu" o valoare (*ibid.*, p. 12).

(cea mai radicală formă de schimbare: presupune aderarea / renunțarea în întregime la o anumită valoare); *redistribuirea valorilor* (răspîndirea unei valori pe o scară mai largă într-un grup); *reevaluarea (rescaling) valorilor*, *re-dezvoltarea valorilor* (schimbarea contextului în care este aplicată o valoare), *re-standardizarea valorilor* (schimbarea standardului de implementare a unei valori). Analizele lui Rescher sînt interesante în măsura în care el încearcă să stabilească o modalitate de a prezice schimbările de atitudine față de valori ale societății în cazul unor schimbări economice, tehnologice sau demografice<sup>7</sup>.

Despre schimbarea valorilor în sensul reevaluării lor a vorbit, încă din secolul al XIX-lea, gînditorul german Friedrich Nietzsche. Referindu-se în special la valorile morale, Nietzsche a considerat că este necesară o critică a acelor valori, impunîndu-se cercetarea *valorii* acelei valori (altfel spus, o meta-axiologie *avant la lettre*). După cum se știe, metoda pe care a propus-o Nietzsche a fost cea genealogică, respectiv cunoașterea condițiilor și împrejurărilor din care s-au născut, în care s-au desfășurat și s-au deformat cunoștințele morale<sup>8</sup>.

Revenind la dezbaterile filosofice pe marginea valorilor din secolul XX, în opinia lui Abraham Edel și după cum susține și Asociația Americană de Filosofie, acestea au avut în vedere în special trei probleme: 1) dacă valorile au vreun rol în inventarea lumii reale, sau dacă ele sînt mai degrabă răspunsuri umane la aceste realități; 2) cum pot fi dezvoltate împreună o teorie a faptelor și una a valorilor; 3) dacă standardele valorice sînt uniforme sau relative.

Este limpede că, indiferent de metodologia de abordare a întrebărilor și de varietatea răspunsurilor, toate asumă implicit "că valoarea este un concept general din perspectiva căruia pot fi puse aceste întrebări"<sup>9</sup>. Totuși, nu se poate contesta faptul că această teorie unificatoare a valorilor își trage rădăcinile și se bazează în ultimă instanță pe diversele valori "specifice" sau "particulare" din disciplinele filosofice consacrate: *binele* sau *dreptatea* din etică, *frumosul* din estetică, *sacrul* din filosofia religiilor ș.a.m.d.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 16-23. Analizele lui Rescher sînt sugestive pentru teoriile feministe asupra valorii în sensul că ele permit stabilirea unor relații între schimbarea viziunii asupra "experiențelor de viață" (în cazul de față, al femeilor) și respectiv schimbarea valorilor considerate semnificative.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei în Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idoloilor*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 294. Despre Nietzsche și concepția sa vom mai avea ocazia să discutăm atunci cînd vom aborda concepțiile feministelor radicale cu privire la valorile morale.

<sup>9</sup> Abraham Edel, *In Search of the Ethical*, ed. cit., p. 87.

### Valori etice și religioase tradiționale

Așa cum arată Petre Andrei, dacă în diverse ramuri ale filosofiei, existența valorilor a fost contestată (de exemplu, în filosofia istoriei), în domeniul *eticii* ele au fost recunoscute în unanimitate ca elemente ce reglează viața practică. Petre Andrei cercetează astfel mai întâi natura valorii etice, iar apoi criteriile acestei valori și raporturile cu celelalte valori sociale<sup>10</sup>.

Trecînd în revistă diversele concepții despre natura valorii, Petre Andrei le grupează în patru categorii: astfel, există gînditori care accentuează natura *psihologică* a valorii morale (cei care consideră că valoarea etică este un produs al voinței – Meyer sau un scop al acțiunii – Wundt), alții care insistă pe natura *logică* a ei (Kant, pentru care valoarea etică este un imperativ ce rezultă din principii apriorice), alții care subliniază componenta ei *biologică* (despre curentul biologism în etică și criticile lui Petre Andrei la adresa lui vom avea prilejul să discutăm în momentul în care vom aborda concepțiile etice feministe) și în fine cei ce privilegiază dimensiunea *socială*. În cea din urmă categorie îl aflăm de altfel și pe autor, care pledează pentru o etică "științifică", social-universalistă și normativă ce urmează să influențeze voința oamenilor, stabilind valorile ce trebuie realizate<sup>11</sup>.

Trebuie subliniat că, în viziunea lui Petre Andrei, această etică socială lucrează în strînsă legătură cu sociologia dar și cu politica, față de care este superioară – în sensul în care Dietzel susținea de exemplu că politica este servitoarea eticii, deoarece ea aplică normele stabilite de etică. Legătura etică-politică<sup>12</sup> (cu polaritatea inversată însă) va fi regăsită și în filosofia morală feministă.

În ce privește *criteriile* valorii morale, după ce discută diversele criterii admise de eticile tradiționale (plăcerea, utilul, perfecțiunea, datoria și cultura) Petre Andrei se oprește asupra *personalității* în care vede, la fel ca Rickert, "ținta vieții etice". Personalitatea umană, înțeleasă în ipostaza cea mai înaltă, aceea de "creatoare de valori culturale" este în viziunea lui Petre Andrei valoarea etică supremă admisă de societate.

Totuși, întrucît critica feministă asupra eticii tradiționale o înțelege pe aceasta din urmă ca **etică a dreptății**, vom discuta în cele ce urmează în special valoarea dreptății. Înainte de a trece la prezentarea acesteia, este util de remarcat o distincție importantă în domeniul axiologiei, cea

<sup>10</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, ed. a II-a, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 141.

<sup>11</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, ed. cit., pp. 141-147. Trebuie să precizăm că prin "valoare morală", Petre Andrei înțelege: 1) stabilirea deosebirii între bine și rău, găsirea unui principiu care să determine *conținutul moral* al acțiunilor; 2) baza cunoștințelor noastre despre legea morală; 3) sancțiunea legii morale; 4) motivul acțiunii.

<sup>12</sup> Despre valențele relației *etică-politică* și diversele raporturi de ordonare a celor două vezi analiza clasică a lui Raymond Polin, *Ethique et politique*, Editions Sirey, Paris, 1968.

dintre *valoare / non-valoare / anti-valoare*.<sup>13</sup> Mai întâi, se cuvine să remarcăm că termenul *non-valoare* nu are o relevanță axiologică; el se referă la ceva ce ignoră sau eludează lumea valorilor. În schimb, termenul *anti-valoare* se manifestă, circulă în lumea valorică a omului. El nu se confundă nici cu termenul de *valoare negativă*, deoarece anti-valoarea reprezintă, mai radical, negarea însăși a valorii. Aceste distincții sînt importante în special în contextul valorilor discutate în literatura feministă, adesea valorile tradiționale (cum este dreptatea) fiind considerate anti-valori.

Discuțînd despre dreptate, filosoful francez André Comte-Sponville subliniază o trăsătură paradoxală a acesteia: în orice discuție despre valori (inclusiv despre dreptate), trebuie să ne dovedim corecți, "drepecți" față de ele; cu alte cuvinte, avem nevoie de spiritul de dreptate pentru a vorbi despre el însuși. Din această perspectivă, dreptatea este înțeleasă ca o "meta-virtute" și singura dintre valori care este bună la modul absolut, ca orizont al tuturor valorilor și ca lege a coexistenței lor<sup>14</sup>.

O altă caracteristică importantă a dreptății este legătura acesteia cu rațiunea: așa cum arată Vergez și Huisman, în ambele sensuri pe care le îmbracă dreptatea (ideal universal sau virtute personală), ea implică o idee de rigoare rațională. Această idee este comună viziunilor filosofice tradiționale: astfel, Kant solicita moralei maxime susceptibile de a fi reguli universale, inteligibile prin simpla rațiune, iar Schopenhauer rămînea pe aceeași linie atunci cînd considera că dreptatea spulberă tendințele noastre egoiste, iraționale<sup>15</sup>.

Autorii citați arată că, încă de la Aristotel, dreptatea este înțeleasă sub trei forme: dreptatea comutativă (care trebuie să predomine în schimburi: termenii schimbați trebuie să aibă aceeași valoare, iar persoanele care sînt implicate în schimb sînt egale), dreptatea distributivă (ce vizează egalitatea raporturilor între patru termeni) și dreptatea represivă (care are în vedere pedepsele și sancțiunile aplicate pentru încălcarea regulilor și legilor în vigoare). Dintre aceste forme, cea mai controversată în filosofia anglofonă pare a fi dreptatea distributivă, definită aici în contrast cu cea represivă, ca fiind suma a ceea ce i se cuvine cuiva în chip de beneficii și poveri altele decît pedepsele. Barry și Matravers expun cîteva perspective diferite din filosofia morală anglofonă cu privire la dreptatea distributivă: dreptatea ca și convenție (susținută de convenționalism), dreptatea naturală, dreptatea ca avantaj reciproc și dreptatea ca nepărtinire. Autorii arată că aceste perspective au fost criticate de către feminisți, care încearcă să contracareze viziunea

---

<sup>13</sup> Vezi mai pe larg în Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Axiologie și etică*, Ed. Științifică, București, 1968, în special pp. 115-125.

<sup>14</sup> André Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*, Ed. Univers, București, 1998, pp. 68-69.

<sup>15</sup> André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filozofie*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 261.

eticii dreptății cu o etică a grijii, respectiv de o parte din autorii feminisți și marxisți, care cred că valoarea dreptății este inutilă într-o comunitate ideală, în care problemele sociale au fost rezolvate<sup>16</sup>.

Aceste diferențe au în vedere numai unul dintre aspectele dreptății, acela al dreptății ca valoare a instituțiilor, al dreptății ca legalitate. Or, trebuie să luăm în considerare și faptul că legile și instituțiile sînt mai degrabă perfectibile decît perfecte, după cum și faptul că există cazuri de legi și instituții nedrepte. În acest caz intervine celălalt pol al dreptății, care tot de la Aristotel este văzută ca o caracteristică a "omului drept" (înțeles nu atît ca exemplu al aplicării legii, cît ca garant al legalității ei). Omul drept este înțeles ca fiind cel care își pune forța în slujba dreptului și a drepturilor; care, stabilind că indivizii sînt egali (cu toate inegalitățile de fapt), instaurează o ordine care nu există, dar fără de care nici o ordine de fapt nu ar fi mulțumitoare<sup>17</sup>.

\*

Vorbind despre valorile religioase, Petre Andrei le separă de celelalte valori datorită raportării lor la o realitate suprasensibilă. Valorile religioase sînt în opinia sa mult mai afective, avînd un caracter contemplativ. Ele pot fi studiate atît din punct de vedere empiric-psihologic (rădăcinile lor psihologice fiind teama și iubirea) cît și din punct de vedere rațional-logic (elementul logic implicat fiind principiul cauzalității). Dacă valorile etice erau unanim recunoscute de către filosofi, avînd astfel un fel de superioritate față de celelalte valori, la rîndul lor valorile religioase se bucură de o înțietate și o poziție specială chiar față de valorile etice, deoarece ele se impun individului prin apartenența lor la o realitate transcendentă. Valoarea religioasă supremă este în opinia lui Petre Andrei *sacrul*, care "predomină întreaga viață – în el se sintetizează conștiința supremă a binelui, a adevărului și frumosului"<sup>18</sup>.

Valoarea sacrului a fost consacrată în filosofia religiilor de către Rudolf Otto, care situează sacrul în centrul oricărei religii. La Otto, sacrul este o categorie de interpretare, a cărei parte propriu-zis religioasă este numinosul. Numinosul nu poate fi definit în mod rațional, însă acțiunea sa în sufletul omului poate fi sesizată pe baza unor factori: *mysterium tremendum* (acel aspect al divinului receptat ca inaccesibil și misterios, în fața căruia omul resimte "sentimentul de creatură"), *fascinans* (valoarea subiectivă a sacrului, cea care seduce și cucerește omul prin bunăvoința lui Dumnezeu), *majestas*, *energicum* și *augustum* (referința obiectivă, sacrul

<sup>16</sup> Brian Barry, Matt Matravers, "Dreptatea", în Alan Montefiore, Valentin Mureșan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Ed. Alternative, București, 1998, pp. 341-358. Despre etica grijii vom avea ocazia să discutăm mai pe larg în secțiunea *Valori etice feministe*.

<sup>17</sup> André Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*, ed. cit., p. 95.

<sup>18</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, ed. cit., pp. 192-195.

ca valoare)<sup>19</sup>. Analizele lui Otto asupra sacrului, înțeles ca și categorie de interpretare a fenomenelor religioase și totodată ca valoare religioasă atât subiectivă cât și obiectivă, au reprezentat un punct de cotitură în istoria și filosofia religiei, datorită faptului că ele relevă caracterul ireductibil și autonom al experienței religioase umane<sup>20</sup>.

Și alți analiști ai fenomenului religios au analizat noțiunea de sacru, din diverse perspective: astfel, Emile Durkheim a evidențiat valențele sociale ale sacrului, înțeles ca experiență colectivă totemică; la Roger Caillois, esențială în definirea sacrului este dimensiunea transgresiunii interdicțiilor; René Girard identifică sacrul și violența, într-o viziune în care predominantă este experiența sacrificială a sacrului, consemnată în practicile "țapului ispășitor"; pentru Mircea Eliade, esențială este experiența hierofaniei, în timp ce pentru gânditorul francez contemporan Jean-Jacques Wunenburger sacrul reprezintă experiența ritualică a jocului<sup>21</sup>.

### **Ideologia feministă și revendicările sale politice în materie de valori**

Feminismul este un curent politic încă și mai recent decât teoria filosofică a valorilor. Ca orice curent politic, încearcă să-și legitimeze setul de presupoziii ideologice pe care se bazează, și una din modalitățile de legitimare este, în opinia lui Will Kymlicka, "apelul la o valoare ultimă diferită". Dacă socialismul face apel la egalitate, libertarianismul la libertate, comunitarianismul la binele comun și utilitarianismul la utilitate, în cazul feminismului valoarea ultimă ar fi "androginia"<sup>22</sup>. Totuși, trebuie să precizăm că această valoare a "androginiei" este recunoscută de numai una din ramurile ideologiei feministe, și anume de feminismul liberal.

Totuși, în cazul feminismului, relația ideologie-valori este mai strânsă decât în alte doctrine politice și ea prezintă unele particularități remarcabile. Astfel, nu doar o valoare politică, cât mai ales *politicul ca valoare* influențează concepția filosofică feministă, marcând decisiv componenta etică și cea religioasă a discursului feminist.

Ce anume singularizează doctrina politică feministă? În ciuda existenței a numeroase sub-doctrine (feminism liberal, socialist, radical, de culoare) ce se pretind ireductibile unele la altele, putem detecta ceea ce Judith Grant numește un "feminism fundamental" ce subîntinde și determină toate

<sup>19</sup> Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Ed. Dacia, Cluj, 1992, pp. 21-40.

<sup>20</sup> Michel Meslin, *Știința religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 78. Vezi și Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 11.

<sup>21</sup> Am prezentat aceste concepții diferite despre sacru în studiul meu "Conceptul de sacru la Jean-Jacques Wunenburger", în Jean-Jacques Wunenburger, *Sacrul*, ed. Dacia, Cluj, 2000, în special pp. 11-27.

<sup>22</sup> Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 3.

aceste doctrine particulare. "Nucleul", sau presupuzițiile constitutive ale acestui feminism fundamental este constituit de următoarele concepte-cheie: "femeia", "experiența" și "politicile personale"<sup>23</sup>. Într-o variantă mai dezvoltată, conceptele de mai sus pot fi relaționate în următoarele teze:

- 1) femeile *ca femei* constituie un grup oprimat (de către bărbați sau, spus mai voalat, de către ideologia patriarhală);
- 2) ceea ce unește femeile, dincolo de variabilele de clasă, rasă, etnie, etc. sînt o serie de *experiențe comune* tuturor femeilor<sup>24</sup>;
- 3) problemele femeilor nu sînt personale, ci *politice*. Această din urmă teză presupune deja un anumit grad de conștientizare a experiențelor comune, care îndreptățesc sesizarea împărtășirii unor probleme comune (de genul discriminării la locul de muncă, violenței domestice ș.a.m.d.) pentru care soluțiile nu mai pot fi individuale, pentru că ele vizează tocmai femeile ca femei.

Toate aceste presupuziții, susține Judith Grant, sînt de natură ideologică. Ele traversează în diferite grade toate curentele feministe particulare și sînt general acceptate fără a fi discutate sau măcar recunoscute în caracterul lor de propoziții umane failibile. Aceste presupuziții subiacente ne ajută însă să înțelegem particularitățile teoriilor etice și religioase feministe, care în absența acestui substrat ideologic ar rămîne incomprehensibile.

Aplicînd considerațiile lui Judith Grant la teoriile etice și religioase feministe, putem deduce următoarele consecințe "logice":

- 1) deoarece femeile (ca femei) au fost desconsiderate de teoriile tradiționale ale moralei și religiei, rezultă că valorile etice și religioase feministe *nu* pot fi identice cu cele "masculine";
- 2) pentru a nu repeta greșelile înaintașilor, care valorizau noțiuni abstracte, desprinse de viață, valorile propuse trebuie să derive sau să se reclame de la experiențele comune ale femeilor;
- 3) pentru a nu pierde din vedere dimensiunea practică specifică abordărilor feministe, politicul va fi implicat atît în valorile etice cît și în cele religioase.

Toate aceste considerații generale trebuie avute în vedere atunci cînd examinăm îndeaproape teoriile etice și religioase feministe. În continuare, ne vom referi mai aplicat la aceste teorii.

<sup>23</sup> Judith Grant, *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, New York and London, 1993, pp. 4 și urm.

<sup>24</sup> La noi, Mihaela Miroiu este cea care teoretizează aceste experiențe comune ale femeilor, atît în prima sa lucrare, *Gîndul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Ed. Alternative, București, 199, cît și în mai recenta *Educația retro*, Ed. Trei, București, 1999.



### Valori etice feministe

Relația dintre feminism și etică este una controversată. Așa cum arată analiștii acesteia, multe feministe au considerat etica și morala drept un fenomen de sub a cărui influență femeile trebuiau să fie "eliberate", datorită asocierii frecvente dintre morală, paternalism și reglementările restrictive care au guvernat multă vreme viețile femeilor. Totuși, dacă relația dintre feminism și "moralism" (înțeles ca domeniu al formulărilor morale rigide, al judecăților de valoare absolute) este mai greu de acceptat, în schimb relația dintre feminism și "moralitate" (înțeleasă ca totalitate a regulilor, codurilor, valorilor și normelor care justifică și legitimează comportamentul, încadrându-l în categoria "binelui" și "răului") este în viziunea feminisților absolut necesară<sup>25</sup>.

Există filosofi contemporani care consideră că feminismul joacă un rol însemnat în ce privește progresul moral al societății. Un exemplu în acest sens este Richard Rorty, care apreciază că valorile morale promovate de feministe vor fi recunoscute de societate doar atunci când ele vor intra în limbajul comun; însă pentru ca acest lucru să se întâmple este necesară o concentrare a feministelor într-un soi de "cluburi" exclusiviste care să-și creeze propriul limbaj, propriile valori morale și propria identitate. Dacă în timp aceste cluburi vor dobândi prestigiu social, așa cum au făcut de altfel Academia lui Platon sau poeții englezi, atunci vor reuși să-și impună construcțiile lingvistice în limbajul comun, ceea ce le va consolida identitatea și legitimitatea pe plan social, ca și impunerea propriilor valori morale<sup>26</sup>.

Cercetătorul care își îndreaptă analiza asupra domeniului eticilor feministe va descoperi aceeași diversitate de curente și teorii ca și în cazul eticii contemporane. Totuși, conceptele întâlnite sînt diferite iar confruntările au mize diferite. Dacă, în cazul eticilor contemporane disputele se dau între emotivism și prescriptivism, sau între cognitivism și noncognitivism<sup>27</sup>, în cazul eticilor feministe avem de-a face cu etica grijii, etici materne, etici bazate pe încredere etc.

Cea mai completă clasificare a eticilor feministe este cea întreprinsă de Rosemarie Tong, în articolul său "Feminist Ethics"<sup>28</sup>. Tong recunoaște că toate eticile elaborate de cei care se autointitulează "femiști" au o serie de trăsături comune (toate subliniază diferențele dintre bărbați și femei în

<sup>25</sup> Vezi Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist considerations on justice, morality and politics*, Routledge, London and New York, 1998, pp. 36-37.

<sup>26</sup> Richard Rorty, *Feminism and Pragmatism*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Michigan, 1990, pp. 30-32.

<sup>27</sup> Pentru o discuție detaliată, vezi de pildă Richard Lindley, "The nature of moral philosophy", în G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London, 1993.

<sup>28</sup> Rosemarie Tong, "Feminist Ethics", în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 1998 (1999).

împrejurările din viață; furnizează strategii pentru a aborda diversele probleme din sfera publică și cea privată; oferă sugestii care vizează schimbarea practicilor curente, de natură a subestima femeile) și respectiv concură la crearea unei etici egalitare față de gen, respectiv o teorie morală care generează principii morale non-sexiste. Totuși, date fiind diversitatea de valori, adesea incompatibile, propuse de aceste etici, autoarea va prefera să le grupeze și să le trateze separat, vorbind astfel de etici feminine, etici materne, etici feministe și etici ale lesbienelelor.

**Eticile feminine** au ca punct de plecare cunoscuta lucrare a lui Carol Gilligan, *In a Different Voice*<sup>29</sup>. După cum arată Alison Jaggar, Gilligan dorea să demonstreze în mod empiric că dezvoltarea morală a femeilor diferă în mod semnificativ față de cea a bărbaților<sup>30</sup>. Astfel, mai întâi, femeile construiesc dilemele morale în termeni de responsabilități (mai degrabă decât în termeni de conflicte), încercând să le rezolve într-un mod care să întărească rețeaua de relații în centrul cărora ele își duc viața (copii, prieteni, rude etc.). În al doilea rând, femeile par să acționeze pe baza sentimentelor de iubire și compasiune pentru diverși indivizi, și astfel nu apelează atât de des ca bărbații la reguli abstracte pentru a-și justifica acțiunile. Astfel, dacă dintr-un punct de vedere feminist, bărbații aderă la o morală a drepturilor și a dreptății, ale cărei valori sînt echitatea, egalitatea, se consideră că femeile aderă adesea la o morală a grijii, ale cărei valori sînt incluziunea, protecția. În acord cu Gilligan, și alte feministe au subliniat importanța grijii ca alternativă la valorile drepturilor. Astfel, Iris Young arată că relațiile personale, grija și solitudinea reprezintă prima virtute a relațiilor dintre părinți și copii, în timp ce Kent Greenawalt observă că la nivel individual, în relațiile cu copiii, părinții etc., etica grijii poate fi superioară eticii drepturilor<sup>31</sup>.

Cea mai completă elaborare a eticii grijii o face Nel Noddings<sup>32</sup>, prin afirmarea ocrotirii ca alternativă morală ce ignoră celelalte valori, de felul

<sup>29</sup> Carol Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982. Pentru un rezumat al poziției sale, vezi Carol Gilligan, Jane Attanucci, "Two moral orientations", în Carol Gilligan et al., *Mapping the Moral Domain. A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Harvard University Press, Harvard, 1988.

<sup>30</sup> Alison M. Jaggar, "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects" în Claudia Card (ed), *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, Lawrence, 1991, pp. 82-83.

<sup>31</sup> Concepțiile lui I. Young și K. Greenawalt sînt discutate în Elizabeth Kiss, "Alchimie sau monedă falsă? Evaluarea viziunilor feministe asupra drepturilor", în Mary Lyndon Shanley, Uma Narayan (coord.), *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 37.

<sup>32</sup> Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of Carolina Press, Berkeley, 1984. Totuși, trebuie precizat că în felul acesta, prin subordonarea valorilor așa-numite "masculine" de tipul dreptății sub valorile "feminine" ale grijii și cooperării, Noddings și o serie din feministele susținătoare ale eticilor materne par să adopte un model axiologic monist și ierarhizat, în care există o

drepturilor. Noddings susține că morala bazată pe reguli și principii este inadecvată în sine și că ignoră total ceea ce reprezintă raționamentul moral tipic feminin. Astfel, modul de soluționare al problemelor morale tipic "masculin", prin care o situație particulară este evaluată în funcție de un model, normă generală, este inadecvat în cazul situațiilor concrete, în care apelul la context este adesea foarte important<sup>33</sup>.

Pentru importanța contextului și a valorilor relative la acel context, este interesantă schema de rezolvare a unei dileme etice interculturale propusă de Linda Steiner: aceasta sugerează să se ia în calcul șase elemente: definirea situației, valorile și idealurile, principiile etice, loialitățile, opțiunile și posibilele daune. Respectivul valori sînt dependente de conținutul propriu-zis al dilemei, dar este preferabil să se ia în calcul și valori feminine / feministe, de tipul bunătății umane, cooperării, non-violenței, respectul reciproc față de diferențe<sup>34</sup>.

Totuși, eticile feminine care au scos în evidență valorile grijii și solicitudinii au făcut obiectul a numeroase critici, atît din partea non-femiștilor cît și din partea femiștilor. Criticile non-feministe afirmă astfel că "grija" nu este o virtute morală de aceeași importanță ca și "dreptatea", sau mai nuanțat că este posibil ca grija să fie o valoare, însă ea în nici un caz nu a fost inventată de feministe<sup>35</sup>. Mult mai substanțiale sînt chiar criticile furnizate de feministe, care se desfășoară pe mai multe niveluri și direcții. Alison M. Jaggar remarcă astfel că etica grijii reflectă convingeri de tip naturalist, conform cărora idealurile filosofice trebuie să fie accesibile din punct de vedere empiric. Însă naturalismul are propriile sale pericole în materie de morală, pe care le transferă și eticilor feminine: mai întîi convenționalismul, care consideră că valorile și modurile de gîndire admise se justifică de la sine; apoi relativismul, conform căruia ceea ce este moralmente permis trebuie să varieze de la o comunitate morală la alta. Or, ambele presupozitii sînt problematice din punct de vedere feminist, căci ele contrazic poziția morală a feminismului de a se opune dominației masculine, în acest caz a celei de pe tărîmul eticii<sup>36</sup>. O altă

---

valoare supremă (grija în acest caz) față de care restul valorilor sînt subordonate. În fapt, majoritatea teoriilor etice feministe par mai deschise unei abordări axiologice pluraliste și tolerante, în care valorile co-există.

<sup>33</sup> Jean Grimshaw, "The Idea of a Female Ethic" în Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 493.

<sup>34</sup> Linda Steiner, "A Feminist Schema for Analysis of Ethical Dilemmas", în Fred L. Casmir (ed.), *Ethics in Intercultural and International Communication*, Lawrence Erlbaum Association, 1997, pp. 59-88.

<sup>35</sup> Rosemarie Tong citează cazul filosofului Lawrence A. Blum, care a argumentat pentru importanța morală a "benevolenței", observînd totuși că benevolența nu coincide cu grija, ci este mai degrabă o condiție a ei.

<sup>36</sup> Alison M. Jaggar, "Féminisme: l'éthique de la sollicitude", în *Magazine littéraire*, nr. 345/ iulie-august 1996.

direcție a criticilor feministe se sprijină pe observația că accentuarea pe valorile grijii și ocrotirii tinde să întărească exact acele stereotipii de gen împotriva cărora s-a ridicat feminismul<sup>37</sup>.

**Eticile materne** se aseamănă în bună măsură cu eticile feminine, prin tipul de valori pe care le promovează; ele se deosebesc de cele din urmă prin faptul că derivă aceste valori dintr-o situație particulară, caracteristică mai ales femeilor. Teoriile eticilor materne au ca reprezentate majore pe Sara Ruddick, Virginia Held și Caroline Whitbeck, care propun un model etic bazat pe relațiile parentale (în special a celor materne, care reprezintă "modelul" exemplar al acestor relații).

Sara Ruddick arată că societatea nu ar trebui să devalorizeze "practicile materne"<sup>38</sup>. Practica și gândirea maternă au propriul vocabular și propria logică, ținând îndeosebi la prezervarea, creșterea și acceptabilitatea copiilor. "Prezervarea" vieții copilului reprezintă actul constitutiv al practicilor materne, pentru care mama trebuie să dezvolte virtuți de tipul atenției, umilinței și bucuriei; "creșterea" lor presupune acceptarea atât a calităților cât și a defectelor acestora, în timp ce "pregătirea" sau socializarea copiilor implică alegerea între seturi de valori adesea competitive. Pe lângă aceste virtuți, mai precis la baza lor se află ceea ce Ruddick numește "metavirtutea iubirii atente" – simultan cognitivă și afectivă, rațională și emoțională – care le ajută pe mame să își accepte și să-și îngrijească copiii așa cum sînt. Acei care se obișnuiesc să analizeze procesele sociale din perspectiva unei gândiri materne, indiferent dacă este vorba de bărbați sau de femei, vor adopta alte strategii de a se raporta la aceste procese. După cum arată Grimshaw, sarcina de a fi mamă dă naștere unor virtuți ce se opun militarismului. "Experiența de a fi mame ale femeilor este centrală pentru viața lor etică și pentru modurile în care ele ar putea articula o critică a valorilor dominante și a moravurilor sociale"<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Jean Grimshaw, "The Idea of a Female Ethic", ed. cit., p. 495; Elizabeth Kiss, "Alchimie sau monedă calpă...", ed. cit., p. 38. În completare, atât Grimshaw cât și Jaggar arată că, de multe ori, observațiile psihologice contrazic atribuirea grijii în orice circumstanțe femeilor. Vezi și criticile formulate de Sandra Lee Bartky (1990) și S. Mullet (1988), comentate în articolul lui R. Tong.

<sup>38</sup> Sara Ruddick, *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women's Press, London, 1990. În cartea sa, Sara Ruddick pune în discuție trei noțiuni importante: cea de "practică" (înțeleasă ca acțiune umană colectivă ce își definește propriile scopuri și își creează propriile valori), "practică maternă" (înțeleasă ca suma activităților întreprinse de mame pentru a veni în întâmpinarea necesităților copiilor) și "gîndire maternă" (totalizînd capacitățile intelectuale dezvoltate de mame, judecățile acestora, atitudinile metafizice asumate și valorile afirmate, toate reprezentînd o "disciplină" ca oricare alta). În lucrarea citată, vezi în special pp. 13-27.

<sup>39</sup> Jean Grimshaw, "The Idea of a Female Ethic", ed. cit., p. 496.

Virginia Held abordează practica maternă conexînd-o mai strîns de domeniul privat, în care activează în mod predominant femeile. Ea consideră că etica occidentală tradițională nu este "neutră față de gen", ci ea favorizează un anumit tip de model în cazul relațiilor umane: pînă acum, a fost cazul modelului contractual. Or, acest model nu numai că nu se potrivește relațiilor materne; însă un model relațional alternativ, de tipul relației mamă-copil, ar schimba profund modul în care arată societatea. Whitbeck, în completare, insistă pe experiențele biologice ale femeilor, care intensifică atașamentul acestora față de copiii lor.

La fel ca și în cazul eticilor feminine, și cele materne sînt criticate, atît din interior cît și din exterior. Criticile non-feministe consideră că nu este legitimă impunerea unui tip particular de relație ca paradigmă a relațiilor umane în general. Criticile feministe sînt destul de asemănătoare cu cele referitoare la eticile feminine: așa cum arată Jagggar, aceste tipuri de etică nu reușesc să fie propriu-zis "feministe" în sensul ideologic al termenului, adică ele nu reușesc să furnizeze concepte adecvate pentru a critica dominația masculină, atît în viața publică cît și în cea privată<sup>40</sup>. Un alt defect subliniat de feministe este faptul că atît eticile feminine cît și cele materne nu se interesează de defectul moral tipic feminin care este sacrificiul de sine. După cum spune Claudia Card, cea care are grijă de cineva care o exploatează se apropie mai degrabă de patologia morală decît de virtuți sau valori etice<sup>41</sup>.

În cazul eticilor pe care Rosemarie Tong le consideră **feministe** propriu-zise se întîlnește cea mai mare diversitate de opinii. Ceea ce caracterizează, în opinia lui Tong, eticile feministe este accentul care în aceste viziuni este pus pe **putere**, și pe **politic**. Aceste etici sînt "politice" în sensul că ele se interoghează în primul rînd asupra dominației masculine și a subordonării femeilor, înainte de a chestiona valorile tradiționale – de bine sau rău, dreptate sau grijă. În cazul acestor feministe, valorile sînt pragmatice, în sensul că ele sînt reprezentate de ceea ce le poate ajuta pe femei să depășească această stare de subordonare. Părerile diferă însă atît în ce privește cauzele opresiunii, cît și a soluțiilor valorizate de ieșire din ea.

*Feminismul liberal* subliniază "oportunitățile egale" care vor ajuta femeile să depășească legile oficiale și neoficiale care le îngrădesc accesul la structurile de putere ale domeniului public. *Feministele marxiste* consideră că principala opresiune este cea de clasă, iar soluția optimă o oferă "egalitatea economică". În opoziție cu aceste tipuri de discursuri, *feminismul radical* învinuiește rolurile și responsabilitățile sexuale și reproductive ale femeilor pentru situația lor, pledînd pentru o radicală

<sup>40</sup> Alison M. Jagggar, "Féminisme: l'éthique de la sollicitude", ed. cit., p. 59.

<sup>41</sup> Claudia Card, *Gender and Moral Luck*, comentat în Alison M. Jagggar, "Féminisme: l'éthique de la sollicitude", ed. cit., p. 59.

"eliberare" în acest domeniu. *Feminismul socialist* ține cont de toate aceste subordonări combinate, propunând "egalitatea" în toate aceste domenii. *Feministele multiculturale* vor sublinia importanța și a altor variabile în determinarea extensiunii proprii a subordonării, cum ar fi rasa și etnicitatea; *feministele globale* amplifică aceste constatări, adăugând variabila politicilor locale, care produce mari diferențe între femei; la toate acestea, *ecofeministele* ridică problema mediului înconjurător. *Feministele existențialiste* consideră că femeia a constituit paradigma alterității, și pentru a ieși din aceasta, trebuie să se recunoască pe sine ca agent moral și liber. Împărtășind convingeri similare despre cauzele subordonării, însă conexînd-o mai precis în procesul educației din copilărie, *feministele psihanaliste și culturale* propun un model parental dublu, pentru ca trăsăturile autonomiei și dependenței să nu mai fie disociate invariabil și fixate în persoana unui singur părinte. În fine, *feminismul postmodern* respinge existența unei unice surse de oprimare, susținînd că femeile sînt extrem de diferite și nu pot reprezenta o entitate unică. Singura valoare care poate să subziste este cea a diferenței: femeile trebuie să-și afirme diferența și unicitatea pentru a rezista tendințelor centralizatoare ale patriarhatului<sup>42</sup>. După cum se poate lesne remarca, aceste viziuni funcționează extrem de eficient și în calitate de critici ale viziunilor alternative.

Un ultim segment de teorii etice pe care dorim să-l analizăm este furnizat de **etici ale lesbienelor**, a căror principală reprezentantă este Sarah Lucia Hoagland. Totuși, așa cum arată R. Tong, cea care a jucat un rol asemănător lui Nietzsche în cazul eticilor promovate de lesbiene este feminista radicală Mary Daly<sup>43</sup>. Ea a pledat pentru o revalorizare a valorilor similară cu cea întreprinsă de Nietzsche în cazul filosofiei clasice: femeile au asimilat valorile patriarhatului ca fiind ceva "bun"; însă de fapt aceste valori tindeau să le degradeze și să le subordoneze. Acum, femeile trebuie să opteze pentru adevăratele valori, acelea care în viziunea patriarhală reprezintă "răul", dar care constituie adevăratul "bine" pentru ele. După cum observă însă Moira Gatens, revalorizarea întreprinsă de Daly este o simplă răsturnare a dualismelor tradiționale: bine / rău, lumină / întuneric, bărbat / femeie, răsturnare care identifică în mod simplist "femeile" cu persoanele biofile, generoase, creatoare de valori, cu "binele" la modul absolut; iar "bărbații" cu persoanele necrofile, justițiare, distrugătoare de valori, altfel spus cu "răul" absolut. Mai mult, deși această "meta-etică radicală", așa cum se autointitulează lucrarea autoarei, pretinde că duce la descoperirea

<sup>42</sup> Rosemarie Tong, "Feminist Ethics", ed. cit, loc. cit.

<sup>43</sup> Vezi în special Mary Daly, *Gyn / ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978.

"adevăratului" Sine feminin, ea nu reușește să fie o etică viabilă *între și pentru* mai multe persoane (femei, copii, bărbați etc.)<sup>44</sup>.

Oricum, ideile lui Daly au influențat profund teoria morală a Sarei Lucia Hoagland, care consideră că interogațiile valorice tradiționale de tipul "Este acest lucru bun?" trebuie înlocuite cu întrebarea "Contribuie acest lucru la libertatea, crearea de sine și eliberarea mea?"<sup>45</sup>. După cum se poate observa, răsturnarea valorică propusă de Daly este continuată prin substituirea valorilor tradiționale cu valori particulare, extrase din experiențele lesbienele. Aceste experiențe prezintă cel puțin două caracteristici importante: mai întâi, pun accent pe valorile create de lesbiene, subliniind că în cazul lor, orice "alegere" liberă a unor valori proprii este preferabilă valorilor impuse de tradiție; apoi, aceste valori nu sînt căutate în individualitate, ci în propria comunitate. Și în acest caz, valorile etice adoptate sînt puternic influențate de politic, în sensul că aceste valori ar trebui să faciliteze participarea lesbienele la viața politică.

Criticile la adresa acestui segment de etici este asemănător cu celelalte investigate anterior; criticile non-feministe pun la îndoială relevanța unor experiențe particulare de a constitui modelul pentru o teorie morală generală, în timp ce criticile feministe arată că relațiile de opresiune pot fi întâlnite și în cazul comunităților de lesbiene, și că experiențele lor nu garantează perfectibilitatea modelului nici măcar în interiorul propriilor comunități<sup>46</sup>.

Încercînd să concluzionăm aceste considerații despre diversele tipuri de etici feministe, vom observa că multe din reflecțiile critice pe marginea lor pledează pentru o complementaritate între viziunile feministe și teoriile morale tradiționale, desigur, după ce acestea din urmă au fost "purificate" de afirmațiile pătinoare față de gen. Argumentele pentru această "împăcare" conceptuală sînt destul de diverse: ele pot sublinia neajunsurile metodologice sau practice ale teoriilor morale feministe; lipsa unei coerențe care să confere acestor teorii un caracter politic; sau chiar carențele implicite ale unor teorii apărute într-o perioadă de (încă prezentă) "dominație masculină" și care în consecință nu pot vorbi propriu-zis de o

<sup>44</sup> Moira Gatens, *Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității*, Ed. Polirom, Iași, 2001, pp. 120-128.

<sup>45</sup> Modul în care sînt puse problemele amintește de perspectiva genealogică asupra moralei asumată de Nietzsche: "[...] în ce condiții și-a inventat omul acele judecăți de valoare – bine și rău?... *Au împiedicat sau au favorizat ele pînă acum dezvoltarea umanității?* – subl. n.) (Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 291).

<sup>46</sup> Vezi de exemplu sursele despre violența în rîndul lesbienele citate în articolul lui Kimberlé Crenshaw, "Politica de intersectorialitate și identitate. Învățăminte din actele de violență exercitată asupra femeilor de culoare", în Mary Lyndon Shanley, Uma Narayan (coord.), *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*, ed. cit., p. 221, în special n. 3.

"experiență feminină" autentică<sup>47</sup>. Astfel, este importantă coroborarea acestor valori într-un proiect politic coerent, care nu-și poate permite să ignore, ci trebuie mai degrabă să colaboreze, desigur într-o manieră critică și reflexivă, cu perspectivele etice contemporane.

"Coabitarea" dintre eticile feministe și cele non- sau anti-feministe poate fi explicată și prin includerea lor în ceea ce autori de felul lui Gilles Lipovetsky numesc "etica postmoralistă". Potrivit lui Lipovetsky, etica a trecut de-a lungul istoriei prin trei etape: prima, în care morala era subordonată față de religie (morala religioasă tradițională, caracteristică premodernității), a doua, centrată pe datorie (laică, modernă) și etapa actuală, "postmoralistă", specifică societăților democratice. Această ultimă etapă nu mai are în vedere mai vechea etică a datoriei, ci cultivă valorile individualiste și hedoniste; morala devine spectacol, iar datoria este edulcorată. Observația lui Lipovetsky, cu care feministele sînt de altfel de acord, este că această cultură "postmoralistă" nu înseamnă o cultură "postmorală" (apar noi reglementări și interdicții, nu este totul permis), ci este mai degrabă o "dezordine organizatoare" în care diversele valori conflictuale subzistă separat unele față de altele, în virtutea diferenței lor<sup>48</sup>.

### Valori religioase feministe

Din constatările feministelor a reieșit că studiul religiilor a fost domeniul care s-a arătat cel mai rezistent față de dimensiunea genului, deși studiile de antropologie, care prezentau numeroase religii în care rolul principal îl jucau femeile, ar fi indicat o dispoziție contrară<sup>49</sup>. Cu toate acestea, feministele au considerat că filosofia occidentală a religiilor s-a dovedit, atît în istoria sa, cît și în contemporaneitate, atît părtinitoare față de gen, cît și etnocentrică (analizele se referă în special la tradiția academică occidentală, pentru care filosofia religiilor s-a redus de multe ori la filosofia creștinismului protestant)<sup>50</sup>. Valorile promovate de religia protestantă, nemurirea sau atotputernicia, sînt

<sup>47</sup> Alison M. Jaggar, "Féminisme: l'éthique de la sollicitude", ed. cit., p. 59; Elizabeth Kiss, "Alchimie sau monedă calpă?..." ed. cit., p. 38; Jean Grimshaw, "The Idea of a Female Ethic", ed. cit., p. 498.

<sup>48</sup> Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, Ed. Babel, București, 1996, pp. 31-60.

<sup>49</sup> Totuși, nu este posibilă o asociere necondiționată între natura (biologică) feminină și înclinația spre religie. După cum arată Edward H. Thompson Jr., recente analize cantitative și calitative tind să demonstreze că trăsătura religiozității este asociată mai degrabă prezenței *feminității* (este legată de gen și nu de sex). Vezi Edward H. Thompson Jr., "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", în *Journal for the Scientific Study of Religion*, nr. 30 (4) / 1991, pp. 381-384.

<sup>50</sup> Nancy Frankenberry, "Philosophy of Religion in Different Voices" în Janet A. Kourany (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 174-175.



considerate de Nancy Frankenberg mai degrabă androcentrice, fiind centrate pe autopropagare și pe individ, mai degrabă decât pe supraviețuirea colectivă. În opinia aceleiași autoare, monoteismul creștin a construit relația Dumnezeu-lume în strânsă conexiune cu categoriile gândirii dualiste occidentale, rațiune-pasiune, bărbat-femeie, masculinitate-feminitate, aducând propriile sale categorii valorice duale: cer-pământ, sacru-profan și rămânând complice la sistemul constructelor de gen și al structurilor simbolice care susțin oprirea femeilor. Totuși, analizele feministe și nu numai au demonstrat că relația dintre structurile simbolice și constructele de gen este mai complexă, respectivele structuri putând conota uneori chiar valori contrare celor întâlnite în cercetările uzuale<sup>51</sup>.

Desigur, această stare de lucruri nu a diminuat interesul studiilor feministe față de relațiile dintre gen și religie, în măsura în care aceste studii au relevat prezența unor valori și caracteristici specific feminine. Susan Starr Sered consideră că literatura feministă din acest domeniu este organizată în jurul a trei teme: prima vizează restaurarea mesajului original al religiilor, presupus neutru față de gen; alta crede că "problema femeii" este adânc înrădăcinată în simbolurile tradiției religioase, astfel încât feminismul contemporan trebuie să ajute la crearea unor ritualuri și interpretări orientate spre femei; în fine, în ipostaza cea mai radicală, feministe argumentează că religiile existente contribuie la menținerea patriarhatului, iar eforturile feminismului contemporan trebuie să se axeze spre crearea unor noi religii care să înfățișeze în mod adecvat spiritualitatea feminină<sup>52</sup>.

Am putea observa că, în ce privește raportarea la valorile religioase, aceste trei direcții menționate de autoare pot fi reduse la două: fie reevaluarea valorilor tradiționale și corijarea lor astfel încât să admită și experiențele femeilor; fie propunerea și promovarea unor valori noi, extrase din practicile religioase ale femeilor. Aceste două direcții corespund teoriilor feministe despre religie menționate de Maggie Humm: critica liberală și reformistă a practicilor existente, respectiv crearea utopică a unei noi practici ce ține de contracultură<sup>53</sup>. Ambele tipuri de discursuri sînt dublate de o critică explicită sau implicită la adresa valorilor tradiționale.

Pentru prima direcție, cea dintîi contribuție a reprezentat-o lucrarea lui Elizabeth Cady Stanton, **The Woman's Bible** (1895-8), în care aceasta afirmă că limbajul și interpretările biblice au constituit o sursă majoră a statutului

<sup>51</sup> Nancy Frankenberg, "Philosophy of Religion in Different Voices", ed. cit., pp.178-180.

<sup>52</sup> Susan Starr Sered, "Woman" as Symbol and Women as Agents. Gendered Discourses and Practices" în Myra Marx Fereee, Judith Lorber, Beth B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*, SAGE Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi, 1999, p. 212.

<sup>53</sup> Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, Prentice Hall & Harvester Wheatsheaf, New York, 1995, p. 237.

inferior al femeilor. Mai aproape de noi, este semnificativă o lucrare recentă a Juliei Kristeva și Catherinei Clément, în care cele două autoare abordează valoarea centrală a tradițiilor religioase: sacrul<sup>54</sup>. De-a lungul volumului sînt analizate cu finețe dimensiunile și aspectele a ceea ce autoarele denumesc "un sacru specific feminin". Desigur, există numeroase diferențe de perspectivă și de nuanțe: astfel, Catherine Clément este mai înclinată să investigheze dimensiunea practică, trăită și expusă a sacrului, descoperind rînd pe rînd că acesta poate fi o revoltă instantanee a corporalității feminine, că prezintă o latură marcat sexuală, că reprezintă un acces la divin mai direct decît religiosul, fiind o depășire a limitelor. Pe de altă parte, Kristeva elaborează o teorie mai complexă a sacrului, din care nu lipsesc componenta masochistă, cea erotică și cea maternă<sup>55</sup>. Ea nuanțează asocierea sacrului cu violența și interdictul, așa cum apare în teoriile lui R. Caillois, R. Girard sau G. Bataille, susținînd că sacrul "feminin", datorită componentei materne, se sustrage parțial acestei triade. În acest fel, Kristeva și Clément reușesc să lărgească sfera valorică a sacrului, incluzînd în ea și aspecte specific feminine.

Cea de-a doua direcție vizează reconstituirea unei istorii sau tradiții alternative; multe surse provin din cercetarea societăților matriarhale și a străvechilor religii ale Zeiței Mame. De exemplu, Adrienne Rich evocă în lucrările sale un trecutul ginocentric îndepărtat, în care femeile se bucurau de respect și dețineau puterea<sup>56</sup>.

Tot aici se încadrează analizele referitoare la modul în care aceste religii timpurii au fost abandonate în favoarea celor patriarhale. O lucrare des menționată în literatura feministă este contribuția Marijei Gimbutas, în care aceasta încearcă să reconstituie religia matriarhală a Vechii Europe, precum și înlocuirea acesteia de religia patriarhală a popoarelor indo-europene<sup>57</sup>. Zeițele venerate ale acestei religii străvechi erau imanente în natură, principiul feminin fiind considerat creator și etern. O dată cu venirea triburilor indo-europene, cele două religii au fuzionat: zeii învingătorilor au ocupat poziția centrală în panteon, în timp ce zeițele Vechii Europe și-au modificat atributele și funcțiile ocupînd locul secund: Atena este fosta zeiță-pasăre, Hera, moștenitoarea zeiței-șarpe, a devenit soția lui Zeus etc. "Religia *veche europeană* centrată pe cultul zeitelor feminine a devenit clandestină și a fost continuată de populația subjugată, în primul rînd de bunica și de mama familiei"<sup>58</sup>. O parte din aceste tradiții au continuat să fie

<sup>54</sup> Catherine Clément, Julia Kristeva, *Le féminin et le sacré*, Ed. Stock, Paris, 1998.

<sup>55</sup> Catherine Clément, Julia Kristeva, *Le féminin et le sacré*, ed. cit., în special pp. 13-20, 36, 38-46, 52-56.

<sup>56</sup> Adrienne Rich, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, comentată în Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, ed. cit., p. 238.

<sup>57</sup> Marija Gimbutas, "Spiritualitatea Vechii Europe", în *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Ed. Meridiane, București, 1989, pp. 76-123.

<sup>58</sup> Marija Gimbutas, "Spiritualitatea Vechii Europe", ed. cit., p. 118.

practicat, spune Marija Gimbutas, pînă în zilele noastre, fapt confirmat de înflorirea în prezent a religiilor neo-păgîniste.

În aceeași sferă de preocupări pot fi circumscrise analizele lui Susan Starr Sered din lucrarea sa dedicată "religiilor dominate de femei" (al religiilor în care majoritatea practicilor religioase este desfășurată de către sau sub conducerea femeilor). În aceste religii, autoritatea feminină se remarcă prin accentuarea rolului personalității sau a puterilor supranaturale, mai degrabă decît a ierarhiei sau a unui cult consacrat. De asemenea, femeile par a fi atrase mai degrabă de religiile salvării și mai puțin de religiile care au o orientare hotărît militantă sau politică. Femeile par să valorizeze în mai mare măsură divinitățile imanente, lumea de aici (în care diferența dintre sacru și profan este neutralizată) precum și relațiile, conexiunile, ritualul și mai puțin teologia. În fine, temele esențiale și comune ale acestor religii sînt maternitatea și dominația patriarhală<sup>59</sup>. Rezumînd, valorile predominante în religiile dominate de femei sînt cele ale imanenței, ale comunității și relaționării, cu alte cuvinte valori biologice.

Trebuie să menționăm că legitimitatea valorilor biologice a fost chestionată de unii filosofi ai valorilor, între care și Petre Andrei. Acesta, referindu-se la concepțiile lui Spencer, Nietzsche sau Paulsen, respinge ideea că viața ca atare poate fi considerată o valoare, deoarece în felul acesta pot fi justificate toate pornirile vieții, inclusiv cele taxate drept imorale<sup>60</sup>. O completare și o nuanțare la această idee a vieții ca valoare ultimă aduce și Kristeva. Ea reproșează celor care își găsesc refugiul în valoarea vieții că sacralitatea vieții are o istorie, care depinde de rîndul său de locul pe care religiile și societățile l-au acordat femeilor. Distingînd, cu Hanna Arendt, între viața biologică (*zoe*) și viața demnă de a fi povestită (*bios*), Kristeva susține că femeile pot decide grație tehnicii dacă vor sau nu să "dea viață", iar în felul acesta actul de donație al vieții capătă sens<sup>61</sup>.

Valorile religioase feminine nu sînt nici ele independente sau nu se pot dezvolta în absența valorilor politice. Despre legătura dintre feminitate, religiozitate și valorile politice ale democrației se pronunță și Mircea Eliade. El consideră că credințele religioase sînt menținute cel mai bine de femei (datorită faptului că ele sînt mai conservatoare și supraviețuiesc răsturnărilor etno-religioase). Însă valorile feminine depind de transformările politice în spirit democratic, care aduc de fiecare dată o sporire a drepturilor femeilor<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press, New York, 1994, pp. 3-10.

<sup>60</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, ed. cit., pp. 145-146.

<sup>61</sup> Julia Kristeva, *Le féminin et le sacré*, ed. cit., pp. 25-26.

<sup>62</sup> Mircea Eliade, "Democrație și feminism", în *Împotriva deznădejzii. Publicistica exilului*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 88-89.

Cu toate acestea, diversitatea cercetărilor feministe din ultimele trei decenii ("theologii"<sup>63</sup> feministe, analize hermeneutice critice, scrieri despre spiritualitatea feminină) au condus la o reconstruire a valorii "divinului" care accentuează caracteristicile pentru unii "biologice", pentru alții ținând de "imanență".

Astfel, Rosemary Ruether elaborează conceptul de God/ess, ce reprezintă "matricea cuprinzătoare a ființelor noastre" ce depășește limitele patriarhale; Sallie McFague a dezvoltat metafore ale lui Dumnezeu ca Mamă și iubită, lumea fiind concepută drept trupul lui Dumnezeu; Mary Daly a gândit divinitatea ca Verb, proces dinamic ce energizează toate lucrurile; cît despre Luce Irigaray, ea a vorbit despre "divinul feminin", bazat pe morfologia corpurilor feminine, în multiplicitatea și fluiditatea lor<sup>64</sup>. Așa cum arată Riane Eisler, pe lângă valorile imanenței, în contextul scrierilor despre Zeiță este redescoperită și conexiunea dintre spiritualitate și sexualitate, în ceea ce autoarea numește "resacralizarea eroticului"<sup>65</sup>.

La finalul acestui parcurs al principalelor contribuții feministe la filosofia religiilor și la corijarea / înlocuirea valorilor acesteia, ne propunem o scurtă trecere în revistă a contribuțiilor feministe la două dintre religiile "tradiționale": creștinismul și iudaismul.

\*

Feminismul "creștin" cuprinde mai multe categorii de scrieri: cele care contestă perspectiva teologică asupra femeilor și androcentrismul teologiei tradiționale; cele care contestă legile teologice ce exclud femeile din cadrul preoției; în fine, cele care consideră biserica drept o instituție în interiorul căreia încearcă să îmbunătățească statutul femeilor. Majoritatea feministelor implicate în analiza creștinismului denunță folosirea continuă a termenilor și metaforelor masculine cu referire la Dumnezeu (Tată, Soț, Stăpîn, Rege) și la Sfîntul Spirit<sup>66</sup>. De asemenea, se accentuează raritatea modelelor feminine propuse: alternativele sînt Eva cea păcătoasă și fecioara Maria, care combină virtuțile maternității și obedienței<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> "Theologia" este un construct format pe baza femininului de la grecescul "theos" (zeu) și face parte dintre conceptele elaborate de feministe pentru a-și susține specificitatea teoriilor (similar: herstory ca alternativă la history) sau pentru a denunța dominația masculină (vezi: malestream ca alternativă la mainstream).

<sup>64</sup> Nancy Frankenberry, "Philosophy of Religion in Different Voices", pp. 181-182.

<sup>65</sup> Acest lucru este evident în special în lucrările lui Carol Christ, Judith Plaskow, Vicki Noble și alte feministe "theologe", filosofe sau poete; Riane Eisler, *Sacred Pleasure. Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper Collins, San Francisco, 1996, p. 284.

<sup>66</sup> Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, ed. cit., pp. 36-37.

<sup>67</sup> Riane Eisler, *Sacred Pleasure...*, ed. cit., p. 266.

Totuși, Mihaela Miroiu observă că aceste observații sînt valabile în special pentru creștinismul catolic și protestant, cel ortodox fiind în opinia sa mai deschis față de valorile feminine. Autoarea crede că ortodoxia dă mai puțină dovadă de somatofobie decît variantele occidentale, deoarece întruparea lui Iisus Hristos se petrece în spirit, minte și trup, pătrunzînd întreaga natură. Totodată, spiritul tolerant al ortodoxiei poate fi explicat și datorită absenței cruciadelor. Desigur, statutul inferior al femeilor persistă și în ortodoxie, în special în privința vieților concrete ale acestora<sup>68</sup>.

În privința feminismului evreiesc (*Jewish feminism*), lucrurile sînt mai complicate, deoarece femeile evreice au fost atît ținte ale determinismului biologic, cît și invizibile în istoria evreilor. Primele scrieri feministe despre identitatea evreiască au fost reprezentate de criticile elementelor patriarhale și misogine din iudaism (în special în reviste – în numere din *Dakut*, etc.). În general, scopurile acestui feminism sînt următoarele: examinarea istoriei evreilor și a aspectelor progresive sau reacționare referitoare la femei; investigarea conexiunilor dintre rasism și antisemitism; dezvoltarea analizei identității evreiești într-un context feminist<sup>69</sup>.

