

Revista Morphe





UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

REVISTA MORPHE



EDITORIAL STUDENȚESC AL
FACULTĂȚII DE FILOSOFIE

Anul, Nr. 2, 2012

COLECTIVUL DE REDACTIE :

OANA CAMELIA ȘERBAN

IRINA NICOLAE

DANA BABIN

CATALIN POPA

LAVINIA IOANA UDREA

TEHNOREDACTARE, EDITARE SI GRAFICA:

ADRIANA ZBANT FLORIN RUDISTEANU

REVISTA MORPHE

EDITORIAL NAȚIONAL STUDENȚESC AL FACULTĂȚII DE
FILOSOFIE

*FILOSOFIE ȘI MODERNITATE:
DE LA ARHETIPURI LA IMPOSTURI*

ADVISORY BOARD

Prof.Univ.Dr. Valentin Mureșan

Conf.Univ.Dr. Laurențiu Staicu

Conf.Univ.Dr. Sabin Totu

Conf.Univ.Dr. Viorel Vizureanu

Lect.Univ.Dr. Daniela Rodica Jalobeanu

Lect.Univ.Dr. Cristian Iftode

Dr. Andreea Eșanu

CUPRINS

Spiritul faustic, o exegeză în marginea modernității.....3

Dana Babin, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie

“High and low modernity: critica foucauldiană a esteticii sinelui19

Oana Șerban, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie

Soluția Heidegger sau salvarea (post)modernității prin... nimic.....31

Radu Cernătescu, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Filosofie

O discuție despre consilierea filosofică.....48

Lavinia Ioana Udrea, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie

Varia.....57

Reprezentarea dogmatizantă a arhitectonicii lumii și structura similară a cunoașterii în Republica lui Platon.....57

Popa Cătălin Ștefan, Theologische Fakultät der Georg August, Universität Göttingen

Human rights from a philosophical and political perspective66

Alexandru Dumitrașcu, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie



Spiritul faustic - o exegeză în marginea modernității

Dana Babin, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

*articol susținut în cadrul Conferinței Naționale *Filosofie și modernitate. De ce (nu) (mai) suntem moderni?*, 29 mai 2012, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

I. Introducere

Această lucrare s-ar putea la fel de bine intitula „spiritul mefistofelic”, endoscopia personajelor fiind elocventă în acest sens: Faust, nu doar că e constituțional nefilosofic,¹ așa cum îl numește Noica, ci lipsit de contrapartidă, adică de Mephisto, rămâne pasiv și neinteresant. Cei doi protagoniști, de altfel, se întregesc unul pe celălalt, motiv pentru care alternativa nu oferă o perspectivă radical nouă. Am preferat totuși eroul uman, intuind că deznodământul pe care îl propune opera în întregul ei merită reținut – el este cel care rămâne în fața unui dublu orizont – trupul, pe de o parte, se prăbușește în cavou, spiritul – se înalță la cer. Privilegiul de a fi responsabil pentru realizarea uneia din posibilități aparține tocmai sufletului rațional, doar el având libertatea de a-și determina, fie și într-un mod dramatic de finit, soarta.

În urma unor exhaustive exerciții de hermeneutică este aproape un loc comun faptul că mitul faustic vorbește despre anatomia spiritului modern, ba mai mult – despre o simptomatică (deci – maladie) a acestuia. De aceea, a reveni asupra lui înseamnă a-și asuma un act necesar de reflecție introspectivă și a ne pune serios tocmai problema finalității. Căci, fiind ea însăși o creație modernă în plin *Sturm und Drang*, drama lui Goethe, în mod surprinzător, are toate ingredientele unui manifest reacționar. Nu întâmplător, chipul modernității este înțepenit în contururi mefistofelice.

Dar înainte de toate, ce înseamnă să fii modern? Romano Guardini ne indică trei dimensiuni definitorii: conceptul de natură, ridicat la nivelul divinității, subiectivitatea umană, ca expresie a eliberării față de autoritate și cultura – suprapunându-se peste cele două elemente și fundamentând știința modernă și implicit - tehnica. Puterea economică a individului, reprezentată prin apariția hârtiilor de valoare, puterea științei și cea politică, în fine, sunt expresia aceleiași mutații, prin care câștigând autonomie, omul s-a situat în centrul lumii, luând locul divinității. În fiecare din cazuri, *Faust* este generos în exemple, având poate, o viziune profetică. Voi încerca, de aceea, să interpretez facticitatea contemporană,

¹Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p.141

citind-o dinspre mitul faustic, căci, dacă „nimic esențial lumii noastre nu e străin de *Faust II*”², după cum spune Noica, atunci trebuie să revenim asupra lui, pentru a ne înțelege mai bine pe noi înșine.