Judith Plaskow consideră că feminismul evreiesc este orientat spre praxis, țintind în principal la transformarea istoriei și legii ebraice și a practicilor religioase pentru a include pe deplin femeile. Datorită acestei orientări activiste, scrierile feministe sînt extrem de diverse, extinzîndu-se de rugăciuni la romane și de la ritualuri la cercetare istorică<sup>70</sup>. Încercînd să imagineze și să creeze o religiozitate care să reflecte experiențele femeilor, feministele își exprimă filosofia și viziunile în forme care pot fi folosite direct de comunitățile evreiești și de evreii individuali. Ca mișcare politică, feminismul evreiesc s-a manifestat la sfîrșitul anilor '60, conturînd dimensiunile subordonării femeilor în tradiția evreiască – excluderea femeilor din *minian* și de la studiile rabinice, imposibilitatea femeilor de a depune mărturie sau de a iniția un divorț<sup>71</sup> – preluînd așadar o serie din valorile proprii feminismului liberal.

<sup>68</sup> Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Ed. Alternative, București, 1996, pp. 6-33. Pentru acest statut special al femeii în ortodoxie, vezi și Nicolai Berdiaev, *Un nou Ev Mediu*, Ed. Omniscop, Craiova, 1995, pp. 83-84. Totuși, deși atribuie femeii un rol important (similar cu cel al "purtaoarelor de aromate") în renașterea spirituală pe care o va aduce "Noul Ev Mediu", Berdiaev face precizarea că el se referă la "eternul feminin" și nu la "femeia masculină" (!) promovată de feminismul francez.

<sup>69</sup> Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, ed. cit., p. 135.

<sup>70</sup> Pentru un exemplu de cercetare istorică feministă, vezi excelenta lucrare a Paulei Hyman asupra relațiilor dintre gen și asimilare în istoria evreilor din America modernă (Paula Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representations of Women*, University of Washington Press, Seattle, 1995).

<sup>71</sup> Judith Plaskow, "Jewish Feminist Thought" în Daniel H. Frank and Oliver Leaman (ed), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London and New York, 1997, p. 885. Admiterea femeilor la *minian* a fost permisă de rabini în 1973.

Deși iudaismul ortodox nu a operat nici o schimbare radicală în direcția revendicărilor feministe (nedorind să-și schimbe propriile "valori ideale" în privința femeii pentru valori provenite din lumea neevreilor), mișcările neortodoxe – reformați, conservatori și reconstrucționiști – au admis prezența femeilor în ritual. În 1972 a fost investită prima femeie rabin în SUA, iar prezența femeilor la studiile rabinice a fost admisă din 1967. Mai mult, sub influența feminismului, unele curente neortodoxe au adus modificări liturghiei, definindu-l pe Dumnezeu în termeni mai mult neutri decât masculini și amintindu-le pe "matriarhe" lângă patriarhi<sup>72</sup>.

\*

În continuare, vom analiza una dintre direcțiile feminismului contemporan în care preocupările etice susțin valorile religioase și ambele contribuie la și sînt promovate de dimensiunea politică a curentului: ecofeminismul.

### **Ecofeminismul și revendicările sale etice, politice și religioase în materie de valori**

Termenul de eco-feminism a fost construit în 1972 de către Francoise d'Eaubonne. Principala teză a ecofeminismului se referă la existența unei relații istorice, simbolice și politice între denigrarea naturii și a femeii în cultura occidentală. Această denigrare s-a afirmat treptat în filosofie prin consolidarea gândirii dualiste. Conceptul de *gîndire dualistă* se referă la elaborarea celor două noțiuni europocentrice de "masculin" – asociat cu raționalitatea, spiritul, cultura, autonomia și sfera publică și de "feminin" – asociat în mod corelativ cu emoția, corpul, natura, relaționarea, receptivitatea și sfera privată. În paralel s-au dezvoltat o sumă de asumptii esențiale pentru patriarhat: că seria de atribute asociate masculinului este superioară seriei de atribute asociate femininului; că femininul există în slujba masculinului; că relația dintre cele două este esențial agonistică; și că logica dominației culturii și masculinului trebuie să prevaleze asupra naturii și femininului.

Denunțînd caracterul sexist al acestor asumptii, ecofeministii tind să explice criza mediului înconjurător ca pe o consecință logică a modului de gîndire dualistă ce a caracterizat patriarhatul pînă în prezent și care a condus la denigrarea naturii în paralel cu oprimarea femeii. Cu alte cuvinte, "naturismul" (exploatarea naturii) face sistem cu rasismul, clasismul și sexismul. Ecofeminismul critică filosofia environmentalistă, susținînd că aceasta trebuie să abandoneze pozițiile presupus *gender-free*, individualismul abstract

---

<sup>72</sup> Sylvie Anne Goldberg (coord.), *Dicționar enciclopedic de iudaism. Schiță a istoriei poporului evreu*, Hasefer, București, 2000, p. 257.

și fixația asupra "drepturilor" (de orice fel: ale omului, ale animalelor etc.) și să realizeze că relațiile umane (între sine și restul lumii) sînt constitutive și nu periferice. Din punct de vedere politic, ecofemiștii încearcă să oprească politicile și practicile distructive și să creeze alternative bazate pe valorile comunităților ce ancorează bunăstarea societăților umane în bunăstarea întregii comunități de pe pămînt.

Ecofemiștii susțin că drumul spre biocentrism trebuie să treacă printr-un antropocentrism autentic (nu unul reducționist, raționalist). Pe o poziție similară se situează și ecologia de profunzime (*deep ecology*) care propune, pentru reevaluarea naturii, soluția identificării sinelui cu natura. Val Plumwood identifică trei posibilități: cea a sinelui indistinct, al mediului (milieu) ca și concept unificator care să dizolve separația dintre lumea naturii și cea a omului; cea a sinelui extins (în care nu se mai produce identitatea sine-lume, ci doar o identificare printr-o mai mare empatie, la limită prin autosacrificiu); în fine, cea a sinelui transcendent sau transpersonal (care presupune o identificare imparțială cu toți particularii).

Comentînd aceste sugestii ale ecologiei de profunzime, Mihaela Miroiu consideră că o abordare ecofeministă ar avea de ridicat mai multe obiecții: astfel, presupunerea unui sine indistinct i se pare "forțată" (nu mă pot identifica la infinit cu ceilalți, deoarece asta presupune propria mea anihilare); autosacrificiul sinelui extins este tot o formă de egoism, deoarece subînțelege faptul că eu cunosc ceea ce îmi doresc ceilalți; în fine, un sine transcendent sau transpersonal nu poate fi (potrivit sugestiei pe care o aduce particula "trans") decît un sine destrupat, care refuză imanența acestei lumi și deci reinstaurează separația dintre spirit și natură<sup>73</sup>.

Latura spirituală a ecofeminismului este strîns legată de preocupările sale politice și de valorile etice pe care le promovează. Din punct de vedere spiritual, ecofemiștii sînt atrași înspre practici și orientări care alimentează experiența nondualității și venerației față de acest întreg sacru care este cosmosul.

Dimensiunea spirituală a ecofeminismului încearcă să ofere o alternativă la lumea occidentală fragmentată și alienată, propunînd o reconceptualizare radicală care onorează integrarea holistică: interconexiune, transformare, întrupare (*embodiment*), solitudine (*care*) și dragoste. Mulți ecofemiști consideră că există suficiente temeiuri pentru a utiliza o imagerie feminină în relație cu "divinul" sau cu misterele ultime ale cosmosului, în special în societățile patriarhale. Aceștia se apropie de spiritualitatea Zeiței

---

<sup>73</sup> Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, ed. cit., pp. 183-185.

apreciind faptul că sacrul este imanent față de pământ, față de corpurile noastre și față de întreaga comunitate cosmică<sup>74</sup>.

Pe o linie paralelă se situează o altă preocupare a ecofeminismului, cea legată de critica la adresa concepției patriarhale asupra divinității. Monique Dumais enumeră trei etape ale acestei critici: punerea în valoare a dimensiunii imanente a lui Dumnezeu, denunțarea unei tradiții spirituale a dominației și transformarea simbolisticii creștine<sup>75</sup>.

Prima etapă este evidențiată de lucrările lui Rosemary Radford Ruether și Starhawk. Rosemary Radford Ruether propune în **Gaia & God** reabilitarea zeiței grecești a pământului, Gaia, ca alternativă la Dumnezeul monoteismului. Imaginea zeiței ne obligă să considerăm Pământul ca pe un sistem viu, comportându-se ca un organism unificat. În continuare, Starhawk (care se declară simultan adeptă Wicca și feministă vrăjitoare<sup>76</sup>) propune stabilirea unei spiritualități centrate pe pământ (*Earth-based spirituality*) ce se sprijină pe trei concepte: imanență, conexiune și comunitate – aceasta pentru că pământul este un corp viu și noi facem parte din ființa sa. Starhawk se situează astfel simultan în tradiția vrăjitoriei și în cea ecologică, propunând legături între cultul Zeiței și mișcarea ecologică: ambele tind să abolească relațiile de dominare și să promoveze viața.

Tradiția spirituală a dominației este denunțată de Anne Primavesi în **From Apocalypse to Genesis**, care reprezintă o relectură radicală a Genezei 1-3, în lumina paradigmei ecologice. Ea propune un parcurs diferit de cel al teologiei tradiționale: în loc să considere creația în trecut și apocalipsa în viitor, ea situează apocalipsa în prezent, întrevăzând o nouă creație în viitor. Această perspectivă ne determină să căutăm o regenerare a vieții. Paradigma ecologică presupune existența unei conexiuni între toate ecosistemele planetei și Pământ, ceea ce reprezintă o modalitate de a gândi lumea în complexitatea și totalitatea sa, modalitate alternativă față de sistemul ierarhic-dualist care s-a impus în gândirea occidentală.

<sup>74</sup> Charlene Spretnak, "Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism" în Peter Tucker and Evelyn Grim (eds.), *Worldviews and Ecology*, Bucknell Press, Philadelphia, 1993, pp. 181-189.

<sup>75</sup> Monique Dumais, "Préoccupations écologique et éthique féministe" în *Religiologiques*, 13/1996.

<sup>76</sup> Atât practicile Wicca cât și vrăjitoria feministă (*feminist witchcraft*) reprezintă două ramuri ale neopăgânismului contemporan ce încearcă să reînnoade legătura cu mai vechile practici ale vrăjitoriei tradiționale. Prin concepție, religiozitate și ritualuri aceste practici se înscriu în tendința generală de renaștere a ocultismului și esoterismului, în ceea ce s-a numit "nebulosa mistico-esoterică" contemporană. Pentru acest ultim concept, vezi Francoise Champion, "Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism" în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, 1996. Pentru vrăjitoria feministă contemporană, vezi Susan Greenwood, "Feminist Witchcraft: A Transformatory Politics", în N. Charles (ed.), *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, Routledge, London, 1996.



În ce privește etapa transformării simbolisticii creștine, în lucrările lui Anne Primavesi și Sallie McFague se impune metafora lumii ca și corp a lui Dumnezeu, care ne scoate din domeniul imaginilor regaliste și imperialiste ale divinității, propunând modelul unui corp divin spiritualizat care unește transcendența și imanența.

\*

Rezumînd cele înfățișate anterior cu privire la curentul ecofeminist, putem spune că revendicările sale politice (lupta împotriva naturismului, crearea și prezervarea unui mediu înconjurător care să asigure dezvoltarea armonioasă a umanității) sînt susținute de valori etice feministe și feminine de tipul grijii și interrelaționării și afirmate simultan prin valori religioase de tipul conexiunii, comunității și imanenței. În felul acesta, alternativele politice își dobîndesc justificarea și legitimitatea prin apelul la norme etice și valori religioase unitare, iar întreg proiectul ecofeminist primește o consistență și o stabilitate ce îl propulsează printre cele mai coerente direcții ale feminismului contemporan.

## BIBLIOGRAFIE

- 1) Barry, Brian, Matt Matravers, "Dreptatea", în Alan Montefiore, Valentin Mureșan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Ed. Alternative, București, 1998.
- 2) Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Ed. Dacia, Cluj, 1992.
- 3) Berdiaev, Nicolai, *Un nou Ev Mediu*, Ed. Omniscope, Craiova, 1995.
- 4) Căluț, Mihaela, "Conceptul de sacru la Jean-Jacques Wunenburger", în Jean-Jacques Wunenburger, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj, 2000.
- 5) Clément, Catherine, Julia Kristeva, *Le féminin et le sacré*, Ed. Stock, Paris, 1998.
- 6) Comte-Sponville, André, *Mic tratat al marilor virtuți*, Ed. Univers, București, 1998.
- 7) Daly, Mary, *Gyn / ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978.
- 8) Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, 1996.
- 9) Greenwood, Susan, "Feminist Witchcraft: A Transformatory Politics", în N. Charles (ed.), *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, Routledge, London, 1996.
- 10) Dumais, Monique, "Préoccupations écologique et éthique féministe" în *Religiologiques*, 13/1996.
- 11) Edel, Abraham, *In Search of the Ethical. Moral Theory in Twentieth Century America*, volume 5, Transaction Publishers, New Brunswick, 1993.
- 12) Eisler, Riane, *Sacred Pleasure. Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper Collins, San Francisco, 1996.

- 13) Eliade, Mircea, *Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- 14) Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- 15) Frankenberry, Nancy, "Philosophy of Religion in Different Voices" în Janet A. Kourany (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critique and Reconstructions*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- 16) Frondizi, Risieri, *What is Value? An Introduction to Axiology*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1963.
- 17) Gatens, Moira, *Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității*, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- 18) Gilligan, Carol, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- 19) Gilligan, Carol, Jane Attanucci, "Two moral orientations", în Carol Gilligan et. al, *Mapping the Moral Domain. A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Harvard University Press, Harvard, 1988.
- 20) Gimbutas, Marija, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Ed. Meridiane, București, 1989.
- 21) Goldberg, Sylvie Anne (coord.), *Dicționar enciclopedic de iudaism. Schiță a istoriei poporului evreu*, Ed. Hasefer, București, 2000.
- 22) Grant, Judith, *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, New York, 1993.
- 23) Grimshaw, Jean, "The Idea of a Female Ethic" în Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993.
- 24) Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, Prentice Hall & Harvester Wheatsheaf, New York, 1995.
- 25) Hyman, Paula, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representations of Women*, University of Washington Press, Seattle and London, 1995.
- 26) Jaggat, Alison, "Féminisme: l'éthique de la sollicitude", în *Magazine littéraire*, nr. 345 / iulie-august 1996.
- 27) Jaggat, Alison, "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects" în Claudia Card (ed.), *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, Lawrence, 1991.
- 28) Jankélévitch, Vladimir, *Paradoxul moralei*, Ed. Echinoc, Cluj, 1997.
- 29) Kallós, Nicolae, Andrei Roth, *Axiologie și etică*, Ed. Științifică, București, 1968.
- 30) Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- 31) Lindley, Richard, "The nature of moral philosophy", în G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London, 1993.
- 32) Lipovetsky, Gilles, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, Ed. Babel, București, 1996.
- 33) Meslin, Michel, *Știința religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993.
- 34) Miroiu, Mihaela, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Ed. Alternative, București, 1996.

- 35) Miroiu, Mihaela, *Educația retro*, Ed. Trei, București, 1999.
- 36) Miroiu, Mihaela, *Gîndul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Ed. Alternative, București, 1995
- 37) Najder, Z., *Values and Evaluations*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- 38) Nietzsche, Friedrich, *Genealogia moralei în Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idollor*, Ed. Humanitas, București, 1994.
- 39) Noddings, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of Carolina Press, Berkeley, 1984.
- 40) Plaskow, Judith, "Jewish Feminist Thought" în Daniel H. Frank and Oliver Leaman (ed.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London, 1997.
- 41) Polin, Raymond, *Ethique et politique*, Editions Sirey, Paris, 1968.
- 42) Rescher, Nicholas, "The Study of Value Change", în Ervin Laszlo și James B. Wilbur (ed.), *Value Theory in Philosophy and Social Science*, Gordon and Breach Science Publishers, New York, London, Paris, 1973.
- 43) Rorty, Richard, *Feminism and Pragmatism*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Michigan, 1990.
- 44) Ruddick, Sara, *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women's Press, London, 1990.
- 45) Sered, Susan Starr, "Woman" as Symbol and Women as Agents. Gendered Discourses and Practices" în Myra Marx Fereee, Judith Lorber, Beth B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*, SAGE Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi, 1999.
- 46) Sered, Susan Starr, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press, New York, 1994.
- 47) Sevenhuijsen, Selma, *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist considerations on justice, morality and politics*, Routledge, London, 1998.
- 48) Shanley, Mary Lyndon, Uma Narayan (coord.), *Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe*, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- 49) Spretnak, Charlene, "Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism" în Peter Tucker and Evelyn Grim (eds.), *Worldviews and Ecology*, Bucknell Press, Philadelphia, 1993.
- 50) Steiner, Linda "A Feminist Schema for Analysis of Ethical Dilemmas", în Fred L. Casmir (ed.), *Ethics in Intercultural and International Communication*, Lawrence Erlbaum Association, 1997.
- 51) Thompson Jr., Edward. H., "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", în *Journal for the Scientific Study of Religion*, nr. 30 (4) / 1991.
- 52) Tong, Rosemarie, "Feminist Ethics", în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 1998 (1999).
- 53) Vergez, André, Denis Huisman, *Curs de filozofie*, Ed. Humanitas, București, 1995.
- 54) Vianu, Tudor, "Originea și valabilitatea valorilor" în *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982.

## FILOZÓFIA - NEMZETI FILOZÓFIA - IDENTITÁS ÉRVEK ÉS ELLENÉRVEK A NEMZETI FILOZÓFIA LEHETŐSÉGÉRŐL

TONK MÁRTON

**ABSTRACT.** The present paper aims at the analysis and interpretation of the concept of national philosophy. Many opinions have been formulated against the possibility of any national philosophy. A primary theoretical argument is formulated explicitly against the possibility of national philosophy, concluding that the concept of national philosophy is paradoxal in itself. A second argument is focused upon the problem of national language admitting that it is the main criterion of the national character. Another type of argument is explicitly formulated against Hungarian philosophy. Its supporters – n.b.: being exclusively Hungarian philosophers – say that the problem of national philosophy, namely that of Hungarian thinking must be analyzed in the general context of philosophy and they sustain that such an investigation is surely leading to the conclusion that Hungarian philosophical works are incomensurable with those of philosophy in general. The last important argument presented in this paper is connected to the above idea, specifically that of Hungarian philosophical epigonism.

However (strictly theoretically) accepting that the national character of a certain philosophy cannot be convincingly supported, we are convinced that a distinction between the *existence* of national philosophy and its national cultural *significance* is absolutely necessary. Consequently we must state that the term of national philosophy and its contents need a different way of approach.

A magyar filozófiai gondolkodás közelmúltja, s különösen az elmúlt évtized ilyen vonatkozású szakmai történései azt mutatják, hogy minden olyan vállalkozás, mely egy téma körülhatárolásának és értelmezésének, illetve egy gondolkodói életmű feltárásának céljával közelít a magyar filozófia történetéhez, kettős feladattal kell számot vessen. Mindenekelőtt a filozófiai értelmezés és a filozófiatörténet-írás azon általános követelményének kell eleget tennie, miszerint az elemzésnek az adott értekezés vagy kutatás öngazolására is ki kell térnie. Természetszerű kritériuma ez a tudományos igényvel művelt mindenkori filozófiai vizsgálódásnak, s egyszersmind független az elemzés tárgyául szolgáló filozófiák időbeni és földrajzi kötődésétől. Ezzel szemben már kevésbé természetes az, hogy a magyar filozófiával foglalkozó kutató számot kell vessen a magyar filozófia létjogosultságának kérdésével, s ha nem is tér ki minden esetben a magyar filozófia létének bizonyítására, a vizsgálódás tárgyának szakmai "öngazolása" mellett rendszerint sort kerít a tematika ez irányú igazolására is.

Ami az első feladatot, nevezetesen a magyar filozófiával való foglalatosság létjogosultságát, s általában véve minden ilyen elemzés

"önigazolását" illeti, az argumentáció rövid, ám – úgy vélem – meggyőző. A magyar bölcseleti gondolkodás hitelességének és érvényességének kimutatására szolgáló kísérlet egyik lényes eleme ugyanis a magyar filozófia történetének megírása lenne. Hogyan is lehetne valamely filozófia létét, lényegét elfogadni vagy éppenséggel tagadni, ha nem ismerjük történetét, nem tisztáztuk kialakulását és fejlődését, s nem vettük számba filozófiai tartalmait? A XX. század elejének magyar gondolkodói már szinte kivétel nélkül érzékelték ezt a problémát, s alapvető feladatuknak tekintették azoknak a lépéseknek a megtalálását, melyek egyfelől a magyar filozófiát érintő szkeptikus tendenciák kiküszöbölésére, másfelől pedig a saját filozófiai tradíció feldolgozásra, a szakmai önreflexióra irányultak. Hogy csak egyetlen példára szorítkozzunk, Bartók György *Teendőink a magyar filozófia ügyében* című írásában<sup>1</sup> három irányban igyekszik konkretizálni a magyar filozófiai múlt elemzésére irányuló feladatot. Úgy véli, hogy az első "teendő" a magyar filozófia bibliográfiájának összeállítása, azaz a különböző gondolkodói teljesítmények publikációs adatainak számbavétele és rendszerezése. Az ezt követő feladatot a filozófiai hagyomány kéziratának, alkotásainak feltárása és kiadása jelentené, melyet végül – mintegy összegzésként – a magyar filozófia történetének bizonyos momentumaira irányuló elemzések, monográfiák megjelentetése követne, oly módon, hogy ezek felöleljék a magyar filozófia egész történetét.

Az így kapott érvelés kétségtelenül megszabja a magyar filozófiára vonatkozó kutatások irányát és feladatait, s azokat jól meghatározott módszertani követelmények elé állítja. A vázolt szempontok – melyeket jelen tanulmány szerzője is magáénak vall – ugyanakkor egy további fontos vonással rendelkeznek. Amennyiben ugyanis a filozófiai tradíció rendszerezését és értékelését a nemzeti filozófia létre irányuló kérdés szükségszerű előzményének tekintjük, a valamely gondolkodói teljesítményre vonatkozó elemzés – legalábbis időlegesen – kivonja magát az adott filozófia létét vagy nemlétét érintő dilemma alól. Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy ha a filozófiatörténeti, eszmetörténeti elemzés előzetes feltételét képezi valamely filozófia léte, lényege megítélésének, akkor az adott vizsgálódás pillanatában a nemzeti filozófia létjogosultságára vonatkozó kérdés felfüggeszthető, "zárójelbe tehető", hiszen még semmiféle relevanciával sem bír. Ez viszont azt jelenti, hogy a valamely szellemi teljesítményre irányuló elemzés függetleníthető a nemzeti filozófia státusának problémájától, s következésképpen az ilyen alapon megfogalmazott szkeptikus érvek sem fogadhatók el.

Fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy az argumentáció egyszersmind azt a veszélyt is elhárítja, mely az elemzés és értékelés fenti stádiumainak felcseréléséből származik. Igencsak megkérdőjelezhető, s végső soron káros álláspontot képvisel az, amely első feladatként a nemzeti filozófia kérdésének tisztázását jelöli meg. Ebben az esetben ugyanis

<sup>1</sup> Bartók György: *Teendőink a magyar filozófia történetének ügyében*. In: Athenaeum 1928. 153-162.

valamely filozófiai tradíció feldolgozása a szóban forgó eszmei múlt (teoretikusan) feltehető létének vagy nemlétének függvényévé válik, s amennyiben arra az álláspontra helyezkedünk, hogy nemzeti filozófia nincs, fennáll annak a veszélye, hogy egyúttal bármely, az adott filozófia körébe utalható kutatás legitimitását is elvitassuk. Úgy gondoljuk tehát, hogy a filozófiai hagyomány értékelésére különös hangsúlyt fektető, a korábbiakban a bartóki programmal szemléltetett módszertani alapvetés az, mely egyaránt alkalmas úgy a nemzeti filozófia létjogosultságára vonatkozó argumentációk érdemi megalapozására, mint a fent vázolt fogalmi és módszertani buktatók elkerülésére.

Bár a fentiek alapján a magyar filozófia kutatója elé állított második, a nemzeti filozófia létének bizonyítására irányuló követelmény alapjaiban kérdőjelezendő meg, a továbbiakban mégis ki szeretnénk térni az ennek kapcsán megfogalmazódó argumentációkra. A kérdés tárgyalását az indokolja, hogy – amint azt a korábbiakban már hangsúlyoztuk – egy sajátos követelményről van szó. Míg ugyanis a kutatás és interpretáció tárgyára vonatkozó "önigazolási" kritérium a filozófiai elemzés egyetemes követelményét jelenti, addig ez a szempont minden bizonnyal rendhagyónak, nem szokványosnak, azaz sajátosnak tekinthető. Nem része a filozófiai analízis egyetemes módszertanának, s az is kérdéses, hogy van-e egyáltalán a magyaron kívül olyan más (nemzeti) filozófia, amely a filozófiai kutatásokat egy hasonló szempont figyelembe vételére "kötelezi".<sup>2</sup>

A tanulmány elején a magyar filozófiát érintő szakmai "történeésekről" beszéltem. Való igaz, hogy a nyolcvanas évektől kezdődően, ám különösen az elmúlt évtizedben egyre többen és egyre többet vitatkoznak a magyar filozófia létét és nemlétét érintő kérdésekről. A különböző szakmai fórumok, konferenciák, tanulmány-kötetek és filozófiai munkák a problémát más-másképpen dolgozzák fel és értékelik. Ezen álláspontok mindenikére szükségtelen kitérni, annál is inkább, mert jól tetten érhető a különféle értelmezések egységes problémafelvetése és argumentációja. A továbbiakban tehát csupán a pro- és kontra-érvek alapvető típusainak felmutatására szorítkozunk.

Figyelembe véve, hogy az említett álláspontok nem éppen elhanyagolható részét azok teszik ki, melyek a nemzeti (magyar) filozófia létét kérdőjelezi meg, kezdjük az ellenérvekkel.

Az első, kizárólag teoretikus igénnyel megfogalmazott érvelés a nemzeti filozófia lételemősége mentén bontakozik ki. Arra kérdez rá, hogy beszélhetünk-e nemzeti filozófiáról általában? Vajon a nemzeti filozófia, mint fogalom, nem tartalmaz-e szükségképpen ellentmondást? Lehetséges-e

<sup>2</sup> Jelen tanulmány szerzőjének nincs tudomása arról, hogy angol, német, francia vagy éppenséggel román, cseh, lengyel filozófusok saját (nemzeti) filozófiájuk *létéről* vagy *nemlétéről* ilyen értelemben folytatnának disputát. Amennyiben ez így van, meggondolkoztató, hogy vajon nincs-e igaza mégis Lamy Steindlemnek, aki a magyar filozófia története kapcsán a "kulturális elmaradottság tudatá"-ról beszél, s felvethető a kérdés, hogy a magyar filozófia létére vonatkozó viták vajon nem éppen ezen kollektív tudat következményeként értékelhetők?

egyáltalán a nemzeti filozófia? A filozófia ugyanis *per definitionem* egyetemes tudomány. Egyetemes kérdéseket vet fel, melyekre hasonlóképpen egyetemes válaszokat keres. Ezzel ellentétben viszont – hangzik az argumentáció – a "nemzeti" jelző mindent óhatatlanul a partikularitás, a különösség körébe utal. Ha tehát a filozófiának univerzális jellege van, ám mindaz, ami "nemzeti", szükségképpen partikuláris is, akkor nem lehetséges nemzeti filozófiáról beszélni, hiszen ez nyilvánvalóan önellentmondás. A filozófia kozmopolita tudomány, s nemzeti filozófia még a fogalmi lehetőség szintjén sem létezik. Az argumentum tehát oda vezet, hogy amennyiben konzekvensek maradunk a filozófia mindenkori önmeghatározásával kapcsolatban, a nemzeti filozófiának bárminemű létét és lehetőségét el kell vetnünk.

Az érvek egy másik típusa, mely most már explicit módon a magyar filozófia ellenében hangzik el, a kérdést az egyetemes filozófiatörténet perspektívájából vizsgálja. Az argumentum egyik jeles képviselője, Vajda Mihály szerint például magyar filozófia nincs és soha nem is volt, abban az értelemben, hogy nem része a tulajdonképpeni európai filozófia történetének – úgy ahogy része ennek például a XVII-XVIII. századi brit vagy a XVIII-XX. századi német filozófia.<sup>3</sup> A filozófia történetében ugyanis csak azoknak az alkotásoknak van helye, amelyek valamiképpen hozzájárultak a felvilágosodás, s egyszersmind az emberi szabadság kiteljesedésének folyamatához – s Vajda szerint ez egyáltalán nem a magyar filozófia esete. Az argumentum lényege tehát az, hogy a magyar filozófia összemérhetetlen az egyetemes filozófiatörténet elemeivel, s hogy a magyar gondolkodói teljesítmények nem azonos horderejűek a filozófia történetének említésre méltó alkotásaival.

Tulajdonképpen a fenti érvelés folyományaként, vagy legalábbis azzal szoros kapcsolatban levőként értékelhető a most tárgyalásra kerülő harmadik argumentum is, mely a magyar filozófia létét epigon-jellege miatt teszi kérdésessé. Ennek megfelelően önálló, autonóm magyar filozófia nincs, hiszen ami van, az csupán valamely már meglévő bölcseleti gondolkodás vetülete. (Így például a századeleji és a két világháború közötti gondolkodásmódot – legalábbis az argumentumot elfogadó eszmetörténészek szerint – döntő módon jellemezte a német-centrikusság, a német filozófiai teljesítményekhez való kapcsolódás, vagy éppenséggel az ezektől való elhatárolódás.) Az érv szellemében tehát magyar filozófia, vagy helyesebben, magyar filozófia-alkotás van ugyan, ám ez teljes egészében a külföldi filozófiai teljesítmények recepcióján alapszik, s eképpen nincsenek (s nem is lehetnek) saját, eredeti alkotásai.

Larry Steindler a magyar filozófia történetét rekonstruáló nagyszabású munkájában<sup>4</sup> az említett epigon-jelleget szorosan összekapcsolja a kulturális

<sup>3</sup> Vajda Mihály: *Mi a helyzet a magyar filozófiával?* In: Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéből. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1994, 35-47.

<sup>4</sup> Steindler, Larry: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Alber Verlag, Freiburg-München, 1988.

elmaradottság nemzeti érzésével. Szerinte az egész magyar kultúra, s egyszersmind a magyar filozófia alapvető vonása a nemzeti elmaradottság toposza, melynek megnyilvánulási formái az önmegvetésben, a saját teljesítmények leértékelésében, a filozófiai tradíció elhanyagolásában érhetők tetten. Igyekszik kimutani, hogy a szóban forgó nemzeti és egyben világnézeti jellemző már a legrégebbi időktől fogva megjelenik, s aztán évszázadokon keresztül a magyar önértékelés egyik állandó eleme marad.<sup>5</sup>

Steindler diagnózisa mégsem teljességgel pesszimista, s minden bizonnyal eltér az epigon-jelleget hangsúlyozó egyéb érvelésektől. Úgy véli, hogy bár az elmaradottság-tudat együtt jár azzal a ténnyel, hogy a nyugat-európai szellemi objektívációk recepciója késik, ám ez nem zárja ki a nemzeti filozófiának (ha nem egyébnek, mint nemzeti filozófiatörténetnek) a létét. Az így értelmezett nemzeti filozófiatörténet feladata a hatáskutatás és a filozófiai műveltség történetének ábrázolása, egy adott országban élő filozófusok tevékenységének és hatásának a leírása.

Ezzel a gondolatmenettel tulajdonképpen rá is tértünk a nemzeti filozófia léte mellett szóló érvekre. Ebben a tekintetben Steindler-téziseinek van egy kétségtelenül jelentős, mondhatni döntő hozadéka. Rámutatnak ugyanis arra, hogy a nemzeti filozófia kérdésének más horizontjai is lehetségesek. Még ha el is fogadjuk, hogy a filozófia nemzeti jellege elméleti síkon (partikularitása miatt) nem argumentálható kielégítően<sup>6</sup>, akkor is tekintettel kell lennünk arra, hogy valamely nemzet kultúráját a keretein belül szerephez jutó filozófiai diskurzus, azaz a "nemzeti filozófia" is meghatározza. Fehér M. István írja egy helyt,<sup>7</sup> hogy a filozófia nemzeti *jelentőségére* vonatkozó kérdés megkülönböztetendő a nemzeti filozófia *létének* a kérdésétől, hiszen a filozófia hazai művelésének meglehet a maga jelentősége függetlenül attól, hogy létezik-e az egyetemes európai filozófiába beépülő nemzeti filozófia. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiának az emberek valamely közössége számára adódó, önmagában is sokrétű jelentőségét elismerhetjük oly módon is, hogy közben elkerüljük a nemzeti filozófia létére vonatkozó kérdés által előálló fogalmi buktatókat.

Ebben a megvilágításban tehát elismerhetjük a nemzeti filozófia létét, még akkor is, ha annak fogalma ellentmondásos, ha teljesítményei nem mérhetőek az egyetemes filozófiatörténet alkotásainak mércéjével, vagy ha eszmeisége, gondolatisága éppenséggel nem lép túl az epigon-jellegen. A nemzeti filozófia ugyanis – ebben az értelemben - felöleli mindannak a

<sup>5</sup> Steindler úgy véli, hogy a nemzeti elmaradottság toposza már a XVII. században, vagyis az újkori magyar filozófiatörténet kezdetén megjelenik (például Apáczai Csere Jánosnál), s napjainkig a magyar önértékelés egyik állandó eleme marad. Uo. 44.

<sup>6</sup> Manapság valójában már ez sem annyira evidens. Egyre több olyan értelmezéssel találkozunk, mely úgy véli, hogy a filozófia, mely valamikor univerzális volt, mára már nem az. "[...] Bizonyos értelemben [...] a filozófia egyik legproblematisabb [...] vonása éppen az, hogy radikálisan elutasít mindenfajta partikularitáshoz kötött gondolkodást, hogy mást ne mondjak, nem veszi észre, hogy maga is egy partikuláris embercsoporthoz kötött – jöllehet hajlamos ezt az "emberi nem"-mel azonosítani." Vajda Mihály: id. mű. 37.

<sup>7</sup> Fehér M. István: *Nemzet, filozófia, tudomány*. In: *Existencia* 1992/1-4. 495-540.



vizsgálatát, amit az illető nemzet adaptálni tudott a gondolkodás egyetemes történetéből, kiterjed tehát a filozófiatörténet meghatározó alkotásainak és irányzatainak recepciójára, ám egyszersmind az illető nemzet kultúráját meghatározó filozófia-oktatásra, filozófia-fordításra, s nem utolsó sorban - bármilyen legyen is az – a saját nyelven történő filozófia-alkotásra.

Az, hogy valaki milyen filozófiát művel, megmutatja, hogy milyen ember az illető - állítja Fichte<sup>8</sup>. Az állítás, éppen a fentiek alapján, kétségtelenül érvényes lehet valamely népre, nemzetre nézve is. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófia kritikai története (esetünkben a magyar filozófiáé) szempontokat szolgáltathat az egész magyar művelődés történetéhez, s ugyanakkor a nemzet szellemi habitusának az ismeretéhez is.<sup>9</sup> A filozófia e tulajdonságából fakad, hogy a többi tudományhoz képest sokkal inkább van közösségi funkciója, jelentősége. A filozófia paradigmatis közosséget képes teremteni - s ez az, amit pl. Tavaszy Sándor is igen jól érzékel. A '30-as évek végén ebben a vonatkozásban a kolozsvári filozófus a következőket írja: "... van a filozófiának egészen erdélyi feladata is. Tisztázni kell mindenekelőtt az erdélyi filozófiai gondolkodás történetét, valamint azokat a világnézeti sajátosságokat, amelyek az erdélyi lélek alkotásából következnek."<sup>10</sup> Mindezek alapján aztán levonható az a konklúzió, hogy ha valaki egy bizonyos nemzeti "szellem" bármilyen irányú megnyilatkozását meg akarja érteni, nem nélkülözheti az illető nemzet gondolkodástörténetének ismeretét sem. Kétségtelen ugyanis, hogy a különféle filozófiai kísérletek és próbálkozások az illető kor és nemzet kultúrájára befolyással bírnak.

Végezetül pedig, mintegy a nemzeti (magyar) filozófia léte mellett szóló utolsó argumentumként hadd tegyük fel Mariska Zoltán miskolci Bartók-kutatóval együtt mi is a következő, talán nem túl filozófikus, ám kétségtelenül jól eltalált kérdést: "... már a kérdésselvetés is rossz, hogy ti. van-e (nemzeti) magyar filozófia? Mert ugye erre kétféle válasz születhet, vagy igen, vagy nem, azaz nincs. Pedig hogyan lenne magyar filozófia, ha voltak magyar teoretikusok, és volt filozófiai közélet hazánkban! Maga a filozófia azonban nem vezethető le semmilyen nemzeti sajátosságból, a nemzeti sajátosság nem bírhat tartalmi relevanciával. Egy filozófián kívüli szempontot ajánlanék a tisztelt olvasó szíves figyelmébe. A 'mi kis nép vagyunk' ideológiájából következik, hogy szeretjük dokumentálni jelenlétünket az emberiség összes nagy színpadán, a politika, a kultúra, a tudomány, a sport stb. terén. Büszkéek vagyunk magyar Nobel-díjasainkra s arra, hogy New York polgármestere

<sup>8</sup> Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen*. In: Fichtes Werke. De Gruyter, Berlin, 1971, Bd. 2. 167-319.

<sup>9</sup> Vö. Patočka, Jan: *A cseh filozófia a múltban és a jelenben*. 115. - "... a nyelv művelését az írásbeliség magasabb rendű formáira is ki kell terjeszteni, így a költészetre, a történelemre és a filozófiára is. [...] Ezeket nemzeti nyelven kell művelni, de nem azért, mert ez jobban szolgálná a költészetet, a történelmet és a filozófiát, hanem inkább mert ezeknek a szellemi formáknak a "nemzetet" kell szolgálniuk".

<sup>10</sup> Tavaszy Sándor: *Az erdélyi írók munkaközössége a tudományos élet szolgálatában*. 5. (Kéziratot hagyaték)

magyar származású. [...] S miért lenne az öngazolás általános tendenciája alól a filozófia kivétel? S ha tudjuk, hogy a 'magyar filozófia' terminus nem rejt tartalmi kérdéseket (mert nem rejthet), miért baj, hogy ilyen terminussal jelöljük múltunk filozófiai közéletét és bizonyos teoretikusok életművét – összefoglaló értelemben?"<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Mariska Zoltán: *Filozófussors – Magyarországon*. In: *Korunk* 2000/12. 127.

### III. STUDII

## LE CARACTERE INTENTIONNEL DE L'IMAGINATION CHEZ HUSSERL

LIGIA BELTECHI

La pensée phénoménologique de Husserl retrouve le problème de l'imagination en tant que problème de l'histoire de la philosophie qui, depuis l'antiquité, a resurgi sans cesse en marquant chaque époque. Sans jamais renoncer au dialogue philosophique à travers les siècles, la perspective phénoménologique sur l'imagination introduit quelque chose de radicalement nouveau qui place l'imaginaire au centre de l'expérience mondaine car, par l'intermédiaire d'un vécu particulier, elle concerne à la fois le rapport de l'homme à la vérité, à l'altérité et à l'être. Par conséquent, la phénoménologie et notamment celle de Husserl, arrache l'imagination aux oppositions classiques entre vrai et faux, sensible et intelligible, immanent et transcendant (où elle correspondait à l'extension du terme faible) pour lui conférer un nouveau statut, celui d'acte intentionnel qui rend possible la constitution d'une multiplicité des mondes imaginaires.

Chez Husserl, l'imagination est considérée précisément comme un acte de conscience qui entraîne une modification fondamentale du statut de l'image. Celle-ci n'est plus regardée en tant que « chose » qui a une certaine subsistance à l'intérieur ou à l'extérieur de la conscience mais comme relation issue de la solidarité insécable entre l'acte de conscience et l'objet vers lequel il est orienté et qui le transcende. Pour reprendre un exemple cher à Husserl, imaginer un centaure ne veut dire ni l'enfermer dans la conscience en tant qu'objet mental, ni le projeter, en tant qu'objet créé, dans une extériorité mondaine qui ne peut pas lui être propre, mais trouver la manière de le placer dans un monde particulier où son « irréalité » ne le rattache pas à une entité psychique immanente, et ne le rend pas semblable à une chose subsistante parmi d'autres. Comme Richard Kearney l'a bien montré, la nouveauté de la pensée husserlienne de l'imagination consiste bien dans l'effort de « rédécrire l'image comme activité intentionnelle et non pas comme simple représentation statique ». <sup>10</sup> L'image n'est plus quelque chose de réifié, ne joue plus le rôle d'un objet donné, posé devant les « yeux » de l'esprit, mais elle devient l'expression d'une nouvelle relation *cogito cogitatum* qui trouve différentes manières de

---

<sup>10</sup>Richard Kearney: *Poetics of imagining*. From Husserl to Lyotard. Problems of Modern European Thought, Harper Collins Academic, 1991 p. 37.

s'accomplir. Ainsi, à la différence de l'intentionnalité perceptive qui n'a qu'une seule variante de réalisation, l'intentionnalité imaginative est plurivoque et par conséquent, capable de conférer de multiples visages au monde imaginaire (ou même de configurer une variété des mondes imaginaires). Chez Husserl on peut distinguer l'intentionnalité au contenu noématique réel (la représentation dans le souvenir) et l'intentionnalité au contenu noématique vide -ou irréal si l'on reste dans la logique de la rationalité -(la représentation purement fictive comme celle des centaures ou des ondines).

## **I L'imagination en tant qu'acte intentionnel au contenu noématique réel**

### **§1 *Imagination perceptive et imagination reproductive***

Malgré l'opposition indépassable entre le champ de la perception et celui de l'imagination, Husserl arrive à distinguer de manière explicite entre «deux formes de présentification» qu'il appelle «perceptive» et «reproductive». Ainsi on peut considérer qu'il y a une imagination perceptive qui s'appuie sur la perception dans le sens qu'elle apparaît à travers quelque chose de matériel qui rappelle un objet physique. C'est bien le cas du portrait ou du tableau en général qui peut être perçu comme une chose, même si son sens propre déborde (en neutralisant) cette identification. L'imagination reproductive n'a plus rien de perceptif, elle n'est plus configurée sur l'assise d'un support physique, son *Bildobjekt* et à travers lui le *Bildsujet* apparaissent sans aucune référence à une présence concrète, perceptible. En plus, dans l'imagination perceptive il y a une sorte de « positionnalité » qui réside dans le fait qu'elle crée le plus souvent une présupposition d'existence, tandis que l'imagination reproductive est complètement libre de cette contrainte. Lorsque je regarde un portrait, je trouve dans l'immanence de l'objet apparaissant une certaine ressemblance à une existence qui lui reste indépendante, tandis que lorsque j'évoque une discussion avec mon ami Schwarz, cette exigence de ressemblance par identification n'intervient plus comme une contrainte constitutive, car dans le souvenir il y a toujours un apport du sens ou au contraire une irréalisation de celui-ci, un jeu de lumière et d'ombre qui le rend non-superposable sur le fait réellement passé. Le même contenu imaginaire peut être configuré soit d'une manière, soit de l'autre, mais le passage requiert une modification, une transposition ou comme dit Husserl « un changement de la présentification illustrative (*verbildlichende*) dans une présentification de *phantasia*<sup>1</sup> ». La distance entre l'imagination perceptive et l'imagination reproductive trouve son corrélat dans la distance entre *Imaginatium* ou *Bild* et *Fiktum*. Le *Bild* est

---

<sup>1</sup> Hua XXIII, Texte 16, p. 476.

configuré à partir et en conflit avec un objet physique, tandis que dans le *Fiktum*, celui-ci fait complètement défaut.

Dans la distinction husserlienne entre l'imagination perceptive et l'imagination reproductive, il s'esquisse déjà une différence entre des mondes imaginaires où le passage de l'un à l'autre est permis, mais à travers des modifications, voire des transpositions nécessaires. Une analyse intentionnelle de la constitution des divers objets imaginaires peut se donner pour but d'affiner la compréhension de l'imagination en tant que possibilité de configurer cette multiplicité des mondes dont la plurivocité est une alternative à l'univocité du monde perceptif.

## **§2 La représentation imaginative par ressemblance (*Ähnlichkeit*)**

L'objet de l'imagination n'est pas un double de l'objet perceptif et par conséquent, il n'est ni moins vrai, ni moins réel que lui. Tandis que l'objet perceptif se donne de manière directe, l'objet de l'imagination suppose une certaine médiation (*Mittelbarkeit*) qui fait défaut dans la perception. Tandis que dans la perception il y a une coïncidence entre l'apparition de l'objet en tant que tel et son sens intentionnel (l'objet perçu est identique à l'objet visé intentionnellement), dans l'imagination, l'apparition, de l'objet peut ne pas être qu'une première configuration qui renvoie vers autre chose d'intentionnellement visé. Dans ce cas, à travers l'apparition concrète du *Bild*, un autre sens intentionnel est finalement envisagé. Ainsi l'objet de l'imagination reçoit le statut paradoxal d'un objet créé par l'imbrication des deux sens distincts, le sens primaire de l'apparaître et le sens désigné qui, en tant que tel, reste absent, non-représenté. Dans l'objet imaginaire deux appréhension (*zwei Auffassungen*) sont enchevêtrées (*ineinander geflochten*), dont la première renvoie à l'apparition présente en image (*eine Schlosserscheinung bildlich vorstellt*) et la seconde fait référence à l'identité de la représentation (*das Berliner Schloss*).<sup>2</sup> L'unité compréhensive de l'objet de l'imagination se réalise par une sorte de médiation désignée le plus souvent par le terme de ressemblance devenu un concept opérationnel chez Husserl, et parfois par celui d'analogie.

### *a) L'image-portrait*

La représentation par ressemblance trouve d'abord ses expressions concrètes au niveau de l'imagination perceptive, dans les images-copies parmi lesquelles Husserl semble accorder un certain privilège à la photographie ou au portrait. « Une photo présentant un enfant se trouve devant nous. Comment ça se fait ? Maintenant par son moyen, on conçoit

---

<sup>2</sup> Hua XXIII, Texte 1, §13, p. 26.

une image primaire qui en effet ressemble entièrement à l'enfant, mais qui, en ce qui concerne la grandeur, la couleur, se tient notablement à l'écart de lui. Cette miniature de l'enfant apparaissant ici dont la couleur gris-violet est désagréable, n'est pas évidemment l'enfant visé et présenté. Elle n'est pas l'enfant même, mais son image<sup>3</sup>».

La question qui se pose est de savoir comment la ressemblance est intriquée dans la constitution de l'objet imaginaire même. Dans son analyse, Husserl fait d'abord la remarque que cette fois, dans la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) qui est à l'œuvre dans le portrait, il y a une triple configuration dont la compréhension exige la distinction entre l'image physique qui est la photographie en tant que chose accrochée au mur, l'image-objet (*Bildobjekt*) en tant que couleurs, contours à travers lesquels apparaît l'image-sujet (*Bildsujet*) qui ouvre vers la référence identitaire de la photographie. Par conséquent, l'apparition de l'image suppose un jeu intentionnel qui apparemment implique trois visées différentes. D'abord il y a une intentionnalité perceptive qui donne l'objet en chair et en os et dont la force est neutralisée pour que l'objet imaginaire puisse vraiment surgir. L'apparition de *Bildobjekt* garde encore, comme Marbach l'a bien montré, quelques caractères perceptifs en tant que concrétion de la forme mais celle-ci n'est plus saisie comme appartenant à la réalité objective.<sup>4</sup> Du point de vue intentionnel, le *Bildobjekt* a un statut paradoxal car ce qui est visé en lui déborde sa simple apparition. Son intentionnalité n'arrive pas à créer, pour parler comme Husserl, un flux continu des appréhensions par une succession lisse des *Abschattungen*, mais au contraire, on pourrait dire que l'intentionnalité du *Bildobjekt* est fracturée pour laisser s'esquisser à partir de soi quelque chose qui lui reste essentiellement étranger. Ce qui surgit grâce à cette faille intentionnelle, c'est le *Bildsujet* même. L'apparition du *Bildsujet* a une certaine étrangeté dans la mesure où elle n'est pas effectivement soutenue par un objet apparaissant. De ce point de vue, le *Bildsujet* est un non-présent (*nichtgegenwärtig*) qui reste immanent au *Bildobjekt*. Pourtant il est doué d'une visée intentionnelle propre qui fait référence à l'identité de l'image.

Cette approche analytique de la constitution de l'image soulève le problème de la convergence intentionnelle de l'objet imaginaire. La difficulté

<sup>3</sup> «Eine Photographie liege vor uns, ein Kind darstellend. Wie tut es das? Nun dadurch, dass es primär ein Bild entwirft, das dem Kinde zwar im ganzen gleich, aber in Ansehung der erscheinenden Grösse, Färbung sehr merklich von ihm abweicht." Hua XXIII, Texte I, §9, p. 19.

<sup>4</sup> cf. «... das geistige Bildobjekt... das so und so in seinen Farben und Formen wahrnehmungsmässig, perzeptiv, jedoch nicht als Realität aufgefaßt erscheint" (Bernet, Kern, Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989) p. 140.

réside dans la réconciliation de ses trois intentionnalités « internes » avec l'unicité de sa visée « externe »<sup>5</sup> La réponse se trouve dans ce que Husserl désigne comme conflit intentionnel. D'abord il est nécessaire d'introduire une élucidation terminologique propre au langage husserlien, qui propose la distinction nette entre le conflit (*Widerstreit*) et la contradiction (*Widerspruch*). Le conflit n'entraîne pas une exclusion tandis que celle-ci est sous-entendue dans la contradiction.

Dans le cas de l'image-portrait, le premier conflit intentionnel concerne la visée perceptive de l'image physique et la visée de l'image en tant que *Bildobjekt*. Ce conflit est en fait un conflit d'inscription de l'image dans le champ perceptif ou imaginatif qui dans le langage de la logique commune correspondrait à une inscription dans le monde de la concrétion réelle ou dans le monde de la configuration imaginative. La divergence apparente entre les deux mondes trouve chez Husserl une réconciliation, car dans l'apparition de l'image, les deux appréhensions propres aux champs perceptif et figuratif coexistent, mais d'une manière différente. En effet, la réception de l'image suppose la double valorisation d'un même contenu dont l'une est en quelque sorte privilégiée, tandis que l'autre est neutralisée. On peut regarder un portrait comme quelque chose d'encadré et d'accroché au mur ou comme représentation de quelque chose. Si l'on voit dans le portrait ce qui y est représenté, ça ne veut pas pour autant dire qu'il apparaît moins en tant que tel, mais la visée de son apparition perceptive est neutralisée et par conséquent elle n'exerce plus sa fonction présentative même si sa présence reste inhérente à la constitution de l'image. Un deuxième conflit intentionnel s'insinue de façon plus subtile car cette fois il est immanent à l'apparition même du *Bildobjekt* et concerne précisément la tension entre l'image-objet et l'image-sujet. La configuration du *Bildobjekt* suppose aussi une double appréhension du même contenu qui peut se borner dans la simple réception des lignes et points, en se limitant à ce qui dans le *Bildobjekt* reste encore de perceptif, ou bien elle peut offrir la forme qui renvoie vers quelque chose d'autre. La résolution du conflit est en quelque sorte identique à la première car elle implique toujours la neutralisation d'une visée pour laisser l'autre s'épanouir. Mais il y a quelque chose de plus qui y intervient et qui, d'une certaine façon, comble la fracture intentionnelle entre le *Bildobjekt* et le *Bildsujet*. Il s'agit

---

<sup>5</sup> La précision contextuelle de ces termes est relative. Le sens du mot interne recouvre complètement celui d'immanent. C'est le terme « externe » qui pose des problèmes. Son équivalent allemand est « transiente » qui ne peut être traduit par transcendant sans mener aux confusions soit avec le sens radical du mot transcendant, soit avec ce que chez Husserl est considéré un transcendant immanent. Dans le Texte 9 de Hua XXIII, Husserl parle de *Transienten Wahrnehmungen* "et implicitement de" *transienten Phantasien* "comme modification des premières, en les définissant explicitement : « Das Eigentümliche der transienten Wahrnehmungen ist, dass sie sich auf ihre Gegenstände durch Erscheinungen beziehen", op.cit., p. 270.

de la ressemblance qui est en effet celle qui assure effectivement ce qu'on appelle dans les termes de la philosophie classique, la solidarité entre la forme et son contenu référentiel, c'est-à-dire l'unité de l'image. La ressemblance n'est pas du tout comprise comme relation extérieure entre deux termes objectifs, elle n'est plus une *adaequatio rei ad intellectus*, au contraire, Husserl s'efforce de la conceptualiser à l'intérieur de l'apparition du *Bildobjekt*. Elle n'a pas le caractère d'un renvoi du sens du *Bildobjekt* au *Bildsujet*, mais elle devient une sorte d'horizon constituant capable de permettre une certaine orientation de la forme vers son contenu qui pourtant la déborde.

John Sallis propose une interprétation intéressante du premier moment du conflit intentionnel qui avance l'idée que sa nature concerne la spatialité et la temporalité de la constitution de l'image. Selon lui, le conflit intentionnel entraîne la constitution de l'espace empirique et de l'espace imaginaire en tant que celui propre au *Bildobjekt* : « ...l'espacement du champ perceptif avec lequel est reliée l'image physique est tel qu'il exclut l'image-objet de ce champ. Et pourtant l'image-objet n'est pas complètement exclue, mais continue d'apparaître comme une simple image, comme un rien –évidemment, elle apparaît pourtant en tant que telle sur la scène même dont elle est exclue<sup>6</sup> ». La spatialité perceptive semble repousser la spatialité imaginative, mais pourtant celle-ci y reste présente sous la forme paradoxale de la non-présence. Ce caractère étrange du *Bildobjekt* dont l'apparition dans le champ perceptif est synonyme de son inexistence, fait penser à un autre type de spatialisation non-positionnelle propre à l'image. Selon John Sallis le même conflit intentionnel se déroule aussi sur « une scène temporelle<sup>7</sup> ». L'image garde toujours un statut temporel, mais celui-ci n'est plus identique à la temporalité perceptive. L'image ne peut plus s'inscrire dans un « maintenant » réel qui est en effet le contenu du flux impressionnel où, comme dit Husserl, l'apparition de l'image-objet est « une apparition d'un non-maintenant dans le maintenant (*eines Nicht-Jetzt im Jetzt*)<sup>8</sup>, qui confère au temps de l'imagination l'aspect de « quasi-temporalité ». On peut conclure avec John Sallis que « l'image-objet apparaît sur la scène sans faire partie de la scène, ni spatialement, ni temporellement. Son espacement (mais aussi sa temporalisation) l'écarte de la scène en la laissant apparaître ici (et maintenant)<sup>9</sup> ».

Husserl envisage pour la première fois la constitution de l'objet imaginaire par la résolution d'un double conflit intentionnel qui engage en fait une triple intentionnalité. La nouveauté de sa démarche est incontestable car elle rompt à la fois avec une certaine tradition

<sup>6</sup> John Sallis: « L'espacement de l'imagination » dans *Husserl*. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Collection Krisis, Millon, Grenoble, 1989, p. 79

<sup>7</sup> *ibidem*, p. 80.

<sup>8</sup> Hua XXIII, Texte1, §22, p. 47.

<sup>9</sup> *ibidem*.



philosophique pour laquelle l'image jouait le rôle d'une simple copie, et aussi avec une certaine tradition psychologique (qu'aujourd'hui on appelle cognitive) selon laquelle l'image reste, à la manière brentanienne, un objet mental. Pourtant, on peut retrouver dans les réflexions de Descartes des remarques étonnantes sur l'image, qui rappellent, même si ce n'est que de façon encore intuitive, la pensée husserlienne. Ainsi dans sa *Dioptrique*, Descartes soulève le problème de la relation entre l'âme et les sens à partir de ses positions métaphysiques. L'âme est toujours distincte de corps et par conséquent « pour sentir », elle n'a pas besoin des sens. D'ailleurs Descartes envisage une perception purement spirituelle propre à l'âme, capable de neutraliser toute autre affection corporelle : « ...lorsque' elle «l'âme» est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment encore qu'il y ait divers objets qui le touchent<sup>10</sup> ». Chez Descartes, c'est toujours l'âme qui sent et qui joue par rapport aux sens corporels le rôle du sens commun. Par conséquent, même s'il s'agit de la vision concrète, le vrai organe de la vision est toujours l'âme tandis que l'œil n'en est que l'instrument. Ensuite Descartes fait la critique d'une philosophie empirique qui se contenterait de définir l'image comme ressemblance au sens d'adéquation aux choses réelles renforçant l'idée de l'autonomie de l'image par rapport à l'objet.<sup>11</sup> Il conclut par la remarque que cette philosophie trouve « impossible de nous montrer comment elles (les images) peuvent être formées, par ces objets et reçues par les organes de sens extérieurs...<sup>11</sup> ». Finalement, la critique de Descartes est une réfutation de l'approche statique de l'image pour laisser surgir une nouvelle compréhension de sa dynamique constituante. Il prend l'exemple des tailedouces qui ne sont que peu d'encre sur du papier nous représentant quelque chose dont la variété des traits n'est plus superposable sur autre chose de réellement donné<sup>12</sup>.

Il est aisé d'y identifier le triple aspect de la constitution husserlienne de l'image. Ce qui est encore plus important à mettre en évidence dans l'analyse de Descartes, c'est l'autonomie du sens de l'image qui a une richesse particulière et non-assimilable à aucun objet de la réalité. Même si Descartes reste dans le cadre de la pensée métaphysique

<sup>10</sup> Descartes: *La Dioptrique*, Discours quatriesme, Des sens en général, sur CD-rom, (Œuvres de philosophie en langue française sous la direction de Michel Serres), p. 99

<sup>11</sup> « ...il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucune image qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent, car autrement il n'y auroit point de distinction entre l'objet et son image; mais il qu'il suffist qu'elles leur ressemblent en peu de choses » ibidem, p.113.

<sup>11</sup> ibidem p.100.

<sup>12</sup> « Comme vous voyés que les tailedouces n'estant faites que d'un peu d'encre posée ça et là sur du papier, nous représentent des forets, des villes, des hommes et mesme des batailles et des tempestes bien que d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule, dont elles ayent proprement la ressemblance » ibidem.

où les oppositions des termes sont fortes et irréconciliables, il a le mérite incontestable d'avoir montré que l'image n'est pas simplement l'expression d'une relation extérieure, car elle suppose avant tout, une conversion vers l'intériorité, vers ses profondeurs constituantes. Descartes est le philosophe qui a reformulé la question de l'imagination par une modification essentielle d'accent qui dirige son intérêt vers un « savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se reportent, et non point comment elles ont en soy leur ressemblance<sup>13</sup> ». Il est vrai que chez Descartes, les images deviennent les projections d'un voir indirect, toujours médié et à cause de cela parfois trompeur, ce qui n'empêche qu'elles soient en même temps la possibilité d'esquisser une intériorité ouverte qui devient chez Husserl le « milieu » même de la constitution de l'image dans le jeu réversible d'une immanence transcendante et d'une transcendance immanente.

#### b) *L'image-souvenir*

La représentation par ressemblance au niveau de l'imagination reproductive trouve son expression privilégiée dans le souvenir (*Wiedererinnerung*). Cette fois, l'image physique fait défaut, car l'apparition du *Bildobjekt* n'a plus de support perceptif réel.

Pour mieux comprendre quels sont les éléments intriqués dans la constitution de l'image-souvenir, on reprend un exemple de Husserl où il propose en fait une transposition d'une situation perceptive dans une situation de la phantasia. Ainsi « Lorsque je perçois A, par exemple que je suis assis dans la cave de l'Hôtel de Ville et que je vois mon ami Schwarz, je ne dois pas vraiment percevoir que je le perçois. En fait, j'apercevrai comment tous les objets extérieurs et aussi mon ami Schwarz sont en rapport avec moi, je le percevrai aussi comme assis vis-à-vis de moi, parlant avec moi etc. Au moins la situation spatiale de cet objet envers moi, envers mon corps, envers ma tête se donne avec l'appréhension de l'objet. Mais ça ne veut pas dire que je m'appréhende nécessairement comme percevant, comme réalisant la perception. Je peux à tous les moments le faire. Je **sais** que j'ai les yeux ouverts, je peux dire que je vois l'ami S. ... Lorsque maintenant, j'ai une représentation, une apparition dans la phantasia ou un souvenir intuitif (présentification), j'aperçois d'une certaine façon aussi, par exemple, que mon ami est assis vis-à-vis de moi, qu'il parle avec moi. Dans la représentation tout se passe comme dans la perception : l'apparition de l'objet extérieur est posée en rapport avec l'apparition de mon corps qui est en quelque sorte co-représenté plus ou moins clair dans toute phantasia externe. ... Mes mains, je les vois aussi : elles aussi sont mises en rapport avec ma tête, avec mon centre corporel

---

<sup>13</sup> ibidem.

de vision. Ce centre du rapport physique de vision n'est pas lui-même représenté de cette manière. En tout cas, si je me tourne à y payer attention, alors je me représente ma tête et peut-être moi-même tout entier, un peu comme je me connais devant le miroir ... »<sup>14</sup>

Dans une situation perceptive, le moi de la perception a une adhésion particulière à son monde sans éprouver pour autant, le besoin de l'explicitier. Il est entraîné dans l'ambiance de cette situation par une sorte de savoir implicite dont l'expression discursive n'intervient qu'à la suite d'un acte de volonté. Celui qui est assis devant son ami, le voit, comme il voit aussi la table ou les murs de la cave, sans transposer cette perception dans le langage. Même l'autoperception n'est pas explicitée comme perception du moi apparaissant en tant que tel, mais plutôt comme centre d'orientation à partir duquel et en vue duquel le monde perceptif aboutit à sa configuration. Ce centre d'orientation est le *Leib*, mais, dès qu'il entre dans un scénario discursif sur la spatialisation, il devient *Körper* c'est-à-dire un repère identifiable et désignable en soi. En fait, le moi assis devant son ami S. assume d'une manière non-explicite dans son *Leib*, tous les éléments perceptifs ou non-perceptifs (signitifs ou simples affections) de la situation où il se trouve. Dès qu'il en parle, il se dédouble et son *Leib* devient un *Körper*.

Husserl pense que la situation imaginative est en quelque sorte semblable à la situation perceptive, sauf le fait que, dans la perception, le moi vit dans la conscience perceptive sans plus éprouver la nécessité de l'explicitier tandis que dans l'imagination, la conscience d'image est toujours

---

<sup>14</sup> « Wenn ich A wahrnehme, z. B. Ich sitze im Ratskeller und sehe meinen Freund Schwarz, so muss ich nicht auch wahrnehmen, dass ich ihn wahrnehme. Ich werde zwar wie alle äusseren Objekte so auch meinen Freund in Beziehung zu mir apperzipieren, ich werde ihn also als mir gegenüberstehend, mit mir sprechend usw. wahrnehmen. Minderstens die räumliche Lage jedes äusseren Objekts zu mir, zu meinem Körper, zu meinem Kopf gehört mit zur Auffassung des Objekts. Aber darin liegt nicht, dass ich notwendig mich als Wahrnehmenden, also die Wahrnehmung Vollziehenden auffasse. Ich kann es jederzeit tun, ich "weiss", dass ich die Augen offen habe, ich kann aussagen, ich sehe Freund S. ... Wenn ich nun eine Vorstellung habe, eine Erscheinung in der Phantasie oder eine intuitive Erinnerung (Vergegenwärtigung), so schaue ich in gewisser Weise auch, z. B. Dass mein Freund mir gegenüber sitzt, zu mir spricht. Bei der Vorstellung ist es nicht anders wie bei der Wahrnehmung: Die Erscheinung des äusseren Objekts ist in Beziehung gesetzt zur Erscheinung meines Körpers, der dann bei aller äusseren Phantasie irgendwie, mehr oder minder klar mitvorgestellt ist. ... Meine Hände sehe ich auch: Auch sie werden in Beziehung gesetzt zu meinem Kopf, zum Körperlichen Sehzentrum. Dieses Zentrum der physischen Sehbeziehung wird aber nicht selbst wieder in dieser Weise vorgestellt. Allerdings, wende ich darauf die Aufmerksamkeit, so stelle ich mir meinen Kopf und vielleicht mich selbst ganz vor, etwa wie ich "mich" vom Spiegel her kenne, wodurch dann die sonderbare Beziehung des Sehzentrams wieder auf ein anderes erfolgt!" (Hua XXIII, Texte 2, p. 171, 172).

exposée, toujours reconnue en tant que telle.<sup>15</sup> Par conséquent, si le moi de la perception vit d'une certaine manière à son insu dans la conscience perceptive, le moi de la conscience imaginative doit s'appréhender soi-même d'une double manière, en tant que moi qui imagine, qui performe un acte dont il a pleinement conscience, et en tant que moi qui vit dans l'imagination, qui a effectivement des vécus de phantasia. Chez Husserl cette différence reçoit l'aspect d'une distance entre un *aktuell-Ich* qui « réfléchit » sur l'acte d'imaginer ici et maintenant, tout en étant bien enraciné dans le présent effectif, et un *Phantasie-Ich* (phantasierte ou geistige Ich) qui a réellement les apparitions de phantasia. Autrement dit, chez Husserl il y a une certaine *Spaltung* entre le moi qui se souvient et le moi du souvenir. Le problème qui pose cette apparente rupture procède du fait qu'il s'agit pourtant d'un même moi. A la question sur ce qui fait l'identité du moi imaginant-imaginé, sur ce en quoi il préserve sa mêmeté, Husserl trouve une réponse pertinente dans ce qu'il appelle « centre du rapport physique de vision » qui, sans plus être représentable, garde un rôle d'orientation. Mais cette fois, l'orientation ne mène pas à une simple spatialisation perceptive où le moi se retrouvait en tant que tel, comme pôle de la configuration du monde, mais à une spatialisation des deux scènes différentes des vécus dont l'unité repose toujours dans l'unité du *Leib*. L'identité du moi n'est plus simplement le reflet de la reconnaissance ou de la réflexion de l'*aktuell-Ich* dans le *Phantasie-Ich* ce qui supposerait une relation de simple extériorité, car « les deux » sont une double appréhension d'un seul *Leib*.

Husserl insistera sur cette idée et arrivera à lui conférer plus de clarté dans un autre texte de 1912.<sup>16</sup> Il résume la situation de l'imagination reproductive par la remarque qu'elle est constituée par un dédoublement (*Doppelheit*) du vécu du moi en tant que moi actuel ou phantasmé. Apparemment dans le souvenir, je me dédouble et je me projette dans le monde de la phantasia comme un « Autre », comme une altérité. En fait il y a une identité plus profonde du moi qui par exemple, m'aide à me reconnaître dans l'enfant dont je me souviens maintenant : « Je pense à mon enfance, ainsi je me vois comme enfant, n'importe quelle image de l'enfant met en jeu ma chair la repousse et la rend la porteuse de mes

<sup>15</sup> cf. Dans la « Phénoménologie de la perception » Merleau-Ponty propose une analyse de l'hallucination comme impossibilité psychique de se situer dans une conscience d'image, prise toujours pour une conscience perceptive: "Si les hallucinations doivent pouvoir être possibles, il faut bien qu'à quelque moment la conscience cesse de savoir ce qu'elle fait, sans quoi elle aurait conscience de constituer une illusion, elle n'y adhérerait pas, il n'y aurait donc plus d'illusion" op. cit., p. 396.

<sup>16</sup> Hua XXIII, Texte 16, « Reproduktion und Bildbewusstsein... ».

vécus<sup>17</sup>». D'une certaine manière l'enfant que j'étais et que je ne suis plus, appartient à la sphère du moi, car je m'y reconnais sans plus pouvoir m'y identifier, grâce au *Leib*. Celui-ci devient une sorte de synthèse de toutes les sédimentations de mon être, de tous mes habitus<sup>18</sup> et en ce sens il me confère la possibilité de vivre dans une sorte de simultanéité qui me permet non seulement de réactualiser mes acquis existentiels, qui font de moi un être mondain, mais aussi de me retrouver dans mes traits d'autrefois. Cette reconnaissance n'est pas pourtant une identification, car elle est médiée par l'image du souvenir. L'enfant que j'étais, je ne peux plus évidemment l'être de nouveau, car il ne s'inscrit plus dans le champ de mes variations eidétiques, de mes virtualités existentielles qui arrivent ou pas à se concrétiser. Mon enfance n'est plus une possibilité latente qui, dans l'horizon de mon être, arriverait ou pas à s'actualiser. Dans ce sens l'enfant que j'étais devient « *ein Anderer* », une altérité, voire un étranger. Mais il s'agit ici d'un certain type d'altérité, que je parviens à assumer pleinement grâce à mon corps vivant qui en tant que constitué par tous mes vécus, est la garantie de la ressemblance comme reconnaissance entre le moi d'antan et le moi actuel.

Si l'on revient à l'exemple husserlien, on peut saisir la correspondance qui s'établit entre l'image du souvenir et la perception. Le souvenir peut être compris en quelque sorte comme un percevoir, mais un percevoir révolu, dont la présence n'est plus actualisable que par la médiation de la représentation. Ce qui est toujours remémoré est un événement qui ne subsiste pas d'une manière indépendante, objective, mais toujours avec un sens perceptif reproduit. Autrement dit, se souvenir de la cave de l'Hôtel de Ville signifie se représenter la perception qu'on a eue lors de la discussion avec l'ami Schwarz. Pourtant, Husserl renforce l'idée que c'est ici et maintenant que je m'en souviens, que l'apparition de l'objet souvenu est une apparition présente dans laquelle je revis une perception antérieure mais d'une autre façon, différente de sa donation primaire. En effet, l'objet du souvenir est originairement constitué. En lui, le sens perceptif représenté n'a plus les traits de la perception originaire, ne se réalise pas dans un flux continu à une intensité constante, au contraire, il revit mais de façon discontinue, flottante : la perception du souvenir « disparaît, s'efface,

---

<sup>17</sup> « Denke ich an meine Kinderzeit, so sehe ich mich als kind, irgendein Kinderbild von meiner Leiblichkeit spielt mit, drängt sich vor und wird zum Träger meiner Erlebnisse" Ibidem p. 468.

<sup>18</sup> cf. « Ihr zentraler Kern (der menschlichen Persönlichkeit), an den sich alles sonst zu ihr Gehörige knüpft, ist der Leib. In ihm erscheinen alle seelischen, inneren Erlebnisse lokalisiert, die Wünsche in die Brust, die Schmerzen in die verschiedenen Glieder und Organe usw." (Hua XXIII, Beilage XIV, Erinnerung und Wahrgenommenhaben, p. 200).

elle est repoussée par les apparitions perceptives présentes (selon le mode de la rivalité), elle vit de nouveau...<sup>19</sup>».

Selon Husserl, le fait de se rappeler quelque chose peut se réduire à un « Je me souviens d'avoir perçu quelque chose avant<sup>20</sup> » et par conséquent le souvenir peut être interprété comme une présentification qui représente une perception. Eduard Marbach reprend et apporte des nuances personnelles au sens de cette affirmation dont l'expression husserlienne formalisée est  $R(Wa) = Va$  ou  $R = \text{Repräsentation}$ ,  $W = \text{Wahrnehmung}$  et  $V = \text{Vergegenwärtigung}$ . Marbach pense que cette formule ignore ce qui est impliqué dans le souvenir en tant qu'acte intentionnel. Il réécrit la première partie du rapport comme suit (REP- [PER])x, introduisant ce qu'il appelle « un coup de neutralité » (a neutrality stroke).<sup>21</sup> En effet « je représente x par le fait de représenter une quasi-perception neutralisée ». <sup>22</sup> Les termes de Marbach peuvent induire une certaine confusion, car en fait, il ne s'agit pas d'une neutralité dans la conscience d'image, de ce qui y est représenté, mais tout simplement d'une neutralisation de la perception qui de cette manière se retrouve au niveau de la constitution de l'image. L'audace de l'approche de Marbach réside dans l'effort d'avoir essayé plutôt à rapprocher la perception de la représentation que de les placer, comme Husserl l'a souvent fait, sur des « scènes » différentes.

L'intrication de la neutralisation perceptive dans la constitution de l'image suggère un conflit intentionnel qui, dans le cas du souvenir, embrasse aussi la forme d'un conflit temporel. Ainsi, si la perception se constitue dans un flux impressionnel continu et constant qui rappelle le flux temporel des rétentions et protentions, la quasi-perception est une représentation discontinue et inconstante qui suppose une autre temporalité située aussi sur le plan du comme si. Le moi actuel, celui qui imagine ou s'en souvient effectivement, vit au niveau perceptif, mais le flux temporel de ses vécus est en quelque sorte neutralisé pour laisser se déployer un autre espace et un autre temps, finalement un autre monde qui est celui propre au souvenir. Dans un autre texte de 1918,<sup>23</sup> Husserl propose une description du rapport entre le présent effectif et le quasi-présent du souvenir qui rappelle indirectement les termes d'un conflit intentionnel : « Tout ce qui est souvenu a un rapport avec le présent actuel : mais en général non-rempli, et cela veut dire, non-intuitif, non-réalisé en sa

<sup>19</sup> « Sie verschwindet, sie blasst ab, sie wird verdrängt durch die gegenwärtigen Wahrnehmungserscheinungen (nach Art des Wettstreites), sie lebt wieder auf... » in Hua XXIII, Beilage XVI, p. 203.

<sup>20</sup> « Ich erinnere mich, A früher wahrgenommen zu haben ».

<sup>21</sup> Eduard Marbach: *Mental representation and Consciousness*, Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 75.

<sup>22</sup> « I represent x by means of representing a neutralised quasi-perception » ibidem.

<sup>23</sup> Hua XXIII, Texte 18, "Zur Lehre von den Anschauungen und ihren Modis".

donation...<sup>24</sup> Le présent actuel est intriqué dans le souvenir, mais de façon non-impressionnel qui garde pourtant une intentionnalité par l'acte même d'imaginer. Du point de vue temporel, le caractère intuitif revient au passé du souvenir que Husserl appelle « un présent passé » (*vergangene Gegenwart*) qui est en fait l'expression de la neutralité en tant que résolution du conflit intentionnel entre le présent perceptif et le passé remémoré.

### §3 La représentation imaginative symbolique

Husserl arrive à différencier entre les images reproductives par ressemblance qui fonctionnent d'une manière immanente (*innerlich*) par le fait que leur sens se réalise à l'intérieur de la représentation, même si cela n'exclut pas l'association, et les images reproductives symboliques qui fonctionnent d'une manière extérieure (*äusserlich*), dont le sens se réalise par renvoi, par référence à quelque chose de non manifestement configuré dans les images. Ensuite, Husserl distingue entre deux types de représentations symboliques qui peuvent l'être de manière originnaire (comme les mots) ou de manière signitive [comme les signes-(*Zeichen*)] en pointant vers quelque chose d'autre qui en tant que tel lui reste étranger.<sup>25</sup> Malgré cet affinement distinctif, pour Husserl les mots manifestent une similarité avec ce qu'il appelle signes car en fait, ils ne font que « représenter », désigner, renvoyer à une signification à travers des lignes noirs sur du papier, qui en elles-mêmes ne sont rien, n'ont pas un contenu propre.<sup>26</sup>

La représentation symbolique a comme trait essentiel le caractère libre de l'image qui ne subit aucune contrainte au niveau de la constitution de son sens, car sa configuration n'est plus régit par une conscience de l'identité ou de la reconnaissance comme c'était le cas du portrait ou de la remémoration. Toujours située au niveau de la conscience d'image et de l'imagination reproductrice, l'image symbolique garde quelque chose de perceptif sur la forme d'une intentionnalité primaire neutralisée. Cependant elle est dénouée de toute exigence de ressemblance, elle n'est plus le reflet d'une « *eikonische Phantasie* ». Ce statut en quelque sorte intermédiaire de l'image symbolique la rend difficilement intégrable parmi les simples *Bilder* ou les vrais *Ficta*, raison pour laquelle Husserl tend à les définir comme quelque chose d'entre les deux, c'est-à-dire comme *ficta* perceptifs. Pour les illustrer de manière plus concrète Husserl se penche sur la représentation picturale ou théâtrale.

#### a) La constitution intentionnelle de l'image-tableau en tant qu'image symbolique

<sup>24</sup> "Alles Wiedererinnerte hat intentionale Beziehung zur aktuellen Gegenwart: aber im allgemeinen un-erfüllte, und dasselbe sagt, nicht anschauliche, nicht realisiert gegebene..." *ibidem* p. 503.

<sup>25</sup> cf. Hua XXIII, Texte 1, §15, p. 35.

<sup>26</sup> cf. Hua XXIII, Texte 18, p. 519, 520.

Le tableau est un type d'image symbolique privilégié par Husserl, car les moments intentionnels qui le constituent, sont bien marqués dans leur rapport conflictuel et aussi dans leur résolution finale. Si l'on reprend le célèbre exemple *d'Ideen I*, où Husserl propose une analyse extrêmement condensée de la gravure de Dürer - *Le Chevalier, la Mort, Le Diable*, on peut d'abord bien distinguer l'image physique comme « la plaque gravée » et encadrée, l'image-objet comme « les traits noirs et les figurines incolores » et l'image-sujet comme apparition « du chevalier en chair et en os<sup>27</sup> ».

Deux types de conflits intentionnels sont intriqués dans la constitution de l'image-tableau dont Husserl n'analyse ici qu'un seul. Le premier conflit est d'une évidence frappante, raison pour laquelle Husserl semble l'ignorer. Il y revient plus tard, dans un texte de 1918,<sup>28</sup> pour faire sortir en relief sa relevance fondamentale en rapport avec la constitution de l'image-tableau. Ce conflit a un caractère intentionnel et met face à face deux situations aperceptives de l'image, dont l'une doit être abolie pour que l'autre puisse s'accomplir. Ainsi « ce tableau sur le mur donne un *fictum* perceptif comme si je regardais par la fenêtre. Mais si je dis, en réalité le mur n'est pas percé, et derrière le mur il y a une autre chambre et non pas l'espace du *fictum*, je déroule déjà des horizons intentionnels...<sup>29</sup> ». Il y a une double appréhension du tableau, en tant qu'objet réel et que représentation d'une image. Si je me borne à la perception de sa présence réelle, je manque la réalisation de son sens symbolique et inversement pour aboutir à constituer le sens de l'image-tableau il faut neutraliser son sens simplement perceptif. La réalisation d'un sens ou d'un autre dépend chez Husserl d'une contextualisation intentionnelle appropriée et ensuite, d'un conflit entre ce qu'il appelle « les intentions de l'environnement » (*Umgebungsintentionen*).

La réalisation d'un contexte ou d'un autre est synonyme de la spatialisation du tableau en tant que simple objet placé dans une chambre ou comme « fenêtre » ouvrant vers une autre dimension de l'espace écartée du milieu réel. L'espace de l'objet et l'espace de l'image ne sont pas des espaces contiguës qui permettraient le passage sans problèmes de l'un à l'autre, mais au contraire, par le fait que leur constitution suppose une contextualisation différente, ils représentent en quelque sorte des mondes différents qui appellent, chacun pour sa part, une conscience adéquate au type des vécus. Cette idée est déjà suggérée par Husserl en 1913, lorsqu'il voit la nécessité de neutraliser la conscience perceptive par

<sup>27</sup> Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie...*, I, op. cit., §111, p. 373.

<sup>28</sup> Hua XXIII, texte 18 *Zur Lehre von den Anschauungen und ihren Modis*.

<sup>29</sup> Das Bild an der Wand gibt ein perzeptives Fiktum, als ob ich durch ein Fenster durchsehen würde. Sage ich, in Wirklichkeit ist die Wand nicht durchbrochen und ist hinter der Wand ein anderes Zimmer und nicht der Raum des Fiktums mit seinem Gegenständen, so wickle ich schon die intentionalen Horizonte auf..." *ibidem* p. 510.



une conscience « qui permet de dépeindre et qui médiatise cette opération »<sup>30</sup>, qui a ses vécus particuliers, propres à ce qu'il entend par être dans une attitude esthétique. Dès lors, un autre conflit prend contour dans la constitution de l'image qui repose cette fois sur la qualité des vécus, dans l'attitude naturelle, ou dans celle esthétique.

Dans un autre texte rédigé à peu près en même temps que les « Idées... »<sup>31</sup>, Husserl développe ce concept d'attitude esthétique et arrive à théoriser le fait « de vivre dans la conscience esthétique » (*leben im ästhetischen Bewusstsein*) en différence par rapport à la positionnalité de l'existence perceptive, de ce qu'il appelle conscience de la réalité (*Wirklichkeitsbewusstsein*). La conscience esthétique se définit par son caractère non-rempli (*Unempfindlichkeit*) eu égard à l'être ou non-être (*Sein und Nichtsein*). Elle n'est pas une conscience impressionnelle et en conséquence elle s'affirme par son écart de tout ce qui peut rappeler une conscience perceptive. Pourtant la conscience esthétique n'est pas épargnée de l'affect. Il y a du sensible dans le vécu esthétique mais celui-ci se manifeste d'une manière nouvelle qui entraîne toujours la modification. Ainsi, lorsqu'on, on lit des légendes, on vit dans un monde de l'imagination où on phantasma et « on sympathise affectivement avec les personnages, on se réjouit ou on s'attriste, on éprouve la peur ou la compassion etc<sup>32</sup> » ce qui représente l'accomplissement des actes affectifs (*Gemütsakte*) authentiques qui sont saisis pourtant d'une autre manière que s'ils étaient performés dans le monde de la réalité effective. Dans le texte 16<sup>33</sup>, Husserl prend un exemple éclairant à ce propos, qui renvoie à un tableau de la résurrection de la fille de Jaïr. On voit la compassion sur le visage de Christ. Cette compassion appartient au tableau de la même manière que la maladie ou les habits du malade, elle est de la même « matière », elle y est représentée. En même temps, elle éveille en moi la compassion qui n'est plus de la même trame, qui n'appartient en tant que telle ni au tableau, ni à mes vécus perceptifs réels. C'est un quasi-sentiment (*ein modifiziertes Gefühl*) propre à la conscience esthétique qui, à son tour, ne se confonde, ni avec le vécu d'une conscience perceptive, ni avec celui de la conscience d'image.

Le symbolique a en quelque sorte le même statut ambigu, car il n'appartient en tant que tel ni à la perception, ni à l'image. Certainement il est représenté, mais il ne se réalise pas pleinement par cette représentation. Dans la gravure de Dürer, la mort apparaît sous une forme représentée qui n'aboutit jamais à lui conférer une expression finale. L'image symbolique

---

<sup>30</sup> ibidem.

<sup>31</sup> Hua XXIII, Texte 15, (Avril, 1912).

<sup>32</sup> ibidem, p. 383.

<sup>33</sup> Hua XXIII, Texte 16, p. 466.

est une image libre et flottante non seulement au niveau de sa configuration, mais aussi au niveau de son sens. Sans jamais être épuisée, son actualisation engage toujours un penser qui lui confère une signification. Ainsi le sens de la gravure de Dürer ne se réalise que lorsqu'il éveille dans la pensée des réflexions sur le destin, ou la résurrection de la fille de Jair n'émoult que dans la mesure où elle suscite l'esprit à se demander ce que c'est que souffrir, vivre, mourir, etc. Finalement l'image symbolique n'est pas une simple représentation liée à la conscience d'image, car elle suppose un horizon de sens dont l'actualisation dépend de ce que Husserl appelle vivre dans une attitude/conscience esthétique c'est-à-dire, être capable de sentir ou de faire sens non seulement dans le monde perceptif, mais aussi dans le monde de l'imagination, de la modification régi par le « quasi » ou le « comme si ».

*b) La constitution intentionnelle de l'image théâtrale en tant qu'image symbolique*

La représentation théâtrale s'accomplit toujours au niveau de la conscience d'image, mais elle se laisse difficilement intégrer dans le cadre unique de l'imagination perceptive ou de l'imagination reproductive. D'abord, lors d'une représentation théâtrale, on vit dans l'imagination perceptive, on a des impressions effectives mais en rapport avec un quasi réel, avec un monde figuré, propre aux *ficta* perceptifs. A la différence de l'image picturale, dans la représentation théâtrale, il n'y a pas d'image physique. Même le décor, les meubles sur la scène ne sont jamais pensés en tant que telles, mais toujours comme *ficta* perceptifs qui n'ont un rôle que par rapport au sujet et aux personnages de la pièce<sup>34</sup>. Le *Bildobjekt* surgit dans la représentation théâtrale sans s'appuyer sur rien de concret, car son apparaître est en quelque sorte préparé par une sorte de « savoir »<sup>35</sup> implicite qui situe le spectateur dès le début dans un cadre imaginaire. Il vit dans ce que Husserl appelle une positionalité de phantasia (*Phantasiesetzen*) en rupture avec la positionalité réelle (*wirkliche*) perceptive.

S'il n'y a pas un conflit de contextualisation perceptive ou imaginative, car le monde perceptif est dès le début rayé, biffé, rendu nul ou vide, la représentation théâtrale suppose un certain recouvrement entre l'imagination perceptive et reproductive, ce qui rend ces distinctions husserliennes pertinentes du point de vue analytique, mais parfois inopérantes comme modèles de « structuration » de l'imaginaire.

Le même jeu qui mène à l'annulation du conflit intentionnel entre perception et imagination et suppose l'imbrication de l'imagination

<sup>34</sup> cf Hua XXIII, Texte 18, p. 318, 319.

<sup>35</sup> *ibidem* p. 316.

perceptive avec celle reproductrice, se retrouve non seulement au niveau de la constitution spatiale du spectacle mais aussi au niveau de la configuration des caractères. En fait celui qui apparaît sur la scène ce n'est pas un tel ou tel acteur qu'on peut rencontrer dans la vie courante, mais le personnage même, Richard III ou Wallenstein en tant que *ficta* perceptifs<sup>36</sup>. Maintenant, Husserl ne fait que renforcer sa compréhension de l'image qui offre son objet de façon originare. Ainsi l'acteur n'a plus une individualité personnelle ou s'il en a, elle reste vide. En tant qu'apparition sur la scène, l'acteur est l'incarnation effective d'un *fictum* perceptif, est le surgissement même de l'être imaginaire.

Comme dans le cas du tableau, la représentation théâtrale ne s'adresse pas seulement à une conscience d'image, mais aussi à une conscience esthétique. Elle n'est pas une simple figuration, mais une figuration qui permet « les intuitions de phantasia » (*Phantasieanschauungen*). Par conséquent, se placer dans la figuration du spectacle suppose l'expérimentation ou plutôt la quasi-expérimentation des certains vécus. Le spectateur est toujours com-patissant par rapport au drame déroulé sur la scène, mais sa compassion ne fait plus partie de la représentation. Elle éveille, comme dans le cas du tableau, la conscience esthétique qui est en quelque sorte la source de la réalisation du sens symbolique de l'image. D'une manière similaire à la configuration du sens pictural, le sens de la représentation théâtrale s'accomplit toujours partiellement, car il n'y a pas de représentation totale, le jeu théâtral reste toujours à refaire.

## II. L'Imagination en tant qu'acte intentionnel au contenu noématique vide

La distinction entre imagination et phantasia qui prend, chez Husserl, une certaine radicalité, est effectivement mise à l'épreuve dans la fiction pure. Où et comment situer le monde des centaures et des ondines devient une nouvelle provocation pour la pensée husserlienne de l'imaginaire.

Si l'on revient à la différence entre l'image de la *Bildbewusstsein* et le phantasme de la *Phantasie*, on peut remarquer que dans la fiction pure on ne peut pas retrouver la structure tripartite propre à l'image qui est comprise à la fois comme image physique, image-objet et image-sujet, tandis que la structure duale du phantasme en tant que *Bildobjekt* (au statut incertain) et *Bildsujet* y semble plus appropriée.

En effet, dans la fiction pure il n'y a rien de perceptif et par conséquent non seulement l'image physique fait défaut, mais même le *Bildobjekt* a une apparence vacillante, car il perd tout ce qui en lui était de

---

<sup>36</sup> ibidem, p. 509, 510 et 515.

perceptif, c'est-à-dire ce qu'auparavant on définissait comme première appréhension de son contenu dont le rôle consistait à lui conférer une certaine concrétion par l'apparition de ses lignes, points et contours. Pourtant Husserl maintient la fiction pure au niveau de l'imagination reproductive, dont la compréhension ne comporte aucune référence à une démarche mimétique, mais marque le fait que dans la fiction il y a toujours une spatialisation et une temporalisation qui constitue le monde par une modification supplémentaire, inexistante dans la simple imagination perceptive. Elle vise justement l'annihilation de tout caractère perceptif dans la représentation fictionnelle.

Il est vrai que la fiction rappelle plutôt la structure du phantasme, car tout comme celui-ci, son apparition est instable, discontinue, glissante, protéiforme etc. Tout de même, son attachement à la phantasia requiert l'actualisation de la différence entre la phantasia simple et la phantasia en image. Si la phantasia simple reste un acte pur, « une simple fonction imaginative<sup>1</sup> », la phantasia en image, identifiable à ce que Husserl appelle de façon générale phantasia externe (*äusseren Phantasie*), semble l'accueillir sans problème.

Pour marquer ce statut « intermédiaire » de la fiction qui se place en quelque sorte entre la conscience d'image et la phantasia au sens plénier, Husserl introduit un syntagme suggestif qui arrive à la déterminer avec exactitude. Ainsi la fiction est produite par une « *fingierenden reproduktiven Phantasie*<sup>2</sup> ». Les termes du syntagme ont une certaine transparence qui laisse s'apercevoir leur contexte. Ainsi, « reproductive » renvoie à ce que dans la fiction tient encore de la conscience d'image, « phantasia » renvoie à la conscience qui s'exerce apparemment d'une manière plus prégnante dans ce type d'imagination, tandis que *fingieren* représente le terme nouveau qui vient tripler ceux de *einbilden* ou de *phantasieren* pour marquer le caractère particulier du fait d'imaginer dans la fiction pure. Même si dans le langage husserlien, *einbilden*, *fingieren*, *phantasieren* peuvent être traduits par imaginer, ils ne sont pas tout à fait synonymes, car ils désignent trois manières d'imaginer qui peuvent mener à une triple constitution du monde imaginaire. Placé entre *einbilden* et *phantasieren*, *fingieren* situe la fiction à la limite, entre le *Bildbewusstsein* et la *Phantasie*, et par conséquent, plus « proche » de la phantasia (au sens fort) que la simple conscience d'image.

Par la récusation de toute trace perceptive, le contenu de la fiction ne peut plus se définir comme simple *Imaginum* ou comme *Bild*, mais il devient un vrai *fictum*. A la différence des *ficta* perceptifs, le *fictum* vrai

---

<sup>1</sup> Hua XXIII, Texte 1, §41, p. 84.

<sup>2</sup> Hua XXIII, Texte 16, p. 465.

dépasse toute positionnalité, non seulement celle propre à la perception mais aussi celle qui caractérisait en quelque sorte l'imagination dans la représentation théâtrale. Comme Eliane Escoubas l'a montré, dans le *fictum* « le sens du quasi-étant s'est déplacé, il n'est plus le 'ni étant, ni non-étant' du 'laissé en suspens', il entre dans le cadre d'une conscience d'être », d'une conscience actualisante qui fait que « désormais, les centaures et les ondines peuvent se tenir devant nous, s'éloigner, chanter et danser », car le *fictum* vrai est « un *fictum* d'action et non plus une *fictum* d'objet<sup>3</sup> ».

Ce « *fictum* d'action » est celui qui régit la « scène » de la fiction qui surgit par détachement de tout autre espacement du monde, perceptif ou imaginaire. Par conséquent, au niveau de la fiction pure, il n'y a pas de conflit intentionnel entre ce qu'on a appelé auparavant, dans le cas de la photographie ou du tableau, une double appréhension du contexte réceptif propre à l'objet réel ou à l'image. Il n'y a plus aucune modification, aucune neutralisation d'un horizon perceptif pour laisser se déployer celui de l'imagination. Le monde de la fiction surgit tout d'un coup, par transposition (*Versetzung*), sans préserver aucune trace d'un autre monde, perceptif.

Husserl envisage trois types de fictions pures dont la structure est apparentée. Ainsi la rêverie peut être considérée une manière de vivre dans la phantasia qui projette un espace de fiction séparée de l'espace quotidien. Lorsque « je me transpose en phantasia dans le pays de Herero, je rêve des déserts sans eaux etc Ce sont des phantasmes, je n'en ai aucune description adéquate, qui puisse me diriger, même d'une manière imparfaite, dans mon imagination. Maintenant j'ai des apparitions de phantasia : j'ai des actes d'imagination. En même temps, 'je me transpose là dedans, dans le pays de Herero, je vois le buisson, je vois les larges déserts sans eau... Je 'vois'; des objets et des histoires ne m'apparaissent pas comme ici et maintenant' dans le vrai sens des mots, je n'ai maintenant aucune perception. J'ai des représentations<sup>4</sup> ». Le passage vers le monde de la phantasia est très bien marqué dans l'exemple husserlien, comme une rupture, un écart, une mutation, voire une transplantation qui exclue tout retour vers le monde perceptif. Cette transposition totale dans la fiction

<sup>3</sup> Eliane Escoubas: « Bild, Fiktum et esprit de la communauté », in *Alter* 4, 1995, p. 293

<sup>4</sup> « Ich versetze mich in der Phantasie ins Herero-Land. Ich träme, von den wasserlosen Wüsten etc. Es sind Phantasien, ich habe keine angemessenen Beschreibungen davon, allenfalls unvollkommene, die mich in meinen Einbildungen leiten. Die Phantasieerscheinungen habe ich jetzt: Ich habe Akte der Einbildung. Zugleich aber, versetze ich mich da hinein', in das Herero-Land, ich, sehe' den Busch, ich sehe die weiten wasserlosen Wüsten, ... Ich, sehe'; die Gegenstände, die Vorgänge erscheinen nicht als hier und jetzt im wirklichen Sinn, ich habe jetzt keine Wahrnehmungen. Ich habe die Vorstellungen." (Hua XXIII, Texte 2, p. 170).

suppose quand même le « dédoublement » du moi en tant que moi actuel (*aktuell-Ich*) et moi de la phantasia (*Phantasie-Ich*). Le moi actuel n'éprouve rien d'effectif, car son vécu est vidé de tout contenu impressionnel, et par conséquent sa présence n'est motivée que par le fait d'imaginer, d'accomplir un acte intentionnel. Il est orienté intentionnellement vers le monde de la fiction, mais celui qui a « réellement » des vécus, c'est le moi de la phantasia. C'est lui qui « voit », qui perçoit, qui déploie ses intentionnalités en tant que visées de phantasia. C'est le moi transposé dans la fiction qui devient le pôle des tous les vécus qui ne sont pas pourtant ressentis comme tels mais toujours sur le mode de la représentation. Même si ce type de représentation n'est plus constitué par un conflit entre « une réalité prétendue et une réalité posée (*standhaltender*) » ou entre « deux prétentions de réalités », la fiction pure ne se confond pas pour autant avec l'illusion où il y avait une sorte de carence au niveau de la force de distinguer le monde de la perception de celui des phantasmes. Ce qui manque dans la représentation fictionnelle c'est « la croyance » ou « le caractère de réalité<sup>5</sup> » qui régit l'hallucination. La scène de la fiction garde toujours son autonomie qui n'arrive jamais à intersecter la scène de la perception où tout se présente sous la forme d'évidence réelle.

Les mêmes caractères de la fiction pure se retrouvent dans le cas de la littérature. Lire un roman ou un conte signifie entrer dans un monde des projections imaginaires ou le moi se trouve transposé par ses vécus, ses émotions, même si, cette fois, il ne se reconnaît plus comme personnage effectif de l'action. La lecture suppose le déploiement d'un monde de phantasia avec ses coordonnées spatio-temporelles correspondantes. Par conséquent lire signifie aussi un 'voir' des événements qui n'ont rien à faire avec la concrétion de l'univers réel, comme c'est le cas d'un chevalier combattant (*einen geharnischten Ritter*) qui lutte avec un dragon. Chez Husserl, lire peut signifier spatialiser et temporaliser dans la phantasia. Le combat avec le dragon se déroule dans un espace et dans un temps particuliers qui gardent une certaine actualité, un certain « ici » et « maintenant » qui se donnent comme dimensions représentées. Le temps de la fiction n'est plus simplement une quasi-temporalité tout comme l'espace n'en est pas seulement le résultat d'une modification. Le temps et l'espace de la fiction sont à leur tour des fictions qui réclame une conscience du temps adéquate et distincte de la conscience du flux rétentionnel réel.<sup>6</sup>

Dans un autre type d'exemple, Husserl tache d'explicitier la constitution spatio-temporelle de la fiction pure comme configuration d'un

---

<sup>5</sup> Hua XXIII, Texte 17, p. 489, 490.

<sup>6</sup>cf. Hua XXIII, Texte 2, p. 178.

monde de la phantasia dans la phantasia, capable de surmonter la tension de ce qui se donne dans la réception commune comme conflit intentionnel entre perception et imagination. Ainsi « je peux faire dans la phantasia une insertion » et par conséquent je peux m'imaginer « un monde, un pays des centaures » comme le milieu fictionnel où surgit un événement, où « je vois un objet, dont l'apparition flottante ressemble à une poupée ou à un homme<sup>7</sup> ». Ainsi la constitution de la fiction pure suppose avant tout une configuration de la *Phantasiewelt* comme une sorte d'horizon qui permet la spatialisation/temporalisation de l'objet fictionnel en tant que tel. La transposition fictionnelle réclame l'exigence de la constitution d'une région de l'imaginaire où l'objet de la fiction se trouve dans une sorte de positionnalité interne ou immanente (*hineingesetzt*).

La présence du moi actuel par rapport au monde fictionnel préserve toujours son rôle intentionnel. L'intentionnalité imaginative propre à la fiction est définie comme vide, car le corrélat de sa visée n'a aucune concrétion, n'est qu'un « *Luftschloß* » et par conséquent elle mène finalement à la représentation de fiction comme une « *Leervorstellung* ». Même si elle semble fonctionner à vide, l'intentionnalité imaginative qui constitue le monde de la fiction ne perd rien de ce qui fait en général sa force. Husserl en apporte comme preuve la possibilité de réitérer intentionnellement l'image d'un centaure avec les mêmes traits et sens: « ...je peux m'imaginer un centaure répété comme le même, avec les mêmes caractères individuels, dans la même durée temporelle (durée temporelle de phantasia)<sup>8</sup> ». Le monde de la fiction est en quelque sorte dans mon pouvoir, elle ne s'actualise que grâce à une force intentionnelle qui lui reste étrangère. Malgré son autonomie, le monde de la fiction reste, du point de vue de la constitution, fortement lié à une instance intentionnellement constituante.

En dehors de sa constitution intentionnelle, la fiction pure reste libre de tout attachement au monde perceptif. Ainsi lorsque j'imagine un centaure je ne lui emprunte pas les traits d'un bouc que j'ai regardé dans ma vie réelle. Le centaure est une apparition nouvelle, purement fictionnelle, qui n'a aucune correspondance perceptive.

Husserl s'oppose de manière explicite à toute tentative de justifier les objets idéaux en général à partir d'une concrétion donnée de manière perceptive. Dans ce sens, il récuse la conception de Hume selon laquelle « les idées » sont toujours fondées sur des « impressions » préalables<sup>9</sup>. Le

---

<sup>7</sup> Hua XXIII, Texte 16, p. 464.

<sup>8</sup> "...einen Zentauren kann ich mir wiederholt als diesen selben fingieren, individuell genau als denselben, in derselben Zeitstrecke (Phantasiezietstrecke)." Hua XXIII, Texte 19, p. 549.

<sup>9</sup> cf. "All our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent." In David Hume : *A Treatise*

centaure que je viens d'imaginer peut sembler avoir une partie similaire à un cheval que j'ai vu quelque part, ou le visage imaginé d'une ondine peut me rappeler un visage connu d'avance<sup>10</sup>, mais cela n'empêche pas que le centaure en tant qu'apparition de phantasia, reste une apparition en soi dont la configuration tient du monde de la fiction et non pas d'une transposition du monde perceptif dans l'imaginaire. Selon Hume, la distinction entre les impressions et les idées relève d'une différence de degré d'intensité ou de vitalité (*liveliness*) qui régit la manifestation des vécus. Ainsi les impressions sont toujours plus fortes que les idées qui, à leur tour, ne sont que des copies fanées, diminuées des premières. En plus, les idées ont une sorte de statut secondaire car elles viennent toujours après la perception par une sorte d'adéquation, de ressemblance.<sup>11</sup> Sur le même modèle de la distinction entre les impressions et les idées, Hume propose la distinction entre la mémoire et l'imagination. Tandis que la mémoire est une faculté qui représente les événements « dans leur ordre » s'efforçant de « préserver une certaine conformité par rapport à l'original », l'imagination est libre par rapport aux contraintes de la nature. Dans un langage presque husserlien, Hume reconnaît non seulement que dans l'imagination, « la perception est pale et languissante » mais aussi qu'elle ne peut pas se tenir pour longtemps à l'esprit d'une manière constante et uniforme<sup>12</sup>.

Husserl prend explicitement de la distance par rapport à Hume lorsqu'il dit que celui-ci ne fait pas la différence entre expérience et quasi-expérience et en conséquence a tort de comprendre la perception et l'imagination à partir d'une seule position du monde. Finalement il propose un retour à la question de la genèse des phénomènes<sup>13</sup> pour montrer que la perception et l'imagination sont des « scènes » différentes et qu'en conséquence entre un objet sensoriel et un objet fictionnel il y a un écart qui sépare en fait des manières distinctes de constituer le monde perceptif et la pluralité des mondes imaginaires. S'il y a du sensible dans la phantasia, il appartient au monde de la phantasia, il lui donne une certaine concrétion, voire une réalité propre, complètement différente du caractère impressionnel de la réalité perceptive.

## Conclusion

---

*of Human Nature*, Book I Of the understanding, p. 314, The Philosophical Works, I, Scientia Verlag Aalen, 1992.

<sup>10</sup> cf. Hua XXIII, Texte 18, p. 510.

<sup>11</sup> "On the other hand we find, that any impression either of the mind or body is constantly followed by an idea, which resembles it..." in David Hume, op.cit. p. 314.

<sup>12</sup> "... in the imagination the perception is faint and languid, and cannot without difficulty be preserv'd by the mind steady and uniform for any considerable time." ibidem, p. 318.

<sup>13</sup> Hua XXIII, Texte 18, p. 510.



La philosophie husserlienne propose une nouvelle approche du problème de l'imagination qui n'est plus analysé selon les règles d'une science positive qui crée l'illusion que l'image est la copie d'un objet dont l'apparaître en soi semble d'une évidence incontestable. Comme Aron Gurwitsch l'a montré il y a déjà longtemps, la phénoménologie husserlienne quitte la démarche explicative purement théorique, en faveur d'une interrogation de la constitution de l'objet, dans ce cas de l'objet imaginaire, qui s'appuie sur la solidarité insécable de son mode d'être et de son sens d'existence<sup>1</sup>. Dès lors l'imagination n'est plus comprise à la manière brentanienne comme « fait mental », complètement intériorisé, mais précisément, comme « acte » dont l'intentionnalité relie la conscience à son monde<sup>2</sup>. En tant qu'acte intentionnel, l'imagination déploie ce que Fink appelle « les structures du monde apparaissant », « leur logos intérieur ».<sup>3</sup>

Pour Husserl, l'imagination a un pouvoir institutif distinct de celui perceptif et en conséquence sa manière d'envisager le monde reçoit une autonomie complète par rapport à la positionnalité du monde perceptif. Ce fait a deux conséquences majeures qui deviennent en fait les deux directions innovatrices de la réflexion husserlienne sur l'imagination. D'abord, contre les évidences de la réception commune, l'objet de l'imagination est une apparition originaire qui advient dans un monde approprié, complètement différent de celui perceptif. Ensuite, la variété constitutive des différents objets imaginaires dirige Husserl vers la découverte d'une multiplicité des mondes imaginaires qui de ce point de vue s'oppose au caractère univoque du monde perceptif. Husserl l'affirme explicitement : « ... il y a un nombre infini de mondes imaginaires qui ne sont ni complètement désordonnés ni complètement ordonnés, mais en fin de compte une multiplicité désordonnée et infinie de mondes possibles...<sup>4</sup> »

L'analyse intentionnelle de la constitution des objets imaginaires a mis en évidence la possibilité de configurer quelques types de mondes imaginaires distincts, celui de la conscience d'image (avec ses modalités perceptive et reproductrice), de la phantasia (comme phantasia externe et phantasia simple ou pure) et celui en quelque sorte intermédiaire de la fiction. Par rapport à son monde constituant, la configuration de l'objet

---

<sup>1</sup> Aron Gurwitsch: « The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness » in *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966, p. 89.

<sup>2</sup> ibidem, « On the Intentionality of Consciousness ».

<sup>3</sup> Eugen Fink: « Problèmes phénoménologiques de l'aliénation » in *Proximité et distance*. Essais et conférences phénoménologiques, Millon, 1994, p. 207.

<sup>4</sup> « ...andererseits sind der Phantsiewelten unendlich viele, sie sind eine nicht ganz ungeordnete und nicht ganz geordnete, also alles in allem ungeordnete mannigfaltigkeit von unendlich vielen möglichen Welten... » Hua XXIII, Texte 18, p. 523.

imaginaire prend les « contours » intentionnels du *Bild*, *Fiktum* ou *Fiktum perceptif*.

Dans son effort de reconsidérer les théories traditionnelles sur l'imagination, Husserl arrive à proposer une analyse phénoménologique de la constitution des mondes imaginaires. Sans plus situer l'objet imaginaire ni dans un monde réifié, ni dans la conscience, il découvre ce que Lévinas appelle « un domaine subjectif plus objectif que toute objectivité » qui ne permet pas de projeter « dans l'être des états de conscience, ni encore moins, de réduire en états de conscience des structures objectives...<sup>5</sup> ». Dans les termes husserliens, ce domaine coïncide à l'horizon constituant qui dévoile « le mouvement » par lequel la transcendance se retrouve en immanence ou la phantasia pure se laisse apercevoir dans la phantasia externe.

---

<sup>5</sup> Lévinas: « Le même de la représentation » in *Edmund Husserl (1859-1959)*, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance de la philosophie, Martinus Nijhoff, 1959, p. 80.

## IDEEA DE "ALIANȚĂ" ÎN SIMBOLICA MITURILOR

CĂLIN SĂPLĂCAN

**ABSTRACT.** Even it is approached with a large feeling of distrust by some philosophers, the myth has an easiness and an impressive force to relieve the human being to itself. This article is a crossed lecture of the androgen myth and the biblical textes of genesis, which follows to explain the chain between woman and man. The cross between a psychoanalytic hermeneutic and an eschatological hermeneutic shows us a decentralization of the *Cogito*, the fact that human being does not belong entirely to itself.

Înțelegerea și încrederea în mit nu întrunesc adeziunea filosofilor, sociologilor sau a psihologilor. Dar, de unde această neîncredere și neînțelegere a mitului? Dacă în Grecia «arhaică», «*mitos*» și «*logos*» nu se opuneau<sup>1</sup>, mai târziu, mitul a fost supus unor evaluări divergente<sup>2</sup>. Astăzi «*suspiciunea modernității a dat, mai degrabă, curs sensului grec târziu al cuvântului, cel preluat de la epoca Luminilor : poveste născocită, neadevărată, istorie fictivă*»<sup>3</sup>. Făcând apel la Eliade, Aurel Codoban pune problema funcției religioase a mitului ca «*revelator ontologic și existențial*»<sup>4</sup>. Este și scopul articolului de față, care dorește să revalorizeze poziția mitului, arătând că discursul mitic este purtător de sens și de adevăr. Pentru aceasta vom face apel la textul biblic al Creației (Geneza) și la așa-numitul mit al «androgenilor».

### 1. Mitul androgenilor

*«Iată, cândva, demult, noi nu eram alcătuiți cum sîntem acum, eram cu totul altfel. În primul rînd, oamenii erau de trei feluri, nu de două ca acum, de fel bărbătesc și de fel femeiesc, ci și de un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăruia dintre cele două. Însă din aceasta a rămas doar numele, ființa lui a pierit din lume. Făptura aceasta*

---

<sup>1</sup> Cf. Claude RAMNOUX. «Mythe - Mythos et logos» în CD Universalis 5 : «*mitos și logos calificați de hieros nu se opuneau. Unul și altul păreau să desemneze o «poveste sacră» în ceea ce privește zeii și eroii.*» (tr.n.).

<sup>2</sup> Cf. Paul RICOEUR - în «Mythe – l'interprétation philosophique», CD Universalis 5, tr.n. – «*rațiunea condamnă mitul ; ea îl exclude și îl vînează ; între mitos și logos, trebuie făcută o alegere ; așa începea să spună Platon în cartea a II-a a Republicii, înainte de a crea el însuși mituri.*»

<sup>3</sup> Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Polirom, 1998, p. 99.

<sup>4</sup> Cf. Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Polirom, 1998, p.102 : «*Mitul este reamintirea unei ordini primordiale și universale, în sinul căreia omul își apare ca și un punct de intersecție a cerului și pămîntului, a vieții și morții. El este ceva ce îngăduie existenței umane să se reprezinte ca un destin : o posibilitatea de orientare.*»

omenească din vremurile acelea era un bărbat-femeie, un androgin, iar alcătuirea lui, ca și numele, ținea de bărbat și de femeie. Din el, cum spuneam, a mai rămas doar numele, iar și acesta numai ca poreclă de ocară. În al doilea rând, cele trei feluri de oameni de pe atunci se înfățișau, toate trei, ca un întreg deplin și rotund, cu spatele și cu laturile formând un cerc; aveau patru mâini și tot atâtea picioare; singurul lor cap, așezat pe un gât rotund, avea două fețe întru totul la fel, care priveau fiecare înspre partea ei; patru urechi, două părți rușinoase și toate celelalte pe măsură». <sup>5</sup>

Atribuit de către Platon lui Aristofan, mitul «androginilor» ne prezintă făptura omenească, rotundă și deplină. Deși este greu de imaginat o astfel de făptură, să remarcăm că aceste caracteristici sunt semne ale perfecțiunii, ale totalității. Aceste ființe,

«erau înzestrate cu o putere uriașă, iar mândria lor era nemăsurată, astfel că s-au încumetat să-i înfrunte pe zei. [...] Văzând aceasta, Zeus și ceilalți zei au stat la sfat, să hotărască ce este de făcut cu făpturile acelea. [...] Chiar acum o să-i tai în două pe fiecare dintre ei. [...] Și, după ce a vorbit așa, i-a tăiat pe oameni în două, așa cum tai niște fructe de sorb, ca să le pui la uscat, sau niște ouă fierte, cu un fir de păr. Apoi a poruncit lui Apolon ca tuturor astfel despicați să le întoarcă fața și jumătatea de gât în partea tăieturii, pentru ca oamenii, având mereu sub ochi dovada despicării, să se poarte mai cu măsură. [...] Iar Apolon așa a și făcut, le-a întors fețele și, adunând din toate părțile pielea către ceea ce astăzi numim pântec, i-a tras marginile cum ai trage de băierile unei punji, strângându-le în jurul unei deschizături, făcută în mijloc, care a căpătat numele de buric.» <sup>6</sup>

Etimologia cuvântului «sex» ne trimite la latinescul *secare*, adică la a secționa, a tăia. A fi sexuat înseamnă a fi secționat...sexionat. Sexul este locul unei secționări, al unei răni.

Acțiunea de secționare (sexionare) a făpturilor omenești face să apară în acestea dorința de celălalt :

«Și astfel, trupul dintru început al omului despicat în două părți, fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă și să se împreuneze cu ea : cuprinzându-se cu brațele și ținându-se strâns împletite din dorul de a se retopi într-o singură ființă, începuseră să piară de foame și, îndeobște, de neputință de a mai face orice altceva, pentru că nici una nu voia să mai facă nimic pentru cealaltă.» <sup>7</sup>

## 2. Textul biblic al Genezei

În Biblie găsim două texte ce prezintă creația făpturii umane :

1. «Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut.» <sup>8</sup>

Unele interpretări ebraice, ale textelor biblice ale creației omului, discern în acest verset o creație în doi timpi : creația omului, și creația bărbatului și a

<sup>5</sup> PLATON, *Anthologie platoniciană. Miturile lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1996, p.65.

<sup>6</sup> PLATON, *Anthologie platoniciană. Miturile lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1996, p.66-67.

<sup>7</sup> PLATON, *Anthologie platoniciană. Miturile lui Platon*, București, Ed. Humanitas, 1996, p.66-67.

<sup>8</sup> Gn 1,27.

femeii, ca pasaj de la singular la plural. Unele comentarii recurg la tema androgenilor: «*Când Dumnezeu a creat pe Adam, El l-a făcut "dublă față" apoi l-a tăiat pentru a face două corpuri*»<sup>9</sup>. Continuarea creației a omului este prezentată mai departe:

2. «*Atunci Domnul Dumnezeu a trimis un somn adânc peste om, și omul a adormit; Domnul Dumnezeu a luat una dintre coastele lui și a închis carnea la locul ei. Din coasta pe care o luase din om, Domnul Dumnezeu a făcut o femeie și a adus-o la om.*»<sup>10</sup>

Conform unei tradiții talmudice, termenul *tsela* (coastă), poate fi tradus și prin parte. Remarcăm de altfel o trăsătură comună textului Genezei, privind carnea închisă la locul ei și interpretarea creației buricului în textul lui Platon.