II. Context istoric și exegeză

Având problema modernității în minte, sugestia de a-l citi pe *Faust* în lumina revoluțiilor din economie, tehnologie, politică³ este revelatoare. Drama, în întregul ei, a fost scrisă pe parcursul a șaizeci de ani, din 1772 până în 1832, timp în care s-au realizat (sau cel puțin au început să-și ia avântul) atât revoluțiile intelectuale cât și cele politico-industriale, inclusiv Revoluția Franceză (criticată acerb de către Goethe, probabil inclusiv prin drama asupra căreia de îndreptăm atenția), motiv pentru care, tocmai pe parcursul acestor ani, fața Europei s-a schimbat în mod radical (iar în 1848 va suferi schimbări și mai adânci). Urmărind acest sincronism, exegeții operei lui Goethe, printre care și o seamă de filosofi, n-au ezitat să proclame aspirațiile novatoare drept „faustice”. Protagonistul dramei este revoluționarul în sens larg, eroul civilizator, „exponentul istoriei europene”, Hanz Schulte marcând faptul că „his seemingly private experiences are an allegory of what were, in Goethe’s interpretation, the crucial developments in general history.”⁴ Dar nu numai atât, extrapolând, eroul lui Goethe devine simbolul unei atitudini existențiale, prin care, descoperind, cercetând și inventând, omul se înstăpânește asupra lumii, aservindu-și orice forță ce poate fi exploatată. Observația lui Spengler este revelatoare:

*Der faustische Erfinder und Entdecker ist etwas Einziges. Die Urgewalt seines Wollens, die Leuchtkraft seiner Visionen, die stählerne Energie seines praktischen Nachdenkens müssen jedem, der aus fremden Kulturen herüberblickt, unheimlich und unverständlich sein, aber sie liegen uns allen im Blute. Unsre ganze Kultur hat eine Entdeckerseele.*⁵

² *ibidem*, p.190

³ Brown, J. K., *Faust în Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.84

⁴ ed. Hans Schulte, *Goethe’s Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.61

⁵ Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München, 1922, p.627

Aceeași viziune o susține și Berdiaev într-un comentariu publicat în *Osva’l’d Spengler i zakat Evropy*, Bereg, Moscova, 1922; Autorul admite din capul locului: „Судьба Фауста – судьба европейской культуры. Душа Фауста – душа Западной Европы.” (Soarta lui Faust este soarta culturii europene. Sufletul lui Faust este sufletul Europei Occidentale)

Spiritul novator, interpretat și criticat de mai mulți exegeți, este prin urmare încă actual și reprezintă chiar omul contemporan, căci omul care creează, cutează și acționează suveran este un produs al modernității și după Guardini, iar personajul nostru pare a fi întruchiparea acestuia. Dar filosoful italian observă că „omul își pierde tocmai poziția obiectivă pe care existența sa o avea în vechea imagine despre lume și un sentiment al abandonului, ba chiar al amenințării, se instalează din experiența mereu reînnoită că lumea nu-i oferă nici un loc al ființării care să fie convingător pentru nevoia de sens.”⁶ De aici provine avântul disperat de a „civiliza” lumea, de a se instaura în locul de unde sensul a fost destituit, adică pactul mefistofelic. Această ordine de idei explică poziția pe care o ia Noica, și anume aceea că faustică nu e decât înflăcărea pentru un ideal, „restul, deschiderea de noi spații, sensul exterior al libertății și rațiunii, sau imaginea aceea a turmei umane, fie chiar triumfătoare asupra materiei, în locul persoanei umane – toate poartă pecetea diavolului.”⁷ Dar cele două personaje, așa cum vom vedea, se susțin într-o simbioză inalterabilă, astfel încât acele idealuri umaniste degenerază într-o bogată gamă de fapte malefice.

În fine, interesul filosofic pe care l-a suscitât (și cu care mai poate fi onorată) opera nu este întâmplător, Goethe scriind-o în perioada în care Jena (unde a petrecut câteva luni din fiecare an și unde a purtat discuții cu Hegel) era centrul filosofiei germane. Sfidând impresia de epeic sau prozaic, avem toate motivele să credem că Faust este un text reprezentativ al idealismului german⁸ dar (*grosso modo*) și al romantismului așa cum este conturat de către Safranski⁹ drept năzuință către nemărginire, ceea ce justifică o hermeneutică mai largă.