### 3. Un studiu comparativ între mitul androgenilor și textul biblic al Creației

Studiul comparativ al celor două texte, a lui Aristofan și al Genezei, a fost făcut de Xavier Lacroix<sup>11</sup> și urmărește concepția diferită a sexualității. Dacă găsim în aceste două texte date care se aseamănă, semnificațiile lor iau o orientare diferită. Astfel autorul sesizează cinci lucruri care disting cele două texte:

a. Dacă în textul grec, separarea este un rezultat al pedepsei, în textul biblic aceasta este un lucru bun : «*Dumnezeu s-a uitat la tot ce făcuse ; și iată că era foarte bune.*»<sup>12</sup> Actul creator al Dumnezeu, prin care sunt făcuți bărbatul și femeia, se înscrie într-o serie de separări : cerul și apele, lumina și întunericul, etc. Mai mult, nu numai că Dumnezeu consideră singurătatea ca nefiind bună<sup>13</sup>, dar bărbatul se bucură, jubilează în fața creației femeii<sup>14</sup>.

b. O altă diferență între cele două texte este dată de faptul că textul biblic ne prezintă creația femeii ca fiind edificată în afara bărbatului : Dumnezeu construiește femeia din partea ce a luat-o din Adam. Femeia și bărbatul sunt rezultatul a două acte creatoare diferite și subiecți în întregime în textul biblic, pe când în textul grec ei sunt jumătatea unui întreg.

c. Dacă în mitul lui Aristofan acest tot ce constituie androgenul, este sexuat (masculin și feminin) înainte de separare, în textul biblic Adam nu este

<sup>9</sup> Cf. *Midrach Rabbah*, citat de Jean NANDOU. *Sexualité et ascèse dans les religions de l'Inde*.

<sup>10</sup> Gn 2,21-23.

<sup>11</sup> Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p. 287-292.

<sup>12</sup> Cf. Gn 1,31.

<sup>13</sup> Cf. Gn2,18 : «*Domnul Dumnezeu a zis : nu este bine ca omul să fie singur ; am să-i fac un ajutor potrivit pentru el.*»

<sup>14</sup> cf. Gn2,23 : «*Și omul a zis : Iată în sfîrșit aceea care este os din oasele mele și carne din carnea mea! Ea se va numi femeie pentru că este luată din om*»

nici *andrei*os (bărbat), nici *gyne* (femeie). O analiză etimologică a cuvintelor *bărbat* și *femeie* (*îych* și *îchah* în ebraică<sup>15</sup>) susține această ipoteză a identității (aceeași natură) și a diferenței. Xavier Lacroix merge mai departe cu analiza etimologică a celor două cuvinte. El sesizează că diferența dintre bărbat și femeie - caracterele *yod* și *he* - formează începutul numelui divin *Yah*, și se întreabă : «*Diferența dintre sexe, loc al revelației divinului ?*»<sup>16</sup>

d. Ei sunt întorși în textul grec unul înspre celălalt, prin pedeapsă, înspre rana lor, pe când în textul biblic vizajele (chipurile) sunt vis-à-vis-uri.

e. În textul lui Aristofan (zis al androgenilor), maniera de a fi bărbat sau femeie este locul unei răni, consecință a unei duble separări : separare de celălalt sex și separare de propria origine. De aceea din această rană se naște dorința de a reveni la prima condiție, «dorință de a stabili o stare anterioară». Raportul dorință/unitate este prezentat de manieră diferită în cele două texte. Textul lui Aristofan prezintă acest raport ca și o nostalgie după trecut, pe când textul biblic îl prezintă ca și noutate a viitorului, primire cu bucurie a celui alt. Dorință de a regăsi unitatea pierdută în textul androgenilor, dorință de unitate într-un viitor exprimat în Gn2,24 : «și se vor face un singur trup».

Concluzia autorului este foarte clară : «*Dacă în mit unitatea și dualitatea se opun (...), în textul biblic ele sunt perechi, am putea spune că se cheamă reciproc : separația cheamă unitatea, unitatea presupune separație. Diferența sexuală se revelează a fi locul uneia și alteia.*»<sup>17</sup>

Xavier Lacroix, nu contestă faptul că această nostalgie după trecut, această dorință de reîntoarcere la condiția primitivă, găsește ecou în psihicul uman, oferind o anumită interpretare a sexualității, exploatată deja de Freud. Dar, ceea ce se impută acestui tip de interpretare este caracterul iluzoriu<sup>18</sup> al legăturii fuzionale.<sup>19</sup> Această legătură duce la negarea oricărei diferențe și în cele din urmă duce la moarte, căci «*cuprinzându-se cu brațele și ținându-se strâns împletite din dorul de a se retopi într-o singură ființă, începuseră să piară de foame.*»<sup>20</sup> Mai mult, spune autorul, o astfel de atitudine duce la stingerea

<sup>15</sup> cf. nota t), Gn 2,23 în TOB (Traduction Œcuménique de la Bible), editia a 3-a, 1989, p.55.

<sup>16</sup> <sup>16</sup> Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.291.

<sup>17</sup> Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.292.

<sup>18</sup> Reluând tema androgenilor într-un alt volum al său - *Les mirages de l'amour*, Paris, Ed. Bayard/Novalis, 1997, p.30 - Xavier Lacroix face apel la umorul lui Sacha Guitry : «*În căsătorie, bărbatul și femeia nu fac decât unul, întrebarea este : care dintre ei?*», pentru a pune în valoare refuzul subordonării indivizilor acestei unități, mai ales când ieșim din sfera relațiilor sexuale pentru a ne situa la nivelul vieții de cuplu.

<sup>19</sup> «*A fi unul în loc de doi*» este posibil ? Oare este de dorit ? Această non-dualitate nu ar cere sacrificiul diferenței individuale, diferență indisociabilă de viață ?» în Xavier LACROIX, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.288.

<sup>20</sup> PLATON. *Anthologie platoniciană. Miturile lui Platon*, Bucuresti, Ed. Humanitas, 1996, p.65.

dorinței, căci în mitul lui Aristofan, odată ce jumătățile se întâlnesc și se unesc nu mai au nici o dorință.

Studiile lui Paul Ricoeur<sup>21</sup> ne avertizează asupra valorii inconștientului în devenirea subiectului prin faptul că inițiază subiectul la adevărul dorinței sale în procesul de recunoaștere intersubiectivă... acolo unde Xavier Lacroix s-a eschivat.

#### 4. Între *arheologie* și *escatologie*.

Pentru Paul Ricoeur interpretarea miturilor comportă două dimensiuni :

a. o interpretare «în jos» situată în câmpul hermeneuticii psihanalitice, după care trebuie să descoperim și să accedem la conștiința noastră : «*Conștiința nu este prima realitate pe care o putem cunoaște, ci ultima.*»<sup>22</sup> Trebuie să am conștiința că forțele inconștiente mă constituie, provocând o invitație pentru a mă analiza și a mă interpreta.

b. o interpretare «în sus» care ne situează în câmpul hermeneuticii fenomenologice a simbolurilor religioase, aprehendate într-o perspectivă escatologică a conștiinței. În această perspectivă de interpretare, determinările religioase țin de un surpaconștient, adică de devenirea conștiinței.

Hermeneutica lui Paul Ricoeur nu separă cele două dimensiuni, arătând că luate separate nici una dintre ele nu are dreptate. Pe de o parte, omul nu este un pur *cogito* adică nu poate să devină el însuși decât prin intermediarul inconștientului. Pe de altă parte, această devenire a conștiinței nu este posibilă decât datorită atracției exersată asupra subiectului de către simbolurile sacralului, manifestat simbolic între arheologia sa și escatologia sa.

Pentru a înțelege mai bine demersul său, vom face apel la Xavier Thévenot împrumutându-i schema<sup>23</sup> simplificatoare privind relația dintre copil și mamă, pe care o redăm mai jos. Negația atașată cuvântului inconștient nu are conotații malefice pentru copil. Acesta din urmă, trebuie să renunțe la lumea fuzională pe care o formează cu mama lui, pentru ca să poată să se umanizeze și să devină autonom. Prin refularea obiectului imposibil al dorinței, copilul descoperă alte «obiecte»<sup>24</sup>.

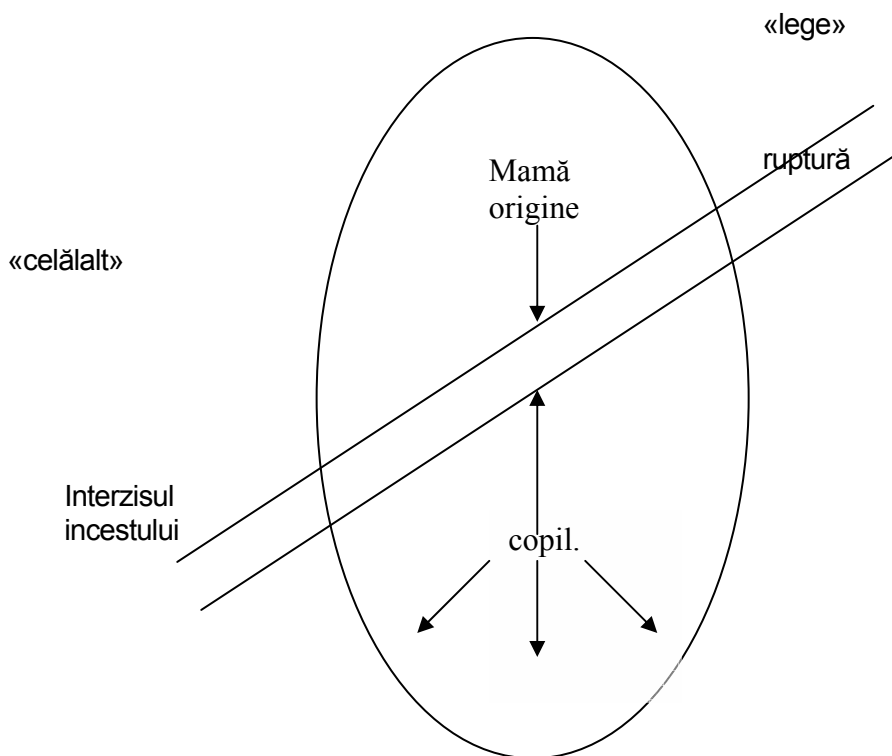
Deși această schemă utilizează dorința arhaică a lui Oedip, ea nu este fără repercusiuni în relația dintre bărbat și femeie. Chiar dacă legea interzisului rămîne constantă, iar refularea activă, dorința nu dispăre ci ia alte forme deghizate, care se reflectă în relația dintre parteneri.

<sup>21</sup> Paul RICOEUR. *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969 (volumul este tradus și în limba română).

<sup>22</sup> Paul RICOEUR. *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.318 (tr. n.)

<sup>23</sup> Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p.47.

<sup>24</sup> Tot ce există în afara personalității copilului.



Relație de dorință de alt tip decât cea copil - mamă  
«obiecte»

Instanța care vine să despice această lume fuzională numită lege, este constituită din ansamblul referințelor sociale care preexistă copilului : limbajul, interzisurile, tatăl, tot ceea ce se trăiește între părinți, etc. Vedem bine, că pentru a deveni uman și pentru a-și câștiga autonomia, omul trebuie să renunțe în permanență la a coincide cu originea sa. Parafrazând un text biblic<sup>25</sup> Xavier Thévenot concludă : *«Cine vrea să-și salveze viața fuzională își va pierde viața umană. Cine-și va pierde viața fuzională din cauza legii, își va salva viața umană»*<sup>26</sup>. Astfel, pentru a se umaniza, omul trebuie să renunțe la o lume fuzională. Cum se face aceasta în cazul partenerilor?

<sup>25</sup> «Cine vrea să-și salveze viața lui o va pierde, cina va pierde viața lui din cauza mea o va salva»

<sup>26</sup> Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p. 48.



Deși studiul lui Xavier Thévenot tratează mai cu seamă individualizarea omului, găsim similitudini în demersurile celor doi autori, care găsesc o constantă în interiorizarea legii. Pentru Xavier Thévenot aceasta interiorizare a legii se exprimă prin renunțarea «*la o lume fără ruptură*»<sup>27</sup>, «*la o lume fără diferențe*»<sup>28</sup>, «*o lume atotputernică*»<sup>29</sup>, iar pentru Xavier Lacroix, prin integrarea timpului: «*așteptare*»<sup>30</sup>, «*gradație în etape*»<sup>31</sup> și «*durată*»<sup>32</sup>; integrarea singurătății.<sup>33</sup>

După prezentarea acestor similitudini, trebuie să remarcăm și diferențele dintre cei doi autori. Cum am văzut, Xavier Lacroix este mult mai atent la promisiunea care este atașată unității dintre bărbat și femeie: «*Va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa, și se va lipi de nevasta sa, și se vor face un singur trup*» (Gn2,24), care poate funcționa la rândul ei de maniera unei utopii. Pentru a nu degenera în iluzie este fundamental să subliniem importanța unei funcții critice. Această funcție critică a fost asumată de Xavier Thévenot care a subliniat faptul că angajamentul persoanelor în această devenire - această muncă de umanizare a omului – se face pomind de la organizarea psiho-socială pe care individul a atins-o, adică demascând strategiile inconștiente, precum și raportările perverse la lege... o muncă ce nu se termină niciodată, «*ce necesită multă luciditate, uneori mult curaj... Ea cere întotdeauna multă dragoste, dar și mult umor.*»<sup>34</sup>

<sup>27</sup> «*Adică a accepta în viață realitatea eșecului și a morții*» cf. Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p. 48-49.

<sup>28</sup> «*...a renunța să avem totul, imediat*» cf. Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p.49.

<sup>29</sup> «*care ar căuta o stăpînire deplină pe sine*», căutând să negăm astfel orice dependențe, cf. Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p.49.

<sup>30</sup> «*semn că dorința (și a fortiori iubirea) este rodul unei istorii, personale și comune, ocazie de a deveni subiect și de a-1 impregna de libertate*» cf. Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.332

<sup>31</sup> «*Arta și adevărul iubirii cere să respectăm etapele.[...]Orice grabă este semnul plictiselii*» cf. L. EVELY, *Amour et mariage*, Bruxelles, 1966, p.180, citat de Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.333

<sup>32</sup> «*Numai prin experiența concretă a ireversibilității timpului, actul dobândește semnificația dăruirii*» Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.334.

<sup>33</sup> «*termen prin care desemnăm această ireductibilă distanță între ființe, această separație indisociabilă a individualității, această limită a oricărei comunicații care ține de condiția noastră umană și a cărei bătaie nu este numai empirică ci și existențială.*» cf. Xavier LACROIX. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Cerf, 1992, p.337.

<sup>34</sup> Xavier THÉVENOT. *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, p.52.

## Concluzie

Mitul oferă prin prisma imaginilor vehiculate o percepție uimitor de perceptibilă a sensului și adevărului ființei umane. Paralela dintre mitul androgenilor și textul biblic al Creației, ne-a permis să sesizăm acest lucru.

Sensibil la conceptul de alianță – dintre un bărbat și o femeie - prezentat de gândirea iudeo-creștină, Xavier Lacroix prezintă originalitatea acesteia. Astfel, aceasta se distinge de o concepție a legăturii de tip social (coduri și pacturi matrimoniale ce țin în general de rolul și funcție în societate, etc.). Găsim în conceptul de alianță o distincție și față de legăturile mitice, care au la bază mecanisme psihologice (individuale și sociale) prezente în legătura dintre un bărbat și o femeie. Autorul recuza principiul care stă la baza acestor tipuri de legături, adică faptul de a cultiva un raport cu sine însuși, mai degrabă o conștiință a legăturii<sup>35</sup> cu celălalt. Textul biblic deschide înspre viitor, deschide un orizont de speranță, de bucurie. Funcția utopică care-i este atașată îi permite acest lucru.

Gândirea lui Paul Ricoeur, sensibilă științelor umane - în particular psihologia, sociologia, lingvistica - denunță o gândire pur antropologică sau arheologică. Subiectul nu-și poate depăși arheologia lui inconștientă decât lăsându-se aspirat în sus de către transcendența care-l interpelează.

Ceea ce am reproșat lui Xavier Lacroix, este faptul că funcția critică nu era destul de puternică pentru a ține cont de prezența reală în lume, cu determinările ei inconștiente (fie sociale, fie psihice, fie instituționale, fie economice, etc.). Este rolul pe care i l-am acordat lui Xavier Thévenot, pentru a echilibra acest raport. Ceea ce numim adesea «revoluția freudiană» se referă la descentrarea pe care această ruptură culturală o introduce în modul nostru de gândire: conștiința umană nu mai este acest fapt universal primit ca moștenire de fiecare om și care determină comportamentul lui. Conștiința nu este decât un element printre altele, iar omul nu mai poate să-și permită să creadă că este responsabil de gândirea sa. Așa se face că marile acțiuni care decid viața noastră, chiar cele mai raționale, sunt organizate deja dinainte. Faptul social are și

---

<sup>35</sup> Pentru autor tocmai raportul la această legătură, constituie originalitatea gândirii creștine. Este vorba de legătura dintre **iubire** și **alianță** care vizează unitatea de sens și prefigurează un al treilea termen : **uniune**. Aceasta este triada a cărei unitate constituie chintesenta gândirii creștine și pe care o îmbrățișează autorul. Singur corpul, nu poate constitui o legătură de alianță. Ar fi în contradicție cu definiția alianței ca legătură care angajează întreaga persoană. Dar care sunt factorii care duc la nașterea legăturii de alianță ? **Cuvântul**, căci cuplul este urmarea unui cuvânt. **Iubirea**, căci cuvântul devine cuvânt de iubire. Iubire înțeleasă ca și «dinamism al vieții», și care ține de angajamentul subiectului. **Uniunea corpurilor**, este cel deal treilea termen, care este suportul și expresia iubirii. Alianța se sprijină pe **dar**. Ea este schimb de daruri. Dar al cuvântului, dar al corpului, dar al timpului, etc. se înscriu în același act de iubire care este dar. Ceea ce este în joc este viața însăși, căci viața este dar. A dăruii viața sa înseamnă să o și primești. Putem să vorbim aici de fecunditatea darului, căci fecunditatea exprimă acest dinamism al vieții și iubirii : fecunditate trupească, desigur, dar și interpersonală, socială și spirituală.

el determinările lui inconștiente, legate de «similaritate» și «complementaritate»<sup>36</sup>. Este clar că individul nu poate ajunge adult – adică un timp al alegerilor semnificative și dificil reversibile – fără să fie diferențiat de educația pe care o primește, de contextul socio-cultural, de condițiile economice, geografice, etc. Aceste elemente îi vor orienta alegerile esențiale, în particular alegerea partenerului, dar și relațiile dintre parteneri.

---

<sup>36</sup> Cf. «Mecanisme psihologice» in Traian ROTARIU si Petru ILUT. *Sociologie*, Cluj-Napoca, Ed. Mesagerul, editia a II-a, p.268-269.

## **SIMETRII SPAȚIO-TEMPORALE ȘI LEGI DE CONSERVARE: O PERSPECTIVĂ EPISTEMOLOGICĂ**

**MARCEL BODEA**

**ABSTRACT.** The symmetry – one of the most important concepts of natural science - in physical theory expressed the invariance of some structural feature of the physical world under some transformation. A number of important physical principles stipulate that some physical quantity is conserved. Usually the symmetry is connected with space-time theory, but the impact of the symmetry theory can be traced in solid-state physics, quantum chemistry, theory of elementary particles as well as many other scientific branches. A very important mathematical result – that of the mathematician Emma Noether - shows that each conservation law is derivable from the existence of an associated symmetry. The symmetries express the fact that physical systems related by symmetry transformations behave alike in their evolution. This article is an epistemological investigation of the concept of symmetry in physics.

### **Definiții ale simetriei în limbaj natural**

O istorie a simetriei este legată, de fapt, de o istorie a ‘formelor de simetrie’. Există ‘forme’ care de-a lungul timpului au rămas, în general la nivelul simțului comun, reprezentative pentru “simetrie”. Astfel este cazul unei simetrii ‘de bază’ cum este «asemănarea» a două obiecte, distincte în raport cu un fundal. O altă simetrie de bază este similaritatea unor obiecte, opuse în raport cu un reper.<sup>1</sup> Un alt exemplu de simetrie de bază îl reprezintă identitatea unui obiect cu sine, ca urmare a unei rotații în jurul unei axe proprii. Rămânând doar la aceste exemplificări, se observă existența unor trăsături generale și deci posibilitatea unei încercări de definire a simetriei, care să cuprindă toate aceste exemple ca forme de simetrii de bază. În acest sens, o definiție ‘intuitivă’ a simetriei ar fi următoarea: simetria este conservarea unor proprietăți ale obiectelor printr-o anumită operație dată (deplasări, oglinziri, rotații, etc.). În felul în care simetriile au fost formulate mai sus doar în cazul rotației operația de simetrie – care va deveni esențială în caracterizarea științifică a simetriilor - a fost explicit formulată. Toate exemplele de mai sus, caracterizările acestora și definiția simetriei, au fost făcute în limbaj comun, neștiințific și evident neformalizat. Se poate spune că exemplificările s-au făcut pe un fond intuitiv prin apel la ilustrații

---

<sup>1</sup> Trebuie de la bun început precizată distincția dintre simetriile care reprezintă o formă de configurare, de dispoziție relativă a unor ‘părți’ unele în raport cu altele (de exemplu: cele două semicercuri în raport cu diametrul unui cerc) și simetriile care reprezintă identități sau alternanțe la nivelul unor proprietăți fizice (de exemplu: uniformitatea (omogenitatea) timpului, sarcini electrice pozitive și negative identic cuantificate, etc.).

familiares. Explicitarea 'de dicționar' a simetriei în acest limbaj are, de obicei, un caracter «static» nefiind formulat explicit caracterul «dinamic» al transformării.<sup>2</sup>

În geometria antichității grecești este vorba de o simetrie la un nivel intuitiv-descriptiv, de cele mai multe ori particular, chiar dacă descrierea este în termeni matematici. Astfel, un triunghi echilateral are elemente de simetrie prin aceea că are toate laturile și unghiurile egale. Un cerc, o sferă sau în general figurile geometrice regulate prezintă elemente de simetrie. Chiar dacă, în plus, 'conservarea' figurilor geometrice, păstrată în urma unor operații geometrice, i-a interesat pe matematicienii greci, totuși «transformările geometrice de invarianță» erau numai implicit prezente în gândirea lor. Interesul pentru 'transformările de simetrie' propriu-zise și, implicit, pentru o tratare matematică generalizatoare, era absent.<sup>3</sup>

Conceptul de 'simetrie' este prezent de-a lungul timpului în științe dar el va rămâne mult timp intuitiv și neelaborat științific. Conceptul de 'simetrie' va fi abstractizat în limbaj și formalizat matematic, destul de târziu (raportându-ne, de exemplu, la antichitatea greacă). Teoria grupurilor –respectiv noțiunea de grup– este prima teorie sistematică, formal matematică, de tratare generală și unitară a unor tipuri de simetrii. Ea a fost elaborată la începutul secolului al XIX-lea de către matematicianul francez Evariste GALOIS (1811-1832) și va determina direcții noi de cercetare în matematică și fizică și implicit noi modalități de descriere și explicație în știință.

### Prezentare introductivă

Ideea de *simetrie*, într-o formă sau alta: familiară sau conceptual elaborată, este prezentă de la cele mai simple observații până la cele mai complexe construcții teoretice, reprezentând un important instrument al gândirii de descriere, explicație și înțelegere a lumii. Simetria este prezentă de la scara micro-cosmosului la cea a macro-cosmosului, de la materia fizică la cea biologică, de la percepția senzorială la abstracțiile matematice. Simetria este o «evidență» cu caracter universal. Ca și, de exemplu, ideile de 'simplitate', sau 'ordine', ideea de 'simetrie' este inerentă conștiinței noastre orientată spre organizarea datelor experienței.<sup>4</sup> Ea este unul dintre elementele constitutive de bază ale imaginii noastre științifice despre lume.

<sup>2</sup> Exemplificăm acest aspect prin reproducerea definiției simetriei din *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, 1975: «SIMETRIE, *simetriei*, s.f. 1. *Proprietate a unui ansamblu spațial de a fi alcătuită din elemente reciproc corespondente și de a prezenta pe această bază, anumite regularități; proporționalitate, concordanță, armonie între părțile unui tot, între elementele unui ansamblu; corespondență exactă (ca formă, poziție, etc.) între părțile (opuse ale) unui tot.* »

<sup>3</sup> Ilustrăm cu: 'precizarea' a doua, a definiției de mai sus: «2. *Spec. Proprietate a două puncte aparținând aceleiași figuri geometrice sau la două figuri diferite de a fi așezate la aceeași distanță de un plan, de o dreaptă sau de un punct; proprietate corespunzătoare a două figuri geometrice; proprietate a două figuri geometrice de a se suprapune exact.* »

<sup>4</sup> Să ilustrăm printr-un exemplu, cum rolul descriptiv și explicativ al elementelor de simetrie este major chiar și în știința modernă. Astfel, pentru a calcula volumul unei substanțe solide în funcție

Conceptul de simetrie a evoluat, în științe mai ales - matematica și fizica în special - de la forme intuitive spre forme din ce în ce mai abstracte, familiaritatea unei intuiții chiar îndepărtate fiind în aceste cazuri absentă. Formalizarea simetriei a atins astăzi niveluri de elaborare teoretică atât de avansate încât permite unificarea sub acest concept a unor aspecte care altfel nu păreau a avea nimic în comun cu vreo formă de simetrie. În fizică de exemplu, ansambluri de transformări care lasă invariante legile fizicii [*simetrii*] - cel puțin sub aspectul analiticității matematicii - sunt, în anumite condiții, în corespondență strânsă cu legi fizice extrem de generale (omogenitate a spațiului și legea conservării impulsului, izotropia spațiului și legea conservării momentului cinetic, uniformitatea timpului și legea conservării energiei).

Ce este **simetria**? Considerațiile care urmează au în vedere, în mod restrictiv, doar fizica matematică. Într-o primă (și esențială) caracterizare, noțiunea de simetrie va fi legată de cea de «operație» sau «transformare»: CEVA este *simetric* (într-un sens științific bine precizabil) dacă i se poate asocia o operație (transformare) în urma căreia 'acest CEVA' își păstrează o anumită identitate.<sup>5</sup> Operațiile în raport cu care rezultă simetrii se numesc '*operații*' sau '*transformări de simetrie*'. **Fiecărei astfel de transformări (operații) de simetrie îi corespunde (i se asociază) o simetrie.** O listă a câtorva transformări fundamentale de simetrie în fizică, este următoarea: translația în spațiu; rotația în spațiu; translația în timp; oglindirea spațială; permutarea particulelor identice; 'factorul de fază' cuantic; conjugarea de sarcină; etc.

Fie un experiment, măsurători și obținerea unor **rezultate ale măsurătorilor**.

Vom considera (efectua)<sup>6</sup> o transformare de tip translație spațială.<sup>7</sup> Vom *impune* -deoarece presupunem că depinde numai de noi (fizica clasică)-

de numărul de atomi pe care îi conține, se presupune că atomii sunt sferici și nu, de exemplu, cilindrici, însumându-se în acest fel volumele unor sfere și nu ale unor cilindri, de exemplu ! De ce sunt considerați, într-o primă aproximație, atomii, electronii, nucleeele ca având formă sferică? Un răspuns este următorul: eficiența descriptivă și explicativă. Eficiența în acest sens este legată de simplitate și claritate. Ori, *simetria* este o trăsătură a simplității și clarității. Dar, s-ar putea ridica întrebarea: care este totuși forma reală, obiectivă, a atomului? Răspunsul este: atomul nu are o formă propriu-zisă ! Atomul este 'la fel de sferic' ca și Soarele sau ca oricare altă stea, de exemplu. Aceasta pornind de la considerente de ordin fizic. Există însă și considerente matematice (aici geometrice), de 'extremum': se cunoștea încă în antichitate că dintre toate corpurile convexe care au o *arie dată*, **sfera** are *volumul maxim* iar dintre toate corpurile care au un *volum dat*, **sfera** are *aria minimă*.

<sup>5</sup> Richard P. FEYNMAN: «*Profesorul Hermann Weyl a dat următoarea definiție a simetriei: un lucru este simetric dacă poate fi supus unei anumite operații și după aceea operație să ne apară exact ca la început.* » - Richard P. FEYNMAN – *Fizica modernă*, vol. I - §11.1 *Simetria în fizică*, p. 177, Editura tehnică, București, 1969

<sup>6</sup> Într-o analiză de detaliu, cele două aspecte: «a considera» și «a efectua» sunt tratate separat. Pentru primul aspect vom considera că un experiment efectuat într-o regiune spațială P va fi reconfigurat complet (reconstruit) într-o altă regiune spațială P', unde P' va fi *translatatul* [nota 7] punctului P (nefiind implicată mișcarea). Pentru al doilea aspect vom considera că deplasăm

condiția repetării identice a experimentului până la operația de măsurare inclusiv.<sup>8</sup> Dacă rezultatele măsurătorilor – pe care le presupunem ‘răspunsul naturii’ și în consecință nu mai depind de noi - sunt aceleași, atunci CEVA este *simetric*: «experimentul în ansamblul său» este ‘indiferent’ la poziția (localizarea) sa spațială [sugestiv formal:  $E(s_i) \equiv E(s_j)$  pentru  $i \neq j$  (localizări diferite)] astfel că ‘influența’ spațiului la rezultatele experienței este aceeași oriunde în spațiu (punctele spațiului corespunzătoare prin translație, sunt identice în raport cu experimentul). Altfel spus, rezultatul unei experiențe nu depinde de locul laboratorului sau de poziția instrumentelor.

Presupunem următoarea reprezentare geometric-fizică intuitivă:

( $\Delta$ ) 

unde ( $\Delta$ ) este o înșiruire continuă de puncte. Dacă această linie reprezintă o bară fizică infinită, studiată din punct de vedere termic, iar în fiecare punct al barei este plasat un termometru (instrument de măsură), atunci, dacă toate termometrele indică aceeași temperatură (aceleași rezultate la aceeași operație de măsură cu aceleași instrumente de măsură), spațiul este definit ca omogen din perspectiva acestei proprietăți a sale, în caz contrar, este neomogen. [Situția este considerată echivalentă metodologic cu cea a utilizării aceluiași termometru ‘deplasându-l’ însă de la un punct la altul al barei.] Presupunem un șir infinit de atomi așezați unul lângă altul. Dacă toți atomii sunt identici (‘răspund’ identic la experiențe fizico-chimice) vom conveni că acest «spațiu fizic» este omogen. Dacă însă unii atomi sunt diferiți vom conveni că acest

instrumentele din P în P’ unde refacem doar măsurătorile (este implicată mișcarea, suntem într-un referențial în mișcare față de referențialul socotit convențional ca absolut).

<sup>7</sup> Translația este o transformare geometrică determinată de un vector director  $\mathbf{v}$  astfel încât unui punct P din spațiu să-i fie asociat un punct P’ cu condiția  $PP' = \mathbf{v}$ . Din punct de vedere geometric translația conservă coliniaritatea punctelor, distanțele dintre puncte și paralelismul dreptelor. Într-un reper cartezian Oxyz dacă vectorul  $\mathbf{v}$  are componentele după cele trei axe  $v_x$ ,  $v_y$  și  $v_z$  atunci relațiile care dau coordonatele carteziene ale punctului P’(x’, y’, z’) *translatatului* punctului P(x, y, z) sunt:  $x' = x + v_x$ ,  $y' = y + v_y$ ,  $z' = z + v_z$ . Observație: prin translație o figură se transformă într-alta, egală și paralelă cu cea dată. [v. *Dicționar de matematici generale*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 293]

<sup>8</sup> «Trebuie să înțelegem ce semnificație are afirmația că fenomenele sunt aceleași când mutăm aparatul într-o nouă poziție. Vrem să spunem că mutăm tot ceea ce credem că este relevant; dacă fenomenul nu se desfășoară la fel, sugerăm ideea că ceva relevant nu a fost mutat și începem să căutăm acel ceva. Dacă nu reușim să găsim de loc acel ceva, afirmăm că legile fizicii nu au simetria considerată. Pe de altă parte, este posibil să descoperim acel ceva, ne așteptăm să-l găsim dacă legile fizicii au acea simetrie [...]. **Chestiunea fundamentală este: dacă definim lucrurile suficient de bine [...], dacă toate părțile relevante sunt mutate dintr-un loc într-altul, vor fi legile aceleași? E clar că ceea ce vrem să facem este să mutăm tot mecanismul și influențele esențiale, dar nu totul în lume [...].** **căci dacă facem aceasta avem din nou același fenomen pentru motivul banal că ne aflăm exact în aceeași situație de la care am plecat.** [sublinierile ne aparțin] »- Richard P. FEYNMAN – *Fizica modernă*, vol. I - §11.1 *Simetria în fizică*, p. 177 - 178, Editura tehnică, București, 1969

spațiu nu este omogen (este neomogen). Se pot da numeroase alte exemple în care punctele au o anumită ‘natură fizică’ în raport cu care *spațiul fizic* respectiv este sau nu omogen. Observăm că -abstracție făcând de o operație de comparare, care însă va trebui explicit formulată sub forma unei transformări punctuale (de simetrie)- în nici unul din aceste exemple nu a fost necesară referirea la o origine fixată, punctele fiind considerate fiecare ca atare.

În acest fel SPAȚIULUI *i* se poate asocia o operație (transformare) în urma căreia ‘acest CEVA (SPAȚIUL)’ își păstrează o anumită identitate: translația spațială. Definiția translației nu spune decât cum se trece de la un ansamblu de coordonate la altul. Numai rezultatele identice ale măsurătorilor în cadrul unor experimente ‘similare fizic’ dar distincte spațial permit ca operației de translație spațială să *i* se asocieze o anumită simetrie: **omogenitatea spațiului**. Să subliniem că sensul acestei simetrii spațiale a fost dat în acest caz, pornind dinspre fizică! Considerând spațiul preexistent experimentului (un anumit ‘cadru specific obiectiv’ în care experimentul se desfășoară) vom conveni următoarea primă formulare: *omogenitatea spațiului* permite, prin translație spațială, repetarea în mod identic a experimentelor (într-o formulare mai uzuală: aceleași experiențe conduc la aceleași rezultate). Omogenitatea spațiului permite prin translație testarea intersubiectivă.

Să observăm următorul aspect important. Considerând spațiul în sens tradițional newtonian, absolut, ca un ‘cadru natural’ independent de fenomene dar în care fenomenele se desfășoară, invarianța experimentelor în raport cu translația spațială induce o presuposiție de natură metafizică: aceea de omogenitate ontologică a spațiului. Altfel spus, invarianța rezultatelor experimentale în raport cu translația se datorează unei proprietăți intrinseci a spațiului. Această proprietate nu este o proprietate fizică, în acest caz trebuind să-i fie asociată o mărime fizică (implicând o unitate de măsură, etc.).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Observație: există și alte modalități principale de abordare într-o primă fază, dar ele se reduc la simetria de omogenitate spațială, așa cum se va vedea în cazul analizei teoremelor lui E. Noether. Astfel, după R. P. Feynman: «[...] este adevărat faptul că, dacă într-un loc există un dispozitiv cu un anumit fel de mecanism în el, același dispozitiv se va comporta în alt loc în exact același mod. De ce? Fiindcă o mașină [...] are exact aceleași ecuații de mișcare ca și cealaltă [...]. Întrucât **ecuațiile sunt aceleași și fenomenele care apar sunt aceleași**. Astfel, demonstrația că un aparat într-o nouă poziție se comportă la fel ca și în vechea poziție, este aceeași cu demonstrația că ecuațiile rămân aceleași când sunt deplasate în spațiu. Așadar, spunem că **legile fizice sunt simetrice la translații**, în sensul că ele nu se schimbă când facem o translație a coordonatelor. Desigur, din punct de vedere intuitiv apare evident că acest fapt e adevărat dar este interesant să discuți și matematica sa.» [- Richard P. FEYNMAN – *Fizica modernă*, vol. I - §11.2 *Translații*, p. 180, Editura tehnică, București, 1969] Să completăm cele de mai sus cu un alt nivel de abordare al chestiunilor în cauză, tot în formularea lui R. P. Feynman: «În fizica clasică există un număr de mărimi care se **conservă** – ca impulsul energia și momentul cinetic. Teoreme de conservare despre mărimile corespunzătoare există și în mecanica cuantică. Cel mai frumos lucru din mecanica cuantică este că teoremele de conservare pot fi, într-un sens, deduse din altceva [...]. (Există și în mecanica clasică metode de a face ceva analog cu ceea ce vom face în mecanica cuantică, dar aceasta se poate face doar la un nivel foarte avansat. [[Teoremele lui E.



### O posibilă perspectivă kantiană asupra omogenității spațiale

Pentru o clarificare suplimentară a principalelor aspecte avute în vedere în analiza care urmează, să încercăm o precizare a acestor chestiuni în raport cu perspectiva kantiană asupra spațiului.<sup>10</sup> Spațiul este o intuiție<sup>11</sup> pură a sensibilității; precizare deosebit de importantă: spațiul euclidian tridimensional<sup>12</sup> este o intuiție pură a sensibilității.<sup>13</sup> Să restrângem precizările și în acest caz

Noether (s. n.). De exemplu, L. D. Landau și E. M. Lifșit: «Să începem cu legea de conservare care rezultă din **uniformitatea timpului** ('legea de conservare a energiei') sau «Omogenitatea spațiului dă loc unei alte legi de conservare (legea de conservare a impulsului)» (și chiar 'principiul acțiunii și reacțiunii') – *Mecanica*, cap. *Legile de conservare*, §6, 7. *Energia, Impulsul* p. 26-27, Editura tehnică, București, 1966] «[...] în mecanica cuantică legile de conservare sunt foarte adânc legate [...] de simetria sistemelor fizice față de diverse schimbări.» – Richard P. FEYNMAN – *Fizica modernă*, vol. III – cap. *Simetria și legile de conservare* §17.1, p. 177, Editura tehnică, București, 1969

<sup>10</sup> «Geometria pune la temelie ei intuiția pură a spațiului.» - Immanuel KANT – *Prolegomene*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, § 10 p. 79

<sup>11</sup> «Intuiția este o reprezentare [...]» cu observația că intuițiile pure apriori: spațiul și timpul sunt 'cadre de reprezentare' («forma simplă a sensibilității») care «premerg oricărei apariții reale a obiectelor» - Immanuel KANT – *Prolegomene*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, § 8 p. 77 și § 11 p. 79.

<sup>12</sup> «Că spațiul în întregul său (cel care nu mai este el însuși limita unui alt spațiu) are trei dimensiuni și că spațiul în genere nu poate avea mai multe este o cunoștință care se sprijină pe propoziția că într-un punct nu se pot intersecta mai mult de trei drepte care formează unghiuri drepte. Această propoziție nu poate fi însă demonstrată prin concepte, ci se întemeiază nemijlocit pe intuiție, și anume pe o intuiție pură 'a priori' [...]» - Immanuel KANT – *Prolegomene*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, § 12 p. 80 sau, în *Critica rațiunii pure* – *Estetica transcendentă*, §3 *Expunerea transcendentă a conceptului de spațiu* p. 76, Editura IRI, București, 1994

<sup>13</sup> Vom face o sugestivă caracterizare a acestei chestiuni prin intermediul dimensiunii topologice. Dimensiunea topologică este o construcție matematică în prelungirea dimensiunii geometrice sau analitice tradiționale, ca urmare a relaționării acestora cu noțiunea topologică de continuitate. Ideea apare pentru prima dată la H. Poincaré. [Henri POINCARÉ – *Dernières pensées*, Flammarion, Paris, 1963 (reed. Ed. 1913), p.137]

Să caracterizăm pe scurt, ce este, într-un anumit sens, *dimensiunea topologică*. Se numește «tăietură» orice mulțime de puncte (o posibilă figură geometrică) care împarte un spațiu dat în două regiuni complet separate, altfel spus, în două mulțimi disjuncte. Astfel, pentru o dreaptă infinită, considerată ca un spațiu euclidian unidimensional continuu, un punct arbitrar al dreptei este o tăietură; aceasta în sensul în care abstracție făcând de acest punct-frontieră, nu putem 'trece' dintr-o regiune într-alta a dreptei considerând doar unidimensionalitatea sa. [Pentru o curbă (unidimensională) continuă închisă, o tăietură este reprezentată de două puncte-frontieră distincte, care decupează curba în două regiuni spațiale distincte, făcând imposibilă trecerea dintr-o parte în alta, considerând de asemenea doar aspectul unidimensional al acesteia.] Soluția trecerii dintr-o regiune spațială într-alta în cazul unidimensional, ar fi 'ieșirea' într-un spațiu bidimensional. La fel, considerând un spațiu euclidian bidimensional, un plan, și o tăietură reprezentată de o curbă-frontieră închisă, prin care trecerea este interzisă, spațiul continuu bidimensional plan este astfel separat în două părți distincte și disjuncte. Și în acest caz, soluția de a trece dintr-o regiune într-alta fără a intersecta frontiera, este aceea de a 'ieși' într-o a treia dimensiune. Fie acum un spațiu euclidian tridimensional. Construcția matematică continuă la fel: dacă în spațiul tridimensional avem o tăietură reprezentată prin suprafața închisă a unei sfere, trecerea în interiorul sferei sau din interiorul sferei în exteriorul acesteia fără a intersecta suprafața sferei, se poate face de asemenea prin 'ieșirea' într-o a patra dimensiune. Etc., etc.

doar la translație și la omogenitatea spațială. Translația ca metodă de transformare geometrică a fost folosită în matematică la un secol după ‘Critica rațiunii pure’.<sup>14</sup> Ce (re)găsim la Kant în acest sens? Kant afirmă: «[...] să considerăm procedura obișnuită și absolut necesară a geometrilor. Toate dovezile cu privire la egalitatea completă a două figuri date (astfel încât una să poată fi pusă, în toate părțile ei, în locul celeilalte) [a se vedea Obs. de la nota 7] constau, în ultimă instanță, în a arăta că ele se suprapun, ceea ce este evident o propoziție sintetică întemeiată pe intuiția nemijlocită; iar această intuiție trebuie să fie dată pur și ‘a priori’ [...]»<sup>15</sup> Astfel, pentru Kant, posibilitatea operației de translație este dată în intuiția pură. Să observăm că simetria de omogenitate spațială a fost introdusă mai sus – într-o primă caracterizare- prin invarianța unui experiment dat în raport cu operația de translație, ceea ce este un rezultat empiric! Am specificat mai sus că omogenitatea spațiului nu este o mărime (proprietate) fizică – deși a fost definită pornind dinspre fizică- ci se situează la nivelul unei presupozii ontologice. Considerând omogenitatea spațiului ca o proprietate structurală intrinsecă acestuia și plasându-ne în registrul kantian, această intuiție pură a sensibilității care este spațiul, ajunge să includă însă mai mult decât simplul cadru de reprezentare al experiențelor: include ca presupozii subiacentă o simetrie [structură] implicită, omogenitatea. Altfel, experiențele, așa cum Kant putea să le aibă în vedere, nu ar fi fost posibile în sensul repetabilității spațiale și deci însăși fizica nu ar fi fost posibilă, în acest sens, ca știință!<sup>16</sup>

Să reluăm câteva din considerațiile de mai sus în paralel cu expunerea lui Kant «**Despre spațiu**» din Critica rațiunii pure.<sup>17</sup> Pentru Kant «*Spațiul nu este*

[Matematicienii L. BROUWER (1913), K. MENGER (1922), P. URYSON (1922) vor pune bazele matematice precise ale acestor chestiuni.] Intuitiv, sub forma unei imagini metaforice, este vorba de o ‘ocolire’ a obstacolului-frontieră prin “tunelul” sau “podul” unei dimensiuni suplimentare. A ne imagina sau a ne reprezenta cumva ieșirea sau intrarea în interiorul unei sfere închise fără a intersecta suprafața sferei este, trebuie să recunoaștem, o imposibilitate. Altfel spus, ‘intuiția’ noastră se blochează după a treia dimensiune.

Această foarte scurtă exemplificare permite formularea unor aspecte deosebit de importante. Construcția riguros matematică bazată pe anumite concepte pur matematice se desfășoară de la ‘dimensiunea 1’ până la ‘dimensiunea n’. Intuiția noastră, capacitatea noastră de reprezentare spațială, familiară, însoțește construcția și conceptele abstract-matematice până la ‘dimensiunea 3’ inclusiv. Dincolo de această dimensiune «intuiția noastră se blochează», intuiția și conceptele matematice corespondente se despart. Pentru Kant: «[...] la baza matematicii trebuie să stea o ‘intuiție pură’ oarecare, în care ea își poate reprezenta sau ‘construi’, toate conceptele sale ‘în concreto’ și totuși ‘a priori’. – *Prolegomene*, § 7 p. 76-77» iar pentru geometrie spațiul euclidian tridimensional este această bază.

<sup>14</sup> I. Alexandrov (1881) și J. Petersen (1886) [după:] - *Dicționar de matematici generale*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 293

<sup>15</sup> Immanuel KANT – *Prolegomene*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, § 12 p. 80

<sup>16</sup> «[...] spațiul din minte face posibil spațiul fizic [...]» - Immanuel KANT – *Prolegomene*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, Observația I p.84

<sup>17</sup> Immanuel KANT – *Critica rațiunii pure – Estetica transcendențială-*, Editura IRI, București, 1994

*un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe.»*<sup>18, 19</sup> Spațiul vine să răspundă unei anumite necesități de reprezentare (specifică) a realității exterioare subiectului: «[...] pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele 'lângă' altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament.»<sup>20</sup> Această afirmație nu spune însă nimic cu privire la eventuale proprietăți spațiale ale 'locurilor diferite'. Pentru Kant există însă posibilitatea de a gândi un spațiu absolut în sensul de spațiu golit de toate obiectele: «Nu ne putem niciodată reprezenta că nu există spațiu, deși putem gândi foarte bine ca în el să nu existe obiecte.»<sup>21</sup> O întrebare pe care însă gândirea noastră o poate pune în legătură cu acest spațiu absolut este următoarea: sunt toate punctele spațiului, ca 'locuri diferite' identice între ele? Este momentul să facem aici o observație importantă care face de fapt posibilă tematica acestui paragraf. Atunci când gândim puncte diferite din spațiu, 'cumva' facem diferența. Cum facem această diferențiere? Prin numai două operații de 'trecere' de la un punct la altul: translația și rotația. (Să menționăm aici că operației (definite) de rotație spațială i se asociază –la fel ca în cazul translației– o anumită simetrie numită: izotropia spațiului. În felul acesta putem aborda 'imagea' kantiană asupra spațiului din perspectiva completă a 'structurii spațiale de simetrie' pe care am prezentat-o.)

Revenind acum la întrebarea de mai sus aceasta poate fi reformulată astfel: sunt toate punctele spațiului, ca 'locuri diferite', indiferent de cum se face diferența, identice între ele? În căutarea răspunsului la această întrebare, ținând cont de felul în care omogenitatea și izotropia au fost introduse mai sus, se impune o altă întrebare: în căutarea răspunsului se poate face apel la experiența externă? (Să observăm că, mai sus, tocmai pornind de la experiențe s-a ajuns la afirmarea simetriilor spațiale ca principii (categorii) ontologice ale unui spațiu absolut.) Principial, din perspectivă kantiană, răspunsul este categoric negativ, căci Kant afirmă concludiv și neechivoc: «[...] reprezentarea originară de spațiu este **intuiție a priori** [...]».<sup>22</sup> Să observăm, pe de o parte, că cele două operații translația și rotația pot fi gândite în raport cu spațiul absolut, în absența oricărei prezențe obiectuale. Pe de altă parte, Kant, în imediata continuare a caracterizării spațiului absolut afirmă: «El [spațiul n.n.] este considerat deci ca condiție a posibilității fenomenelor și nu ca o determinare dependentă de ele, și este o reprezentare 'a priori', care stă la baza fenomenelor externe.»<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept (1.)*, p. 74

<sup>19</sup> Pentru răspunsuri la eventuale obiecții aduse acestei afirmații, a se vedea *Observații I, II și III în Prolegomene – Cum este posibilă matematica pură?*

<sup>20</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept (1.)*, p. 74

<sup>21</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept (2.)*, p. 74

<sup>22</sup> Afirmația este făcută în ultima frază din Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept*, p. 75

<sup>23</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept (2.)*, p. 74

Există în textul kantian formulată implicit o anume simetrie, în sensul unei identități între părți (la limită puncte) distincte ale spațiului, bazată pe un anumit raport metafizic de relaționare a părții cu întregul. Este însă o simplă ‘fragmentare’ («*limitări*» interioare) a spațiului, nefiind formulat nici un criteriu explicit de diferențiere a punctelor spațiale unele în raport cu altele: «[...] *nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, iar când se vorbește de multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiași spațiu unic. Aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui (din care ar fi posibilă compunerea lui), ci pot fi numai gândite în el. El este în mod esențial unic, diversul în el, deci și conceptul universal de spațiu în genere se întemeiază numai pe limitări.*»<sup>24</sup>

Să mai facem, legat de poziția transcendentă kantiană în problema spațiului, o precizare care ulterior va ajuta la clarificarea legăturii moderne între structuri spațio-temporale și anumite caracteristici ale legilor în teoriile fizice. Pentru Kant rezultatele geometriei sunt proprietăți deduse ale spațiului care își au originea în intuiția pură a sensibilității: «*Geometria este o știință care determină sintetic, și totuși ‘a priori’, proprietățile spațiului. Ce trebuie deci să fie reprezentarea de spațiu pentru ca o astfel de cunoaștere despre el să fie posibilă? El trebuie să fie originar în intuiție; [această intuiție trebuie să se găsească în noi a priori]*».<sup>25</sup> Spre deosebire de proprietățile spațiului ca rezultate ale geometriei, **omogenitatea și izotropia** spațiului trebuie să fie nu ‘originate’ în intuiția pură a sensibilității ci inerente acestei intuiții.

### **Spațiu fizic și spațiu matematic**

Pentru Newton, geometria reprezenta o parte a mecanicii. Pe de altă parte, mecanica newtoniană este componenta principală a fizicii clasice. În sens fizic, spațiul absolut reprezintă o realitate ontologică iar în sens geometric o construcție matematică. Spațiul newtonian este un cadru fizic în care obiectele există dar care este independent de acestea.

Un exemplu de spațiu fizic dependent de obiectele ‘din acesta’ este spațiul teoriei generalizate a relativității.<sup>26</sup> Materia, spațiul și timpul sunt în interdependență deoarece mișcarea ‘maselor gravitaționale’ este determinată de proprietățile spațio-temporale iar, la rândul lor, proprietățile spațio-temporale sunt determinate de distribuția maselor gravitaționale. Astfel, de exemplu, în jurul stelelor spațiul se curbează. Din punct de vedere matematic, ‘spațiul’ este un ‘spațiu-timp’ matematic, o construcție exprimată printr-o formă pătratică

<sup>24</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept* (3), p. 74 - 75

<sup>25</sup> Secțiunea **Despre spațiu**, §3. *Expunerea transcendentă a conceptului de spațiu*, p. 76

<sup>26</sup> Între anii 1907 și 1917 Albert Einstein realizează extinderea principiului relativității la toate sistemele de referință inerțiale, cuprinzând întreaga clasă a fenomenelor fizice, pe baza principiului echivalenței. Conform acestui principiu un sistem de referință inerțial este echivalent cu un câmp gravitațional.

riemanniană cvadridimensională care reunește într-o singură expresie inerția și gravitația. Necesitatea considerării ('postulării') unui spațiu fizic absolut era strâns legată în epocă (de exemplu, atât pentru *fizicianul* Newton cât și pentru *matematicianul* Euler) de conținutul principiului inerției.

Primul principiu al Fizicii clasice –și al științei în sensul ei modern– este așa numitul principiu al inerției, cunoscut încă de către Galileo GALILEI (1632) și formulat de Isaac NEWTON în lucrarea sa «Principiile matematice ale filozofiei naturale» (1687). Într-una din formulările sale moderne, acest principiu spune că: «*Un punct material rămâne în repaus sau în mișcare rectilinie uniformă atâta timp cât asupra sa nu acționează alte corpuri care să-i schimbe această stare de repaus sau de mișcare rectilinie uniformă.*»<sup>27</sup> Evident că acest principiu nu poate fi verificat direct experimental cel puțin din două motive: nici un corp nu poate fi sustras complet acțiunii altor corpuri (ar fi înlăturată în acest caz, la limită, însăși operația de măsurare) și, tot la limită, sunt implicate timp infinit și un spațiu infinit. Pentru Mecanica clasică însă, acest principiu este bine confirmat prin toate consecințele sale empirice pe durate și în spații limitate. Starea mecanică a unui corp la un moment dat este caracterizată de poziția și viteza corpului la acel moment. Se poate reformula principiul inerției astfel: «*Un corp își păstrează starea mecanică în absența interacțiunilor.*» La întrebarea: «De ce un corp aflat în mișcare circulară își continuă mișcarea pe o traiectorie tangentă la curba de mișcare dacă, brusc, acțiunea forțelor asupra sa încetează?» explicația rezidă în aplicarea principiului inerției situației fizice date. Principiul inerției nu este o presupuziție de natură filosofică deoarece în formularea sa sunt prezente explicit două *mărimi fizice*: poziția și viteza. Viteza este o mărime fizică vectorială  $\mathbf{v}$  iar P.I. afirmă constanța sa (un anumit tip de simetrie). P.I. afirmă de fapt o simetrie totală (în modul, direcție și sens) a unei mărimi fizice vectoriale: *viteza*, în anumite condiții fizice date: *absența interacțiunilor* (a forțelor).

O consecință imediată a P.I. este aceea că în absența interacțiunii o mișcare se autoîntreține (riguros vorbind: starea mecanică a unui sistem izolat, în particular repausul sau mișcarea, se autoîntrețin); altfel spus, nu este necesară o cauză exterioară pentru producerea sau menținerea ei. Pe de altă parte, spațiul și timpul, prin proprietățile lor, 'permit' conservarea stării fizice respective. Din punct de vedere fizic este însă de asemenea important faptul experimental că la orice acțiune exterioară care încearcă să schimbe starea de repaus sau de mișcare rectilinie uniformă a corpului, acesta reacționează opunându-se. Astfel, proprietatea unui corp de a-și menține starea de repaus sau de mișcare rectilinie uniformă în absența acțiunilor exterioare și de a se opune la orice acțiune exterioară care caută să-i schimbe starea mecanică, devine o proprietate fizică. Această proprietate fizică se numește *inerție* (mecanică). Inerția poate fi măsurată. În consecință poate fi definită o mărime fizică prin care aceasta să

<sup>27</sup> Anatolie HRISTEV –*Mecanică și acustică*, Editura didactică și pedagogică, București, 1982, p. 39

poată fi caracterizată: *masa* (inertială)  $m$ . În consecință devine posibilă următoarea formulare fizică teoretică: corpurile sunt inerte în sensul în care nu-și pot schimba de la sine starea lor mecanică (de repaus sau de mișcare rectilinie uniformă). În virtutea inerției corpurile rămân în repaus sau se mișcă rectiliniu uniform în absența acțiunilor exterioare și tot datorită inerției tind să-și mențină starea mecanică opunându-se acțiunilor exterioare. În felul acesta spațiul rămâne exterior dinamicii fenomenelor fizice (cinematica respectivelor fenomene este pur descriptivă și poate angaja în descriere numai un spațiu matematic).

Pe de o parte, corpuri de mase  $m_i$  diferite pot avea aceeași viteză  $\mathbf{v}$  și, pe de altă parte, un corp de masă  $m$ , în urma unor acțiuni exterioare și a încetării acestora, poate avea viteze diferite  $\mathbf{v}_i$ . Devine astfel, din punct de vedere fizic, necesară și legitimă introducerea unei noi mărimi fizice:  $\mathbf{H} = m\mathbf{v}$ , mărime care în sensul unei semnificații clasice caracterizează «canitatea de mișcare» a unui corp și care poartă denumirea de *impuls*. P.I. asigură constanța vitezei  $\mathbf{v}$  a unui corp de masă  $m$  în absența interacțiunilor (și atât!). În consecință este justificată întrebarea dacă masa  $m$  a unui corp aflat în mișcare rectilinie uniformă rămâne sau nu aceeași pe parcursul mișcării. Această problemă poate fi soluționată reformulând întrebarea astfel (aceasta este însă o nouă întrebare): este impulsul  $\mathbf{H}$  o mărime fizică care se conservă pentru un corp izolat aflat într-o mișcare rectilinie uniformă? Experiența arată că da. De aici și din P.I. rezultă constanța masei  $m$ . Constanța lui  $\mathbf{H}$  poartă numele de legea conservării impulsului pentru un sistem mecanic izolat. (Obs.: legea conservării impulsului pentru un sistem fizic izolat, întrucât este vorba de un produs  $m\mathbf{v}$ , are o semnificație mai largă, în sensul în care produsul trebuie să rămână constant și nu simultan cele două mărimi fizice; în cazul de mai sus, datorită P.I.  $\mathbf{v}$  este în mod necesar constantă și în consecință și  $m$ .) Ceea ce prezintă interes aici este însă simetria intrinsecă a **constanței** conținută în legea de conservare (indiferent de cum a fost obținută această lege de conservare). Trecând dincolo de simpla constatare empirică, această nouă conservare *-legea conservării impulsului-* poate fi pusă, dintr-o necesitate teoretică, în corespondență cu proprietăți ale structurilor spațio-temporale, în cazul de față cu omogenitatea spațiului.

Toate considerațiile de mai sus conduc deci la presupuziția omogenității spațiului. În acest caz aceasta este o presupuziție de natură ontologică legitimată prin constanța unor mărimi fizice. Ea poate fi extinsă și la spații curbate: L. Euler (1736)<sup>28</sup> considera linia geodezică într-un mod general ca traiectoria unui mobil pe o suprafață, în absența forțelor. (O consecință imediată fiind aceea că geodezica este curba care realizează distanța minimă, măsurată pe curbă, între două puncte.) Omogenitatea unui spațiu fizic curb păstrează atât principiul inerției cât și legea conservării impulsului, cu condiția redefinirii (redescrierii) mărimilor fizice implicate pentru cazul spațiului matematic curb.

<sup>28</sup> *Dicționar de matematici generale*, Editura enciclopedică română, 1974, p. 129

Există, dintr-o altă perspectivă, legături strânse între conceperea unui spațiu absolut și anumite experimente mintale. Este și cazul 'experienței lui Newton cu găleata'.<sup>29</sup> Obiecția lui E. Mach se referă la imposibilitatea și deci implicit la irelevanța eliminării tuturor influențelor semnificative din univers pentru cazul de față. Astfel, pentru Mach, prin acest experiment Newton nu dovedește nimic. În privința spațiului absolut, în epoca respectivă, pozițiile lui Newton și ale lui Leibniz, erau radical diferite.<sup>30</sup> Atât din punct de vedere ontologic cât și epistemologic chestiunea în cauză vizează distincția dintre spațiul fizic și spațiul matematic. Diferența între spațiul fizic și spațiul matematic este în ultimă instanță diferența între fizică și matematică. Spațiul absolut este la nivelul unei construcții matematice dar nu este, direct sau indirect, detectabil fizic. Aceasta înseamnă că nu există experimente reale asociabile cu toate proprietățile sale. De exemplu existența unui reper absolut. Un experiment care dovedește curbarea traiectoriei razei de lumină în vecinătatea soarelui este considerat un experiment relevant pentru curbura spațiului în prezența maselor gravitaționale semnificative. Un experiment însă ca cel presupus de principiul inerției nu este însă unul real (cel mult este o aproximație extrapolabilă) ci mental.

Un exemplu foarte sugestiv de spațiu hibrid fizico-matematic este cel propus în unele modele cosmologice științifice actuale, cum este modelul cosmologic de tip Big Bang.<sup>31</sup> Pentru posibilitatea afirmației că timpul, spațiul și materia par să-și aibă originea într-un eveniment exploziv din care s-a născut universul de astăzi în expansiune, este nevoie de familiarizarea cu o anumită construcție matematică abstractă și neintuitivă, necesară la elaborarea unei astfel de viziuni ontologice cu suport științific. Dificultatea constă suplimentar – dincolo de teoria matematică propriu-zisă - în faptul că în însăși modelul respectiv trebuie făcută distincție între un spațiu pur matematic și un spațiu fizic. Să încercăm o foarte scurtă clarificare a acestui aspect. J. D. Barrow afirmă: «*Spațiul curbat al universului nostru este ca suprafața tridimensională a unei sfere tetradimensionale – ceva ce nu ne putem imagina. [...] Universul inflaționar nu se manifestă ca o explozie care își are originea într-un punct din spațiu.*

<sup>29</sup> Această experiență, este descrisă, de exemplu, în: James T. CUSHING – *Concepte filosofice în fizică – Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, cap. Referențialul teoretic newtonian, §11.4 *Spațiul absolut newtonian*, Editura tehnică, București, 2000

<sup>30</sup> «*Pentru Newton, spațiul este 'vasul' în care există toate obiectele materiale și el poate exista fără materie. El servește de asemenea ca mijloc de a individualiza obiectele (prin pozițiile lor diferite în spațiu). Pentru Leibniz, spațiul constituie calitatea pozițională a obiectelor materiale și este de neconceput fără materie.*» - James T. CUSHING – *Concepte filosofice în fizică – Relația istorică dintre filosofie și teoriile științifice*, Editura tehnică, București, 2000, p. 172

<sup>31</sup> Într-un model cosmologic de tip Big Bang -formulat de John D. BARROW în 1994 - originea Universului este altfel formulată: «*Timpul, spațiul și materia par să-și aibă originea într-un eveniment exploziv din care s-a născut universul de astăzi în expansiune, răcindu-se treptat și rarefiindu-se continuu. Începutul universului a fost un infern de radiații [...].*» - John D. BARROW – *Originea universului*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 9 Această formulare pune accentul pe rolul constructiv al subiectului care descrie sau își reprezintă, își 'constituie în interioritatea sa o posibilă exterioritate obiectivă'.

[**spațiul fizic** (n.n.)] *Nu există un spațiu [fizic (n.n.)] fundamental în care universul se dilată. [dar există un spațiu matematic în care se întâmplă aceasta (n.n.)] Universul conține tot spațiul existent.»*<sup>32</sup> Cu alte cuvinte, centrul de expansiune nu se află undeva în spațiul fizic ci într-un spațiu matematic fără nici o semnificație fizică. Prin expansiune spațiul fizic se auto-genează, în acest sens materia ocupând în permanență tot spațiul. J. Barrow oferă o analogie cu un univers fizic bidimensional înțeles ca suprafața unui balon care se umflă, balon aflat într-un spațiu matematic tridimensional, centrul sferei în expansiune nefiind evident pe suprafața sferei, neexistând de fapt nici un centru privilegiat pe suprafața acesteia. În plus, spațiul fizic ca suprafață a unei sfere este finit dar nemărginit.<sup>33</sup> Situații similare se regăsesc frecvent în noile descrieri matematice ale realității fizice și ele țin de posibilitatea de a adapta construcții abstracte la intuiții familiare.<sup>34</sup>

Problema care interesează aici este cea a legitimității formulării unor presupoziiții ontologice de tip simetrii spațio-temporale, din perspectiva fizicii. Au fost menționate invarianța rezultatelor experimentale în raport cu translația și rotația spațială și respectiv translația temporală, precum și invarianța spațio-temporală a legilor fizicii, invarianțe care au fost asociate cu respectivele structuri spațio-temporale. Există însă și o altă legătură strânsă (sugerată mai sus) între simetriile spațio-temporale și caracteristicile legilor în teoriile fizice. Această legătură este de natură **fizico-matematică** și pune în corespondență directă simetriile spațio-temporale cu conținutul celor mai generale și importante legi ale fizicii, legile de conservare (ale energiei, momentului cinetic și impulsului). Legătura este științific exprimabilă prin așa numitele TEOREME ale lui NOETHER.

### **Omogenitate spațială, izotropie spațială și uniformitate temporală la nivelul cosmosului**

Simetriile asociate cosmosului, în antichitate, își aveau originea în observația științifică rudimentară a acelor vremuri, în aritmetica și geometria destul de elaborată a acelor vremuri și desigur în modelele cosmologice mitologice dominante. Descrierea cerului prin apel la metafore, conducea, prin

<sup>32</sup> John D. BARROW – *Originea universului*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 19-20

<sup>33</sup> «[...] este posibil ca spațiu-timpul să aibă întinderea finită și totuși să nu aibă singularități care să formeze o limită sau o margine. Spațiu-timpul ar fi ca suprafața pământului, doar că ar avea încă două dimensiuni. Suprafața pământului are o întindere finită dar nu are limită sau o margine.» - Stephen W. HAWKING – *Scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 167

<sup>34</sup> «Întrucât mecanica se află la baza înțelegerii noastre asupra naturii, se va impune probabil modificarea unora dintre ideile despre armonia și frumusețea universului. Ca prim pas, va trebui să studiem exemple de bază, total diferite, pentru a ne readapta intuiția. Este necesar să ne familiarizăm cu noi specimene de sisteme mecanice simple, bazate mai degrabă pe comportarea haotică, decât pe cea regulată. Propozițiile generale, abstracte nu pot servi acestui scop, deși ele devin necesare o dată ce a fost atins un nivel de înțelegere adecvat asupra problemelor considerate. - Martin G. GUTZWILLER – *Haosul în mecanica clasică și cuantică*, Editura tehnică, București, 1998, p. 4



analogiile pe care acestea inevitabil le implică, la construcții și interpretări care transgresau datele empirice și premisele raționale de la care se pornea. Era inițiată astfel o cosmologie cu accente metafizice în sensul în care, de exemplu, era construită prin analogii o simetrie cosmică, *armonia sferelor*, pornind de la o presupusă legătură între cer și muzică: existau șapte corpuri celeste așa cum existau șapte note în gamă, etc. Descrierea științifică a cerului în antichitate era o descriere în principal geometrică, cerul fiind considerat ca o sferă imensă. Pe linia celor menționate mai sus, se impun două observații:

- pe de o parte, trebuie menționat că descrierea geometrică nu era însoțită de prezența unor legi de natură fizică, altfel spus: matematica nu avea sens fizic
- pe de altă parte, trebuie făcută distincția între iluzia percepției cerului ca o sferă și considerarea sa teoretică -în sens geometric- ca fiind o sferă (cu toate consecințele sale în planul semnificării acestei simetrii)

Trebuie astfel făcută distincția între suportul intuitiv al elementului de simetrie și construcția sa conceptual-matematică (ca, alt exemplu, între iluzia că pământul este plat și construcția unui model geometric plan al acestuia, cu toate consecințele sale și în acest caz) În privința cosmosului, se întâmpla același lucru ca și în privința pământului: o anumită percepție și intuiție originală, generau o anumită modelare matematică, iar aceasta, în absența legilor naturale, genera anumite construcții și interpretări inevitabil metafizice.

Conform tradiției, Pitagora a folosit primul pentru caracterizarea cerului, cuvântul "COSMOS". Ideea de bază este aceea de ordine. Cosmosul, în diverse forme, era 'plin' de simetrie. În general, era considerat rațional, inteligibil, reprezentabil. O observație se impune: simetria ajută înțelegerea, ajută la comprehensiunea lumii. Orice semnificație filosofică -chiar mistică- a acestor simetrii avea în ultimă instanță o funcție comprehensivă.<sup>35</sup> Să menționăm că în știința contemporană (implicit și în modelele cosmologice actuale<sup>36</sup>) rolul

<sup>35</sup> Existau forme 'ascunse' -de natura unor presupuziții ontologice- de simetrie (respectiv asimetrie), cu implicații filosofice (și nu numai) profunde. Astfel, în Antichitate, cerul era o sferă de natură perfectă (una dintre semnificațiile acestui tip de simetrie fiind perfecțiunea, pe când lumea din interiorul acestei sfere, omul, erau considerate, ca natură, imperfecte. Exista în raportul Cer-Pământ o asimetrie constând în neomegenitatea *naturii* celor două Lumi. Renașterea însă, prin spiritul nou pe care îl aduce, omogenizează cele două lumi distincte ca natură, astfel încât acestea devin o singură Lume. Știința modernă va juca un rol esențial în această "operă de simetrizare". Galileo Galilei și luneta sa, descoperă efectiv că Luna are munți ca și Pământul, că Venus este o planetă care are faze, că Soarele are pete, etc. Ideea unei geneze și naturi unitare a Lumii își găsesc astfel justificarea în descoperirile științifice. Această nouă 'entitate' va primi, în Renaștere numele de UNIVERS. Omogenitatea materială a Universului este astfel o formă ontologică de simetrie cosmică. Pentru o abordare în detaliu a unor subiecte legate de aceste chestiuni este utilă lucrarea lui Alexandre KOYRÉ – *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, București, 1997: «Voi încerca să prezint aici acest aspect al revoluției științifice din secolul al XVII-lea, istoria distrugerii cosmosului și istoria infinitizării universului [...]», p. 7

<sup>36</sup> Observațiile astronomice complexe, experimentele din cele mai dotate tehnologic laboratoare de cercetare, precum și matematica elaborată până în prezent, permit construcția unor modele

simetriilor –reconsiderate într-o formulare modernă- în descrierea, explicarea și înțelegerea lumii, a crescut.<sup>37</sup>

Ce forme de simetrie există în Univers?

Se observă că Pământul se rotește în jurul unei axe proprii; că Luna se rotește în jurul Pământului; că Pământul împreună cu Luna, că toate planetele Sistemului solar împreună cu sateliții lor, se rotesc în jurul Soarelui; că Sistemul solar, în ansamblul său, se rotește în jurul unui centru presupus al Galaxiei, etc. E vorba, astfel, de o succesiune de rotații ale unor sisteme incluse în ansambluri mai mari, la rândul lor în rotație, incluse în ansambluri de ansambluri de sisteme, la rândul lor în rotație, etc. Rotația pare a fi, în acest fel, o transformare de simetrie la scară cosmică. Până unde se poate merge cu această transformare de simetrie? Informațiile furnizate de instrumentele de măsură pentru distanțe mai mari de 100 milioane ani-lumină, din zona așa numitelor 'roiuri galactice', par să indice prezența galaxiilor în toate direcțiile cu aceeași densitate. Altfel spus, rotind instrumentele de măsură, imaginea fizică a universului nu se schimbă. Sau, ceea ce este același lucru, considerând rotația universului în raport cu observatorul, proprietățile fizice ale universului nu se schimbă. Această invarianță la rotație este una dintre formele esențiale de simetrie: izotropia spațială cosmică.

Forma de simetrie cosmică prezentată mai sus –izotropia- revine la a spune că universul este omogen pe suprafața unor sfere concentrice (punctele unei anumite suprafețe sunt omogene între ele și nu neapărat punctele unor suprafețe distincte între ele, pentru această condiție suplimentară fiind nevoie și de o simetrie de translație). Centrul tuturor acestor sfere concentrice este observatorul terestru. Are aceasta vreă semnificație deosebită? Din punct de vedere științific nu. Pământul este doar o limită a posibilităților noastre actuale de a alege referențialul observațiilor și măsurătorilor. Se consideră însă referențialele echivalente între ele.

Pentru modelarea fizico-matematică a spațiului (spațiu-timp) universului, sunt în discuție trei geometrii: geometria euclidiană, geometria Lobacevski-Bolyai și geometria riemanniană.<sup>38</sup> Ceea ce este de subliniat, e legat de imaginea geometrică a universului, simulată de un calculator pornind de la premisele matematice ale fiecărei geometrii în parte. Remarcabil rămâne faptul că pentru distanțe de ordinul sutelor de milioane de ani-lumină, nu sunt deosebiri semnificative în ce privește geometria aleasă: universul se dovedește asemănător

---

cosmologice alternative de Univers, reconstrucția primelor minute și prognoza ultimelor minute ale Universului, altfel spus, permit formularea mai multor scenarii ale evoluției universului.

<sup>37</sup> Legea atracției universale newtoniene, va deschide calea cosmologiilor științifice. Primele modele cosmologice științifice, au fost, evident, mecaniciste. Actualele modele sunt relativist-cuantice, bazate pe fizica secolului XX. Așa cum lumea cuantică, a scărilor mici, este complet neintuitivă, tot așa este și lumea scărilor mari, lumea macrocosmosului.

<sup>38</sup> Pe lângă 'specificul' fiecăreia dintre aceste geometrii în raport cu celelalte două, s-a demonstrat - din perspectiva anumitor considerente matematice la care nu se va face referire aici- și imposibilitatea existenței unei alte geometrii.

geometric. Geometria euclidiană, este un instrument matematic util până la distanțe de aproximativ 1 miliard de ani-lumină. Astfel, universul nostru este local-euclidian, la o scară foarte vastă. Ceea ce prezintă interes pentru discuția de față, este faptul că noțiunea de simetrie rămâne aceeași în cazul celor trei geometrii; simetria înțeleasă ca un grup de transformări care conservă anumite proprietăți (în acest sens simetria fiind o caracteristică comună a celor trei geometrii).

Din punct de vedere fizic-instrumental, observațiile și măsurătorile sunt aproximative, sunt însoțite de erori. Teoriile matematice au un caracter teoretic-instrumental (așa cum sunt, ele se pot sau nu aplica descrierii anumitor fenomene; nu au un caracter aproximativ, orice dezvoltare a lor nu înseamnă altceva decât creșterea forței lor modelatoare sau extinderea sferei lor de aplicabilitate). Situația unora dintre legile fizicii este oarecum diferită. Ele sunt într-o anumită măsură relative, în sensul de limitate la o clasă specifică de fenomene sau sunt dependente de anumite condiții sau contexte fizice (de exemplu, legile mecanicii clasice sunt limitate la viteze nerelativiste). Sunt câteva legi fizice însă, cum sunt legile de conservare (a energiei, impulsului, momentului cinetic) a căror aplicabilitate este independentă atât față de clasa fenomenelor fizice avute în vedere cât și față de contextele fizice considerate. Caracteristicile acestor legi sunt strâns legate de principalele simetrii spațio-temporale. Simetriile spațio-temporale determină presupuziția invarianței legilor fizicii în univers.<sup>39</sup>

### **Teoremele lui Noether: simetrii spațio-temporale și legi de conservare**

Există în fizica matematică o teoremă foarte interesantă, descoperită de Emmy Noether, teoremă conform căreia: orice lege de conservare poate fi pusă în corespondență cu o anumită simetrie. Oricărei legi de conservare i se poate asocia un grup corespunzător de transformări: de fiecare dată când într-un fenomen fizic este prezentă o simetrie (o transformare de simetrie), adică o operație care lasă invariant într-un anumit fel un parametru fizic, atunci, printr-un formalism matematic adecvat (calculul variațional de exemplu), se pune în evidență o altă invarianță, a unei anumite mărimi fizice, invarianță numită în

<sup>39</sup> Un alt tip de simetrie cosmică este cel al extrapolării, pornind de la nivelul micro-cosmic al polarității particulă↔antiparticulă, la generalizarea (unei 'consistențe ontologice') materie↔anti-materie. Ca un aspect de ordin fizic particular al acestei chestiuni, este de remarcat, pe lângă polaritatea electrică sarcini pozitive↔sarcini negative, neutralitatea electrică de ansamblu a Universului ca totalitate; sau într-o formulare riguros științifică, simetriei specifice de sarcină electrică, îi corespunde o lege fizică de conservare: legea conservării sarcinii electrice. O observație importantă: această punere în corespondență poate fi sesizată direct experimental (este o analiză de aceeași natură ca și corespondența între simetriile spațio-temporale și conținutul principalelor legi de conservare ale fizicii clasice). Sunt elaborate modele ale unei a numite 'cosmologii simetrice', modele de Univers constând din perechi de galaxii formate din materie și respectiv antimaterie, cu zone de separație între ele, constând din emisii de radiații gama și din absența unor obiecte cosmice.

limbaj matematic **integrală primă**<sup>40</sup> iar în limbaj fizic **lege de conservare** a respectivei mărimi fizice.<sup>41</sup> Aceasta permite una dintre cele mai generale legături între structuri spațio-temporale înțelese ca simetrii spațio-temporale și caracteristici ale celor mai importante legi în cadrul teoriilor fizice, legile de conservare.

Interesul epistemologic al teoremei lui Noether este relația intrinsecă dintre trei 'factori' foarte generali și foarte distincți sub aspectul 'conținutului' lor: o *presupoziție ontologică* - o *transformare matematică de simetrie* - o *lege fizică de conservare*. Ceea ce efectiv este accesibil experimental, nu este nici '*presupoziția ontologică* [aspectul filosofic]', nici '*operația de simetrie* [aspectul matematic]' ci '*legea de conservare* [aspectul fizic]' a unei anumite mărimi fizice. Omogenității spațiului îi corespunde legea conservării impulsului. Izotropiei spațiului îi corespunde legea conservării momentului cinetic. Uniformității timpului îi corespunde legea conservării energiei. În continuare va fi analizată ultima corespondență.

Pornind de la definiția matematică a 'timpului' în mecanica clasică<sup>42</sup> să încercăm răspunsul la întrebarea: ce este uniformitatea timpului?

În construcția definiției timpului sunt folosite două *spații matematice* cvadridimensionale. Deosebirea între aceste două spații este una esențială: într-un spațiu avem o origine (a coordonatelor) pe când în celălalt spațiu nu avem. Acest ultim spațiu este numit UNIVERS. Absența privilegierii chiar convenționale

<sup>40</sup> Ce este, în cazul analizat aici, o "integrală primă"? O integrală primă este «o ecuație în termeni finiți între coordonatele unei particule, componentele vitezei acesteia, timpul, și o constantă arbitrară, oricare ar fi condițiile inițiale și care poate fi stabilită înainte de integrarea ecuațiilor de mișcare. O astfel de integrală este integrala energiei.» - **Dicționar de mecanică**, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980 p. 234

<sup>41</sup> «*Problema matematică care a dus la această neașteptată fuziune între matematică și fizică e cea a clasificării varietăților compacte. (Compacitatea e o anume proprietate a spațiilor topologice. Intuitiv, înseamnă că, dacă orice punct din spațiu dă o anumită informație despre vecinătatea lui imediată, informația totală poate fi obținută numai dintr-un număr finit de puncte.)*» - Keith DELVIN – *Vârsta de aur a matematicii* – cap. *Noduri, topologie și Universul*, p. 242, Editura Theta, București, 2000

<sup>42</sup> «*Se notează cu  $\mathbf{R}$  mulțimea numerelor reale și cu  $\mathbf{R}^n$  spațiul liniar real  $n$ -dimensional. SPAȚIUL AFIN  $n$ -DIMENSIONAL  $A^n$  diferă de  $\mathbf{R}^n$  prin faptul că în el 'nu este fixată originea coordonatelor'. Grupul  $\mathbf{R}^n$  acționează în  $A^n$  ca un grup de TRANSPORTURI PRIN PARALELISM (translații).*

$$a \rightarrow a + b \quad (a \in A^n, b \in \mathbf{R}^n, a + b \in A^n)$$

1.) UNIVERSUL - spațiul afin de dimensiune patru  $A^4$ . Punctele spațiului afin  $A^4$  se numesc PUNCTE DE UNIVERS sau EVENIMENTE.

2.) TIMPUL - o aplicație liniară  $t: \mathbf{R}^4 \rightarrow \mathbf{R}$  a spațiului transporturilor prin paralelism pe 'axa reală a timpului'. Mulțimea evenimentelor simultane între ele este un subspațiu afin tridimensional al lui  $A^4$  și se numește SPAȚIUL  $A^3$  AL EVENIMENTELOR SIMULTANE.

Nucleul aplicației  $t$  este format din transporturile prin paralelism ale lui  $A^4$  care transformă un eveniment oarecare (și atunci, oricare eveniment) într-un eveniment simultan cu el. Acest nucleu este un subspațiu liniar tridimensional  $\mathbf{R}^3$  al spațiului liniar  $\mathbf{R}^4$ .» Această scurtă expunere matematică a fost făcută după lucrarea lui V. I. Arnold: "*Metodele matematice ale mecanicii clasice*", Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980 reproducând parțial textul aferent «*structurii spațio-temporale galileiene*»: §2. - *Grupul galileian și ecuațiile lui Newton*, p.14-16

a unor puncte este limita maximă a omogenității (uniformității) punctelor spațiale respective.

În raport cu spațiul  $\mathbf{R}^4$  avem două subspații familiare: subspațiul  $\mathbf{R}^3$  care corespunde spațiului fizic tridimensional și subspațiul  $\mathbf{R}$  al 'axei reale a timpului' care este asociat cu timpul din fizica clasică. În ambele aceste subspații avem fixată o origine a coordonatelor respective. Fixarea unei origini privilegiază convențional un punct. Prin introducerea arbitrarității punctului de referință se restabilește omogenitate punctelor. Această arbitraritate este însă rezultatul unor operații de simetrie care lasă într-un anumit fel invariante funcții dependente explicit de puncte din spațiul respectiv. [O funcție poate fi dependentă explicit de puncte din spațiul respectiv doar dacă s-a introdus o origine.] Se observă (în nota 42) că se face o distincție clară între timpul  $t$  și 'axa reală a timpului' -  $\mathbf{R}$ . Să explicităm această distincție.

Vom conveni ca dacă punctelor din spațiul (UNIVERSUL)  $A^4$  le spunem "evenimente", punctelor din spațiul  $\mathbf{R}^4$  să le spunem tot «evenimente» dar subînțelegându-le ca "evenimente cu originea fixată".

Scriind  $\mathbf{R}^4 = \mathbf{R} \times \mathbf{R}^3$  adică:  $\mathbf{R}^4$  este produsul cartezian al axei timpului  $\mathbf{R}$  cu (sub)spațiul liniar tridimensional  $\mathbf{R}^3$ , vom conveni să numim punctele sau "evenimentele cu origine fixată" din  $\mathbf{R}^4$  'evenimente spațio-temporale'. Un eveniment spațio-temporal este astfel un punct al unui (anumit) spațiu liniar cvadridimensional.

Distincția în acest caz, între *timp* și "axa reală a timpului" apare ca foarte clară: *timpul* este o aplicație (funcție) liniară care asociază, pune în corespondență, un 'eveniment spațio-temporal' cu un punct de pe axa reală  $\mathbf{R}$  numită în acest caz 'axa reală a timpului'. Convenim să numim punctele 'axei reale a timpului' 'momente' sau 'momente de timp'. Se înțelege că *timpul* nu se confundă nici cu 'momentele' sale și nu se confundă nici cu 'evenimentele' pe care le asociază.

*Timpul*, cu alte cuvinte, este asocierea unui eveniment cu "ceva măsurabil în raport cu o origine", cu "o cantitate", matematic cu un număr. Acest număr este însă unul real astfel că proprietăți ale numerelor reale sunt asociate cu *timpul*.

Legat de chestiunile prezentate să facem observația că se definește matematic «intervalul de timp» între două evenimente și corespunzător, simultaneitatea. Pentru evenimentele simultane se definește un «spațiu al evenimentelor simultane» care astfel poate deveni un spațiu autonom. Este, de fapt, ceea ce în mod obișnuit se înțelege prin 'spațiu', spațiu considerat ca independent de timp.

Pentru o și mai completă clarificare -și rigoare în același timp- să considerăm următoarea aplicație:

$$I_t: A^4 \rightarrow \mathbf{R}$$

Ce semnificație ar putea avea această aplicație? Una deosebit de importantă:  $l_t$  reprezintă **localizarea temporală** a unui eveniment spațio-temporal din universul  $A^4$ .

$$l_s: A^4 \rightarrow R^3$$

reprezintă **localizarea spațială** a unui eveniment spațio-temporal din universul  $A^4$ . Abia acum, prin  $l_t$  și  $l_s$  devine propriu-zis posibilă definiția timpului.<sup>43</sup> Să observăm că localizarea temporală necesită 'puncte origine' doar în codomeniul funcțiilor, pe care să-l numim 'spațiu de localizare'.

Să analizăm în continuare, ceva mai în detaliu, perspectivele interpretative pe care le atrage definiția matematică a timpului ca '**funcție**'.

Un eveniment spațio-temporal are o «componentă spațială» a evenimentului și o «componentă temporală» a evenimentului. Funcția de localizare temporală  $l_t$  permite următoarea reprezentare a unui eveniment spațio-temporal:  $e_{\text{eveniment}}(x_{\text{const.}}, y_{\text{const.}}, z_{\text{const.}}, t_{\text{variabil}})$  ceea ce poate fi formulat în felul următor: un eveniment localizat spațial astfel  $l_s(e(x, y, z, t)) = e(x, y, z)$ <sup>44</sup> are un prezent relativ, un trecut relativ și un viitor relativ. Altfel spus, pentru evenimentul  $e(x, y, z, t)$  'timpul curge', înțelegând prin aceasta o succesiune de evenimente spațio-temporale de felul  $e_{\text{eveniment}}(x_{\text{const.}}, y_{\text{const.}}, z_{\text{const.}}, t_{\text{variabil}})$ , unde mulțimea  $\{e_{\text{eveniment}}(x_{\text{const.}}, y_{\text{const.}}, z_{\text{const.}}, t_{\text{variabil}})\}$  este ordonabilă.

Semnificația lui  $R$  în localizarea temporală  $l_t: A^4 \rightarrow R$  este cea de «ceas». 'Axa timpului' este <CEASUL> sau instrumentul de măsurare a timpului. Axa timpului permite definirea unor evenimente simultane. Revenind acum la definiția inițială a timpului  $t: R^4 \rightarrow R$ , se poate face afirmația următoare: *timpul  $t$  este asocierea unui eveniment spațio-temporal oarecare "e" (localizat) cu un număr reprezentând indicația unui aparat de măsură (ceas).*<sup>45</sup> Aceasta permite ca un eveniment să aibă asociată o proprietate măsurabilă «exterior» în mod univoc, adică prin intermediul unui instrument de măsură. Timpul devine astfel o *mărime fizică*.

Se observă că prin definițiile anterioare se poate gândi timpul independent de spațiu, (mecanica newtoniană clasică), în mod absolut, dar asociat cu spațiul în vederea reprezentării unui eveniment spațio-

<sup>43</sup> Problema localizării spațio-temporale este neproblematică pentru mecanica clasică dar ea este de o importanță deosebită în mecanica cuantică.

<sup>44</sup> Observație importantă: evenimentul  $e(x, y, z, t)$  din  $l_{s,t}(\ )$  deși descris prin  $x, y, z, t$  nu este determinat de  $x, y, z, t$  pentru că acestea nu sunt încă parametrii ci doar niște simple notații; abia prin  $l_{s,t}(\ )$  devine localizat, adică un eveniment din  $R^3$  sau  $R$  (respectiv  $R^4$ ).

<sup>45</sup> «Poate că ar trebui să spunem: 'Timpul este ceea ce se petrece când nimic altceva nu se petrece'. Și nu mergem prea departe. Poate că-i mai bine să constatăm faptul că timpul este una dintre noțiunile pe care, probabil, nu le putem defini (în sensul dicționarului) [...]. Ceea ce contează într-adevăr este cum 'măsurăm' timpul și nu cum îl 'definim'.» - Richard P. FEYNMAN – *Fizica modernă*, vol. I - §5.2 Timpul, p. 80, Editura tehnică, București, 1969

temporal.<sup>46</sup> Definiția de mai sus a timpului acoperă o parte din intuițiile comune dar ea nu este una familiară. Ea este o definiție «de lucru» satisfăcătoare pentru «necesitățile» mecanicii clasice.

Se pare că nu ne putem reprezenta intuitiv un spațiu fizic euclidian cvadridimensional, cu toate patru dimensiunile de aceeași «natură calitativă», în sensul dimensiunilor euclidiene din spațiul fizic tridimensional.

Revenind la  $\mathbf{R}^4 = \mathbf{R} \times \mathbf{R}^3$ , adică la produsul cartezian al axei timpului  $\mathbf{R}$  cu spațiul linear tridimensional  $\mathbf{R}^3$ , observăm că, referindu-ne la 'dimensiuni', spațiul matematic cvadridimensional  $\mathbf{R}^4$  poate fi reprezentat prin trei dimensiuni asociate calitativ spațiului fizic și printr-o dimensiune asociată calitativ timpului fizic.

Considerațiile de mai sus asociază timpul cu o *dimensiune formală* în sensul în care și lungimea, lățimea și înălțimea sunt dimensiuni. Asocierea calitativă a dimensiunii temporale cu cele spațiale însă, nu e posibilă în intuiția noastră. Ipoteza sau presupuziția «tare» de aici, la nivelul fizic al conținuturilor intuitive sau 'fizic-calitative', este aceasta: timpul nu este spațiul. Acest aspect pare a fi deosebit de important.

Fiind date anumite conținuturi fizice înglobate într-un formalism matematic (semnificații fizice ale variabilelor matematice [de exemplu, poziție, viteză, etc.]; condiții fizice impuse, exprimate matematic [de exemplu, principiul minimei acțiuni, etc.]; etc.), dezvoltând pur matematic acest formalism și obținând rezultate formal-matematice, interpretarea fizic-calitativă a acestor rezultate nu trebuie să intre în conflict cu aspectele matematice și presupuzițiile fizice inițiale sau cu presupuziții sau rezultate fizice general acceptate. În caz contrar trebuie acceptată lipsa de semnificație sau de relevanță fizică (poate doar momentană) a respectivelor rezultate matematice.<sup>47</sup> Uneori, încărcând cu semnificații fizice inițiale un anumit formalism matematic și dezvoltându-l, se ajunge la rezultate matematice a căror semnificație fizică este neașteptată. În acest caz este legitimă căutarea unor semnificații epistemologice care pot fi de altă natură decât cele strict fizico-matematice. Este și cazul, de exemplu, al legăturii surprinzătoare dintre uniformitatea timpului, calculul variațional și legea

<sup>46</sup> Continuumul spațio-temporal  $\mathbf{R}^4$  este un cadru matematic de reprezentare al cărui 'conținut fizic' nu este identic cu 'conținutul fizic' al spațiului matematic *cvadridimensional al lui Minkovski*, de exemplu, din teoria restrânsă a relativității, unde legătura dintre spațiu și timp nu este doar reprezentativ-descriptivă, ci este una indisolubil intrinsecă: spațiul și timpul nu pot fi gândite separat.

<sup>47</sup> Să ilustrăm aceste aspecte cu referire la nota 13. Cum s-ar putea imagina *plimbarea* printr-o a patra dimensiune **temporală** care să ducă direct în interiorul sferei fără a-i atinge suprafața? Ce semnificație fizică ar putea avea aceasta? Care este, în general, raportarea științifică la o astfel de alternativă? Se poate arăta că 'ocolirea' matematică a unei tăieturi printr-o dimensiune suplimentară de 'natură' temporală, implică reversibilitatea timpului ! Aceasta este fizic, cel puțin pentru moment, de neacceptat.

conservării energiei sau, la fel de surprinzător, al postulării ipotetice a unor noi entități fizice!

Un exemplu din istoria fizicii, foarte semnificativ -din punct de vedere metodologic- în acest sens, este următorul: conceptul de “antiparticulă” a fost introdus de Dirac pentru a rezolva o problemă de teoria relativității cuantice. Problema consta în apariția în rezolvarea anumitor ecuații asociate unor probleme specifice de fizică, a unor soluții cu semnificația fizică de ‘energie negativă’. Aceste ‘soluții fizico-matematice’ erau însă inacceptabile din perspectiva unui sens al lor mai profund: o *particulă* cu energie-negativă este o *particulă* care s-ar putea întoarce în timp, ori, există un postulat “tare”, care afirmă că timpul *curge* într-un singur sens, dinspre trecut → prin prezent → spre viitor. Pentru a conferi coerență și semnificație fizică rezultatului obținut, Dirac a introdus conceptul de “*antiparticulă*”. Ipoteticele particule de energie negativă, sunt înlocuite cu ipotetice antiparticule de energie pozitivă. Această operație de simetrie este esențială pentru fizica cuantică. Se observă, fapt important pentru chestiunea în discuție aici, că unei simetrii de oglindire temporală în evoluția fenomenelor -reversibilitatea timpului (sau întoarcerea **fizică** “în trecut”)- , i-a fost preferată o simetrie de oglindire la nivelul proprietăților fizice ale particulelor, ceea ce pentru acel moment era o “postulare” ontică, postularea unei noi entități fizice: **antiparticula**. Sau, cu alte cuvinte, era emisă o ipoteză la nivelul unei presupoziii ontologice explicit formulate, în cazul de față a fost postulat pozitronul ca antiparticula electronului. Au urmat confirmări experimentale ale existenței antiparticulelor, ba chiar mai mult decât atât, confirmări experimentale ale faptului că fiecare particulă își are antiparticula sa.

Omogenitatea înseamnă conservarea a <ceva> prin alegerea arbitrară a unor puncte de referință. Alegerea (privilegierea) unui anumit punct numit “*origine*” devine astfel pur convențională și ea nu ține de vreo specificitate de ‘natură’ (calitativă) a punctului respectiv. Matematic, omogenitatea sau uniformitatea timpului este caracterizată astfel:  $a \rightarrow a \oplus b$  ( $a \in A$ ,  $b \in R$ ,  $a \oplus b \in A$ ), unde **R** acționează ca un grup de transformări care lasă invariant punctul-eveniment «*a*» în spațiul *A* în urma transformării de simetrie « $\oplus$ ». Altfel spus ‘punctele-eveniment’ «*a*» și « $a \oplus b$ » sunt echivalente în sensul în care «*a*»  $\in A$  și « $a \oplus b$ »  $\in A$  în urma transformării de simetrie « $\oplus$ ».

Cu alte cuvinte, în limbajul curent, ‘curgerea timpului’ nu afectează cu nimic evenimentul fizic. Dependența de timp a unor mărimi fizice, nu înseamnă mai mult decât o «dependență descriptivă» adică, o simplă caracterizare a mărimii fizice respective la un moment de timp dat, eventualele modificări ale mărimii fizice datorându-se altor factori externi sau interni, dar nu ‘timpului’. Altfel



spus, evenimentele fizice nu depind de 'timp' ci doar se desfășoară în 'timp'.<sup>48</sup> Simetriile spațio-temporale în fizica clasică nu se referă în mod direct la obiecte fizice propriu-zise. Simetriile spațio-temporale semnifică nu invarianțe ale unor proprietăți ale obiectelor fizice ci ale legilor fizice care guvernează aceste obiecte (asociate evident cu experimente și rezultate ale măsurătorilor experimentale). Aceasta înseamnă că relațiile matematice între mărimile fizice rămân invariante în condițiile în care mărimile fizice își modifică valorile numerice. Ceea ce se modifică sunt aspecte cantitative, ceea ce rămâne invariant este dependența între mărimi fizice calitativ distincte. În cazul legilor de conservare nu se modifică nici aspectul cantitativ de ansamblu ci doar are loc o anumită 'redistribuire'.<sup>49</sup>

### **Structuri și distribuții spațio-temporale, simetrii corespunzătoare și caracteristici ale legilor fizice la nivelul micro-cosmosului**

Simetria joacă un rol major în descrierea alcătuirii structurii fizico-chimice a substanțelor precum și în descrierea și explicarea unor proprietăți fizico-chimice ale substanțelor. 'Structura fizico-chimică' a substanțelor semnifică de fapt un model fizico-chimic al materiei pe un anumit nivel de organizare al acesteia, nivel 'micro', intermediar între nivelul micro-cuantic al particulelor elementare și nivelul microscopic al materiei la scară umană. La acest nivel, limbajul științific, formalismele matematice, modelele și teoriile fizicii cuantice și ale fizicii macroscopice se suprapun, interferează, sunt traductibile unele în altele. Modelele fizico-chimice la acest nivel, sunt, nu de puține ori, aproximații ale realității fizice, care sunt relativ familiare intuiției noastre. (De exemplu, modelul planetar al atomului, teoria cinetico-moleculară, etc.). Formele fizice spațiale specifice, duritatea fizică, proprietățile termice, electrice, magnetice,

<sup>48</sup> Există două modalități de raportare la 'omogenitate' sau 'uniformitate' așa cum au fost caracterizate în text. Vom prezenta considerațiile de pornire în obținerea integralelor prime a energiei și a impulsului așa cum apar în L. D. Landau și E. M. Lifșit – *Mecanica*, cap. *Legile de conservare*, §6, 7. *Energia, Impulsul* p. 26-27, Editura tehnică, București, 1966: «[...] **uniformitatea timpului**[...]. Din această proprietate de uniformitate rezultă că funcția Lagrange  $L$  a unui sistem închis nu depinde explicit de timp. [  $L(\mathbf{r}, \mathbf{v}, t)$  se poate considera  $L(\mathbf{r}, \mathbf{v},)$ , n.n.];]»; «**Omogenitatea spațiului** dă loc unei alte legi de conservare. Din această proprietate de omogenitate rezultă că proprietățile mecanice ale unui sistem închis nu se schimbă în timpul unei translații a întregului sistem în spațiu. ( $\mathbf{r}_a \rightarrow \mathbf{r}_a + \boldsymbol{\varepsilon}$ )» [fiind date funcțiile Lagrange  $L(\mathbf{r}_a, \mathbf{v}, t)$  și  $L(\mathbf{r}_a + \boldsymbol{\varepsilon}, \mathbf{v}, t)$ , variația funcției  $L$ :  $\delta L = 0$ , n.n.]

<sup>49</sup> O excelentă caracterizare a ceea ce este o 'lege de conservare' și a importanței sale deosebite pentru fizică, este următoarea: «Să presupunem de exemplu că două corpuri interacționează într-un anumit interval de timp. Or, înainte, ca și după interacțiune, fiecare integrală (aditivă) a întregului sistem este egală cu suma valorilor sale pentru cele două corpuri luate separat. Prin urmare, legile de conservare ale acestor mărimi ne permit să tragem direct o serie de concluzii relativ la starea corpurilor după interacțiune, dacă starea lor înainte de interacțiune este cunoscută.» - L. D. Landau și E. M. Lifșit – *Mecanica*, cap. *Legile de conservare*, Editura tehnică, București, 1966, p. 26

optice, etc., proprietățile chimice, în cristale, în substanțe în general, își au originea în proprietăți interne de simetrie.<sup>50</sup>

În acest sens, fizicianul și chimistul Pierre CURIE (a făcut cercetări în domeniul cristalografiei, al piezoelectricității, al magnetismului, al radioactivității), a enunțat următorul 'principiu al simetriei fenomenelor fizico-chimice': "*Când anumite cauze produc anumite efecte, elementele de simetrie ale cauzelor trebuie să se regăsească în efectele produse. Când anumite efecte relevă o anumită asimetrie, această asimetrie trebuie să se regăsească în cauzele care au dat naștere respectivelor efecte. Asimetria este cea care crează fenomenul.*"<sup>51</sup> Se impune observarea rolului major pe care Pierre Curie la dat, subliniindu-l (sublinierea în text îi aparține), ruperii de simetrie (asimetriei) în cercetarea naturii fenomenelor fizice.

La acest nivel, este prezent un amestec între forme intuitive de simetrie (geometrice, în general), și forme mai abstracte (neintuitive) de simetrie ([teoria grupurilor -în special-], calcul matricial, calcul tensorial, etc.) prezente în modelarea fizico-matematică a ansamblurilor de elemente fizice (localizări ale atomilor, tipuri de legături chimice [covalente, metalice], etc.). Cel mai remarcabil exemplu al acestui nivel fizico-chimic de organizare al materiei, de legătură intrinsecă între diferite tipuri de simetrii și proprietăți fizico-chimice asociate, îl reprezintă: TABLOUL PERIODIC AL ELEMENTELOR. Este un exemplu care merită o tratare specială, aparte.

O extindere a semnificației simetriilor se realizează prin asocierea transformărilor de invarianță, respectiv a proprietăților de simetrie, cu particulele, iar dintre acestea, unele particule sunt asociate la rândul lor, interacțiunilor. Proprietățile de simetrie permit descrierea participării particulelor la interacțiuni. Studiul proprietăților particulelor înseamnă precizarea comportării lor în procesul interacțiunilor și determinarea a ce se conservă sau nu în procesul de interacțiune. O lege de conservare semnifică o proprietate de invarianță, simetria apare ca element teoretic de bază.

Există în mecanica cuantică situații fizice în care ceva se poate întâmpla în două feluri diferite dar care nu pot fi deosebite între ele. Este prezentă o interferență de amplitudini asociate anumitor 'unde', descriptibilă matematic.

---

<sup>50</sup> Ilustrăm aceste aspecte doar cu o referință bibliografică de specialitate: I. S. DIMITRIEV – *Symmetry in the World of Molecules*, Mir Publishers, Moscow, 1979. Selectăm doar câteva capitole ale lucrării: «*Symmetry of nuclear polyhedron; Symmetry and stereochemistry; Symmetry and chemical reaction; etc.*» și câteva cuvinte ale autorului din introducere: «*The symmetry theory usually applied to the specific problems of physics and chemistry when non-algebraic objects such atoms, molecules, solids are studied with algebraic methods.* », p. 6

<sup>51</sup> Pierre CURIE - *Sur la symétrie dans les phénomènes physiques*, Paris, 1894 după: Émile Noel (interrogés par) – *La symétrie aujourd'hui* – cap. *Symétrie et matière*, §1. *Les cristaux*, p. 100-101, Éditions du Seuil, Paris, 1989

Referitor la aceste 'unde din mecanica cuantică', R. P. Feynman precizează: «*Trebuie subliniat faptul că funcția de undă care satisface ecuația undelor nu seamănă cu o undă reală din spațiu; nu se poate imagina nici un fel de corespondent real pentru această undă în felul în care se procedează la o undă sonoră .*»<sup>52</sup>

O generalizare a conceptului de simetrie în teoria fizică a particulelor elementare se face prin operația de permutare a particulelor identice. Problema discernibilității sau indiscernibilității în cazul a două particule identice, primește o semnificație deosebită în cadrul fizicii cuantice. Pentru a sugera în ce constă simetria la care se face referire în acest caz, va fi făcută următoarea precizare: prin particule identice se înțeleg obiecte care nu pot fi deosebite în nici un fel între ele printr-un proces fizic de măsurare. Amplitudinea pentru un astfel de eveniment este în acest caz suma celor două amplitudini care interferă, dar, interferența are loc în unele cazuri cu aceeași fază, iar în altele cu fază opusă.

Particulele de materie, materie în sens substanțial, se numesc fermioni. Particulele de interacțiune, asociate câmpurilor, se numesc bozoni. Distincția *fermioni - bozoni* este importantă pentru că ea reflectă o serie de proprietăți intuitive, ceea ce nu este puțin lucru pentru universul cuantic. Fermionii sunt particule în sensul intuitiv al particulelor din fizica clasică iar bozonii sunt particule specifice, de interacțiune, sunt particule 'superpozabile', asociate intuitiv interacțiunilor clasice de tip "forțe" (principiul superpoziției forțelor sau al suprapunerii efectelor). O observație pentru a sugera tipul de simetrie: permutarea particulelor identice se face fie cu același semn fie cu semn schimbat. Câteva remarci în planul comportării fizice a bozonilor și fermionilor, cu privire la consecințele particularităților de simetrie menționate:

- într-o stare fizică posibilă dată pentru bozoni care nu interacționează între ei (de exemplu: fotonii), numărul de bozoni care se pot afla în aceeași stare fizică cu toate proprietățile identice, poate fi orice număr 'n'

- pentru fermioni situația este diferită; conform 'principiului de excluziune al lui Pauli' nu pot coexista doi fermioni în exact aceeași stare fizică, cu toate proprietățile identice:

*«Care sunt consecințele acestui lucru? Există un număr de efecte dintre cele mai remarcabile care sunt consecințe ale faptului că două particule Fermi nu pot să ajungă în aceeași stare. De fapt, aproape toate particularitățile lumii materiale atârnă de acest fapt minunat. Diversitatea cuprinsă în tabloul periodic este în esență o consecință a acestei singure reguli. Desigur, nu putem să spunem cu ce s-ar asemena lumea dacă această singură regulă ar fi schimbată, deoarece aceasta intervine de fapt în întreaga structură a mecanicii cuantice și*

<sup>52</sup> - Richard P. FEYNMAN – Fizica modernă, vol. III *Mecanica cuantică* - § 3.1 *Legile de compunere a amplitudinilor*, p. 54, Editura tehnică, București, 1969

*este imposibil să spunem ce anume s-ar schimba dacă regula despre particule Fermi ar fi altfel »<sup>53</sup>*

O observație interesantă: în mecanica cuantică, două particule identice - spre deosebire de mecanica clasică- pot avea aceeași localizare spațială (în sens clasic intuitiv: pot ocupa același loc în spațiu ).

Atât particulele 'clasice' cât și particulele 'cuantice' (particulele de 'materie'- fermionii și particulele de 'interacțiune'-bozonii, sunt «discrete». Atributul 'discret', este o caracteristică esențială a unei «particule». «Discretul» este asociat cu «discontinuitatea». În acest cadru al discontinuității se pun probleme specifice de simetrie. O lărgire în raport cu fizica clasică a simetriilor spațio-temporale, privește aceste aspecte ale discontinuității. Astfel, un prim exemplu tipic de simetrie-discretă este '*simetria prin oglindire*'. Simetria prin oglindire, este ceea ce în limbaj fizic se numește: simetrie de paritate prin schimbarea semnului coordonatelor spațiale.<sup>54</sup> O altă 'simetrie-discretă' este dată de schimbarea (permutarea) unei particule prin antipartícula sa.

A existat un moment de surpriză în dezvoltarea fizicii cuantice atunci când s-a descoperit că una dintre cele patru interacțiuni fundamentale: interacțiunea nucleară slabă -cea care este responsabilă de radioactivitatea nucleară și de dezintegrarea radioactivă  $\beta$ - nu este invariantă la simetria de paritate spațială. Consecința acestei "*ruperi de simetrie*" este deosebit de importantă și interesantă pentru fizică și, în general, pentru imaginea actuală despre Universul fizic. Faptul că această simetrie de paritate spațială este «violată» de una dintre interacțiunile fundamentale din Univers, interacțiunea nucleară slabă, face necesară distincția spațială: stânga ↔ dreapta. Se poate face afirmația -ciudată din punctul de vedere al fizicii clasice și al simțului fizic comun- că există 'particule stângi' și 'particule drepte' Aceste particule participă în mod diferențiat la interacțiunea care nu este invariantă la simetria de paritate spațială. În consecință trebuie admisă ca o proprietate a Universului fizic, existența unei distincții fizice reale, ontologice: stânga ↔ dreapta.

O altă descoperire fizică, cu consecințe deosebite, este «violarea» simetriei parității de conjugare **particulă ↔ antiparticulă**. Această «violare (sau rupere) de simetrie» este, din perspectiva unui model cosmologic științific esențială: oricât de mică ar fi fost această violare de simetrie în Universul timpuriu, ea a făcut posibilă prin asimetria pe care a generat-o în mod amplificat: **materie ↔ antimaterie**, apariția Universului în forma sa actuală (implicit, apariția omului!). În concluzie, aceasta reprezintă o extindere a simetriilor clasice spațio-

<sup>53</sup> Richard P. FEYNMAN – Fizica modernă, vol. III *Mecanica cuantică* - § 4.7 *Principiul de excluziune*, p. 88, Editura tehnică, București, 1969

<sup>54</sup> Există, de asemenea, simetrie de paritate prin schimbarea semnului coordonatei temporale (inversarea sensului timpului). Acest aspect necesită însă o serie de precizări.

temporale prin: simetriile-discrete de permutare a particulelor identice (bozoni și fermioni) și de permutare a particulelor distincte (particule și antiparticule).

Fizica clasică asocia noțiunea de particulă (corpusul) cu substanța (materia). Fizica modernă asociază noțiunea de particulă atât cu substanța cât și cu interacțiunea. Există descrieri ale interacțiunii și în limbaj (formalism) ondulatoriu, având la bază noțiuni fizice, asociate «unde». «Unda» însă, nu mai are 'realitatea fizică' a undei-clasice, ci este o 'undă de probabilitate' în sensul în care asociază unei particule o distribuție de probabilitate de localizare a acesteia într-un spațiu fizico-matematic dat. Este vorba de un formalism matematic care permite anumite analogii matematice ale unor aspecte fizice complet diferite.<sup>55</sup>

Fizica modernă asociază și noțiunea de undă nu numai cu interacțiunea ci și cu substanța, adică cu particulele în sens clasic. Un electron, de exemplu, nu poate fi descris ca un punct material. Punctul material al fizicii clasice este doar o aproximație. În mecanica clasică, starea fizică a punctului material poate fi precis determinată prin precizarea simultană a poziției și vitezei sale la un anumit moment  $t$ . Pentru localizarea spațială a unui electron însă, trebuie dată în fiecare punct din spațiu amplitudinea de probabilitate a prezenței electronului în respectivul punct. Amplitudinea de probabilitate este asociată cu un număr complex al cărui modul la pătrat este probabilitatea de existență a electronului în acea regiune spațială. Acest câmp de probabilități care teoretic acoperă tot spațiul-timp are proprietăți ondulatorii iar undele acestui câmp sunt ceea ce în teoria cuantică se numesc «unde asociate particulelor». Ori, acest câmp are proprietăți de simetrie. Teorema lui Noether poate fi generalizată.

Orice model cosmologic științific actual, își găsește un fundament în teoria cuantică a particulelor elementare. În modelul cosmologic «Big Bang» se presupune că în momentul imediat următor exploziei inițiale, energiile particulelor erau enorme iar tipurile de interacțiuni erau indiscernabile, deci, conform teoriei de mai sus exista o simetrie unică. Căutările fizicienilor de a elabora o «teorie unificată» a interacțiunilor semnifică în fond, reconstituirea acelei simetrii unice originare, care simetrie, odată reconstituită, se speră, va permite explicația unitară a diferitelor tipuri de interacțiuni fundamentale. În evoluți Universului au apărut ruperi (violări) de simetrie care au permis, pe o anumită scară, diversificarea forțelor de interacțiune și au condus la acest Univers.

---

<sup>55</sup> «[...] molecula de amoniac este din punct de vedere matematic asemanătoare cu o porche de penduluri. Analogia cu pendulul nu este mult mai adâncă decât pncipiul că aceleași ecuații au aceleași soluții.» - Richard P. FEYNMAN – Fizica modernă, vol. III *Mecanica cuantică* - § 8.6 *Molecula de amoniac*, p. 177, Editura tehnică, București, 1969

**Considerații finale**

Structurile spațio-temporale în fizică sunt indisolubil corelate cu simetriile spațio-temporale. Doar simetriile spațio-temporale au relevanță în caracterizarea legilor, a celor mai semnificative legi: legile de conservare, în cadrul teoriilor științifice. Conceptul de simetrie a devenit poate, cel mai important concept în teoriile fizico-matematice actuale. Orice formă de simetrie este strâns legată în ultimă instanță de forme de simetrii spațio-temporale, de la formele clasice la forme moderne specifice, complet neintuitive, extrem de abstracte.

**RECENZII, NOTE, COMENTARII**

Notes sur la philosophie de jeunesse de George Berkeley (à propos des *Notes Philosophiques* et de l'*Introduction Manuscrite* de George Berkeley)

Dans le dernier temps on a octroyé une attention considérable à deux textes que Berkeley n'avait pas l'intention de publier, i.e., les *Notes Philosophiques*<sup>1</sup> (*NP* : 1706-1708) et l'*Introduction Manuscrite*<sup>2</sup> (*IM* : 1708). Les premières sont un recueil de réflexions que le jeune philosophe aurait noté au jour le jour. Les signes marginaux qui les accompagnent manifestent l'intention de l'auteur de les utiliser dans la rédaction de ses premiers ouvrages destinés à la publication: l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (*NTV* : 1709) et l'*Introduction* (*IP* - Introduction publiée : 1710) au *Traité des Principes de la connaissance humaine* (*PCH* : 1710, première édition). Néanmoins ces notes demandent à être lues et utilisées avec circonspection, comme l'éditeur, A. A. Luce, nous conseille, car les corrections et les ratures opérées par l'auteur lui-même rendent laborieuse leur interprétation. Au sujet du texte qu'on appelle, de nos jours, l'*Introduction manuscrite*, les problèmes et les controverses engendrés ne sont pas moins considérables que les difficultés rencontrées avec les *NP*. Le texte bénéficie actuellement d'une édition diplomatique, assurément satisfaisante, préparée par l'éditeur Belfrage : *George Berkeley's Manuscript Introduction* (1987). Deux interprétations se trouvent confrontées à son propos : l'une qui appuie sur l'aspect de "brouillon" de ce texte (rapporté à la *IP*), l'autre qui lui concède une autonomie de pensée par

rapport aux *Principes*, en accordant une attention particulière à différentes strates identifiées lors de sa rédaction. La première opinion, celle de Jessop : "Compared with the printed *Introduction*, the draft neither adds nor omits anything of substance"<sup>3</sup>, a été contestée par les opinions de E. J. Furlong<sup>4</sup> et B. Belfrage, pour qui la *IM* renferme une philosophie différente de celle comprise dans la *IP*. Nous partageons cette dernière position qui est pourvue de fondements textuels suffisants.

Pour comprendre la constitution de la pensée berkeleyenne, l'exégèse doit se pencher principalement sur les difficultés auxquelles le philosophe se confronte dans son point de départ. Ainsi, l'attention se dirige d'ordinaire vers les rapports établis avec d'autres philosophies concurrentes, et se focalise sur le conflit qui naît entre les éléments d'ascendant et les éléments originaux. Les deux types d'éléments sont présents, chez Berkeley, dans les tous premiers écrits déjà cités, les *NP* et la *IM*.

Les commentateurs s'accordent à admettre trois influences déterminantes dans la genèse de la pensée philosophique de Berkeley. Les *Notes Philosophiques* contiennent des références à Locke, Malebranche et Bayle. Sans diminuer l'importance des deux dernières influences, soulignons que la première manifeste une portée considérable dans une discussion sur l'abstraction et le langage, mesurée en termes d'une critique virulente adressée à Locke. En revanche, peu nombreux sont les commentateurs qui se sont exprimés au sujet de l'influence que Hobbes aurait exercée sur le jeune philosophe irlandais. Dans les *NP*, nous pouvons lire l'aversion du jeune Berkeley pour le matérialisme de Hobbes. Mais une influence directe

de la part de ce dernier, en matière d'abstraction et théorie du langage, n'est pas explicite dans les textes, car Berkeley ne cite jamais son prédécesseur à ces sujets. Néanmoins des affinités doctrinales dans les conceptions linguistiques des deux auteurs existent, bien que, jusqu'à présent, elles ne soient qu'exceptionnellement abordées dans les analyses interprétatives. Les deux ascendants (Locke et Hobbes) jouent un rôle capital dans la compréhension de l'un des principaux chapitres de la philosophie du langage de Berkeley, i.e. la critique des idées abstraites.

On s'accorde également pour dire qu'il existe une évolution de la pensée berkeleyenne, mais le rôle que les textes inédits, appartenant à la période de jeunesse du philosophe, y jouent a fait l'objet d'un désaccord. D'une part, pour certains interprètes, les thèses centrales de la philosophie de Berkeley (l'hétérogénéité des sensations, la constitution de l'espace perçu, la critique de la substance matérielle, la définition de l'existence à travers le principe *esse est percipi*, l'affirmation de l'existence réelle des corps, la théorie des signes et leurs conséquences épistémologiques et théologiques, la connaissance du moi, des autres esprits et de l'existence de Dieu), trouvent leur expression accomplie uniquement dans les textes publiés. D'autre part, il existe des opinions très favorables aux textes inédits, qui soutiennent que ces derniers englobent déjà les thèses berkeleyennes révisées et développées<sup>5</sup>, dans la forme où elles seront exposées dans les ouvrages publiés. Certaines conceptions originelles seront donc abandonnées, puisque leur auteur ne croyait plus dans leur vérité (par exemple, il n'y a que Dieu et les choses spirituelles qui existent ; l'esprit humain n'a pas d'idées générales ; un mot signifie toujours une idée dans notre esprit<sup>6</sup>). D'autres attendront les textes plus tardifs pour être développées

(certains mots sont dépourvus de contenu cognitif, i.e. n'éveillent pas dans l'esprit des idées qu'ils sont censés représenter, et n'expriment que des émotions ou des attitudes de l'esprit du locuteur<sup>7</sup>). En dernière analyse, il existe des conceptions, dans les premiers écrits, qui n'ont été ni rejetées, ni reprises, de sorte qu'elles parviennent au lecteur d'aujourd'hui sous une forme inachevée, ce qui rend leur interprétation parfois problématique.

Nous nous proposons ici d'analyser une expérience théorique qui peut être incluse, à juste titre, parmi les moments moins clairs de la pensée berkeleyenne. Il s'agit de la supposition d'un homme solitaire (à l'occasion l'auteur parle d'un philosophe solitaire), exposée uniquement dans les *NP* et la *IM*. La supposition est conçue initialement en ces termes :

"Considérer un homme introduit dans le monde, seul, avec d'admirables aptitudes, et voir comment après une longue expérience il connaîtra sans l'aide des mots. Un tel homme ne penserait jamais aux genres et aux espèces ou aux idées générales abstraites." (*NP* : 566)<sup>8</sup>

On suppose, donc, d'un côté la connaissance, de l'autre le langage, qu'il s'agit de distinguer afin d'éviter la notion d'idée générale abstraite qui, d'après certains auteurs (comme Locke, par exemple) existe réellement dans l'esprit mais qui, selon notre auteur, n'est qu'une invention du langage. Berkeley se propose, également par ce moyen, de rejeter la doctrine de l'abstraction. Comme cette réfutation représente l'élément central dans la construction de l'immatérialisme, voici l'importance que l'auteur réserve, dans ses commentaires, à sa supposition de l'homme solitaire :

"Une bonne preuve que l'existence n'est rien indépendamment<sup>9</sup> ou à part de la perception peut se tirer de la considération d'un homme introduit sans compagnie dans le monde." (*NP* : 588)



L'auteur exprime donc son désir d'apporter une preuve en faveur de son immatéalisme en faisant appel à une expérience de pensée. Jusqu'ici rien de surprenant, au moins pour ce qui concerne la méthode choisie. D'autres philosophes, avant lui, se sont servis de suppositions théoriques pour établir la vérité d'une thèse. Supposer un homme solitaire, et chercher ce qui s'ensuit, c'est bien faire une expérience hypothétique, en simplifiant volontairement un problème concernant la nature de la perception, ainsi que celle du langage. Les questions surgissent avec l'abandon de la supposition, avant que son rôle, celui de justifier la conception immatérialiste, soit pleinement manifesté. Après avoir été formulée dans les *NP* (1706-1707), la supposition est reprise et développée davantage dans la *IM* (1708), pour être ensuite définitivement éliminée dans le texte publié de l'*Introduction* (1710). L'importance que nous pouvons lui dégager consiste dans le rapport présumé avec le principe immatérialiste ("l'existence n'est rien indépendamment ou à part de la perception", autrement dit, "esse est percipi"). Ce dernier a été énoncé dans les mêmes *NP*, une centaine de notes avant l'entrée qui annonçait le rôle de la supposition :

"Exister (existere) c'est être perçu (percipi) ou percevoir (percipere)\*. Le cheval est dans l'écurie, les livres sont dans le cabinet de travail comme auparavant.

\* ou vouloir (velle) c'est-à-dire agir (agere)." (*NP* : 429, 429a)

Le nouveau principe, sous la forme mentionnée, ne sera jamais démenti. Il exprime déjà le réalisme d'une conception qu'on croyait vouée à un idéalisme subjectif où l'existence même des objets physiques (corps) est réduite à une expérience subjective. En outre, une certaine théorie de l'esprit suggérée dans le même principe (l'esprit existe en tant qu'il pense, i. e. perçoit, veut, agit) trouve des échos dans la supposition

de l'homme solitaire où l'auteur affirmerait principalement l'unicité du sujet de l'expérience. A notre sens, ce n'est pas dans un registre ontologique (qui nous conduirait au solipsisme, dont les deux thèses principales sembleraient déjà formulées : 1. l'identité entre l'existence et l'expérience et 2. l'unicité du sujet de l'expérience) qu'il faudrait chercher un sens à la supposition de l'homme solitaire<sup>10</sup>. Deux autres interprétations se présenteraient à nous. Premièrement, la supposition peut être située sur le terrain d'une théorie de l'esprit, où l'auteur exprime une certaine conception selon laquelle l'activité cogitative est un état ininterrompu ; autrement dit, selon celui-ci, l'âme pense toujours. Ainsi, dans la *IM*, complétant le portrait de l'homme solitaire, Berkeley décrit l'activité mentale de l'homme solitaire comme une succession constante d'idées particulières, c'est-à-dire une sorte de "stream of consciousness". Et cela est un des points les plus mystérieux de la pensée de Berkeley, qu'il devait élucider dans la deuxième partie perdue (hélas) des *Principes*, traitant de l'esprit. Car d'après le sens commun, que Berkeley ne méprisait pas, il existe dans la vie de chacun des moments d'inconscience complète, au cours desquels l'esprit reste entièrement inactif. Or, selon l'auteur, le moi est toujours en train de percevoir (c'est-à-dire, avoir des idées)<sup>11</sup>, il est le principe constitutif de sa propre durée. Mais, dans cette vision des choses, on est, en général, dans le domaine des pures spéculations. Nous proposons donc une deuxième interprétation s'ouvrant sur une théorie du langage que l'auteur n'a pas étalée systématiquement mais qui pourrait être construite à partir des éléments existants.

Le rapport entre la supposition de l'homme solitaire et le principe « esse est percipi » existe véritablement ; il se manifeste dans la critique que Berkeley formule à la doctrine lockienne de

l'abstraction. L'enjeu nominaliste fort de Berkeley, qui fonde en fait sa conception immatérialiste, est de prouver que dans la réalité il n'existe que des entités particulières et que la généralité n'appartient qu'au langage. A Locke, Berkeley reproche son conceptualisme qui admet l'existence des idées abstraites générales dans l'esprit. Or, selon notre auteur, l'activité mentale du philosophe solitaire se réduit à une succession invariante d'idées particulières. Les interprètes s'accordent à ne reconnaître dans cette conception de la pensée humaine qu'une thèse passagère : dans la *IP*, même si l'auteur est toujours réfractaire à l'idée que nous possédons une faculté d'abstraire, il admet des cas où l'on peut dire que l'esprit abstrait. Par conséquent, dans ce sens Berkeley avait raison de ne pas maintenir la supposition dans le texte publié.

Mais l'enjeu réel de la supposition doit être cherché sur le plan du langage car, dans la vision du philosophe, à l'origine de la doctrine de l'abstraction se trouve une théorie du langage qui est fautive. Elle est fautive parce qu'elle fait correspondre aux termes généraux dans le langage, des idées abstraites générales dans l'esprit. Comme point de départ dans cette problématique, la lecture que Luce donne de la supposition de l'homme solitaire nous semble instructive : "an experimental conceit doing for words and ideas what the Molyneux Problem had done for sight and touch [...] The 'mist' is 'the mist or veil of words'."<sup>12</sup> La comparaison avec l'expérience de Molyneux est intéressante et mérite d'être développée. Mais soulignons, pour le moment, que nous voyons dans l'analyse du langage un modèle pour l'analyse de la perception. Dans les *NP* et la *IM* (et dans la *IP*, également), Berkeley entreprend un examen du langage, en dénonçant un usage habituel qui lie étroitement mots et idées. D'après ce modèle, dans la

*NTV* le philosophe révoque, cette fois sur le plan de la perception, une association entre les idées visibles et les idées tangibles, encore "plus étroite que celle entre les idées et les mots", et donc plus difficile à défaire (c'est la réponse que Berkeley donne au problème de Molyneux). Or, si nous pouvons discerner les deux types d'idées dans le cas du langage, il nous sera plus facile de le faire dans le cas de la perception. D'où l'enjeu considérable impliqué dans la décision de "*lever le voile des mots et d'obtenir une vision plus claire des idées qui restent dans mon entendement.*" (*IM* : § 54) Observons que, dans le texte de la *IM*, la supposition de l'homme solitaire suit de près cette décision, comme si l'auteur souhaitait illustrer sur-le-champ son propos. L'enjeu était de dénoncer les abus du langage et éviter principalement les controverses purement verbales.

La fiction de l'homme solitaire est proposée, en effet, comme un remède à un mal qui touchait les conceptions linguistiques de certains philosophes de l'époque. Deux erreurs fondamentales, selon l'auteur, naissent de l'usage des signes universels (usage suspendu chez l'homme solitaire) : premièrement, on croit constamment qu'aux termes généraux répondent, dans notre esprit, des idées générales abstraites ; deuxièmement, la pensée s'accoutume à former des propositions identiques, dont le contenu sémantique est, en vérité, vide<sup>13</sup>. Cependant pour éviter les erreurs et les abus du langage, il n'est pas nécessaire, comme Berkeley nous laisserait croire, de suspendre certaines fonctions de base de la pensée humaine, comme la généralisation ou l'énonciation des propositions identiques exprimant des vérités éternelles. D'ailleurs, la fiction a ses limites que l'auteur lui-même fait connaître, en l'éliminant progressivement de ses réflexions<sup>14</sup>. La supposition n'est plus reprise dans le texte publié

de l'*Introduction* où les attaques du philosophe se focalisent sur le véritable problème soulevé par la sémantique lockienne : aux termes généraux ne correspondent pas des idées générales abstraites parce que la règle sémantique selon laquelle à chaque mot pourvu de sens correspond une idée dans notre esprit n'est tout simplement pas toujours valable<sup>15</sup>.

La discussion de Berkeley sur le langage n'est pas satisfaisante, car la question de savoir quel était le rôle attribué à la distinction entre le langage mental et le langage verbal (oral comme écrit) reste ouverte. Si l'auteur admet qu'il est possible de faire abstraction des mots (comme c'est le cas pour le philosophe solitaire : "je m'efforcerai [...] de jeter le masque des mots et d'obtenir une vision sans fard de mes idées particulières" – *IM* : § 50) alors, pour lui, comme pour Locke aussi, l'acte de parler ne serait autre chose que la transcription linguistique de l'enchaînement des idées dans l'esprit. Autrement dit, ils admettent avec Hobbes que :

"The general use of speech, is to transfer our mental discourse into verbal ; or the train of our thoughts, into a train of words." (*Leviathan*, I, ch. IV, § 3)

Exception faite de quelques remarques sur les propositions mentales chez Locke<sup>16</sup>, Berkeley ne discute jamais du discours mental. Le fait qu'il s'agit d'une suspension de l'usage des mots ne signifie pas que la pensée intérieure de l'homme solitaire soit organisée selon une discursivité analogue à celle d'un langage. Si Berkeley était un partisan du discours mental, dans le sens de Locke et Hobbes, comment pourrait-il rejeter la thèse selon laquelle à chaque mot correspond une idée dans notre esprit ? Sur la base d'un tel rejet du discours mental et lors de son

étude, peu élaborée, consacrée aux propositions, l'auteur refuse visiblement de faire correspondre à chaque entité linguistique constituant une proposition, une entité mentale. Par exemple, "Une pierre est une pierre" ou "Le tout est égal à ses parties" (*NP* : 592) ne sont que des propositions purement verbales auxquelles, affirme l'auteur dans les *NP*, le philosophe solitaire n'aurait jamais pensé. Berkeley analyse, dans la *IM*, un deuxième exemple de proposition (linguistique) qui ne traduit aucune proposition mentale. Dans "Melampus est un animal", le terme "animal" ne signifie aucune idée dans notre esprit, ni abstraite ni particulière. D'une manière inattendue, l'interprétation que Berkeley donne à la généralité d'une idée, *au sein d'une proposition* ("La [créature] chose particulière que j'appelle Melampus peut légitimement être appelée du nom animal" – *IM* : § 34 - semble s'inspirer de l'*Essai* de Locke : "être un *homme* ou faire partie de l'espèce *homme* et avoir le droit de porter le nom *homme* est la même chose" (III, iii, 12). De surcroît, elle ne diffère point de la solution que Hobbes avait donnée dans *De Corpore* : à la proposition "Homo est animal" correspond une seule idée particulière dans laquelle deux accidents différents, appartenant à *la même chose signifiée*, sont conçus l'un après l'autre<sup>17</sup>. Berkeley doit beaucoup à cet auteur, et sa tentative d'imaginer le cas d'un homme solitaire rappelle les réflexions hobbesiennes de 1655 (*De Corpore*, II, § 3) concernant le langage privé qu'une personne laissée seule dans le monde serait capable de créer.

**ANDA OPRISOR FURNEL**

- <sup>1</sup> Nous adopterons ici le titre de *Notes philosophiques*, choisi par la traduction française des *Œuvres* de Berkeley, PUF, 1985. Pour la première fois, en 1871, l'éditeur A. C. Fraser fait publier deux Carnets de notes (A et B) sous le titre de *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*. L'ordre des deux *Notebooks* est jugé, plus tard par Theodor Lorenz, comme mauvais. L'opinion selon laquelle le Carnet B doit précéder le Carnet A s'impose et le texte sera publié en édition diplomatique, en 1944, par A. A. Luce sous un nouveau titre : *Philosophical Commentaries generally called the Commonplace Book*. Dernièrement, B. Belfrage les a appelé *Philosophical Notebooks*, considérant que les notes ne sont pas des commentaires à des textes antérieurement rédigés, comme Luce supposait, mais qu'elles sont tout simplement des idées, des observations philosophiques que l'auteur notait régulièrement.
- <sup>2</sup> Selon certains exégètes, il s'agit plutôt d'un texte inédit que d'un manuscrit. Nous garderons cependant ce titre consacré par l'édition diplomatique de Bertil Belfrage. Le texte a connu encore deux éditions. Il a été appelé initialement Berkeley's *Rough Draft of the Introduction to the Principles* par Fraser (A. C. Fraser découvre le manuscrit dans la bibliothèque de Trinity College et le publie dans l'édition C. P. Krauth des *Principes*, en 1874), ensuite *The First Draft of the Introduction*, par Jessop (*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. II).
- <sup>3</sup> T.E. Jessop, "Editor Introduction", op. cit., p. 117.
- <sup>4</sup> V. E. J. Furlong, "Two Notes on Berkeley's Philosophical Commentaries", in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 62, sec. C., No. 1, 1961, p. 5-6. Selon l'auteur, premièrement, dans sa première strate le texte a été conçu pour être publié et deuxièmement, il n'était pas une version initiale de la *IP*. Belfrage partage cette opinion : " I interpret the present manuscript as a separate contribution to philosophy" (op. cit., p. 13).
- <sup>5</sup> C'est la thèse de A. A. Luce, dans *The Dialectic of Immaterialism*, Hodder and Stoughton, Great Britain, 1963 : "The work of the revision was done int the two notebooks, now known as the Philosophical Commentaries"
- <sup>6</sup> V. A. A. Luce, op. cit. ci-dessus ; v. également B. Belfrage, op. cit., pour une liste des changements (souvent radicaux) opérés entre la version manuscrite et celle publiée de l'*Introduction*.
- <sup>7</sup> V. *IM* : § 40 ; *IP* : § 20, et surtout *Alciphron* (1732), Dialogue VII, § 14.
- <sup>8</sup> L'auteur fait encore mention de l'homme solitaire, dans les *NP*, lors des entrées 588, 592, 600, 648, 727 et, dans la *IM*, les paragraphes 48 et 50.
- <sup>9</sup> Pour le mot anglais "without" la traduction française préfère, dans cette occurrence, l'expression "en dehors". Le terme anglais signifie à la fois l'extériorité et l'indépendance. Pour l'auteur, le rapport entre l'existence et la perception est un rapport d'inhérence, caractère qui n'implique pas nécessairement que les deux termes soient inséparables dans un sens spatial. Ainsi, nous comprenons que la perception est quelque chose d'*essentiel* à l'existence. Par conséquent, nous avons considéré le terme français "indépendamment" plus approprié pour la négation de ce rapport.
- <sup>10</sup> Dans l'ensemble de sa conception, Berkeley est incontestablement un réaliste (il affirme la réalité des corps). V. notamment *NP* : 800-802.
- <sup>11</sup> Vouloir ou agir – des paramètres qui sont moins évidents dans la situation de l'homme solitaire.
- <sup>12</sup> A. A. Luce, *Philosophical Commentaries*, "Editor's Notes on the Entries", p. 269, 270.
- <sup>13</sup> *NP* : 592. Selon Berkeley, une proposition tautologique, comme "Une pierre est une pierre", n'a aucun sens parce qu'elle ne permet pas la découverte des vérités.
- <sup>14</sup> Avant qu'elle soit définitivement abandonnée, certains passages la concernent directement (v. *IM* : § 50,53) seront biffées.
- <sup>15</sup> C'est le cas des expressions linguistiques se référant à l'esprit et aux opérations mentales : "esprit", "volonté", "âme", "volitions" – la partie active de l'âme ; de même pour les termes scientifiques, comme "nombre" et "force", ou les termes religieux, comme "grâce" dont la signification ne dépend pas de la perception des idées mais de leur usage en conformité avec certaines règles opérationnelles. V. *Alciphron* VII, § 14.
- <sup>16</sup> *NP* : 728, 731, 793.
- <sup>17</sup> V. Hobbes, *Elements of Philosophy, First Section Concerning Body*, ch. V, § 9.

Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, P.U.F., Paris, 1997, p.310.

Fără îndoială, Jocelyn Benoist a devenit în ultimii ani una din personalitățile proeminente ale fenomenologiei franceze. El are deja în spatele său o operă care conține nu mai puțin de șapte cărți, diverse colaborări la volume colective și un impresionant număr de articole în reviste filosofice de prestigiu. Probabil reprezentantul cel mai de seamă al unei noi generații în fenomenologia franceză, el descrie în aceasta a treia carte a sa - *Phénoménologie, sémantique, ontologie* - orientarea generală a acestei generații. Dar, departe de a se constitui într-un alt banal manifest, cartea marchează conștientizarea de către autor a esenței și noutății abordării sale și impune (nu în mod general-normativ, ci probînd în scris) un nou mod de a face fenomenologie.

Întîlnim în această lucrare o tentativă de a reapropria sursele istorico-filosofice ale fenomenologiei și, îndeosebi, pe primul Husserl, cel al *Cercetărilor logice*. Această orientare își propune o recitare a fenomenologiei care să o facă, de exemplu, capabilă să răspundă provocărilor filosofiei analitice sau să fructifice potențialul neactualizat al fenomenologiei, înțeleasă ca teorie a cunoașterii. În acest context, revenirea la "tradiția logică austriacă" are rolul de a credita importanța dată unor probleme ce țin de teoria cunoașterii, urmărind fecunditatea acestor teme "gnoseologice" anterioare în gîndirea lui Husserl. Într-o manieră analitică (uneori chiar aridă), care ține, după Benoist, de dezideratele unei filosofii ce aderă la niște norme de științificitate, adică așa cum o înțelegea Husserl, va cerceta aceste preliminerii ale fenomenologiei, căutînd să scoată la iveală originea și travaliul filosofic depus în unele dintre conceptele și temele seminale ale fenomenologiei.

Astfel, Benoist clarifică totodată baza pe care s-a ridicat fenomenologia contemporană, rămasă, în bună parte, în ignoranța rădăcinilor sale logice, și pe care se poate construi un sens alternativ al ei, poate mai adecvat să răspundă încercărilor filosofiei actuale. Terenul pe care se înscrie studiul său nu este însă unul gol. Pe de-o parte, Benoist se anunță drept un continuator al tradiției fenomenologice franceze marcate de lucrările și traduceriile lui R. Schérer, S. Bachelard sau J. English (ca să numim doar cîțiva), pe de altă parte, el apare ca fiind îndatorat cercetătorilor de limbă engleză care au cultivat acest spirit analitic în dezvăluirea originilor central-europene ale fenomenologiei: K. Mulligan, B. Smith sau P. Simons.

Structurată în două părți, cartea cercetează două concepte fundamentale, cel al semnificației și cel al obiectului, urmînd diviziunea din *Cercetările logice* între actele ce conferă semnificație și actele saturante. Prima parte capătă astfel titulatura sugestivă de "Probleme și forme ale semnificației", iar a doua parte, "Contrapartea ontologică".

Primul studiu, "Husserl și mitul semnificației", vine să corecteze o posibilă interpretare a semnificației ca avînd o natură obiectuală. Mitul semnificației, așa cum a fost el criticat de Quine, ia semnificația ca o entitate autonomă. În context fenomenologic, aceasta revine la o ipostaziere a semnificației și a sensului într-o variantă de idealism. Or, miza întregului demers husserlian rezidă într-o "de-realizare a semnificației" (p. 30) și într-o înțelegere a naturii ei din punct de vedere pur intențional. Ea este cea în care se vizează un obiect, în mod imediat, și nu devine o obiectitate interpusă obiectului. Arhetipul acestei semnificații, după cum se vede într-un studiu atent al primei *Cercetări logice*, este de găsit în tratarea expresiei. Semnificația (sau sensul) poate fi dată fără a avea

neapărat obiectul "în carne și oase", fără a avea, deci, o saturare intuitivă a semnificației. Însă, problema centrală a capitolului este aceea de a distinge semnificația ca act de semnificare de semnificația ca "unitate de sens". Ultima nu este un obiect, ci cel mult un "obiect teoretic", adică al conștiinței care reflectează (într-o reducere?) asupra actelor sale. În ambele cazuri confundarea semnificației cu un obiect înțeles în mod obișnuit distruge posibilitatea unei fenomenologii care preținde a se întoarce la "lucrurile însele".

Al doilea capitol arată cum cercetarea domeniului semnificației și a modului în care este dat obiectul în semnificare ține de o re-prelucrare, operată mai întâi de Bolzano, a conceptului kantian de analiticitate (studiul cuprinde, de altfel, o tratare pe larg a doctrinei lui Bolzano privitor la modul în care analiticitatea e înțeleasă drept conservare a adevărului indiferent de variația "reprezentărilor" într-o propoziție; aceasta e tocmai "moștenirea lui Bolzano": analiticul formal). Gramatica pur logică a semnificației nu oferă cunoaștere, dar descrie acum, față de Kant, în mod pozitiv, o imagine a modalităților intenționale posibile. Iar în măsura în care există un adevăr în aceste prestări de sens la nivelul analiticității, el nu este adevărul cunoașterii, dar ține de o "intuiție formală" (p. 81) menită să dea consistență acestui "joc" al semnificației, care devine discurs.

În capitolul al treilea, "De la Brentano la Marty: sintaxa", Benoist continuă să străbată calea ce duce la articularea unei "gramatici" a semnificațiilor, proprie fenomenologiei, studiind doctrinele judecății ale lui Brentano – cea din *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) și cea din *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) – precum și prelucrările ulterioare ale lui Marty. Această articulare trece prin recunoașterea "comunității esențiale între percepție și judecată" (p. 94) și a caracterului tetic al

judecății, pe baza cărora va deveni posibilă la Husserl, în *Erfahrung und Urteil*, o genealogie a predicativului pornind de la antepredicativ. A. Marty, în schimb, clarifică legătura dintre forma lingvistică și cea logică și justifică preeminența și originalitatea ultimei, ca domeniu al fenomenologiei născînde a semnificației.

În "Categorialul" vedem descendența logică a categoriei, înțeleasă în termenii analiticului formal deja comentat în capitolele anterioare, din modalitățile actelor de semnificare, deci prestatoare de sens. Partea a doua a capitolului este preocupată îndeosebi cu explicarea raporturilor categorialului formal cu intuiția categorială. Aceasta din urmă e făcută posibilă de "experiența" logică a primului, care, ca "formă sintactică" (p. 124), descrie un orizont de posibilitate pentru orice obiectitate, ca să facă sens, excedând orice posibilă saturare intuitivă. Reflectarea imediată a categorialului în intuiție, aceasta devenind o intuiție categorială, saturantă a semnificării, nu duce la o echivalență perfectă între gramatica pur logică a semnificației și logica ontologică a intuiției categoriale. Cum "domeniul semnificației este mult mai vast decît cel al intuiției" (Hua. XIX/2, p. 721, citată la p.143), Benoist ajunge să proclame "triumful semnificării asupra intuiției, și aceasta chiar la nivelul categorialului" (p. 143), precum și existența unui "excedent originar" (p. 144) semnificativ în raport cu acest "categorial sintetic material".

Intrînd în a doua parte a cărții, capitolul V ("Logica experienței") reprezintă o explorare a conceptului de obiect la Husserl, în comparație cu modul în care este înțeles acesta la Kant și Meinong, perspectiva fiind aceea a teoriei întregului și a părților, dezvoltată de Husserl în a treia *Cercetare logică*. Aici întâlnim o prezentare a modului în care Husserl a pus bazele unei ontologii, evitînd atît o interpretare pur formală a obiectului, care l-ar fi trimis

înapoi la Kant, cît și o interpretare reprezentacionistă, care l-ar fi aruncat în psihologism. Capitolul VI, "Husserl, Meinong și problema ontologiei", nu face decît să continue problematica deschisă în "Logica experienței", descriind mai pe larg conceptualizarea husserliană a obiectului, în comparația edificatoare cu "Gegenstandstheorie" a lui Meinong. Aceasta din urmă s-ar reduce, cu tot efortul de sistematizare a regiunii obiectelor, la un catalog al obiectelor, pasibil, după cum o va și acuza Husserl, de psihologism. Or, o ontologie (fenomenologică) se poate naște, după Benoist, abia cu dezvăluirea dualității de regim obiectual, în funcție de un a priori analitic formal și de unul sintetic material, acesta din urmă conceput ca o condiție pe care o aduce existența donării reale a unui obiect. Această necunoaștere, precum și nefructificarea ideii de intenționalitate, îl fac pe Meinong să rateze miza ontologiei, aceea de a constitui o "gramatică" a obiectului, și să ducă la o proliferare fără o limită "imaginabilă" a diferențierilor subtile între obiectele ce ne apar. Or, forța ontologiei husserliene provine tocmai din "interogarea acestei diferențe între obiectele pe care le repertoria Meinong" (p. 195), care deschide căi fertile pentru tradiția ontologică ulterioară.

Ultimele două capitole formează părți ale unui studiu extins, numit "Statutul metafizic al *Cercetărilor logice*". Prima parte tratează pe larg semnificația neutralității metafizice afirmate în "Cercetările logice", ca o întoarcere lipsită de presupuziții la experiența noastră, la o imanență care "aruncă în aer" vechile concepte și doctrine metafizice, tocmai refuzînd să ia parte la vreun "angajament prealabil" (p. 206). A doua linie majoră de argumentație a primei părți vizează clarificarea statutului acestei fenomenologii înțeleasă, în întoarcerea descrisă mai sus, ca "psihologie descriptivă". Or, Benoist arată

că fenomenologia nu presupune, cum s-a înțeles în unele interpretări, psihologia ca știință prealabilă care ar "defrișa" domeniul ei originar și ar fixa termenii și obiectele ei, ci sensul pregnant al acestei descriții împinge fenomenologia înaintea psihologiei, văzută acum ca știință pozitivă și deja ghidată de postulate pentru care nu dă și nici nu poate da seama, spre o logică neutră, pre-metafizică, pre-idealistică și pre-realistă, a cîmpului imanent de experiență. "Nu este decît un sigur domeniu, cel al 'datului' însuși, care este același cu al fenomenologiei" (p. 238). – A doua parte a studiului, ultimul capitol, tratează despre conștiință, descoperind, după prelucrări succesive a materialului din *Cercetările logice*, caracterul ei intențional, care este folosit apoi drept cheie de înțelegere a ontologiei husserliene.

Talenta analitică a filosofului francez iese în evidență în această carte în care repune în discuție termeni fundamentali ai fenomenologiei, oferind o perspectivă bine articulată și pătrunzătoare asupra conceptelor de conștiință, act și trăire, fenomen sau obiect etc. Trăvialul filosofic propriu-zis, așa cum reiese el din prezentarea și dezbateră elaborată a unora dintre temele cele mai importante ale fenomenologiei, din interpretarea atentă a textelor lui Husserl, este dublat magistral de trăvialul istoric-critic, care repune gîndirea husserliană în contextul timpului său, iar aceasta cu rolul de a descoperi fațete obnubilate ale cercetărilor sale de către dezvoltările ulterioare, predominant idealiste ale filosofiei, fațete care se pot dovedi însă de o mare fecunditate în contextul filosofic contemporan. Fără să caute exhaustivitatea, cartea poate fi folosită și ca o bună introducere analitică într-un Husserl pe care îl cunoaștem poate mereu prea puțin.

DORU C. STICLEȚ

Eliane Escoubas, *L'espace pictural*, Encre Marine, Fougères, 1995, ???p, 13 ilustrații alb-negru.

Profesor la Universitatea Paris XII Val-de-Marne, Eliane Escoubas s-a remarcat prin lucrările ei în domenii ca fenomenologia, filosofia germană, filosofia limbajului și filosofia artei, precum și prin traduceri din limba germană ale *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)* a lui Husserl și a cărții lui Adorno: *Kierkegaard - construction de l'esthétique*. Cartea sa de referință / - *Imago mundi. Topologie de l'art* - face o analiza fenomenologică a imaginii în pictură și în poezie având ca reper filosofia lui Kant și a lui Heidegger. Imaginea nu mai este privită ca imitație, ci ca fenomen sau "aparitie".

Cea de-a doua lucrare a Elianei Escoubas - *L'espace pictural* - cuprinde șase texte, dintre care unele au fost publicate separat în revista "La Part de l'Oeil", fără ca prin aceasta să fie compromisă unitatea tematică a lucrării.

Lucrarea pe care o prezentăm aici este o reușită analiză fenomenologică a spațiului pictural ce pornește de la spațiul pictural renescentist și problematizează apoi transformările acestuia în diferite direcții artistice (romantismul, cubismul, abstracționismul). Odată cu abordarea fenomenologică a spațiului și a percepției acestuia, Eliane Escoubas aduce conceptele de mai sus în planul artei, realizând riguroase analize asupra lucrărilor unor artiști precum Uccello, Piero della Francesca, Caspar David Friederich, Braque, Picasso, Kandinsky și Soulages. În demersul său, autoarea își dezvoltă propriile ipoteze folosind ca suport "concepte cheie" elaborate de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty și Maldiney.

"Ontologia spațiului pictural", text propus drept capitol introductiv, ne oferă instrumentele de bază ale analizei

fenomenologice a spațiului pictural, pe care le vom găsi pe tot parcursul cărții. Tabloul nu ne pune în fața unui spațiu al reprezentării, deoarece spațiul pictural nu reproduce realitatea: el ține de manifestare, este, în concepția autoarei, împlinirea exercițiului privirii. Pluralitatea spațiilor picturale face ca fiecare dintre acestea să aibă o "ființă a spațiului", iar ontologia spațiului pictural rezidă, în acest caz, în descoperirea modalităților istorice de a ființa ale acestuia. Opera de artă încorporează mai multe "locuri" și, în acest sens, a avea loc reprezintă un eveniment, o aparență a unui corp. Orice corp are un loc și faptul instaurării corporalității ca eveniment este noțiunea centrală a ontologiei spațiului pictural. Obiectul nu e văzut în mod efectiv, ci, datorită modului incomplet al percepției noastre senzoriale (propriu atitudinii naturale), mai degrabă cvasi-văzut. Ceea ce propune Husserl prin conceptul de *epochè* sau reducere fenomenologică este punerea în afara circuitului a condițiilor empirice, niciodată suficiente, pentru a avea o percepție integrală a lucrului. *Epochè*-ul husserlian ne readuce către esența lucrului, în timp ce pentru Heidegger reducția înseamnă reconducerea privirii fiindului către Ființă. Reducția e momentul în care lăsăm lucrul să survină în modul său propriu de a se arăta, e o condiție pentru ca spațiul pictural să fie punerea în lumină a însăși faptului manifestării.

Spațiul pictural din Quattrocento este, în esența sa, unul perspectivizat, tabloul prezentându-se ca o fereastră. Specificitatea picturii lui Uccello și Piero della Francesca rezidă în folosirea construcției legitime ce pleacă de la idea de orizont și punct de fugă propunând spațialitatea infinită. Spațiul pictural se formează prin apariția corpurilor ce alcătuiesc regiuni de spațiu transportabile și repetabile, care își găsesc punctul comun în unitatea aparențelor.



Peisajul este modul esențial de apariție al spațiului pictural romantic, tocmai pentru că acesta face ca locul să devină vizibil, să aibă un corp. Funcția topologică a peisajului o implică pe cea fenomenologică, care constă în faptul de a face să apară. Ceea ce e propriu peisajului la *Caspar David Friederich* este mărirea spațiului, care tinde astfel spre infinit. Ideea de mărire este asimilată termenului de sublim așa cum îl găsim în filosofia kantiană. Procesul de mărire, afirmă autoarea, reprezintă fundamentul negativ și neexpus al perspectivei, care duce la imposibilitatea localizării unui punct de fugă perspectivă. Astfel, spațiul capătă dimensiuni infinite și un caracter abstract datorită faptului că pictorul nu redă imaginea obiectelor, ci imaginea dispariției lor.

Cubismul reprezintă desăvârșirea picturală a *epoché*-ului fenomenologic. Argumentele Elianei Escoubas pornesc de la analiza percepției la Husserl, ocazie cu care găsește similitudini între caracterul fragmentar al percepției și modul de reprezentare cubist care, în dorința de a reda obiectul în totalitatea lui, îl desfășoară pe fragmente. Reducția cubistă este, în viziunea autoarei, reducția unei duble transcendențe, respectiv a transcendenței subiectului și obiectului, dar și a transcendenței picturii ca pictură. Deși obiectul tabloului cubist este în curs de dispariție, spațiul lui e unul plin: plăcile și cuburile invadează pânza. Spațiul pictural este redus prin plierea volumului; profunzimea este înlocuită de frontalitate, iar perspectiva este înlocuită de labirint. Un tablou cubist nu trimite la nimic de ordin reprezentational: nu putem vedea decât faptul de a vedea în propria sa revelație.

Ceea ce aduce nou *Kandinsky* în gândirea artistică este conceptul de compoziție, autoarea oferindu-ne o posibilă interpretare a acesteia ca desen al operei, desen care este opera însăși. Spațiul pictural abstract are ca bază trei noțiuni fundamentale: punctul, linia și planul. Trecerea de la un element la altul este una fără limită. Tablourile lui

Kandinsky au ca temă imposibilitatea limitei, căci aceasta este interpretată ca figură a morții artei și în artă. Artistul propune o artă care să construiască un spațiu ce relevă de tensiune și de ritm.

Reprezentative pentru spațiul pictural al artei contemporane sunt, în viziunea autoarei, picturile lui *Soulages*. Tablourile lui nu redau imagini ale lucrurilor, ci sunt picturi fără imagini, picturi auto-referențiale, picturi "negru pe negru". "Negrul pe negru" aduce în prim plan privirea, căci nereprezentând nimic, percepția operei de artă trimite la percepția propriei priviri. Spațiul pictural se naște din mișcarea de "ungere-vopsire" care produce reliefuri striate, fibroase sau netede al pânzei. În tablou nu avem decât culoarea "negru pe negru", însă lumina - înțeleasă ca mod de a aduce la aparență - reușește să străbată acel spațiu. Intensitatea culorii, variația și modulația ei caracterizează spațiul pictural al operelor lui *Soulages*.

Toate cele cinci tipuri de spații picturale prezentate mai sus au ca element comun faptul că ele fac vizibil obiectul picturii și actul apariției acestuia. Obiectul picturii poate fi unul reprezentat, pe cale de dispariție sau absent, dar oricare dintre acestea nu apare decât prin relația sa cu spațiul. În pictură, spațiul este originea obiectelor artistice, el este survenirea vizibilului sau modul aparenței acestuia.

Cartea reprezintă o bună introducere în fenomenologia artei tocmai pentru că utilizează ca instrumente de bază concepte fundamentale ale fenomenologiei pe care le aplică concret asupra unor opere de artă. Deși e o lucrare de specialitate, cartea reușește să facă accesibili termenii fenomenologiei artei prin însăși claritatea stilului ei, lectura dovedindu-se astfel foarte agreabilă. *L'espace pictural* este deopotrivă o carte indispensabilă cercetătorului debutant și un excelent punct de plecare pentru cercetările avansate.

NICOLETA BRANIȘTE

Myriam Revault D'Allones, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Editions Michalon, coll. „Le bien commun”, Paris, 2001, 124 p.

Cartea lui Myriam Revault D'Allones este o analiză a gândirii politice a lui Merleau-Ponty și a legăturii pe care aceasta o are cu ontologia sa. Structurată pe patru capitole, lucrarea acoperă marile teme prezente în lucrările filosofului francez: fenomenologia ca metodă de chestionare a lumii, marxismul ca termen mediu între filosofie și istorie, între filosofia istoriei și filosofia politică, „cearta” cu Sartre și, de aici, o nouă gândire a istoriei, a evenimentului și a acțiunii politice.

Autoarea insistă pe tot parcursul cărții pe legătura indisolubilă dintre ontologia lui Merleau-Ponty, așa cum apare ea cu deosebire în ultimele sale scrieri, și modul său de a aborda evenimentele politice ale mijlocului de secol XX, intrând astfel în conflict cu unii dintre comentatorii filosofului francez, pentru care cele două reprezintă domenii de reflecție diferite și care, prin urmare, nu trebuie privite ca un întreg. Privilegierea fenomenologiei ca metodă este justificată de faptul că demersul filosofic, care are la bază relația cu lumea și experiența, conține tocmai presupuzițiile fenomenologiei: plasarea esențelor în existență și înțelegerea lumii și a omului plecând de la facticitatea lor. Pentru orice tip de demers fenomenologic, lumea e deja-aici (*déjà-là*), înaintea oricărei reflecții; ea este în prezență și permite astfel revelarea experienței. Deoarece politica, la fel ca istoria, aparține *cărnii lumii*, domeniul ei de interogație este vizibilul, temele și subiectele ei sînt fenomene care survin în lume și nu simple obiecte de studiu, iar filosofia

trebuie să acorde acestor apariții demnitatea care le este proprie. Ea trebuie să renunțe la poziția sa de survol asupra lumii, existentă de la Platon încoace, poziție care poate produce în principal două mari iluzii: detașarea de lume sau ideea că ea poate fi guvernată de pe pozițiile filosofului-rege. Atît filosofia cît și politica intră în componența lumii, ele nu se află undeva deasupra ei. În urma dezvoltărilor pe care Heidegger le-a adus conceptului de *Ereignis*, Merleau-Ponty accentuează și el importanța evenimentului ca atare. O reflecție devine filosofică în urma unei experiențe, dar filosofia a avut mereu tendința de a căuta adevărul lăsînd la o parte factualul, locul în care evenimentele vorbesc despre ele însele, iar „misiunea” noastră ar fi doar aceea de ascultare a lor. În ceea ce privește istoria, Merleau-Ponty insistă pe dimensiunea ei contingentă, pe imprevizibilitatea și ireversibilitatea evenimentelor descrise de ea, caracteristici ce se pot aplica la fel de bine și sferei relațiilor și acțiunilor umane, ca și celei politice, și care țin de fapt tocmai de pluralitatea oamenilor. Co-existența, faptul-de-a-trăi-împreună-cu reprezintă caracteristicile esențiale și proprii ale politicii, ele sînt ceea ce Merleau-Ponty numește *le milieu de la politique*.

O dată cu *Aventurile dialecticii* (1955), spune Myriam Revault D'Allones, se instalează și ruptura față de Sartre (împreună, cei doi au pus bazele revistei *Les Temps Modernes* în anul 1945). Poate o filosofie să fundamenteze din exterior o politică?; poate să vorbească despre *adeziunea pură* altfel decît despre un mit? Acestea sînt întrebări la care, în urma lui Merleau-Ponty, va încerca să răspundă și Myriam Revault D'Allones, considerînd că diferențele dintre cei doi sînt mai mult de natură filosofică decît de natură politică. Ceea ce i se repro-

șează lui Sartre (și, de fapt, filosofului în general) este tocmai fabricarea mitului unei *adeziuni pure*, ce ignoră din capul locului tot ceea ce înseamnă contingent sau probabil. Or, tocmai categoria probabilului va fi cea care va primi un nou statut în gândirea politică a lui Merleau-Ponty. Ea va fi înțeleasă ca o categorie temporală și epistemică, iar de aici pornind, Merleau-Ponty își va dezvolta critica filosofică a tipului de *angajament sartrian*.

Orice acțiune primește conotație politică atât timp cât se manifestă în prezentul evenimentului, eveniment care poartă marca ireversibilității și unicității; ea este reală și efectivă doar atunci când în fața ei "există o lume de raporturi probabile". Sartre respinge acest tip de contingentă, fără de care, în opinia lui Merleau-Ponty, timpul propriu politicii se atomizează. Angajamentul sartrian este considerat a fi mai degrabă o desfacere de lume decît o încercare de întîlnire cu ea, mai degrabă o împăcare cu lumea decît stabilirea unui dialog. Există și o circularitate a libertății și a angajamentului: "... sîntem liberi pentru a acționa și acționăm pentru că sîntem liberi..." (p. 264). Critica pe care Merleau-Ponty o aduce lui Sartre se conturează, după cum observă și Myriam Revault D'Allones, împotriva noțiunii sartriene de libertate – care rămîne în fond situată pe dualitatea subiect constituant-obiect transformîndu-se într-o viziune morală a lumii – precum și împotriva instalării filosofiei sau filosofului ca fondatori ai politicii.

În ultimul capitol al cărții dedicate gândiri politice a lui Merleau-Ponty, Myriam Revault D'Allones propune o redirecționare a operei filosofului fran-

cez "către o nouă gândire a istoriei", al cărei mister nu poate fi descoperit cu ajutorul categoriilor uzuale cauză-efect, adevăr-fals, considerate a fi prea "rudimentare" pentru a putea semnifica "surplusul de sens" pe care fiecare eveniment și-l aduce cu sine. Istoria reprezintă pentru Merleau-Ponty *le milieu de la vie*; ea nu este ceva exterior nouă, ci chiar noi înșine, și, de aceea, ea ar trebui desacralizată. Reprezentative pentru concepția politică a filosofului francez, consideră Myriam Revault D'Allones, sînt comentariile sale asupra lui Mendès France, acesta fiind, în opinia sa, exemplar ca mod de exercitare a puterii: punere în acord și nu guvernare a unor subiecți, putere-cu mai degrabă decît putere-asupra.

Putem spune că *La chair du politique* este într-adevăr o carte care sistematizează marile teme ale gândirii politice a lui Maurice Merleau-Ponty. Scrisă într-un limbaj nu foarte pretențios, ea este accesibilă și celor care nu au făcut efortul de a citi cărțile filosofului francez, dar sînt interesați de latura politică a gândirii sale. Însă dificultatea care îi așteaptă este tocmai cea pe care Myriam Revault D'Allones a enunțat-o încă de la începutul textului ei: gândurile asupra domeniului politicii nu pot fi separate de ontologia permanent prezentă în scrierile sale, concepte specifice ontologiei lui Merleau-Ponty ca *entrelacs* (întrețesere), *chiasme* (fisură, schismă), *chair* (carnea) avînd corespondentele lor și în domeniul politicii.

SIMONA CHIOREAN

Sandu Frunză (coord.), *Filosofie și religie – o abordare multidisciplinară*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001, ???p.

Volumul reunește reflecțiile mai multor gânditori clujeni pe tema raportului dintre filosofie și religie. Cartea poate fi plasată în câmpul deschis al dialogului interdisciplinar care se înfiripă între iubirea de înțelepciune, pe de o parte, iar pe de alta, iubirea de Dumnezeu. Lucrarea în discuție este structurată tematic în trei părți. Prima parte formează o analiză pluri-perspectivală a raportului dintre filosofie și religie, cu un puternic accent filosofic. Cea de-a doua parte este consacrată relației dintre filosofie și gândirea creștină, parte în care teologi și filosofi clujeni fac comentarii asupra acestei relații. În a treia parte a volumului este adus în discuție raportul dintre filosofia și gândirea iudaică.

Studiul "Despre Dumnezeu" al lui Vasile Frăteanu deschide, în mod reprezentativ, partea întâi a prezentului volum. În viziunea acestuia, Dumnezeu, prin faptul că aparține domeniului "supra-sensibilului" este preocuparea principală a metafizicii, înțeleasă ca ontoteologie. Autorul studiului pune în discuție formele de reflecție "teologică" despre Dumnezeu prin prisma ontologiei. Acestea au ca punct comun convingerea că "Dumnezeu este, că El există, că el ființează". Dumnezeul lui Moise, care este o ființă individuală – Moise vorbește cu El "față în față", (unde se încheie expresia delimitată de liniuțe ?) este identificat cu conceptul filosofic potrivit căruia Dumnezeu este o ființă determinată supremă. Pornind de la premisa existenței lui Dumnezeu ca ființă care este în opoziție cu neantul care nu este, Dumnezeu, în calitatea sa de fiind suprem, este creatorul tuturor celorlalte fiinduri. Acest fapt face posibile formele de cunoaștere ale divinității, fie acestea de ordinul "pre-cunoașterii", mijlocite de suflet (atributul divinității), de ordinul ac-

tului reflexiv pur sau de cel al raționamentului. Toate aceste forme se fundamentează, așa cum s-a arătat deja, pe credința originară că Dumnezeu există, rolul filosofiei fiind acela de "a-l face cognoscibil pe Dumnezeu".

Certitudinea și îndoiala, concepte întâlnite atât în domeniul filosofiei cât și în cel al religiei, situează tema debaterii din cadrul studiului acad. Camil Mureșanu – "Între certitudine și îndoială". Autorul explică emergența acestor noțiuni din nevoia omului de raportare la lumea în care trăiește, de "auto-conservare a vieții", de a dobândi certitudini. Credința – asociată religiei – oferă modelul de cunoaștere a lumii prin certitudine, pe când îndoiala – asociată filosofiei – oferă modelul de cunoaștere a lumii prin rațiune.

Avînd în vedere aceeași distincție dintre filosofie și religie, studiul "O perspectivă analitică asupra raportului cunoaștere științifică/cunoaștere religioasă" al lui Marcel S. Bodea oferă o analiză a diferitelor aspecte ale acestui subiect. Astfel, sînt explicitate demersurile de cunoaștere a lumii: cel științific face apel la cogniție, pe cînd cel religios la trăire: "Știința este un mod de 'a ști', religia este un mod specific de 'a fi' ". Diferențele sînt cercetate la nivelul limbajului, experienței trăite, al inițierii, toate conducînd la concluzia incompatibilității acestor demersuri.

În "Martorul laic", Marius Jucan doarește evidențierea raportului dintre religios și politic avînd drept canal de comunicare literatura. Această complexă relație este analizată cu referire la perioada regimului comunist, ilustrată în paginile romanului "Bunavestire" al lui Nicolae Breban. Prin personajul Grobei, în calitatea sa de martor laic, este parodiată tocmai această relație care apare în realitatea românească și sînt prezentate ipostazele în care putem regăsi legătura dintre religios și politic: rolul salvatorului, figura seducătorului, asceza

martorului laic. Grobei este încercarea de eliberare față de o falsă ideologie, de o conștiință a cenzurii, este "modalitatea 'laică' de a crea un model uman, respectiv de a restaura supremația dogmei".

Partea a doua a volumului debutează cu studiul părintelui Șt. Iloaie intitulat "Pentru o filosofie creștină", studiu în care autorul arată că atât creștinismul – ca realitate istorică și culturală – cât și filosofia au suferit influențe reciproce, iar credința nu exclude cunoașterea realității prin alte mijloace. Mai mult, filosofia creștină se poate defini nu ca o trăire a credinței, ci ca o formulare a adevărilor acesteia în concepte care ajută la o mai bună înțelegere a lor.

"Religie și filosofie la scriitorul bisericesc Lactanțiu" este studiul prin care pr. prof. I. V. Leb scoate în evidență contribuția decisivă pe care au avut-o Părinții Bisericii la realizarea unei punți între antichitate și epoca creștină, plasând în centru figura lui Lactanțiu. Acesta este prezentat ca "primul scriitor creștin de limbă latină care încearcă o luptă fățișă, amănunțită și sinceră cu filosofia profană", filosofia fiind înțeleasă ca o căutare a înțelepciunii și nu înțelepciunea însăși, considerată de Lactanțiu ca atribut al divinității și existând de la început. Acesta propune contopirea dintre înțelepciune și religie pentru realizarea unei filosofii ideale - singura capabilă să asigure eternitatea.

Călin Săplăcan, în studiul "Sensul coexistenței și coexistența sensurilor. Un punct de vedere al eticii teologice catolice", sugerează dialogul din perspectiva eticii, ca formă de apropiere între tradiția filosofică și cea religioasă. Acest dialog se desfășoară în sfera umanului și presupune experiența celui alt care vine să ne îmbogățească orizontul propriei existențe, adică "perspectiva întâlnirii și recunoașterii celui alt prin dialog".

Aurel Codoban, în studiul "Despre gnosticismul 'creștinismului popular (sigur e asta termenul?) românesc'", ne propune o re-definire a afirmației: "poporul român s-a născut creștin". Autorul argumentează că această afirmație ne situează în prezența unei religii care s-a dezvoltat pe cale orală, în absența instituțiilor care să-i reglementeze statutul. Regăsim în creștinismul românesc nediiferențierea sacrului de profan, dimensiunea cosmică, cultul sfinților vindecători, credințele apocaliptice, elemente care se opun creștinismului teologal, fondat pe Carte și sistemul doctrinei. Mai mult, credințele în prezența echipotentă a răului în creștinismul popular românesc îl conduc pe dl. Codoban la concluzia că afirmația în discuție trebuie citită: "poporul român s-a născut gnostic".

În partea a treia a volumului, accentul cade asupra raportului dintre filosofia și gândirea iudaică. Astfel, prin studiul intitulat "Principiul relațional în filosofia lui Martin Buber și Emmanuel Lévinas", Sandu Frunză evidențiază felul în care este posibilă intercondiționarea elementului filosofic și a celui iudaic în sistemele de gândire ale celor doi filosofi. Revelația sinaitică stabilește o situație dialogică (acest cuvânt nu există în limba română, v. DEX) între Dumnezeu unic și poporul ales. Se instaurează astfel o paradigmă a relației în sfera lui "între", cu o dublă configurare a lumii: "Eu-Tu" și "Eu-Acela" în ceea ce-l privește pe Buber și o alta, în sfera iubirii dintr-o perspectivă a comunității - în ceea ce-l privește pe Levinas. Analiza principiului relațional în gândirea celor doi filosofi îl conduce pe autor la concluzia că "sîntem în fața unor sisteme de filosofie evreiască ce se constituie prin întâlnirea dintre cele două tradiții: filosofică și religioasă".

Pentru a rămîne în planul relației dintre filosofie și religie, Mihaela Frunză, prin studiul "Imaginație și profetie în gândirea lui Maimonide", subliniază îngemă-

narea originală dintre filosofia aristotelică și învățătura iudaică în lucrarea de referință a lui Maimonide "Ghidul rătăciților" și o ilustrează prin studierea dubletului imaginație-profeție. Concluzia la care ajunge autoarea este aceea conform căreia "teoria imaginației schițată de Maimonide în *Ghidul* său este de sorginte aristotelică, deci filosofică; (...) această teorie filosofică este mai departe folosită pentru a întemeia axioma fundamentală a religiei iudaice: profeția".

Volumul este încheiat de textul lui Andrei Marga "De la teleologie la conștiința posibilității. Cotitura existențială în filosofie și iudaism". Autorul evidențiază schimbarea de paradigmă în domeniul filosofiei, generată de abordarea existențială legată de iudaism.

Rosenzweig este adus astfel în discuție ca unul dintre promotorii acestei idei. El este cel care deschide calea spre o nouă interacțiune între filosofie și religie, prin includerea religiei în sistemul filosofiei și anunță, în felul acesta, "o nouă epocă a culturii spirituale în Europa".

Așa cum se poate observa pe parcursul întregului volum, cititorul este confruntat cu o multitudine de viziuni asupra a ceea ce înseamnă raportul filosofie și religie. Diversitatea opiniilor nu aduce, însă, o obstrucționare a dialogului care încearcă să se înfiripe între cele două domenii, ci, mai degrabă, un nou nivel al său.

ANA-ELENA ILINCA

Steven Cromwell, Lester Embree, Samuel J. Julian (editors), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Electron Press, 2001.

Volumul I: **John Brough**, "Art and Non-Art: A Millennial Puzzle"; **Shaun Gallagher** and **Francisco Varrelle**, "Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science"; **Ronald Bruzina**, "Construction in Phenomenology"; **Ted Toadvine**, "Ecophenomenology and the New Millennium"; **Elizabeth A. Benke**, "Phenomenology of Embodiment/ Embodied Phenomenology: Emerging Work"; **John Drummond**, "Ethics"; **Michael Barber**, "Ethnicity and Phenomenology: Primordial vs. Social Constructionist Approaches"; **Mary Jeanne Larrabee**, "Phenomenology and Gender";

Volumul II: **Thomas Seebohm**, "The Methodology of Hermeneutics as a Challenge for Phenomenological Research"; **David Carr**, "On the Phenomenology of History"; **Roberto J. Walton**, "The Phenomenology of Horizons"; **Dan Zahavi**, "Phenomenology and the Problem(s) of Intersubjectivity"; **Olaw Wiegand**, "Phenomenology of Logics and Mathematics"; **Richard M Zaner**, "Envisioning Power, Revisioning Life: Premeinent Issues for a Phenomenology of Medicine"; **Javier San Martin** and **Maria Luz Pintos Penaranda**, "Animal Life and Phenomenology"; **Florence R. Tocantins** and **Lester Embree**, "Phenomenology of Nursing as a Cultural Discipline";

Volumul III: **David Woodruff Smith**, "Ontology"; **Dermot Moran**, "Analytic Philosophy and Phenomenology"; **Robert Bernasconi**, "Reviving Political Phenomenology: The Quest for Community and Its Drawbacks"; **Burt Hopkins**, "Phenomenological Psychology: Tasks and Problems for The New Millennium"; **Natalie Depraz**, "Holy Body and Rainbow Body: The Lived Body as an Exemplary Acces to the Absolute"; **Don Ihde**, "Phenomenology and Technoscience"; **Lee Nam-In**, "Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Phenomenology".

Consortiumul editorial și-a propus publicarea contribuțiilor aduse de prestigioșii lor invitați la întrunirea de la Delray Beach, Florida, din ianuarie 2001, organizată sub auspiciile Centrului pentru cercetări avansate în fenomenologie, pentru a marca o dubla tranziție: a omenirii istorice de la un mileniu la altul, și a fenomenologiei de la un secol la altul. Textele prezentate în această carte "electronică" în trei volume celebrează vitalitatea fenomenologiei, inserția ei, ca metodă, în domenii noi, sau viabilitatea ei, prin propunerea unor problematici și perspective noi, prin împlinirea și rescrierea perpetuă a tradiției începută în 1901 cu *Logische Untersuchungen* ale lui Husserl.

O condiție a antologării textului constă în propunerea de către autor a unei soluții originale pentru una din problemele prezentate. Astfel că dialogul intra-textual se poartă între un set de probleme fenomenologice tradiționale sau afectate de contiguitatea unor cercetări și domenii actuale (de pilda: relația fenomenologiei cu științele cognitive și filosofia analitică; eco-fenomenologie, etnicitate, teoria orizontului, etc.) și cel puțin un răspuns original, propriu, ce marchează independența de gândire a fenomenologilor: iată, pe de o parte, o posibilă arheologie a întrebării, tocmai pentru a recupera primul secol de fenomenologie încheiat, iar, pe de altă parte, imediatitatea, contemporaneitatea răspunsului, puternic adecvat la contextul cercetărilor. Grija pentru problemele însele și nu pentru interpretarea textelor fondatoare este considerată de către editori cel mai bun început pentru un nou secol în fenomenologie.

Pentru a sesiza dialectica dintre tradiția fenomenologică și relansarea ei, prin originalitatea soluțiilor gânditorilor actuali, propunem două texte, alese după un criteriu de afinitate subiectivă, urmînd

ca o posibilă selecție a unui potențial cititor să fie permisă de indicarea integrală a colaboratorilor și a producțiilor lor la sfîrșitul acestor considerații.

Un text care pune la lucru prin-cipiul intuiționist al fenomenologiei, cel al lui Natalie Depraz, "*Holy Body and Rainbow Body: The Lived Body as an Exemplary Acces to the Absolute*", și care anticipează, astfel, problematica viitoarelor ei trei cărți, vizează sensul experienței religioase, în particular al celei mistice. Depraz elaborează, plecînd de la experiența naturală a corpului trăit și folosindu-se de categoriile intermediare ale corpului în două religii oficiale, ortodoxismul și budismul, o grilă de categorii eidetice ale întrupării spirituale sub forma corpului sînt și corpul curcubeu: carnea, moartea de sine, nașterea de sine și luciditatea ("carnea transcendențială" a lui Husserl devine la Depraz "corpul lucid", (p. 493). Originea demersului fenomenologic în praxis-ul concret al vieții spirituale constituie contribuția proprie a lui Depraz la problema circumscrisă de plasarea accentelor: "fenomenologia religiei" (metoda fenomenologică aplicată la încă un domeniu, și anume la cel religios, fenomenologia păstrîndu-și astfel primatul axiologic ca abordare filosofică autonomă) sau "fenomenologie religioasă" [= o strînsă întrepătrundere a celor două p. 483]. Ambele sînt detectabile în textele husserliene, fiind dezvoltate de Edith Stein și Ricoeur. O a treia articulație a relației dintre fenomenologie și religie îi aparține lui Heidegger, a cărui fenomenologie deschide calea unei pretenții metodologice despre modul de interpretare a fenomenelor, în speță a felului de manifestare a divinului. Depraz identifică trei linii de dezvoltare posibilă a contactului dintre cele două domenii: tînărul Husserl, apoi Ricoeur și bătrînul Husserl, și, în fine, Edith Stein și Heidegger (dubla plasare a

lui Edith Stein alături de Ricoeur și Heidegger nu este contra-dictorie, întrucât filosofia ei înregistrează o evoluție originală, permisivă față de ambele locații din schema lui Depraz). Cei patru fenomenologi francezi, Levinas (o etică radicalizată), Henry (o originală filosofie a vieții), Chretien (o fenomenologie inspirată de misticism) și Marion (o noua fenomenologie a darului), sînt îndatorați distincției heideggeriene dintre fenomenologie și religie. Tocmai pentru a evita această relație, fie prea slabă (fenomenologia religiei), fie prea puternică (fenomenologie religioasă) dintre fenomenologie și religie, ca tradiție cu un conținut filosofic propriu, Depraz, în conformitate cu intuiționismul de esență al fenomenologiei, inițiază demersul său cu privire la modul religios de asumare a corpului trăit în praxis-ul concret al experienței religioase.

Textul lui David Woodruff Smith, "*Ontology*", dedicat relației dintre ontologie și fenomenologie, surprinde situația ontologică a fenomenologiei husserliene și heideggeriene, o dată dinlăuntru fenomenologiei, prin sesizarea distincțiilor categoriale [=formale și materiale (p. 389-390)] operate de Husserl în *Logische Untersuchungen* și *Ideen I*, și, respectiv, a distincției ontologice heideggeriene, analizînd posibilitatea unor ontologii a intenționalității, a noemei, a subiectului; apoi, detașîndu-se, Smith privește fenomenologia ca fenomen cultural în relație o dată cu ontologia aristotelică, față de care operează o apropiere proto-fenomenologică (reordonează fenomenologic vechea tablă a categoriilor) (p.387), apoi cu cercetările logice (Russell, Hintikka, Carnap) pentru a testa posibilitatea ontologiei faptelor negative [=non-existențele, posibilia (p. 394-397)], așa cum apare ea la Sartre sau Heidegger. Contribuția lui Smith (p. 402-409) se rezumă la propunerea unei liste de categorii ontologice, obținută

plecînd de la cele aristotelice, trecînd prin cele husserliene, pe care le adaptează la propria sa viziune, care să prindă integral existența lumii cotidiene: astfel, păstrînd distincția husserliană dintre categoriile formale și cele materiale, reduce sugestia de separație tripartită a lumii în domeniul natural (categoria materială a Naturii), social (categoria materială a Culturii) și mental (categoria materială a Conștiinței), datorită distincției lor neclare în real și datorită nevoii de a pleca de la tipuri de existență mai familiare (influența lui Heidegger, probabil); pe de altă parte, Smith acordă preeminență categoriilor formale ale intenționalității, modalității și dependenței, a căror capacitate de a structura lumea a fost tematizată de-a lungul secolului XX. În plus, Smith scoate categoria intenționalității din cadrul celor materiale (cum o situase Husserl) plasînd-o printre categoriile formale, întru-cît forma intenționalității, datorită faptului că activitățile intenționale le includ pe cele naturale, culturale și pur experiențiale, se aplică asupra categoriilor materiale.

Lectura cărții, trecerea în revistă a unor practici fenomenologice foarte diverse, provoacă o nostalgie, nevoia întoarcerii la "simplitatea" textelor originale, husserliene, la sursa, obligatoriu invocată, a acestor aplicații fenomenologice, pentru a ne reaminti de paradigma *telos*-ului istoric inconștient ce le unifică în calitatea lor de manifestări ale aceluiși moment istoric ultim, identificat de Husserl în *Krisis* cu fenomenologia.

NICOLETA - LIANA SZABO



Alain Renaut, Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, P.U.F., Paris, 1991

Dezvoltând o temă aleasă inclusiv pentru teza sa de doctorat – „Sistemul dreptului. Filosofie și drept în gândirea lui Fichte”, P.U.F., 1986 – Renaut, alături de Sosoe, încearcă o abordare a filosofiei dreptului din perspectiva criticistă a unui curent de gândire ce se originează la Kant și se împlinește la Rawls. Renaut face parte dintre acei filosofi care au preluat radicalitatea interogației asupra problemei subiectului care a dominat scena dezbaterilor intelectuale de la Heidegger până la post-deconstructiviști. Însă, dezvoltările oferite temei alese nu s-au rezumat la a face apologia ideologiei antiumaniste, ci se încearcă o temperare a argumentației în maniera rawlsiană.

Abordarea filosofiei juridice se circumscrie în mod firesc unui periplu ce debutează cu lucrarea „Gândirea 68” (împreună cu Luc Ferry) și se dezvoltă în lucrarea „Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității” (ediția românească fiind publicată de către Institutul European în 1998), consacrandu-l pe Renaut ca un filosof analitic al subiectivității.

Structura lucrării nu se încadrează în modelele clasice de demonstrare a unor ipoteze de lucru lansate în partea introductivă și confirmate ulterior prin argumente expuse dintr-o perspectivă cronologică. Cei doi autori ne propun o reflecție articulată în trei momente aflate într-o condiționare circulară.

I. Debutând cu o analiză dinamică a dezbaterilor filozofiei juridice contemporane, prima etapă a discursului se centrează pe deconstrucția subiectului operată în silajul concepțiilor individualiste. Remarcabil la acest demers este

introducerea în spațiul reflecției juridice a unor autori care – cel puțin din perspectiva filosofiei juridice românești – sunt obiecte insolite acestui domeniu.

Criticând concepțiile unora ca Kelsen și Kalinowskhi ce devalorizau filosofia dreptului bazată pe dreptul natural în beneficiul unei așa numite purități a dreptului, autorii precizează de la bun început filtrul pe care-l vor utiliza la interpretarea informației juridice cu valențe filosofice. Arhitectura întregii lucrări se va întemeia pe două axe: cea a subiectului dreptului și cea a destinului dreptului natural.

Criza marxismului a condus automat la o repunere în discuție a sensului drepturilor omului, discuție care – în contextul anilor 80 – deborda spațiul propriu-zis al reflecției juridice extinzându-se asupra interogației etico-politice. Simpla tematizare a „drepturilor omului ca temă a vremii noastre”, consideră autorii că ar fi insuficientă, adevărata fundamentare nefiind posibilă fără o reabilitarea a dreptului natural. Astfel, istoricismul și pozitivismul se văd circumstanțiate ca fiind în conflict direct cu dreptul natural.

Adiacent este de remarcat corelarea normei juridice cu limita prin definirea conceptului de drept ca o tehnică a limitării libertăților individuale, a „limitării impuse sub formă de lege”(p.26).

II. Dacă Hannah Arendt și Alisdair MacIntyre sunt jaloane obișnuite ale unui periplu de filosofie a dreptului, inopinant pentru discursul lui Sosoe și Renaut este analiza concepțiilor despre drept ale lui Heidegger și Foucault.

Referirile lui Heidegger la analiza conceptului de drept fiind puține, autorii mobilizează întreaga gândire a filosofului german pentru a demonstra unilateritatea viziunii sale. Pentru Heidegger filosofia dreptului nu se poate mișca decât în limitele unei abordări super-

ficiale, deoarece esența timpurilor moderne este în întregime dominată de orizontul freneziei tehnice. Astfel, diferența între statele democratice și totalitare este una pur și simplu accidentală, iar cei ce se încumetă să o facă nu demonstrează decât incapacitatea de a înțelege că nimic - sau poate doar un Zeu - nu ne mai poate salva de advenirea la cârma istoriei a figurii dominante a Fuhrer-ului. Singura modalitate de a ieși din această fatalitate ar fi doar o reconstrucție a teoriilor actuale despre ființa ființării.

Asumându-și pozițiile vitalismului nietzscheian, Foucault - încercând să înțeleagă genealogic structura societății - arată că dreptul este sistemul care permite perpetuarea societății. În acest sens, legea este văzută ca o strategie de a purta un război cu oponenții săi: femeia, copilul și nebunul. Din perspectivă strict juridică este interesant că norma este acceptată de Foucault ca o suprafață de depiere a raporturilor de putere.

Subminate ca și doctrine încă din primele pagini ale lucrării, historicismul și pozitivismul sunt expuse în articularea lor istorică prin raportarea la momentele constitutive. Historicismul nu pare - cel puțin în concepția lui Renaut și Sosoe - a fi un curent de sine stătător, ci o reacție la conținutul doctrinar al revoluției franceze. Încercării de a reconstrui din temelii edificiul socio-politic propriu momentului istoric de la 1789, Moeser, Jacobi și Hegel îi opun argumentația după care doar istoria poate fi veritabilul tribunal și totodată origine și fundament sau sursă a dreptului.

Pozitivismul reprezintă, în faza sa inițială la Auguste Comte, un moment aporetic, deoarece autorul francez considera că în era pozitivă dreptul trebuie să dispară prin subordonarea sa imperativelor sociabilității. Dreptul nu

reprezintă nimic altceva decât raporturi necesare între oameni, astfel că ade-vărata știință juridică nu ar trebui decât să se ocupe de substituirea drepturilor cu îndatoririle.

Încercării de sociologizare excesivă îi va răspunde Kelsen cu a sa „Teoria pură a dreptului”. Întregul efort al lui Kelsen tinde spre o autonomizare a domeniului juridic, adică abordarea unei atitudini strict descriptive (redușă la o analiză a normei auto-întemeietoare), ignorând ca neștiințifică orice tentativă de emergență exterioară. Travaliiul prealabil ce trebuie întreprins constă în distingerea riguroasă a științelor naturii de cele morale. Autorii identifică filiații ale kelsianismului în dimensiunea transcendentă de concepere a condițiilor de posibilitate a oricărui discurs juridic și, totodată, caracterul meta-empiric al cercetării. Renaut și Sosoe refuză perspectiva lui Kelsen ca urmare a moralității constitutive a acesteia, căci excesul de formalism conduce către o imposibilitate de a distinge între un regim democratic și unul totalitar.

III. Invalidând pe parcursul expunerii teoriile prezentate, finalul lucrării se confundă cu revalorizarea subiectului din perspectivă kantiană. Autorii confirmă că este vorba de un discurs care vizează recompunerea „subiectului contra disoluțiilor sale individualiste care merită acuzația de solipsism și pot induce o apropiere abandonată a problematicii juridice” (p.439). Recompunerea subiectului se relevă a fi gândul dintr-o perspectivă deschisă prin legătura intrinsecă dintre subiectivitate și intersubiectivitate, așa cum filosofia transcendentă clasică a lui Kant și Fichte au elaborat-o pentru prima dată.

Revalorizând subiectul juridic din perspectiva Kant-Rawls, autorii țin să atragă atenția că între aceștia există

mari diferențe, Rawls fiind într-un oarecare dezavantaj față de Kant, deoarece:

A) Rawls nu s-a consacrat unei analize care să situeze reflecțiile sale în contextul tradiției anglo-americane pentru a da gândirii sale o sistematizare care i-ar fi conferit un plus incontestabil al calității speculative;

B) Nu este clar până la ce punct întreprinderea sa poate fi numită efectiv kantiană. El a construit subiectul ca un pur subiect noumenal prin epocă-ul metodic al tuturor determinațiilor individualității empirice, oferind ca gene-

rator al principiilor ultime ale dreptului un subiect care nu este nimeni altul decât subiectul moral însuși, ca rațiune practică care revine la sine ca autonomă.

În concluzie, trebuie remarcat meritul autorilor de a fi reușit să reînscrisă filosofia dreptului în câmpul de interes al reflecției filosofice, precum și tentativa de a deschide un drum spre soluționarea problemelor ridicate de criza etică a postmodernismului.

**CIPRIAN SASSU**

Dominique Pradelle, *L'archeologie du monde. Constitution de l'espace, idealisme et intuitionisme chez Husserl*, Kluwer Academic Publishers, coll. "Phenomenologica", Band 157, Dordrecht/Boston/London, 2000, 334p.

O lectură a cărții lui Dominique Pradelle ar avea ca posibil fir conducător "principiul principiilor": demersul fenomenologic cade sub exigența intuiționismului, care pretinde păstrarea în limitele intuiției donatoare (p. 142). Caracterul decisiv al acestui principiu decurge, mai întâi, din ireductibilitatea sa - pretențiile esențiale ale fenomenologiei (filosofie fără presupuziții, pură descriptivitate, aducerea fiecărui concept la nivelul experienței mute) presupun deja intuiționismul - apoi, din modul în care Husserl înțelege filosofia, nu ca pe o creare de concepte, ci ca pe o descoperire de esențe pre-lingvistice, anterioare oricărei conceptualități, a unei semantici a priori a lumii și a conștiinței lumii (p. 319). Cartea lui Pradelle se construiește pe estimarea distanței

dintre excelența acestui principiu și repertoriul metodologic husserlian.

În partea întâi - *Idealisme kantien et idealisme husserlien* - după o prezentare a "violentei hermeneutice" (p. 6) ce caracterizează lectura husserliană a doctrinelor filosofice, necesară pentru a surprinde *telos*-ul universal ce conferă sens practicii teoretice proprii și pentru a înlesni trecerea de la scopurile particulare conștiente ale unei teorii la *telos*-ul inconștient, de la pentru sine la în sine, Pradelle justifică necesitatea introducerii principiului intuiționist tocmai în virtutea kantianismului, a intenției sale inconștiente, pe care Husserl a reactivat-o. Problema transcendentă nu este aceea a validității științelor, ci a originii cunoașterii în general, iar metoda deductivă regresivă (de la structurile obiective ale unei naturi universal cognoscibile către facultățile subiectului și actele sintetice necesare producerii lor) privează esența subiectivității de o intuiționare directă, elementele sale fiind re-construite (p. 10-13). Exigența intuiționistă este expresia re-gândirii husserliene a kantianismului: mai întâi,

prin "intuiția reflexivă" (donare apodictică a trăirilor prin reflecția transcendențială) cunoașterea devine ea însăși obiect al cunoașterii intuitive, deoarece formele sintezei nu mai sînt determinate pe calea regresiei de la tabla principiilor experienței, ci sînt sesizate în mod direct, prin reflecția transcendențială în imanența proceselor lor; apoi, introducerea intuiției eidetice (donare directă a esențelor, *Wesensschau*), în condițiile în care Kant nu accepta decît intuiția de sine sensibilă, iar cunoașterea esenței sale se obține prin regresie. Un alt reproș al lui Husserl vizează antropologismul său, înțelegerea neautentică a *a priori*-ului (p. 26). [Husserl demonstrează, plecînd de la Hume, existența unui *a priori* immanent sensibilului; estetica sa transcendențială construiește formele estetice, nu le postulează, și include actele sintetice (p. 43)]. Comparația lui Husserl cu Kant, care este un gînditor afiliat modelului științific, așează, contrastiv, fundalul pentru gestul genial al lui Husserl de a consacra principiul intuiționist.

Partea a doua, *Un langage de l'expérience muette?*, investighează ideația, ce elucidează structurile *a priori* ale obiectului experienței, și care, spre deosebire de kantianism, unde obiectele generice sînt identificate prin medierea conceptelor, la Husserl ia forma unei intuiții intelectuale (p.82). Comparația are ca celălalt termen pe *Stumpf*, cel care intermediază drumul spre imanența sensibilă a *a priori*-ului (decî donării intuitive a spațiului), prin evidențierea conexiunii dintre *a priori* și calitățile sensibile [=nici culoare, nici calitate tactilă fără întindere (p. 135)]. Este punctată, ca o specificitate a ideației, substituirea percepției cu imaginația, ca posibilitate a degajării sensului obiectiv (p. 142). După o

comparație a intuitivității ideației cu paradigma *logos*-ului științific, Pradelle conchide că, în ciuda *epoche*-ului epistemic operat de Husserl, conceptualitatea științifică revine pentru a servi de fir conducător implicit pentru eidetica lumii perceptive, re-conducerea conceptelor către solul lor intuitiv nefiind decît un act epistemologic retrospectiv (p.151). Nu există un grad zero al cunoașterii, astfel că ideea unei intuitivități anterioare oricărei istoricități nu este decît o ficțiune metodologică. Urmează ca variația eidetică să se facă prag de decizie a priorității spontanității teoretice asupra privirii fenomenologice. După analiza triplei structuri a arbitrarității variației [=a punctului de plecare, a producerii variantelor și a numărului acestora= (p. 117)], caracterul intuitiv al intuiției esenței apare ca du-bitabil: ideația, departe de a goni prin prezența intuitivă a conținuturilor greu-tatea istorică a conceptualizării științifice, se lovește de ireductibilitatea unui *logos* (unitate tematică) prealabil.

În partea a treia - *Constitution spatiale et idéalisme* - Pradelle realizează o analiză amanunțită a infrastructurii perceptive a lumii, interogînd mai întîi structura de orizont, a cărei infinitate oprește absorbția idealismului transcendențial în idealismul fenomenist (p. 158), tocmai pentru că dialectica dintre intenție și intuiția efectivă, dintre gîndire și donare produce un rest ce garantează transcendența obiectului și ne-scurfundarea lui în sfera închisă a conștiinței. Extensiunea universală a structurii de orizont, ca structură generală a experienței cuprinde și experiența celuiilalt, a lui Dumnezeu și a obiectelor culturale, ce respectă esențialitatea restului, prezervîndu-le sensul particular de transcendență. Dar compatibilitatea exigenței intuiționiste cu exi-

gența constructivistă a analizei intenționale introduce o tensiune între structura de orizont și manifestarea absolut descriptivă legată de modurile de donare. Pradelle reușește să demonstreze că nucleul central al constituirii transcendente este constituirea spațialității și nu cea a temporalității, pentru că spațialitatea este cea prevăzută intrinsec cu structura de orizont, paradigmă a transценденței, dubla structură a infinitului fluxului temporal (extensiv și continuu) fiindu-i în mod exterior prescrisă de caracterul perspectiv al donării spațiale (p. 165). Analiza caracterului intuitiv al conceptelor descriptive *hýle* (îndeplinind funcția de expunere sensibilă) și *morphe* (pe cea de identificare sintetică) le demască drept funcții transcendente (p. 170), concepte operatorii ce fac posibilă obiectivarea, și nu drept unități tematice prelevate de privirea fenomenologică din fluxul trăirilor. Testarea compatibilității dintre paradigma cantitativă a infinității intenționale (structura de orizont) și analiza calitativă a satisfacerii interesului transcendental (caracterul teleologic al percepției) duce la paradoxul raportului conform căruia teleologia finită a intereselor admite ca infrastructură infinită pura apariție perceptivă. Primatul husserlian al percepției asupra practicului este inversat prin fenomenologia facticității a lui Heidegger. De altfel, comparația cu Heidegger este motivată de radicalizarea de către acesta a principiului intuiționist (pe care el, spre deosebire de maestrul său, îl interpretează ca o prevalare a intuiției singularităților asupra celei eidetice), experiența intuitivă a lumii nefiind una perceptivă, ci una practică, configurând o lume înzestrată, în același timp, cu predicate perceptive și de valoare (sau categoriale), în care atitudinea personalistă are înfietate față de cea naturalistă. Respectul intui-

ționist al fenomenalității naive primează asupra metodei descompunerii eidetice și transcendente, Heidegger trăind "fenomenalitatea în bloc" (p. 197). Pentru Husserl, unitatea funcțională a subiectului transcendental este fondată în unitatea lumii. Pentru Heidegger, în prelungirea răsturnării copernicane kantiene, structurile categoriale ale lumii sînt fondate pe structurile existențiale ale Dasein-ului (p. 213). Ca o garantare a *principiului principiilor* se mută accentul de pe constituit pe constituent, ceea ce înseamnă, înfietatea unei ontologii fundamentale a subiectului asupra constituirii straturilor eidetice ale lumii, afectată de un artificiu idealizant provenit din primatul metodologic al analizei asupra exigenței intuiționiste.

Partea a patra, *Espace perceptif et espaces catégoriaux*, interoghează existența, prin analogie cu atitudinea naturală a subiectului perceptiv ce presupune o lume a obiectelor pre-donate, a unei atitudini naturale a matematicianului ce implică existența lumilor de obiecte ideale pre-donate (p. 281). Aceasta atitudine naturală constă în presupunerea unui cîmp de idealități originare, de la care plecînd se dezvoltă activitatea formalizantă a subiectului. Fenomenologia matematicii (proiectată ca posibilitate în *L'origine de la géométrie*) înseamnă tocmai această regresie transcendentală, realizată printr-un demers reflexiv, dar mai ales critic și normativ, de la matematicile formale înspre actele constituante producătoare (sintezele a priori), a căror limită o constituie proto-idealitățile geometrice, ce fac posibilă o activitate geometrică elementară (p.292). Dar sensul acestor proto-idealități este constituit de o activitate transcendentală ce trimite la obiectele sensibile. Analiza husserliană conchide că legalitatea a priori a geometriei este ancorată în intuiția sensi-

bilă a obiectelor (p. 294, citat din Hua. XXI: "figura geometrică este un moment al intuiției, ... precum culoarea"), ceea ce comportă consecința privării metodelor științifice de spontaneitate spirituală datorită căilor epistemice pre-trasate de structura donării perceptive a obiectului. Figurile geometrice sînt obținute printr-o ideație specifică, și anume cea idealizantă, care presupune că structurile sensibilității anticipează, prin producerea unei forme intuitive, o formă-limită, pur intelectuală, o idee situată la infinit (p. 298). Astfel, prin retro-proiecția în structurile perceptive a unui orizont de aproximare a idealităților, se pune în cauză principiul intuiționist. Pe de altă parte, valoarea acestor idealizări, ca fondate sau nu, se datorează ori valorii intrinseci a activității matematice, ori aplicării ei la fizică, la cunoașterea substraturilor ultime ale lumii. Husserl optează pentru a doua variantă, întrucît constituirea substraturilor categoriale prin operații de sintaxă conduce, în ultimă instanță, la nucleu ante-predicative, prealabile oricărei predicatii: *obiectele sensibile ca arhi-obiecte*. Obiecția lui Pradelle, atent la respectarea intuiționismului, se referă la faptul că fizicianul, departe de a descoperi legile unei naturi pre-existente, produce o natură secundară, idealizată

[=suprastructura ideală fondată pe realitatea sensibilă (p. 311)], scrisă în limbaj matematic. Astfel că, ratînd confirmarea principiului intuiționist (la fel ca în partea a treia a cărții, unde, la nivel perceptiv, spațialitatea apărea dependentă de nivelurile superioare ale semnificației și intenționalității practice), constituirea spațialității geometrice se face în funcție de nivelul superior al teoriei fizice, iar structurile perceptive sînt dependente de domeniile ideale a căror structură trebuie să o anticipeze.

Concluzia lui Pradelle este drastică: imposibilitatea unui grad zero al cunoașterii care să asigure puritatea intuiției, dublată de pericolul unui haos al structurilor intenționale ale subiectului impusă de structura stratificată a lumii și luarea obiectului ca fir conducător transcendent exclusiv, pretind o ontologie fundamentală, restitativă a unității pierdute și a intuiționismului de esență, care să degajeze structurile instanței constituante prescrise de modulele ei de a fi. Fenomenologia lui Husserl trebuie pusă sub semnul a ceea ce el nu a gîndit ("*l'impensé*" de care vorbește Merleau-Ponty) pentru a-i reactiva sensul "inconștient" sedimentat de *telos*-ul universal.

NICOLETA-LIANA SZABO

**RECENZII, NOTE, COMENTARII**

Notes sur la philosophie de jeunesse de George Berkeley (à propos des *Notes Philosophiques* et de l'*Introduction Manuscrite* de George Berkeley)

Dans le dernier temps on a octroyé une attention considérable à deux textes que Berkeley n'avait pas l'intention de publier, i.e., les *Notes Philosophiques*<sup>1</sup> (*NP* : 1706-1708) et l'*Introduction Manuscrite*<sup>2</sup> (*IM* : 1708). Les premières sont un recueil de réflexions que le jeune philosophe aurait noté au jour le jour. Les signes marginaux qui les accompagnent manifestent l'intention de l'auteur de les utiliser dans la rédaction de ses premiers ouvrages destinés à la publication: l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (*NTV* : 1709) et l'*Introduction* (*IP* - Introduction publiée : 1710) au *Traité des Principes de la connaissance humaine* (*PCH* : 1710, première édition). Néanmoins ces notes demandent à être lues et utilisées avec circonspection, comme l'éditeur, A. A. Luce, nous conseille, car les corrections et les ratures opérées par l'auteur lui-même rendent laborieuse leur interprétation. Au sujet du texte qu'on appelle, de nos jours, l'*Introduction manuscrite*, les problèmes et les controverses engendrés ne sont pas moins considérables que les difficultés rencontrées avec les *NP*. Le texte bénéficie actuellement d'une édition diplomatique, assurément satisfaisante, préparée par l'éditeur Belfrage : *George Berkeley's Manuscript Introduction* (1987). Deux interprétations se trouvent confrontées à son propos : l'une qui appuie sur l'aspect de "brouillon" de ce texte (rapporté à la *IP*), l'autre qui lui concède une autonomie de pensée par

rapport aux *Principes*, en accordant une attention particulière à différentes strates identifiées lors de sa rédaction. La première opinion, celle de Jessop : "Compared with the printed *Introduction*, the draft neither adds nor omits anything of substance"<sup>3</sup>, a été contestée par les opinions de E. J. Furlong<sup>4</sup> et B. Belfrage, pour qui la *IM* renferme une philosophie différente de celle comprise dans la *IP*. Nous partageons cette dernière position qui est pourvue de fondements textuels suffisants.

Pour comprendre la constitution de la pensée berkeleyenne, l'exégèse doit se pencher principalement sur les difficultés auxquelles le philosophe se confronte dans son point de départ. Ainsi, l'attention se dirige d'ordinaire vers les rapports établis avec d'autres philosophies concurrentes, et se focalise sur le conflit qui naît entre les éléments d'ascendant et les éléments originaux. Les deux types d'éléments sont présents, chez Berkeley, dans les tous premiers écrits déjà cités, les *NP* et la *IM*.

Les commentateurs s'accordent à admettre trois influences déterminantes dans la genèse de la pensée philosophique de Berkeley. Les *Notes Philosophiques* contiennent des références à Locke, Malebranche et Bayle. Sans diminuer l'importance des deux dernières influences, soulignons que la première manifeste une portée considérable dans une discussion sur l'abstraction et le langage, mesurée en termes d'une critique virulente adressée à Locke. En revanche, peu nombreux sont les commentateurs qui se sont exprimés au sujet de l'influence que Hobbes aurait exercée sur le jeune philosophe irlandais. Dans les *NP*, nous pouvons lire l'aversion du jeune Berkeley pour le matérialisme de Hobbes. Mais une influence directe

de la part de ce dernier, en matière d'abstraction et théorie du langage, n'est pas explicite dans les textes, car Berkeley ne cite jamais son prédécesseur à ces sujets. Néanmoins des affinités doctrinales dans les conceptions linguistiques des deux auteurs existent, bien que, jusqu'à présent, elles ne soient qu'exceptionnellement abordées dans les analyses interprétatives. Les deux ascendants (Locke et Hobbes) jouent un rôle capital dans la compréhension de l'un des principaux chapitres de la philosophie du langage de Berkeley, i.e. la critique des idées abstraites.

On s'accorde également pour dire qu'il existe une évolution de la pensée berkeleyenne, mais le rôle que les textes inédits, appartenant à la période de jeunesse du philosophe, y jouent a fait l'objet d'un désaccord. D'une part, pour certains interprètes, les thèses centrales de la philosophie de Berkeley (l'hétérogénéité des sensations, la constitution de l'espace perçu, la critique de la substance matérielle, la définition de l'existence à travers le principe *esse est percipi*, l'affirmation de l'existence réelle des corps, la théorie des signes et leurs conséquences épistémologiques et théologiques, la connaissance du moi, des autres esprits et de l'existence de Dieu), trouvent leur expression accomplie uniquement dans les textes publiés. D'autre part, il existe des opinions très favorables aux textes inédits, qui soutiennent que ces derniers englobent déjà les thèses berkeleyennes révisées et développées<sup>5</sup>, dans la forme où elles seront exposées dans les ouvrages publiés. Certaines conceptions originelles seront donc abandonnées, puisque leur auteur ne croyait plus dans leur vérité (par exemple, il n'y a que Dieu et les choses spirituelles qui existent ; l'esprit humain n'a pas d'idées générales ; un mot signifie toujours une idée dans notre esprit<sup>6</sup>). D'autres attendront les textes plus tardifs pour être développées

(certains mots sont dépourvus de contenu cognitif, i.e. n'éveillent pas dans l'esprit des idées qu'ils sont censés représenter, et n'expriment que des émotions ou des attitudes de l'esprit du locuteur<sup>7</sup>). En dernière analyse, il existe des conceptions, dans les premiers écrits, qui n'ont été ni rejetées, ni reprises, de sorte qu'elles parviennent au lecteur d'aujourd'hui sous une forme inachevée, ce qui rend leur interprétation parfois problématique.

Nous nous proposons ici d'analyser une expérience théorique qui peut être incluse, à juste titre, parmi les moments moins clairs de la pensée berkeleyenne. Il s'agit de la supposition d'un homme solitaire (à l'occasion l'auteur parle d'un philosophe solitaire), exposée uniquement dans les *NP* et la *IM*. La supposition est conçue initialement en ces termes :

"Considérer un homme introduit dans le monde, seul, avec d'admirables aptitudes, et voir comment après une longue expérience il connaîtra sans l'aide des mots. Un tel homme ne penserait jamais aux genres et aux espèces ou aux idées générales abstraites." (*NP* : 566)<sup>8</sup>

On suppose, donc, d'un côté la connaissance, de l'autre le langage, qu'il s'agit de distinguer afin d'éviter la notion d'idée générale abstraite qui, d'après certains auteurs (comme Locke, par exemple) existe réellement dans l'esprit mais qui, selon notre auteur, n'est qu'une invention du langage. Berkeley se propose, également par ce moyen, de rejeter la doctrine de l'abstraction. Comme cette réfutation représente l'élément central dans la construction de l'immatérialisme, voici l'importance que l'auteur réserve, dans ses commentaires, à sa supposition de l'homme solitaire :

"Une bonne preuve que l'existence n'est rien indépendamment<sup>9</sup> ou à part de la perception peut se tirer de la considération d'un homme introduit sans compagnie dans le monde." (*NP* : 588)



L'auteur exprime donc son désir d'apporter une preuve en faveur de son immatéalisme en faisant appel à une expérience de pensée. Jusqu'ici rien de surprenant, au moins pour ce qui concerne la méthode choisie. D'autres philosophes, avant lui, se sont servis de suppositions théoriques pour établir la vérité d'une thèse. Supposer un homme solitaire, et chercher ce qui s'ensuit, c'est bien faire une expérience hypothétique, en simplifiant volontairement un problème concernant la nature de la perception, ainsi que celle du langage. Les questions surgissent avec l'abandon de la supposition, avant que son rôle, celui de justifier la conception immatérialiste, soit pleinement manifesté. Après avoir été formulée dans les *NP* (1706-1707), la supposition est reprise et développée davantage dans la *IM* (1708), pour être ensuite définitivement éliminée dans le texte publié de l'*Introduction* (1710). L'importance que nous pouvons lui dégager consiste dans le rapport présumé avec le principe immatérialiste ("l'existence n'est rien indépendamment ou à part de la perception", autrement dit, "esse est percipi"). Ce dernier a été énoncé dans les mêmes *NP*, une centaine de notes avant l'entrée qui annonçait le rôle de la supposition :

"Exister (existere) c'est être perçu (percipi) ou percevoir (percipere)\*. Le cheval est dans l'écurie, les livres sont dans le cabinet de travail comme auparavant.

\* ou vouloir (velle) c'est-à-dire agir (agere)." (*NP* : 429, 429a)

Le nouveau principe, sous la forme mentionnée, ne sera jamais démenti. Il exprime déjà le réalisme d'une conception qu'on croyait vouée à un idéalisme subjectif où l'existence même des objets physiques (corps) est réduite à une expérience subjective. En outre, une certaine théorie de l'esprit suggérée dans le même principe (l'esprit existe en tant qu'il pense, i. e. perçoit, veut, agit) trouve des échos dans la supposition

de l'homme solitaire où l'auteur affirmerait principalement l'unicité du sujet de l'expérience. A notre sens, ce n'est pas dans un registre ontologique (qui nous conduirait au solipsisme, dont les deux thèses principales sembleraient déjà formulées : 1. l'identité entre l'existence et l'expérience et 2. l'unicité du sujet de l'expérience) qu'il faudrait chercher un sens à la supposition de l'homme solitaire<sup>10</sup>. Deux autres interprétations se présenteraient à nous. Premièrement, la supposition peut être située sur le terrain d'une théorie de l'esprit, où l'auteur exprime une certaine conception selon laquelle l'activité cogitative est un état ininterrompu ; autrement dit, selon celui-ci, l'âme pense toujours. Ainsi, dans la *IM*, complétant le portrait de l'homme solitaire, Berkeley décrit l'activité mentale de l'homme solitaire comme une succession constante d'idées particulières, c'est-à-dire une sorte de "stream of consciousness". Et cela est un des points les plus mystérieux de la pensée de Berkeley, qu'il devait élucider dans la deuxième partie perdue (hélas) des *Principes*, traitant de l'esprit. Car d'après le sens commun, que Berkeley ne méprisait pas, il existe dans la vie de chacun des moments d'inconscience complète, au cours desquels l'esprit reste entièrement inactif. Or, selon l'auteur, le moi est toujours en train de percevoir (c'est-à-dire, avoir des idées)<sup>11</sup>, il est le principe constitutif de sa propre durée. Mais, dans cette vision des choses, on est, en général, dans le domaine des pures spéculations. Nous proposons donc une deuxième interprétation s'ouvrant sur une théorie du langage que l'auteur n'a pas étalée systématiquement mais qui pourrait être construite à partir des éléments existants.

Le rapport entre la supposition de l'homme solitaire et le principe « esse est percipi » existe véritablement ; il se manifeste dans la critique que Berkeley formule à la doctrine lockienne de

l'abstraction. L'enjeu nominaliste fort de Berkeley, qui fonde en fait sa conception immatérialiste, est de prouver que dans la réalité il n'existe que des entités particulières et que la généralité n'appartient qu'au langage. A Locke, Berkeley reproche son conceptualisme qui admet l'existence des idées abstraites générales dans l'esprit. Or, selon notre auteur, l'activité mentale du philosophe solitaire se réduit à une succession invariante d'idées particulières. Les interprètes s'accordent à ne reconnaître dans cette conception de la pensée humaine qu'une thèse passagère : dans la *IP*, même si l'auteur est toujours réfractaire à l'idée que nous possédons une faculté d'abstraire, il admet des cas où l'on peut dire que l'esprit abstrait. Par conséquent, dans ce sens Berkeley avait raison de ne pas maintenir la supposition dans le texte publié.

Mais l'enjeu réel de la supposition doit être cherché sur le plan du langage car, dans la vision du philosophe, à l'origine de la doctrine de l'abstraction se trouve une théorie du langage qui est fautive. Elle est fautive parce qu'elle fait correspondre aux termes généraux dans le langage, des idées abstraites générales dans l'esprit. Comme point de départ dans cette problématique, la lecture que Luce donne de la supposition de l'homme solitaire nous semble instructive : "an experimental conceit doing for words and ideas what the Molyneux Problem had done for sight and touch [...] The 'mist' is 'the mist or veil of words'."<sup>12</sup> La comparaison avec l'expérience de Molyneux est intéressante et mérite d'être développée. Mais soulignons, pour le moment, que nous voyons dans l'analyse du langage un modèle pour l'analyse de la perception. Dans les *NP* et la *IM* (et dans la *IP*, également), Berkeley entreprend un examen du langage, en dénonçant un usage habituel qui lie étroitement mots et idées. D'après ce modèle, dans la

*NTV* le philosophe révoque, cette fois sur le plan de la perception, une association entre les idées visibles et les idées tangibles, encore "plus étroite que celle entre les idées et les mots", et donc plus difficile à défaire (c'est la réponse que Berkeley donne au problème de Molyneux). Or, si nous pouvons discerner les deux types d'idées dans le cas du langage, il nous sera plus facile de le faire dans le cas de la perception. D'où l'enjeu considérable impliqué dans la décision de "*lever le voile des mots et d'obtenir une vision plus claire des idées qui restent dans mon entendement.*" (*IM* : § 54) Observons que, dans le texte de la *IM*, la supposition de l'homme solitaire suit de près cette décision, comme si l'auteur souhaitait illustrer sur-le-champ son propos. L'enjeu était de dénoncer les abus du langage et éviter principalement les controverses purement verbales.

La fiction de l'homme solitaire est proposée, en effet, comme un remède à un mal qui touchait les conceptions linguistiques de certains philosophes de l'époque. Deux erreurs fondamentales, selon l'auteur, naissent de l'usage des signes universels (usage suspendu chez l'homme solitaire) : premièrement, on croit constamment qu'aux termes généraux répondent, dans notre esprit, des idées générales abstraites ; deuxièmement, la pensée s'accoutume à former des propositions identiques, dont le contenu sémantique est, en vérité, vide<sup>13</sup>. Cependant pour éviter les erreurs et les abus du langage, il n'est pas nécessaire, comme Berkeley nous laisserait croire, de suspendre certaines fonctions de base de la pensée humaine, comme la généralisation ou l'énonciation des propositions identiques exprimant des vérités éternelles. D'ailleurs, la fiction a ses limites que l'auteur lui-même fait connaître, en l'éliminant progressivement de ses réflexions<sup>14</sup>. La supposition n'est plus reprise dans le texte publié

de l'*Introduction* où les attaques du philosophe se focalisent sur le véritable problème soulevé par la sémantique lockienne : aux termes généraux ne correspondent pas des idées générales abstraites parce que la règle sémantique selon laquelle à chaque mot pourvu de sens correspond une idée dans notre esprit n'est tout simplement pas toujours valable<sup>15</sup>.

La discussion de Berkeley sur le langage n'est pas satisfaisante, car la question de savoir quel était le rôle attribué à la distinction entre le langage mental et le langage verbal (oral comme écrit) reste ouverte. Si l'auteur admet qu'il est possible de faire abstraction des mots (comme c'est le cas pour le philosophe solitaire : "je m'efforcerai [...] de jeter le masque des mots et d'obtenir une vision sans fard de mes idées particulières" – *IM* : § 50) alors, pour lui, comme pour Locke aussi, l'acte de parler ne serait autre chose que la transcription linguistique de l'enchaînement des idées dans l'esprit. Autrement dit, ils admettent avec Hobbes que :

"The general use of speech, is to transfer our mental discourse into verbal ; or the train of our thoughts, into a train of words." (*Leviathan*, I, ch. IV, § 3)

Exception faite de quelques remarques sur les propositions mentales chez Locke<sup>16</sup>, Berkeley ne discute jamais du discours mental. Le fait qu'il s'agit d'une suspension de l'usage des mots ne signifie pas que la pensée intérieure de l'homme solitaire soit organisée selon une discursivité analogue à celle d'un langage. Si Berkeley était un partisan du discours mental, dans le sens de Locke et Hobbes, comment pourrait-il rejeter la thèse selon laquelle à chaque mot correspond une idée dans notre esprit ? Sur la base d'un tel rejet du discours mental et lors de son

étude, peu élaborée, consacrée aux propositions, l'auteur refuse visiblement de faire correspondre à chaque entité linguistique constituant une proposition, une entité mentale. Par exemple, "Une pierre est une pierre" ou "Le tout est égal à ses parties" (*NP* : 592) ne sont que des propositions purement verbales auxquelles, affirme l'auteur dans les *NP*, le philosophe solitaire n'aurait jamais pensé. Berkeley analyse, dans la *IM*, un deuxième exemple de proposition (linguistique) qui ne traduit aucune proposition mentale. Dans "Melampus est un animal", le terme "animal" ne signifie aucune idée dans notre esprit, ni abstraite ni particulière. D'une manière inattendue, l'interprétation que Berkeley donne à la généralité d'une idée, *au sein d'une proposition* ("La [créature] chose particulière que j'appelle Melampus peut légitimement être appelée du nom animal" – *IM* : § 34 - semble s'inspirer de l'*Essai* de Locke : "être un *homme* ou faire partie de l'espèce *homme* et avoir le droit de porter le nom *homme* est la même chose" (III, iii, 12). De surcroît, elle ne diffère point de la solution que Hobbes avait donnée dans *De Corpore* : à la proposition "Homo est animal" correspond une seule idée particulière dans laquelle deux accidents différents, appartenant à *la même chose signifiée*, sont conçus l'un après l'autre<sup>17</sup>. Berkeley doit beaucoup à cet auteur, et sa tentative d'imaginer le cas d'un homme solitaire rappelle les réflexions hobbesiennes de 1655 (*De Corpore*, II, § 3) concernant le langage privé qu'une personne laissée seule dans le monde serait capable de créer.

**ANDA OPRISOR FURNEL**

- <sup>1</sup> Nous adopterons ici le titre de *Notes philosophiques*, choisi par la traduction française des *Œuvres* de Berkeley, PUF, 1985. Pour la première fois, en 1871, l'éditeur A. C. Fraser fait publier deux Carnets de notes (A et B) sous le titre de *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*. L'ordre des deux *Notebooks* est jugé, plus tard par Theodor Lorenz, comme mauvais. L'opinion selon laquelle le Carnet B doit précéder le Carnet A s'impose et le texte sera publié en édition diplomatique, en 1944, par A. A. Luce sous un nouveau titre : *Philosophical Commentaries generally called the Commonplace Book*. Dernièrement, B. Belfrage les a appelé *Philosophical Notebooks*, considérant que les notes ne sont pas des commentaires à des textes antérieurement rédigés, comme Luce supposait, mais qu'elles sont tout simplement des idées, des observations philosophiques que l'auteur notait régulièrement.
- <sup>2</sup> Selon certains exégètes, il s'agit plutôt d'un texte inédit que d'un manuscrit. Nous garderons cependant ce titre consacré par l'édition diplomatique de Bertil Belfrage. Le texte a connu encore deux éditions. Il a été appelé initialement Berkeley's *Rough Draft of the Introduction to the Principles* par Fraser (A. C. Fraser découvre le manuscrit dans la bibliothèque de Trinity College et le publie dans l'édition C. P. Krauth des *Principes*, en 1874), ensuite *The First Draft of the Introduction*, par Jessop (*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. II).
- <sup>3</sup> T.E. Jessop, "Editor Introduction", op. cit., p. 117.
- <sup>4</sup> V. E. J. Furlong, "Two Notes on Berkeley's Philosophical Commentaries", in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 62, sec. C., No. 1, 1961, p. 5-6. Selon l'auteur, premièrement, dans sa première strate le texte a été conçu pour être publié et deuxièmement, il n'était pas une version initiale de la *IP*. Belfrage partage cette opinion : "I interpret the present manuscript as a separate contribution to philosophy" (op. cit., p. 13).
- <sup>5</sup> C'est la thèse de A. A. Luce, dans *The Dialectic of Immaterialism*, Hodder and Stoughton, Great Britain, 1963 : "The work of the revision was done int the two notebooks, now known as the Philosophical Commentaries"
- <sup>6</sup> V. A. A. Luce, op. cit. ci-dessus ; v. également B. Belfrage, op. cit., pour une liste des changements (souvent radicaux) opérés entre la version manuscrite et celle publiée de l'*Introduction*.
- <sup>7</sup> V. *IM* : § 40 ; *IP* : § 20, et surtout *Alciphron* (1732), Dialogue VII, § 14.
- <sup>8</sup> L'auteur fait encore mention de l'homme solitaire, dans les *NP*, lors des entrées 588, 592, 600, 648, 727 et, dans la *IM*, les paragraphes 48 et 50.
- <sup>9</sup> Pour le mot anglais "without" la traduction française préfère, dans cette occurrence, l'expression "en dehors". Le terme anglais signifie à la fois l'extériorité et l'indépendance. Pour l'auteur, le rapport entre l'existence et la perception est un rapport d'inhérence, caractère qui n'implique pas nécessairement que les deux termes soient inséparables dans un sens spatial. Ainsi, nous comprenons que la perception est quelque chose d'*essentiel* à l'existence. Par conséquent, nous avons considéré le terme français "indépendamment" plus approprié pour la négation de ce rapport.
- <sup>10</sup> Dans l'ensemble de sa conception, Berkeley est incontestablement un réaliste (il affirme la réalité des corps). V. notamment *NP* : 800-802.
- <sup>11</sup> Vouloir ou agir – des paramètres qui sont moins évidents dans la situation de l'homme solitaire.
- <sup>12</sup> A. A. Luce, *Philosophical Commentaries*, "Editor's Notes on the Entries", p. 269, 270.
- <sup>13</sup> *NP* : 592. Selon Berkeley, une proposition tautologique, comme "Une pierre est une pierre", n'a aucun sens parce qu'elle ne permet pas la découverte des vérités.
- <sup>14</sup> Avant qu'elle soit définitivement abandonnée, certains passages la concernent directement (v. *IM* : § 50,53) seront biffées.
- <sup>15</sup> C'est le cas des expressions linguistiques se référant à l'esprit et aux opérations mentales : "esprit", "volonté", "âme", "volitions" – la partie active de l'âme ; de même pour les termes scientifiques, comme "nombre" et "force", ou les termes religieux, comme "grâce" dont la signification ne dépend pas de la perception des idées mais de leur usage en conformité avec certaines règles opérationnelles. V. *Alciphron* VII, § 14.
- <sup>16</sup> *NP* : 728, 731, 793.
- <sup>17</sup> V. Hobbes, *Elements of Philosophy, First Section Concerning Body*, ch. V, § 9.

Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, P.U.F., Paris, 1997, p.310.

Fără îndoială, Jocelyn Benoist a devenit în ultimii ani una din personalitățile proeminente ale fenomenologiei franceze. El are deja în spatele său o operă care conține nu mai puțin de șapte cărți, diverse colaborări la volume colective și un impresionant număr de articole în reviste filosofice de prestigiu. Probabil reprezentantul cel mai de seamă al unei noi generații în fenomenologia franceză, el descrie în aceasta a treia carte a sa - *Phénoménologie, sémantique, ontologie* - orientarea generală a acestei generații. Dar, departe de a se constitui într-un alt banal manifest, cartea marchează conștientizarea de către autor a esenței și noutății abordării sale și impune (nu în mod general-normativ, ci probînd în scris) un nou mod de a face fenomenologie.

Întîlnim în această lucrare o tentativă de a reapropria sursele istorico-filosofice ale fenomenologiei și, îndeosebi, pe primul Husserl, cel al *Cercetărilor logice*. Această orientare își propune o recitare a fenomenologiei care să o facă, de exemplu, capabilă să răspundă provocărilor filosofiei analitice sau să fructifice potențialul neactualizat al fenomenologiei, înțeleasă ca teorie a cunoașterii. În acest context, revenirea la "tradiția logică austriacă" are rolul de a credita importanța dată unor probleme ce țin de teoria cunoașterii, urmărind fecunditatea acestor teme "gnoseologice" anterioare în gîndirea lui Husserl. Într-o manieră analitică (uneori chiar aridă), care ține, după Benoist, de dezideratele unei filosofii ce aderă la niște norme de științificitate, adică așa cum o înțelegea Husserl, va cerceta aceste preliminerii ale fenomenologiei, căutînd să scoată la iveală originea și travaliul filosofic depus în unele dintre conceptele și temele seminale ale fenomenologiei.

Astfel, Benoist clarifică totodată baza pe care s-a ridicat fenomenologia contemporană, rămasă, în bună parte, în ignoranța rădăcinilor sale logice, și pe care se poate construi un sens alternativ al ei, poate mai adecvat să răspundă încercărilor filosofiei actuale. Terenul pe care se înscrie studiul său nu este însă unul gol. Pe de-o parte, Benoist se anunță drept un continuator al tradiției fenomenologice franceze marcate de lucrările și traducerile lui R. Schérer, S. Bachelard sau J. English (ca să numim doar cîțiva), pe de altă parte, el apare ca fiind îndatorat cercetătorilor de limbă engleză care au cultivat acest spirit analitic în dezvăluirea originilor central-europene ale fenomenologiei: K. Mulligan, B. Smith sau P. Simons.

Structurată în două părți, cartea cercetează două concepte fundamentale, cel al semnificației și cel al obiectului, urmînd diviziunea din *Cercetările logice* între actele ce conferă semnificație și actele saturante. Prima parte capătă astfel titulatura sugestivă de "Probleme și forme ale semnificației", iar a doua parte, "Contrapartea ontologică".

Primul studiu, "Husserl și mitul semnificației", vine să corecteze o posibilă interpretare a semnificației ca avînd o natură obiectuală. Mitul semnificației, așa cum a fost el criticat de Quine, ia semnificația ca o entitate autonomă. În context fenomenologic, aceasta revine la o ipostaziere a semnificației și a sensului într-o variantă de idealism. Or, miza întregului demers husserlian rezidă într-o "de-realizare a semnificației" (p. 30) și într-o înțelegere a naturii ei din punct de vedere pur intențional. Ea este cea în care se vizează un obiect, în mod imediat, și nu devine o obiectitate interpusă obiectului. Arhetipul acestei semnificații, după cum se vede într-un studiu atent al primei *Cercetări logice*, este de găsit în tratarea expresiei. Semnificația (sau sensul) poate fi dată fără a avea

neapărat obiectul "în carne și oase", fără a avea, deci, o saturare intuitivă a semnificației. Însă, problema centrală a capitolului este aceea de a distinge semnificația ca act de semnificare de semnificația ca "unitate de sens". Ultima nu este un obiect, ci cel mult un "obiect teoretic", adică al conștiinței care reflectează (într-o reducere?) asupra actelor sale. În ambele cazuri confundarea semnificației cu un obiect înțeles în mod obișnuit distruge posibilitatea unei fenomenologii care preținde a se întoarce la "lucrurile însele".

Al doilea capitol arată cum cercetarea domeniului semnificației și a modului în care este dat obiectul în semnificare ține de o re-prelucrare, operată mai întâi de Bolzano, a conceptului kantian de analiticitate (studiul cuprinde, de altfel, o tratare pe larg a doctrinei lui Bolzano privitor la modul în care analiticitatea e înțeleasă drept conservare a adevărului indiferent de variația "reprezentărilor" într-o propoziție; aceasta e tocmai "moștenirea lui Bolzano": analiticul formal). Gramatica pur logică a semnificației nu oferă cunoaștere, dar descrie acum, față de Kant, în mod pozitiv, o imagine a modalităților intenționale posibile. Iar în măsura în care există un adevăr în aceste prestări de sens la nivelul analiticității, el nu este adevărul cunoașterii, dar ține de o "intuiție formală" (p. 81) menită să dea consistență acestui "joc" al semnificației, care devine discurs.

În capitolul al treilea, "De la Brentano la Marty: sintaxa", Benoist continuă să străbată calea ce duce la articularea unei "gramatici" a semnificațiilor, proprie fenomenologiei, studiind doctrinele judecății ale lui Brentano – cea din *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) și cea din *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) – precum și prelucrările ulterioare ale lui Marty. Această articulare trece prin recunoașterea "comunității esențiale între percepție și judecată" (p. 94) și a caracterului tetic al

judecății, pe baza cărora va deveni posibilă la Husserl, în *Erfahrung und Urteil*, o genealogie a predicativului pornind de la antepredicativ. A. Marty, în schimb, clarifică legătura dintre forma lingvistică și cea logică și justifică preeminența și originalitatea ultimei, ca domeniu al fenomenologiei născînde a semnificației.

În "Categorialul" vedem descendența logică a categoriei, înțeleasă în termenii analiticului formal deja comentat în capitolele anterioare, din modalitățile actelor de semnificare, deci prestatoare de sens. Partea a doua a capitolului este preocupată îndeosebi cu explicarea raporturilor categorialului formal cu intuiția categorială. Aceasta din urmă e făcută posibilă de "experiența" logică a primului, care, ca "formă sintactică" (p. 124), descrie un orizont de posibilitate pentru orice obiectitate, ca să facă sens, excedând orice posibilă saturare intuitivă. Reflectarea imediată a categorialului în intuiție, aceasta devenind o intuiție categorială, saturantă a semnificării, nu duce la o echivalență perfectă între gramatica pur logică a semnificației și logica ontologică a intuiției categoriale. Cum "domeniul semnificației este mult mai vast decît cel al intuiției" (Hua. XIX/2, p. 721, citată la p.143), Benoist ajunge să proclame "triumful semnificării asupra intuiției, și aceasta chiar la nivelul categorialului" (p. 143), precum și existența unui "excedent originar" (p. 144) semnificativ în raport cu acest "categorial sintetic material".

Intrînd în a doua parte a cărții, capitolul V ("Logica experienței") reprezintă o explorare a conceptului de obiect la Husserl, în comparație cu modul în care este înțeles acesta la Kant și Meinong, perspectiva fiind aceea a teoriei întregului și a părților, dezvoltată de Husserl în a treia *Cercetare logică*. Aici întâlnim o prezentare a modului în care Husserl a pus bazele unei ontologii, evitînd atît o interpretare pur formală a obiectului, care l-ar fi trimis

înapoi la Kant, cît și o interpretare reprezentacionistă, care l-ar fi aruncat în psihologism. Capitolul VI, "Husserl, Meinong și problema ontologiei", nu face decît să continue problematica deschisă în "Logica experienței", descriind mai pe larg conceptualizarea husserliană a obiectului, în comparația edificatoare cu "Gegenstandstheorie" a lui Meinong. Aceasta din urmă s-ar reduce, cu tot efortul de sistematizare a regiunii obiectelor, la un catalog al obiectelor, pasibil, după cum o va și acuza Husserl, de psihologism. Or, o ontologie (fenomenologică) se poate naște, după Benoist, abia cu dezvăluirea dualității de regim obiectual, în funcție de un a priori analitic formal și de unul sintetic material, acesta din urmă conceput ca o condiție pe care o aduce existența donării reale a unui obiect. Această necunoaștere, precum și nefructificarea ideii de intenționalitate, îl fac pe Meinong să rateze miza ontologiei, aceea de a constitui o "gramatică" a obiectului, și să ducă la o proliferare fără o limită "imaginabilă" a diferențierilor subtile între obiectele ce ne apar. Or, forța ontologiei husserliene provine tocmai din "interogarea acestei diferențe între obiectele pe care le repertoria Meinong" (p. 195), care deschide căi fertile pentru tradiția ontologică ulterioară.

Ultimele două capitole formează părți ale unui studiu extins, numit "Statutul metafizic al *Cercetărilor logice*". Prima parte tratează pe larg semnificația neutralității metafizice afirmate în "Cercetările logice", ca o întoarcere lipsită de presupuziții la experiența noastră, la o imanență care "aruncă în aer" vechile concepte și doctrine metafizice, tocmai refuzînd să ia parte la vreun "angajament prealabil" (p. 206). A doua linie majoră de argumentație a primei părți vizează clarificarea statutului acestei fenomenologii înțeleasă, în întoarcerea descrisă mai sus, ca "psihologie descriptivă". Or, Benoist arată

că fenomenologia nu presupune, cum s-a înțeles în unele interpretări, psihologia ca știință prealabilă care ar "defrișa" domeniul ei originar și ar fixa termenii și obiectele ei, ci sensul pregnant al acestei descriții împinge fenomenologia înaintea psihologiei, văzută acum ca știință pozitivă și deja ghidată de postulate pentru care nu dă și nici nu poate da seama, spre o logică neutră, pre-metafizică, pre-idealistică și pre-realistă, a cîmpului imanent de experiență. "Nu este decît un sigur domeniu, cel al 'datului' însuși, care este același cu al fenomenologiei" (p. 238). – A doua parte a studiului, ultimul capitol, tratează despre conștiință, descoperind, după prelucrări succesive a materialului din *Cercetările logice*, caracterul ei intențional, care este folosit apoi drept cheie de înțelegere a ontologiei husserliene.

Talenta analitică a filosofului francez iese în evidență în această carte în care repune în discuție termeni fundamentali ai fenomenologiei, oferind o perspectivă bine articulată și pătrunzătoare asupra conceptelor de conștiință, act și trăire, fenomen sau obiect etc. Trăvialul filosofic propriu-zis, așa cum reiese el din prezentarea și dezbateră elaborată a unora dintre temele cele mai importante ale fenomenologiei, din interpretarea atentă a textelor lui Husserl, este dublat magistral de trăvialul istoric-critic, care repune gîndirea husserliană în contextul timpului său, iar aceasta cu rolul de a descoperi fațete obnubilate ale cercetărilor sale de către dezvoltările ulterioare, predominant idealiste ale filosofiei, fațete care se pot dovedi însă de o mare fecunditate în contextul filosofic contemporan. Fără să caute exhaustivitatea, cartea poate fi folosită și ca o bună introducere analitică într-un Husserl pe care îl cunoaștem poate mereu prea puțin.

DORU C. STICLEȚ

Eliane Escoubas, *L'espace pictural*, Encre Marine, Fougères, 1995, ???p, 13 ilustrații alb-negru.

Profesor la Universitatea Paris XII Val-de-Marne, Eliane Escoubas s-a remarcat prin lucrările ei în domenii ca fenomenologia, filosofia germană, filosofia limbajului și filosofia artei, precum și prin traducerile din limba germană ale *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)* a lui Husserl și a cărții lui Adorno: *Kirkegaard - construction de l'esthétique*. Cartea sa de referință / - *Imago mundi. Topologie de l'art* - face o analiza fenomenologică a imaginii în pictură și în poezie având ca reper filosofia lui Kant și a lui Heidegger. Imaginea nu mai este privită ca imitație, ci ca fenomen sau "aparitie".

Cea de-a doua lucrare a Elianei Escoubas - *L'espace pictural* - cuprinde șase texte, dintre care unele au fost publicate separat în revista "La Part de l'Oeil", fără ca prin aceasta să fie compromisă unitatea tematică a lucrării.

Lucrarea pe care o prezentăm aici este o reușită analiză fenomenologică a spațiului pictural ce pornește de la spațiul pictural renescentist și problematizează apoi transformările acestuia în diferite direcții artistice (romantismul, cubismul, abstracționismul). Odată cu abordarea fenomenologică a spațiului și a percepției acestuia, Eliane Escoubas aduce conceptele de mai sus în planul artei, realizând riguroase analize asupra lucrărilor unor artiști precum Uccello, Piero della Francesca, Caspar David Friederich, Braque, Picasso, Kandinsky și Soulages. În demersul său, autoarea își dezvoltă propriile ipoteze folosind ca suport "concepte cheie" elaborate de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty și Maldiney.

"Ontologia spațiului pictural", text propus drept capitol introductiv, ne oferă instrumentele de bază ale analizei

fenomenologice a spațiului pictural, pe care le vom găsi pe tot parcursul cărții. Tabloul nu ne pune în fața unui spațiu al reprezentării, deoarece spațiul pictural nu reproduce realitatea: el ține de manifestare, este, în concepția autoarei, împlinirea exercițiului privirii. Pluralitatea spațiilor picturale face ca fiecare dintre acestea să aibă o "ființă a spațiului", iar ontologia spațiului pictural rezidă, în acest caz, în descoperirea modalităților istorice de a ființa ale acestuia. Opera de artă încorporează mai multe "locuri" și, în acest sens, a avea loc reprezintă un eveniment, o aparență a unui corp. Orice corp are un loc și faptul instaurării corporalității ca eveniment este noțiunea centrală a ontologiei spațiului pictural. Obiectul nu e văzut în mod efectiv, ci, datorită modului incomplet al percepției noastre senzoriale (propriu atitudinii naturale), mai degrabă cvasi-văzut. Ceea ce propune Husserl prin conceptul de *epochè* sau reducere fenomenologică este punerea în afara circuitului a condițiilor empirice, niciodată suficiente, pentru a avea o percepție integrală a lucrului. *Epochè*-ul husserlian ne readuce către esența lucrului, în timp ce pentru Heidegger reducția înseamnă reconducerea privirii fiindului către Ființă. Reducția e momentul în care lăsăm lucrul să survină în modul său propriu de a se arăta, e o condiție pentru ca spațiul pictural să fie punerea în lumină a însăși faptului manifestării.

Spațiul pictural din Quattrocento este, în esența sa, unul perspectivizat, tabloul prezentându-se ca o fereastră. Specificitatea picturii lui Uccello și Piero della Francesca rezidă în folosirea construcției legitime ce pleacă de la idea de orizont și punct de fugă propunând spațialitatea infinită. Spațiul pictural se formează prin apariția corpurilor ce alcătuiesc regiuni de spațiu transportabile și repetabile, care își găsesc punctul comun în unitatea aparențelor.



Peisajul este modul esențial de apariție al spațiului pictural romantic, tocmai pentru că acesta face ca locul să devină vizibil, să aibă un corp. Funcția topologică a peisajului o implică pe cea fenomenologică, care constă în faptul de a face să apară. Ceea ce e propriu peisajului la *Caspar David Friederich* este mărirea spațiului, care tinde astfel spre infinit. Ideea de mărire este asimilată termenului de sublim așa cum îl găsim în filosofia kantiană. Procesul de mărire, afirmă autoarea, reprezintă fundamentul negativ și neexpus al perspectivei, care duce la imposibilitatea localizării unui punct de fugă perspectivă. Astfel, spațiul capătă dimensiuni infinite și un caracter abstract datorită faptului că pictorul nu redă imaginea obiectelor, ci imaginea dispariției lor.

Cubismul reprezintă desăvârșirea picturală a *epochè*-ului fenomenologic. Argumentele Elianei Escoubas pornesc de la analiza percepției la Husserl, ocazie cu care găsește similitudini între caracterul fragmentar al percepției și modul de reprezentare cubist care, în dorința de a reda obiectul în totalitatea lui, îl desfășoară pe fragmente. Reducția cubistă este, în viziunea autoarei, reducția unei duble transcendențe, respectiv a transcendenței subiectului și obiectului, dar și a transcendenței picturii ca pictură. Deși obiectul tabloului cubist este în curs de dispariție, spațiul lui e unul plin: plăcile și cuburile invadează pânza. Spațiul pictural este redus prin plierea volumului; profunzimea este înlocuită de frontalitate, iar perspectiva este înlocuită de labirint. Un tablou cubist nu trimite la nimic de ordin reprezentational: nu putem vedea decât faptul de a vedea în propria sa revelație.

Ceea ce aduce nou *Kandinsky* în gândirea artistică este conceptul de compoziție, autoarea oferindu-ne o posibilă interpretare a acesteia ca desen al operei, desen care este opera însăși. Spațiul pictural abstract are ca bază trei noțiuni fundamentale: punctul, linia și planul. Trecerea de la un element la altul este una fără limită. Tablourile lui

Kandinsky au ca temă imposibilitatea limitei, căci aceasta este interpretată ca figură a morții artei și în artă. Artistul propune o artă care să construiască un spațiu ce relevă de tensiune și de ritm.

Reprezentative pentru spațiul pictural al artei contemporane sunt, în viziunea autoarei, picturile lui *Soulages*. Tablourile lui nu redau imagini ale lucrurilor, ci sunt picturi fără imagini, picturi auto-referențiale, picturi "negru pe negru". "Negrul pe negru" aduce în prim plan privirea, căci nereprezentând nimic, percepția operei de artă trimite la percepția propriei priviri. Spațiul pictural se naște din mișcarea de "ungere-vopsire" care produce reliefuri striate, fibroase sau netede al pânzei. În tablou nu avem decât culoarea "negru pe negru", însă lumina - înțeleasă ca mod de a aduce la aparență - reușește să străbată acel spațiu. Intensitatea culorii, variația și modulația ei caracterizează spațiul pictural al operelor lui *Soulages*.

Toate cele cinci tipuri de spații picturale prezentate mai sus au ca element comun faptul că ele fac vizibil obiectul picturii și actul apariției acestuia. Obiectul picturii poate fi unul reprezentat, pe cale de dispariție sau absent, dar oricare dintre acestea nu apare decât prin relația sa cu spațiul. În pictură, spațiul este originea obiectelor artistice, el este survenirea vizibilului sau modul aparenței acestuia.

Cartea reprezintă o bună introducere în fenomenologia artei tocmai pentru că utilizează ca instrumente de bază concepte fundamentale ale fenomenologiei pe care le aplică concret asupra unor opere de artă. Deși e o lucrare de specialitate, cartea reușește să facă accesibili termenii fenomenologiei artei prin însăși claritatea stilului ei, lectura dovedindu-se astfel foarte agreabilă. *L'espace pictural* este deopotrivă o carte indispensabilă cercetătorului debutant și un excelent punct de plecare pentru cercetările avansate.

NICOLETA BRANIȘTE

Myriam Revault D'Allones, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Editions Michalon, coll. „Le bien commun”, Paris, 2001, 124 p.

Cartea lui Myriam Revault D'Allones este o analiză a gândirii politice a lui Merleau-Ponty și a legăturii pe care aceasta o are cu ontologia sa. Structurată pe patru capitole, lucrarea acoperă marile teme prezente în lucrările filosofului francez: fenomenologia ca metodă de chestionare a lumii, marxismul ca termen mediu între filosofie și istorie, între filosofia istoriei și filosofia politică, „cearta” cu Sartre și, de aici, o nouă gândire a istoriei, a evenimentului și a acțiunii politice.

Autoarea insistă pe tot parcursul cărții pe legătura indisolubilă dintre ontologia lui Merleau-Ponty, așa cum apare ea cu deosebire în ultimele sale scrieri, și modul său de a aborda evenimentele politice ale mijlocului de secol XX, intrând astfel în conflict cu unii dintre comentatorii filosofului francez, pentru care cele două reprezintă domenii de reflecție diferite și care, prin urmare, nu trebuie privite ca un întreg. Privilegierea fenomenologiei ca metodă este justificată de faptul că demersul filosofic, care are la bază relația cu lumea și experiența, conține tocmai presupuzițiile fenomenologiei: plasarea esențelor în existență și înțelegerea lumii și a omului plecând de la facticitatea lor. Pentru orice tip de demers fenomenologic, lumea e deja-aici (*déjà-là*), înaintea oricărei reflecții; ea este în prezență și permite astfel revelarea experienței. Deoarece politica, la fel ca istoria, aparține *cărnii lumii*, domeniul ei de interogație este vizibilul, temele și subiectele ei sînt fenomene care survin în lume și nu simple obiecte de studiu, iar filosofia

trebuie să acorde acestor apariții demnitatea care le este proprie. Ea trebuie să renunțe la poziția sa de survol asupra lumii, existentă de la Platon încoace, poziție care poate produce în principal două mari iluzii: detașarea de lume sau ideea că ea poate fi guvernată de pe pozițiile filosofului-rege. Atît filosofia cît și politica intră în componența lumii, ele nu se află undeva deasupra ei. În urma dezvoltărilor pe care Heidegger le-a adus conceptului de *Ereignis*, Merleau-Ponty accentuează și el importanța evenimentului ca atare. O reflecție devine filosofică în urma unei experiențe, dar filosofia a avut mereu tendința de a căuta adevărul lăsînd la o parte factualul, locul în care evenimentele vorbesc despre ele însele, iar „misiunea” noastră ar fi doar aceea de ascultare a lor. În ceea ce privește istoria, Merleau-Ponty insistă pe dimensiunea ei contingentă, pe imprevizibilitatea și ireversibilitatea evenimentelor descrise de ea, caracteristici ce se pot aplica la fel de bine și sferei relațiilor și acțiunilor umane, ca și celei politice, și care țin de fapt tocmai de pluralitatea oamenilor. Co-existența, faptul-de-a-trăi-împreună-cu reprezintă caracteristicile esențiale și proprii ale politicii, ele sînt ceea ce Merleau-Ponty numește *le milieu de la politique*.

O dată cu *Aventurile dialecticii* (1955), spune Myriam Revault D'Allones, se instalează și ruptura față de Sartre (împreună, cei doi au pus bazele revistei *Les Temps Modernes* în anul 1945). Poate o filosofie să fundamenteze din exterior o politică?; poate să vorbească despre *adeziunea pură* altfel decît despre un mit? Acestea sînt întrebări la care, în urma lui Merleau-Ponty, va încerca să răspundă și Myriam Revault D'Allones, considerînd că diferențele dintre cei doi sînt mai mult de natură filosofică decît de natură politică. Ceea ce i se repro-

șează lui Sartre (și, de fapt, filosofului în general) este tocmai fabricarea mitului unei *adeziuni pure*, ce ignoră din capul locului tot ceea ce înseamnă contingent sau probabil. Or, tocmai categoria probabilului va fi cea care va primi un nou statut în gândirea politică a lui Merleau-Ponty. Ea va fi înțeleasă ca o categorie temporală și epistemică, iar de aici pornind, Merleau-Ponty își va dezvolta critica filosofică a tipului de *angajament sartrian*.

Orice acțiune primește conotație politică atât timp cât se manifestă în prezentul evenimentului, eveniment care poartă marca ireversibilității și unicității; ea este reală și efectivă doar atunci când în fața ei "există o lume de raporturi probabile". Sartre respinge acest tip de contingentă, fără de care, în opinia lui Merleau-Ponty, timpul propriu politicii se atomizează. Angajamentul sartrian este considerat a fi mai degrabă o desfacere de lume decît o încercare de întîlnire cu ea, mai degrabă o împăcare cu lumea decît stabilirea unui dialog. Există și o circularitate a libertății și a angajamentului: "... sîntem liberi pentru a acționa și acționăm pentru că sîntem liberi..." (p. 264). Critica pe care Merleau-Ponty o aduce lui Sartre se conturează, după cum observă și Myriam Revault D'Allones, împotriva noțiunii sartriene de libertate – care rămîne în fond situată pe dualitatea subiect constituant-obiect transformîndu-se într-o viziune morală a lumii – precum și împotriva instalării filosofiei sau filosofului ca fondatori ai politicii.

În ultimul capitol al cărții dedicate gândiri politice a lui Merleau-Ponty, Myriam Revault D'Allones propune o redirecționare a operei filosofului fran-

cez "către o nouă gândire a istoriei", al cărei mister nu poate fi descoperit cu ajutorul categoriilor uzuale cauză-efect, adevăr-fals, considerate a fi prea "rudimentare" pentru a putea semnifica "surplusul de sens" pe care fiecare eveniment și-l aduce cu sine. Istoria reprezintă pentru Merleau-Ponty *le milieu de la vie*; ea nu este ceva exterior nouă, ci chiar noi înșine, și, de aceea, ea ar trebui desacralizată. Reprezentative pentru concepția politică a filosofului francez, consideră Myriam Revault D'Allones, sînt comentariile sale asupra lui Mendès France, acesta fiind, în opinia sa, exemplar ca mod de exercitare a puterii: punere în acord și nu guvernare a unor subiecți, putere-cu mai degrabă decît putere-asupra.

Putem spune că *La chair du politique* este într-adevăr o carte care sistematizează marile teme ale gândirii politice a lui Maurice Merleau-Ponty. Scrisă într-un limbaj nu foarte pretențios, ea este accesibilă și celor care nu au făcut efortul de a citi cărțile filosofului francez, dar sînt interesați de latura politică a gândirii sale. Însă dificultatea care îi așteaptă este tocmai cea pe care Myriam Revault D'Allones a enunțat-o încă de la începutul textului ei: gîndurile asupra domeniului politicii nu pot fi separate de ontologia permanent prezentă în scrierile sale, concepte specifice ontologiei lui Merleau-Ponty ca *entrelacs* (întrețesere), *chiasme* (fisură, schismă), *chair* (carnea) avînd corespondentele lor și în domeniul politicii.

SIMONA CHIOREAN

Sandu Frunză (coord.), *Filosofie și religie – o abordare multidisciplinară*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001, ???p.

Volumul reunește reflecțiile mai multor gânditori clujeni pe tema raportului dintre filosofie și religie. Cartea poate fi plasată în câmpul deschis al dialogului interdisciplinar care se înfiripă între iubirea de înțelepciune, pe de o parte, iar pe de alta, iubirea de Dumnezeu. Lucrarea în discuție este structurată tematic în trei părți. Prima parte formează o analiză pluri-perspectivală a raportului dintre filosofie și religie, cu un puternic accent filosofic. Cea de-a doua parte este consacrată relației dintre filosofie și gândirea creștină, parte în care teologi și filosofi clujeni fac comentarii asupra acestei relații. În a treia parte a volumului este adus în discuție raportul dintre filosofia și gândirea iudaică.

Studiul "Despre Dumnezeu" al lui Vasile Frăteanu deschide, în mod reprezentativ, partea întâi a prezentului volum. În viziunea acestuia, Dumnezeu, prin faptul că aparține domeniului "supra-sensibilului" este preocuparea principală a metafizicii, înțeleasă ca ontoteologie. Autorul studiului pune în discuție formele de reflecție "teologică" despre Dumnezeu prin prisma ontologiei. Acestea au ca punct comun convingerea că "Dumnezeu este, că El există, că el ființează". Dumnezeul lui Moise, care este o ființă individuală – Moise vorbește cu El "față în față", (unde se încheie expresia delimitată de liniuțe ?) este identificat cu conceptul filosofic potrivit căruia Dumnezeu este o ființă determinată supremă. Pornind de la premisa existenței lui Dumnezeu ca ființă care este în opoziție cu neantul care nu este, Dumnezeu, în calitatea sa de fiind suprem, este creatorul tuturor celorlalte fiinduri. Acest fapt face posibile formele de cunoaștere ale divinității, fie acestea de ordinul "pre-cunoașterii", mijlocite de suflet (atributul divinității), de ordinul ac-

tului reflexiv pur sau de cel al raționamentului. Toate aceste forme se fundamentează, așa cum s-a arătat deja, pe credința originară că Dumnezeu există, rolul filosofiei fiind acela de "a-l face cognoscibil pe Dumnezeu".

Certitudinea și îndoiala, concepte întâlnite atât în domeniul filosofiei cât și în cel al religiei, situează tema debaterii din cadrul studiului acad. Camil Mureșanu – "Între certitudine și îndoială". Autorul explică emergența acestor noțiuni din nevoia omului de raportare la lumea în care trăiește, de "auto-conservare a vieții", de a dobândi certitudini. Credința – asociată religiei – oferă modelul de cunoaștere a lumii prin certitudine, pe când îndoiala – asociată filosofiei – oferă modelul de cunoaștere a lumii prin rațiune.

Având în vedere aceeași distincție dintre filosofie și religie, studiul "O perspectivă analitică asupra raportului cunoaștere științifică/cunoaștere religioasă" al lui Marcel S. Bodea oferă o analiză a diferitelor aspecte ale acestui subiect. Astfel, sînt explicitate demersurile de cunoaștere a lumii: cel științific face apel la cogniție, pe cînd cel religios la trăire: "Știința este un mod de 'a ști', religia este un mod specific de 'a fi' ". Diferențele sînt cercetate la nivelul limbajului, experienței trăite, al inițierii, toate conducînd la concluzia incompatibilității acestor demersuri.

În "Martorul laic", Marius Jucan doarește evidențierea raportului dintre religios și politic avînd drept canal de comunicare literatura. Această complexă relație este analizată cu referire la perioada regimului comunist, ilustrată în paginile romanului "Bunavestire" al lui Nicolae Breban. Prin personajul Grobei, în calitatea sa de martor laic, este parodiată tocmai această relație care apare în realitatea românească și sînt prezentate ipostazele în care putem regăsi legătura dintre religios și politic: rolul salvatorului, figura seducătorului, asceza

martorului laic. Grobei este încercarea de eliberare față de o falsă ideologie, de o conștiință a cenzurii, este "modalitatea 'laică' de a crea un model uman, respectiv de a restaura supremația dogmei".

Partea a doua a volumului debutează cu studiul părintelui Șt. Iloaie intitulat "Pentru o filosofie creștină", studiu în care autorul arată că atât creștinismul – ca realitate istorică și culturală – cât și filosofia au suferit influențe reciproce, iar credința nu exclude cunoașterea realității prin alte mijloace. Mai mult, filosofia creștină se poate defini nu ca o trăire a credinței, ci ca o formulare a adevărilor acesteia în concepte care ajută la o mai bună înțelegere a lor.

"Religie și filosofie la scriitorul bisericesc Lactanțiu" este studiul prin care pr. prof. I. V. Leb scoate în evidență contribuția decisivă pe care au avut-o Părinții Bisericii la realizarea unei punți între antichitate și epoca creștină, plasând în centru figura lui Lactanțiu. Acesta este prezentat ca "primul scriitor creștin de limbă latină care încearcă o luptă fățișă, amănunțită și sinceră cu filosofia profană", filosofia fiind înțeleasă ca o căutare a înțelepciunii și nu înțelepciunea însăși, considerată de Lactanțiu ca atribut al divinității și existând de la început. Acesta propune contopirea dintre înțelepciune și religie pentru realizarea unei filosofii ideale - singura capabilă să asigure eternitatea.

Călin Săplăcan, în studiul "Sensul coexistenței și coexistența sensurilor. Un punct de vedere al eticii teologice catolice", sugerează dialogul din perspectiva eticii, ca formă de apropiere între tradiția filosofică și cea religioasă. Acest dialog se desfășoară în sfera umanului și presupune experiența celui alt care vine să ne îmbogățească orizontul propriei existențe, adică "perspectiva întâlnirii și recunoașterii celui alt prin dialog".

Aurel Codoban, în studiul "Despre gnosticismul 'creștinismului popular (sigur e asta termenul?) românesc'", ne propune o re-definire a afirmației: "poporul român s-a născut creștin". Autorul argumentează că această afirmație ne situează în prezența unei religii care s-a dezvoltat pe cale orală, în absența instituțiilor care să-i reglementeze statutul. Regăsim în creștinismul românesc nediiferențierea sacrului de profan, dimensiunea cosmică, cultul sfinților vindecători, credințele apocaliptice, elemente care se opun creștinismului teologal, fondat pe Carte și sistemul doctrinei. Mai mult, credințele în prezența echipotentă a răului în creștinismul popular românesc îl conduc pe dl. Codoban la concluzia că afirmația în discuție trebuie citită: "poporul român s-a născut gnostic".

În partea a treia a volumului, accentul cade asupra raportului dintre filosofia și gândirea iudaică. Astfel, prin studiul intitulat "Principiul relațional în filosofia lui Martin Buber și Emmanuel Lévinas", Sandu Frunză evidențiază felul în care este posibilă intercondiționarea elementului filosofic și a celui iudaic în sistemele de gândire ale celor doi filosofi. Revelația sinaitică stabilește o situație dialogică (acest cuvânt nu există în limba română, v. DEX) între Dumnezeu unic și poporul ales. Se instaurează astfel o paradigmă a relației în sfera lui "între", cu o dublă configurare a lumii: "Eu-Tu" și "Eu-Acela" în ceea ce-l privește pe Buber și o alta, în sfera iubirii dintr-o perspectivă a comunității - în ceea ce-l privește pe Levinas. Analiza principiului relațional în gândirea celor doi filosofi îl conduce pe autor la concluzia că "sîntem în fața unor sisteme de filosofie evreiască ce se constituie prin întâlnirea dintre cele două tradiții: filosofică și religioasă".

Pentru a rămîne în planul relației dintre filosofie și religie, Mihaela Frunză, prin studiul "Imaginație și profeție în gândirea lui Maimonide", subliniază îngemă-

narea originală dintre filosofia aristotelică și învățătura iudaică în lucrarea de referință a lui Maimonide "Ghidul rătăciților" și o ilustrează prin studierea dubletului imaginație-profeție. Concluzia la care ajunge autoarea este aceea conform căreia "teoria imaginației schițată de Maimonide în *Ghidul* său este de sorginte aristotelică, deci filosofică; (...) această teorie filosofică este mai departe folosită pentru a întemeia axioma fundamentală a religiei iudaice: profeția".

Volumul este încheiat de textul lui Andrei Marga "De la teleologie la conștiința posibilității. Cotitura existențială în filosofie și iudaism". Autorul evidențiază schimbarea de paradigmă în domeniul filosofiei, generată de abordarea existențială legată de iudaism.

Rosenzweig este adus astfel în discuție ca unul dintre promotorii acestei idei. El este cel care deschide calea spre o nouă interacțiune între filosofie și religie, prin includerea religiei în sistemul filosofiei și anunță, în felul acesta, "o nouă epocă a culturii spirituale în Europa".

Așa cum se poate observa pe parcursul întregului volum, cititorul este confruntat cu o multitudine de viziuni asupra a ceea ce înseamnă raportul filosofie și religie. Diversitatea opiniilor nu aduce, însă, o obstrucționare a dialogului care încearcă să se înfiripe între cele două domenii, ci, mai degrabă, un nou nivel al său.

ANA-ELENA ILINCA

Steven Cromwell, Lester Embree, Samuel J. Julian (editors), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Electron Press, 2001.

Volumul I: **John Brough**, "Art and Non-Art: A Millennial Puzzle"; **Shaun Gallagher** and **Francisco Varrela**, "Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science"; **Ronald Bruzina**, "Construction in Phenomenology"; **Ted Toadvine**, "Ecophenomenology and the New Millennium"; **Elizabeth A. Benke**, "Phenomenology of Embodiment/ Embodied Phenomenology: Emerging Work"; **John Drummond**, "Ethics"; **Michael Barber**, "Ethnicity and Phenomenology: Primordial vs. Social Constructionist Approaches"; **Mary Jeanne Larrabee**, "Phenomenology and Gender";

Volumul II: **Thomas Seebohm**, "The Methodology of Hermeneutics as a Challenge for Phenomenological Research"; **David Carr**, "On the Phenomenology of History"; **Roberto J. Walton**, "The Phenomenology of Horizons"; **Dan Zahavi**, "Phenomenology and the Problem(s) of Intersubjectivity"; **Olaw Wiegand**, "Phenomenology of Logics and Mathematics"; **Richard M Zaner**, "Envisioning Power, Revisioning Life: Premeinent Issues for a Phenomenology of Medicine"; **Javier San Martin** and **Maria Luz Pintos Penaranda**, "Animal Life and Phenomenology"; **Florence R. Tocantins** and **Lester Embree**, "Phenomenology of Nursing as a Cultural Discipline";

Volumul III: **David Woodruff Smith**, "Ontology"; **Dermot Moran**, "Analytic Philosophy and Phenomenology"; **Robert Bernasconi**, "Reviving Political Phenomenology: The Quest for Community and Its Drawbacks"; **Burt Hopkins**, "Phenomenological Psychology: Tasks and Problems for The New Millennium"; **Natalie Depraz**, "Holy Body and Rainbow Body: The Lived Body as an Exemplary Acces to the Absolute"; **Don Ihde**, "Phenomenology and Technoscience"; **Lee Nam-In**, "Active and Passive Genesis: Genetic Phenomenology and Transcendental Phenomenology".

Consortiumul editorial și-a propus publicarea contribuțiilor aduse de prestigioșii lor invitați la întrunirea de la Delray Beach, Florida, din ianuarie 2001, organizată sub auspiciile Centrului pentru cercetări avansate în fenomenologie, pentru a marca o dubla tranziție: a omenirii istorice de la un mileniu la altul, și a fenomenologiei de la un secol la altul. Textele prezentate în această carte "electronică" în trei volume celebrează vitalitatea fenomenologiei, inserția ei, ca metodă, în domenii noi, sau viabilitatea ei, prin propunerea unor problematici și perspective noi, prin împlinirea și rescrierea perpetuă a tradiției începută în 1901 cu *Logische Untersuchungen* ale lui Husserl.

O condiție a antologării textului constă în propunerea de către autor a unei soluții originale pentru una din problemele prezentate. Astfel că dialogul intra-textual se poartă între un set de probleme fenomenologice tradiționale sau afectate de contiguitatea unor cercetări și domenii actuale (de pilda: relația fenomenologiei cu științele cognitive și filosofia analitică; eco-fenomenologie, etnicitate, teoria orizontului, etc.) și cel puțin un răspuns original, propriu, ce marchează independența de gândire a fenomenologilor: iată, pe de o parte, o posibilă arheologie a întrebării, tocmai pentru a recupera primul secol de fenomenologie încheiat, iar, pe de altă parte, imediatitatea, contemporaneitatea răspunsului, puternic adecvat la contextul cercetărilor. Grija pentru problemele însele și nu pentru interpretarea textelor fondatoare este considerată de către editori cel mai bun început pentru un nou secol în fenomenologie.

Pentru a sesiza dialectica dintre tradiția fenomenologică și relansarea ei, prin originalitatea soluțiilor gânditorilor actuali, propunem două texte, alese după un criteriu de afinitate subiectivă, urmînd

ca o posibilă selecție a unui potențial cititor să fie permisă de indicarea integrală a colaboratorilor și a producțiilor lor la sfîrșitul acestor considerații.

Un text care pune la lucru prin-cipiul intuiționist al fenomenologiei, cel al lui Natalie Depraz, "*Holy Body and Rainbow Body: The Lived Body as an Exemplary Acces to the Absolute*", și care anticipează, astfel, problematica viitoarelor ei trei cărți, vizează sensul experienței religioase, în particular al celei mistice. Depraz elaborează, plecînd de la experiența naturală a corpului trăit și folosindu-se de categoriile intermediare ale corpului în două religii oficiale, ortodoxismul și budismul, o grilă de categorii eidetice ale întrupării spirituale sub forma corpului sînt și corpul curcubeu: carnea, moartea de sine, nașterea de sine și luciditatea ("carnea transcendențială" a lui Husserl devine la Depraz "corpul lucid", (p. 493). Originea demersului fenomenologic în praxis-ul concret al vieții spirituale constituie contribuția proprie a lui Depraz la problema circumscrisă de plasarea accentelor: "fenomenologia religiei" (metoda fenomenologică aplicată la încă un domeniu, și anume la cel religios, fenomenologia păstrîndu-și astfel primatul axiologic ca abordare filosofică autonomă) sau "fenomenologie religioasă" [= o strînsă întrepătrundere a celor două p. 483]. Ambele sînt detectabile în textele husserliene, fiind dezvoltate de Edith Stein și Ricoeur. O a treia articulație a relației dintre fenomenologie și religie îi aparține lui Heidegger, a cărui fenomenologie deschide calea unei pretenții metodologice despre modul de interpretare a fenomenelor, în speță a felului de manifestare a divinului. Depraz identifică trei linii de dezvoltare posibilă a contactului dintre cele două domenii: tînărul Husserl, apoi Ricoeur și bătrînul Husserl, și, în fine, Edith Stein și Heidegger (dubla plasare a

lui Edith Stein alături de Ricoeur și Heidegger nu este contra-dictorie, întrucât filosofia ei înregistrează o evoluție originală, permisivă față de ambele locații din schema lui Depraz). Cei patru fenomenologi francezi, Levinas (o etică radicalizată), Henry (o originală filosofie a vieții), Chretien (o fenomenologie inspirată de misticism) și Marion (o noua fenomenologie a darului), sînt îndatorați distincției heideggeriene dintre fenomenologie și religie. Tocmai pentru a evita această relație, fie prea slabă (fenomenologia religiei), fie prea puternică (fenomenologie religioasă) dintre fenomenologie și religie, ca tradiție cu un conținut filosofic propriu, Depraz, în conformitate cu intuiționismul de esență al fenomenologiei, inițiază demersul său cu privire la modul religios de asumare a corpului trăit în praxis-ul concret al experienței religioase.

Textul lui David Woodruff Smith, "*Ontology*", dedicat relației dintre ontologie și fenomenologie, surprinde situația ontologică a fenomenologiei husserliene și heideggeriene, o dată dinlăuntru fenomenologiei, prin sesizarea distincțiilor categoriale [=formale și materiale (p. 389-390)] operate de Husserl în *Logische Untersuchungen* și *Ideen I*, și, respectiv, a distincției ontologice heideggeriene, analizînd posibilitatea unor ontologii a intenționalității, a noemei, a subiectului; apoi, detașîndu-se, Smith privește fenomenologia ca fenomen cultural în relație o dată cu ontologia aristotelică, față de care operează o apropiere proto-fenomenologică (reordonează fenomenologic vechea tablă a categoriilor) (p.387), apoi cu cercetările logice (Russell, Hintikka, Carnap) pentru a testa posibilitatea ontologiei faptelor negative [=non-existențele, posibilia (p. 394-397)], așa cum apare ea la Sartre sau Heidegger. Contribuția lui Smith (p. 402-409) se rezumă la propunerea unei liste de categorii ontologice, obținută

plecînd de la cele aristotelice, trecînd prin cele husserliene, pe care le adaptează la propria sa viziune, care să prindă integral existența lumii cotidiene: astfel, păstrînd distincția husserliană dintre categoriile formale și cele materiale, reduce sugestia de separație tripartită a lumii în domeniul natural (categoria materială a Naturii), social (categoria materială a Culturii) și mental (categoria materială a Conștiinței), datorită distincției lor neclare în real și datorită nevoii de a pleca de la tipuri de existență mai familiare (influența lui Heidegger, probabil); pe de altă parte, Smith acordă preeminență categoriilor formale ale intenționalității, modalității și dependenței, a căror capacitate de a structura lumea a fost tematizată de-a lungul secolului XX. În plus, Smith scoate categoria intenționalității din cadrul celor materiale (cum o situase Husserl) plasînd-o printre categoriile formale, întru-cît forma intenționalității, datorită faptului că activitățile intenționale le includ pe cele naturale, culturale și pur experiențiale, se aplică asupra categoriilor materiale.

Lectura cărții, trecerea în revistă a unor practici fenomenologice foarte diverse, provoacă o nostalgie, nevoia întoarcerii la "simplitatea" textelor originale, husserliene, la sursa, obligatoriu invocată, a acestor aplicații fenomenologice, pentru a ne reaminti de paradigma *telos*-ului istoric inconștient ce le unifică în calitatea lor de manifestări ale aceluiși moment istoric ultim, identificat de Husserl în *Krisis* cu fenomenologia.

NICOLETA - LIANA SZABO



Alain Renaut, Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, P.U.F., Paris, 1991

Dezvoltând o temă aleasă inclusiv pentru teza sa de doctorat – „Sistemul dreptului. Filosofie și drept în gândirea lui Fichte”, P.U.F., 1986 – Renaut, alături de Sosoe, încearcă o abordare a filosofiei dreptului din perspectiva critică a unui curent de gândire ce se originează la Kant și se împlinește la Rawls. Renaut face parte dintre acei filosofi care au preluat radicalitatea interogației asupra problemei subiectului care a dominat scena dezbaterilor intelectuale de la Heidegger până la post-deconstructiviști. Însă, dezvoltările oferite temei alese nu s-au rezumat la a face apologia ideologiei antiumaniste, ci se încearcă o temperare a argumentației în maniera rawlsiană.

Abordarea filosofiei juridice se circumscrie în mod firesc unui periplu ce debutează cu lucrarea „Gândirea 68” (împreună cu Luc Ferry) și se dezvoltă în lucrarea „Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității” (ediția românească fiind publicată de către Institutul European în 1998), consacrandu-l pe Renaut ca un filosof analitic al subiectivității.

Structura lucrării nu se încadrează în modelele clasice de demonstrare a unor ipoteze de lucru lansate în partea introductivă și confirmate ulterior prin argumente expuse dintr-o perspectivă cronologică. Cei doi autori ne propun o reflecție articulată în trei momente aflate într-o condiționare circulară.

I. Debutând cu o analiză dinamică a dezbaterilor filozofiei juridice contemporane, prima etapă a discursului se centrează pe deconstrucția subiectului operată în silajul concepțiilor individualiste. Remarcabil la acest demers este

introducerea în spațiul reflecției juridice a unor autori care – cel puțin din perspectiva filosofiei juridice românești – sunt obiecte insolite acestui domeniu.

Criticând concepțiile unora ca Kelsen și Kalinowskhi ce devalorizau filosofia dreptului bazată pe dreptul natural în beneficiul unei așa numite purități a dreptului, autorii precizează de la bun început filtrul pe care-l vor utiliza la interpretarea informației juridice cu valențe filosofice. Arhitectura întregii lucrări se va întemeia pe două axe: cea a subiectului dreptului și cea a destinului dreptului natural.

Criza marxismului a condus automat la o repunere în discuție a sensului drepturilor omului, discuție care – în contextul anilor 80 – deborda spațiul propriu-zis al reflecției juridice extinzându-se asupra interogației etico-politice. Simpla tematizare a „drepturilor omului ca temă a vremii noastre”, consideră autorii că ar fi insuficientă, adevărata fundamentare nefiind posibilă fără o reabilitarea a dreptului natural. Astfel, historicismul și pozitivismul se văd circumstanțiate ca fiind în conflict direct cu dreptul natural.

Adiacent este de remarcat corelarea normei juridice cu limita prin definirea conceptului de drept ca o tehnică a limitării libertăților individuale, a „limitării impuse sub formă de lege”(p.26).

II. Dacă Hannah Arendt și Alisdair MacIntyre sunt jaloane obișnuite ale unui periplu de filosofie a dreptului, inopinant pentru discursul lui Sosoe și Renaut este analiza concepțiilor despre drept ale lui Heidegger și Foucault.

Referirile lui Heidegger la analiza conceptului de drept fiind puține, autorii mobilizează întreaga gândire a filosofului german pentru a demonstra unilateritatea viziunii sale. Pentru Heidegger filosofia dreptului nu se poate mișca decât în limitele unei abordări super-

ficiale, deoarece esența timpurilor moderne este în întregime dominată de orizontul freneziei tehnice. Astfel, diferența între statele democratice și totalitare este una pur și simplu accidentală, iar cei ce se încumetă să o facă nu demonstrează decât incapacitatea de a înțelege că nimic - sau poate doar un Zeu - nu ne mai poate salva de advenirea la cârma istoriei a figurii dominante a Fuhrer-ului. Singura modalitate de a ieși din această fatalitate ar fi doar o reconstrucție a teoriilor actuale despre ființa ființării.

Asumându-și pozițiile vitalismului nietzscheian, Foucault - încercând să înțeleagă genealogic structura societății - arată că dreptul este sistemul care permite perpetuarea societății. În acest sens, legea este văzută ca o strategie de a purta un război cu oponenții săi: femeia, copilul și nebunul. Din perspectivă strict juridică este interesant că norma este acceptată de Foucault ca o suprafață de depiere a raporturilor de putere.

Subminate ca și doctrine încă din primele pagini ale lucrării, historicismul și pozitivismul sunt expuse în articularea lor istorică prin raportarea la momentele constitutive. Historicismul nu pare - cel puțin în concepția lui Renaut și Sosoe - a fi un curent de sine stătător, ci o reacție la conținutul doctrinar al revoluției franceze. Încercării de a reconstrui din temelii edificiul socio-politic propriu momentului istoric de la 1789, Moeser, Jacobi și Hegel îi opun argumentația după care doar istoria poate fi veritabilul tribunal și totodată origine și fundament sau sursă a dreptului.

Pozitivismul reprezintă, în faza sa inițială la Auguste Comte, un moment aporetic, deoarece autorul francez considera că în era pozitivă dreptul trebuie să dispară prin subordonarea sa imperativelor sociabilității. Dreptul nu

reprezintă nimic altceva decât raporturi necesare între oameni, astfel că ade-vărata știință juridică nu ar trebui decât să se ocupe de substituirea drepturilor cu îndatoririle.

Încercării de sociologizare excesivă îi va răspunde Kelsen cu a sa „Teoria pură a dreptului”. Întregul efort al lui Kelsen tinde spre o autonomizare a domeniului juridic, adică abordarea unei atitudini strict descriptive (redușă la o analiză a normei auto-întemeietoare), ignorând ca neștiințifică orice tentativă de emergență exterioară. Travaliiul prealabil ce trebuie întreprins constă în distingerea riguroasă a științelor naturii de cele morale. Autorii identifică filiații ale kelsianismului în dimensiunea transcendențială de concepere a condițiilor de posibilitate a oricărui discurs juridic și, totodată, caracterul meta-empiric al cercetării. Renaut și Sosoe refuză perspectiva lui Kelsen ca urmare a moralității constitutive a acesteia, căci excesul de formalism conduce către o imposibilitate de a distinge între un regim democratic și unul totalitar.

III. Invalidând pe parcursul expunerii teoriile prezentate, finalul lucrării se confundă cu revalorizarea subiectului din perspectivă kantiană. Autorii confirmă că este vorba de un discurs care vizează recompunerea „subiectului contra disoluțiilor sale individualiste care merită acuzația de solipsism și pot induce o apropiere abandonată a problematicii juridice” (p.439). Recompunerea subiectului se relevă a fi gândul dintr-o perspectivă deschisă prin legătura intrinsecă dintre subiectivitate și intersubiectivitate, așa cum filosofia transcendențială clasică a lui Kant și Fichte au elaborat-o pentru prima dată.

Revalorizând subiectul juridic din perspectiva Kant-Rawls, autorii țin să atragă atenția că între aceștia există

mari diferențe, Rawls fiind într-un oarecare dezavantaj față de Kant, deoarece:

A) Rawls nu s-a consacrat unei analize care să situeze reflecțiile sale în contextul tradiției anglo-americane pentru a da gândirii sale o sistematizare care i-ar fi conferit un plus incontestabil al calității speculative;

B) Nu este clar până la ce punct întreprinderea sa poate fi numită efectiv kantiană. El a construit subiectul ca un pur subiect noumenal prin epocul metodic al tuturor determinațiilor individualității empirice, oferind ca gene-

rator al principiilor ultime ale dreptului un subiect care nu este nimeni altul decât subiectul moral însuși, ca rațiune practică care revine la sine ca autonomă.

În concluzie, trebuie remarcat meritul autorilor de a fi reușit să reînscriseră filosofia dreptului în câmpul de interes al reflecției filosofice, precum și tentativa de a deschide un drum spre soluționarea problemelor ridicate de criza etică a postmodernismului.

**CIPRIAN SASSU**

Dominique Pradelle, *L'archeologie du monde. Constitution de l'espace, idealisme et intuitionisme chez Husserl*, Kluwer Academic Publishers, coll. "Phenomenologica", Band 157, Dordrecht/Boston/London, 2000, 334p.

O lectură a cărții lui Dominique Pradelle ar avea ca posibil fir conducător "principiul principiilor": demersul fenomenologic cade sub exigența intuiționismului, care pretinde păstrarea în limitele intuiției donatoare (p. 142). Caracterul decisiv al acestui principiu decurge, mai întâi, din ireductibilitatea sa - pretențiile esențiale ale fenomenologiei (filosofie fără presupuziții, pură descriptivitate, aducerea fiecărui concept la nivelul experienței mute) presupun deja intuiționismul - apoi, din modul în care Husserl înțelege filosofia, nu ca pe o creare de concepte, ci ca pe o descoperire de esențe pre-lingvistice, anterioare oricărei conceptualități, a unei semantici a priori a lumii și a conștiinței lumii (p. 319). Cartea lui Pradelle se construiește pe estimarea distanței

dintre excelența acestui principiu și repertoriul metodologic husserlian.

În partea întâi - *Idealisme kantien et idealisme husserlien* - după o prezentare a "violentei hermeneutice" (p. 6) ce caracterizează lectura husserliană a doctrinelor filosofice, necesară pentru a surprinde *telos*-ul universal ce conferă sens practicii teoretice proprii și pentru a înlesni trecerea de la scopurile particulare conștiente ale unei teorii la *telos*-ul inconștient, de la pentru sine la în sine, Pradelle justifică necesitatea introducerii principiului intuiționist tocmai în virtutea kantianismului, a intenției sale inconștiente, pe care Husserl a reactivat-o. Problema transcendentă nu este aceea a validității științelor, ci a originii cunoașterii în general, iar metoda deductivă regresivă (de la structurile obiective ale unei naturi universal cognoscibile către facultățile subiectului și actele sintetice necesare producerii lor) privează esența subiectivității de o intuiționare directă, elementele sale fiind re-construite (p. 10-13). Exigența intuiționistă este expresia re-gândirii husserliene a kantianismului: mai întâi,

prin "intuiția reflexivă" (donare apodictică a trăirilor prin reflecția transcendentă) cunoașterea devine ea însăși obiect al cunoașterii intuitive, deoarece formele sintezei nu mai sînt determinate pe calea regresiei de la tabla principiilor experienței, ci sînt sesizate în mod direct, prin reflecția transcendentă în imanența proceselor lor; apoi, introducerea intuiției eidetice (donare directă a esențelor, *Wesensschau*), în condițiile în care Kant nu accepta decît intuiția de sine sensibilă, iar cunoașterea esenței sale se obține prin regresie. Un alt reproș al lui Husserl vizează antropologismul său, înțelegerea neautentică a *a priori*-ului (p. 26). [Husserl demonstrează, plecînd de la Hume, existența unui *a priori* immanent sensibilului; estetica sa transcendentă construiește formele estetice, nu le postulează, și include actele sintetice (p. 43)]. Comparația lui Husserl cu Kant, care este un gînditor afiliat modelului științific, așează, contrastiv, fundalul pentru gestul genial al lui Husserl de a consacra principiul intuiționist.

Partea a doua, *Un langage de l'expérience muette?*, investighează ideația, ce elucidează structurile *a priori* ale obiectului experienței, și care, spre deosebire de kantianism, unde obiectele generice sînt identificate prin medierea conceptelor, la Husserl ia forma unei intuiții intelectuale (p.82). Comparația are ca celălalt termen pe *Stumpf*, cel care intermediază drumul spre imanența sensibilă a *a priori*-ului (decî donării intuitive a spațiului), prin evidențierea conexiunii dintre *a priori* și calitățile sensibile [=nici culoare, nici calitate tactilă fără întindere (p. 135)]. Este punctată, ca o specificitate a ideației, substituirea percepției cu imaginația, ca posibilitate a degajării sensului obiectiv (p. 142). După o

comparație a intuitivității ideației cu paradigma *logos*-ului științific, Pradelle conchide că, în ciuda *epoche*-ului epistemic operat de Husserl, conceptualitatea științifică revine pentru a servi de fir conducător implicit pentru eidetica lumii perceptive, re-conducerea conceptelor către solul lor intuitiv nefiind decît un act epistemologic retrospectiv (p.151). Nu există un grad zero al cunoașterii, astfel că ideea unei intuitivități anterioare oricărei istoricități nu este decît o ficțiune metodologică. Urmează ca variația eidetică să se facă prag de decizie a priorității spontanității teoretice asupra privirii fenomenologice. După analiza triplei structuri a arbitrarității variației [=a punctului de plecare, a producerii variantelor și a numărului acestora= (p. 117)], caracterul intuitiv al intuiției esenței apare ca du-bitabil: ideația, departe de a goni prin prezența intuitivă a conținuturilor greu-tatea istorică a conceptualizării științifice, se lovește de ireductibilitatea unui *logos* (unitate tematică) prealabil.

În partea a treia - *Constitution spatiale et idéalisme* - Pradelle realizează o analiză amanunțită a infrastructurii perceptive a lumii, interogînd mai întîi structura de orizont, a cărei infinitate oprește absorbția idealismului transcendent în idealismul fenomenist (p. 158), tocmai pentru că dialectica dintre intenție și intuiția efectivă, dintre gîndire și donare produce un rest ce garantează transcendența obiectului și ne-scurfundarea lui în sfera închisă a conștiinței. Extensiunea universală a structurii de orizont, ca structură generală a experienței cuprinde și experiența celuiilalt, a lui Dumnezeu și a obiectelor culturale, ce respectă esențialitatea restului, prezervîndu-le sensul particular de transcendență. Dar compatibilitatea exigenței intuiționiste cu exi-

gența constructivistă a analizei intenționale introduce o tensiune între structura de orizont și manifestarea absolut descriptivă legată de modurile de donare. Pradelle reușește să demonstreze că nucleul central al constituirii transcendente este constituirea spațialității și nu cea a temporalității, pentru că spațialitatea este cea prevăzută intrinsec cu structura de orizont, paradigmă a transcendenței, dubla structură a infinitului fluxului temporal (extensiv și continuu) fiindu-i în mod exterior prescrisă de caracterul perspectiv al donării spațiale (p. 165). Analiza caracterului intuitiv al conceptelor descriptive *hýle* (îndeplinind funcția de expunere sensibilă) și *morphe* (pe cea de identificare sintetică) le demască drept funcții transcendente (p. 170), concepte operatorii ce fac posibilă obiectivarea, și nu drept unități tematiche prelevate de privirea fenomenologică din fluxul trăirilor. Testarea compatibilității dintre paradigma cantitativă a infinității intenționale (structura de orizont) și analiza calitativă a satisfacerii interesului transcendental (caracterul teleologic al percepției) duce la paradoxul raportului conform căruia teleologia finită a intereselor admite ca infrastructură infinită pura apariție perceptivă. Primatul husserlian al percepției asupra practicului este inversat prin fenomenologia facticității a lui Heidegger. De altfel, comparația cu Heidegger este motivată de radicalizarea de către acesta a principiului intuiționist (pe care el, spre deosebire de maestrul său, îl interpretează ca o prevalare a intuiției singularităților asupra celei eidetice), experiența intuitivă a lumii nefiind una perceptivă, ci una practică, configurând o lume înzestrată, în același timp, cu predicate perceptive și de valoare (sau categoriale), în care atitudinea personalistă are înfietate față de cea naturalistă. Respectul intui-

ționist al fenomenalității naive primează asupra metodei descompunerii eidetice și transcendente, Heidegger trăind "fenomenalitatea în bloc" (p. 197). Pentru Husserl, unitatea funcțională a subiectului transcendental este fondată în unitatea lumii. Pentru Heidegger, în prelungirea răsturnării copernicane kantiene, structurile categoriale ale lumii sînt fondate pe structurile existențiale ale Dasein-ului (p. 213). Ca o garantare a *principiului principiilor* se mută accentul de pe constituit pe constituent, ceea ce înseamnă, înfietatea unei ontologii fundamentale a subiectului asupra constituirii straturilor eidetice ale lumii, afectată de un artificiu idealizant provenit din primatul metodologic al analizei asupra exigenței intuiționiste.

Partea a patra, *Espace perceptif et espaces catégoriaux*, interoghează existența, prin analogie cu atitudinea naturală a subiectului perceptiv ce presupune o lume a obiectelor pre-donate, a unei atitudini naturale a matematicianului ce implică existența lumilor de obiecte ideale pre-donate (p. 281). Aceasta atitudine naturală constă în presupunerea unui cîmp de idealități originare, de la care plecînd se dezvoltă activitatea formalizantă a subiectului. Fenomenologia matematicii (proiectată ca posibilitate în *L'origine de la géométrie*) înseamnă tocmai această regresie transcendentală, realizată printr-un demers reflexiv, dar mai ales critic și normativ, de la matematicile formale înspre actele constituante producătoare (sintezele a priori), a căror limită o constituie proto-idealitățile geometrice, ce fac posibilă o activitate geometrică elementară (p.292). Dar sensul acestor proto-idealități este constituit de o activitate transcendentală ce trimite la obiectele sensibile. Analiza husserliană conchide că legalitatea a priori a geometriei este ancorată în intuiția sensi-

bilă a obiectelor (p. 294, citat din Hua. XXI: "figura geometrică este un moment al intuiției, ... precum culoarea"), ceea ce comportă consecința privării metodelor științifice de spontaneitate spirituală datorită căilor epistemice pre-trasate de structura donării perceptive a obiectului. Figurile geometrice sînt obținute printr-o ideație specifică, și anume cea idealizantă, care presupune că structurile sensibilității anticipează, prin producerea unei forme intuitive, o formă-limită, pur intelectuală, o idee situată la infinit (p. 298). Astfel, prin retro-proiecția în structurile perceptive a unui orizont de aproximare a idealităților, se pune în cauză principiul intuiționist. Pe de altă parte, valoarea acestor idealizări, ca fondate sau nu, se datorează ori valorii intrinseci a activității matematice, ori aplicării ei la fizică, la cunoașterea substraturilor ultime ale lumii. Husserl optează pentru a doua variantă, întrucît constituirea substraturilor categoriale prin operații de sintaxă conduce, în ultimă instanță, la nucleu ante-predicative, prealabile oricărei predicatii: *obiectele sensibile ca arhi-obiecte*. Obiecția lui Pradelle, atent la respectarea intuiționismului, se referă la faptul că fizicianul, departe de a descoperi legile unei naturi pre-existente, produce o natură secundară, idealizată

[=suprastructura ideală fondată pe realitatea sensibilă (p. 311)], scrisă în limbaj matematic. Astfel că, ratînd confirmarea principiului intuiționist (la fel ca în partea a treia a cărții, unde, la nivel perceptiv, spațialitatea apărea dependentă de nivelurile superioare ale semnificației și intenționalității practice), constituirea spațialității geometrice se face în funcție de nivelul superior al teoriei fizice, iar structurile perceptive sînt dependente de domeniile ideale a căror structură trebuie să o anticipeze.

Concluzia lui Pradelle este drastică: imposibilitatea unui grad zero al cunoașterii care să asigure puritatea intuiției, dublată de pericolul unui haos al structurilor intenționale ale subiectului impusă de structura stratificată a lumii și luarea obiectului ca fir conducător transcendent exclusiv, pretind o ontologie fundamentală, restitativă a unității pierdute și a intuiționismului de esență, care să degajeze structurile instanței constituante prescrise de modulele ei de a fi. Fenomenologia lui Husserl trebuie pusă sub semnul a ceea ce el nu a gîndit ("*l'impensé*" de care vorbește Merleau-Ponty) pentru a-i reactiva sensul "inconștient" sedimentat de *telos*-ul universal.

NICOLETA-LIANA SZABO