⁶ Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.44

⁷ Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p.219

⁸ Brown, J. K., *Faust în Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.95

⁹ În *Romantik. Eine Deutsche Affare*, Carl Hanser Verlag, München, 2007

III. Putere și rău

III.1. *Homo versus natura*

În actul IV din *Faust II*, după ce Mephisto îi spune că „Suntem făcuți pentru izbândă — iată-ndemnul! Tumultul, silnicia, și nonsensul, ne dau semnul!”¹⁰, descriindu-i viața unei capitale mustind de asemenea vanități (aproso de revoluțiile burgheze), eroul îi aruncă o replică esențială: „Rău și modern! Sardanapal!”¹¹ Într-un mod deconcertant de explicit, Goethe alătură cele două concepte: răul și modernitatea, fără a escamota însă trimiterea la depravarea legendară a unui antic. Există o „banalitate a răului” în acest sens, dar scena permite să ne adâncim în fenomenologia răului modern, care, așa cum spune Janz, este inepuizabilă: „If we compare Mephistopheles with the traditional picture of the devil, it is quite clear that he has become more complex – and more ambivalent.”¹² Mephisto nu este răul creștin personificat, ci mai curând un indicator al viziunii lui Goethe asupra filosofiei naturii într-o perspectivă panteistă, în care cele două principii contrare coexistă.¹³ Firea contradictorie a maleficului se lasă introdusă prin propriile-i cuvinte:

O parte sunt dintru acea putere

Ce numai răul îl voiește,

*Însă mereu creează numai bine.*¹⁴

Totuși, Mephisto este mai mult decât atât: e spiritul ce totul neagă, e distrugerea.¹⁵ De aceea, dincolo de orice implicații de natură morală, acest rău atacă de fapt rădăcina ființei, este un rău ontologic, un principiu al desființării. Personajul fatal apare într-un moment de maximă intensitate: iminența sinuciderii lui Faust. Or, înrâurirea celor doi nu este întâmplătoare. Janz face o observație sugestivă: „The qualities, however, that the drama ascribes to Mephistopheles cannot be isolated from those given to Faust. While playing the role of Faust’s counterpart, Mephistopheles at the same time is designed as Faust’s alter ego.

¹⁰ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.465

¹¹ *ibidem*, p.467

¹² ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe’s Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.32

¹³ *ibidem*, p.41

¹⁴ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.70

¹⁵ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.70

To be more precise, Mephistopheles nourishes and provokes the evil that is part of Faust's character. He demonstrates Faust's own ambivalence."¹⁶ De altfel, confirmarea acestei reflecții mutuale stă tocmai în finalul *epopeii*, unde vedem că spiritul malefic nu face decât să asiste la degradarea umanului printr-o putere a posesiunii, care se dovedește a fi înșelătoare. Distrugerea se realizează tocmai printr-un lanț de actualizări, prin abilitatea de a stăpâni forțele creatoare. Brown admite că în partea a doua a dramei toată puterea, fie financiară, militară sau politică depinde de capacitatea de a crea iluzii,¹⁷ jocul devine unul dintre posibil și actual, Mephisto transformându-se într-un „magician”, sau, în termeni moderni, într-un tehnician aservit lui Faust. Puterea este una de ordin tehnic, căci el nu are altă menire decât să transforme aspirațiile contrapartidei sale în realitate, sau, mai bine zis, în aparență¹⁸. De aceea, răul produs nu este o creație pur mefistofelică ci, din nou, este semnul conlucrării dintre cei doi. Tragedia ia naștere în momentul când Faust realizează că nu se poate lipsi de „tehnician”.¹⁹ Fragmentul face parte din *Pădure și Peșteră* (actul IV, Faust II) și este cât de poate de concludent:

Acestei voluptăți care mă face

Vecin cu zeii, tu-i adaugi un rău însoțitor

De care nu mă pot desface,

Cu toate că, obraznic, rece, și pe orice cale,

In fața mea mă umilește,

Cu toate că-n nimic preface

*C-o simplă vorbă darurile tale.*²⁰

¹⁶ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.33

¹⁷ Brown, J. K., *Faust în Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.99

¹⁸ O realitate virtuală, discutată în următorul capitol.

¹⁹ Merită să stăruim asupra cuplului faustic unitar pentru a respinge viziunea unilaterală propusă de Noica în interpretarea dramei lui Goethe (Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p.188), căci altminteri ar trebui să admitem că lui Mephisto îi aparține, în mod exclusiv, voința răului, absolvindu-l pe celălalt de culpă. Dar iată, cazul uciderii lui Phileimon și Baucis confirmă faptul că Faust este deopotrivă malefic atunci când ajunge la limita paroxismului civilizator.

²⁰ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.176

Se înțelege: Mephisto este „răul însoțitor”, de care protagonistul nu se poate separa, „Faust understands that he becomes more and more dependent on that hateful cynic who constantly debases him and his ideal feelings.”²¹ Dacă ne-am imagina pentru o clipă lumea contemporană lipsită de mașinărie, am surprinde-o tocmai într-o disperare asemănătoare cu cea din fragmentul citat. Pentru noi versurile nu pot suna decât familiar, amintind supunerea pe care o manifestăm față de propriile posesiuni, „it is this growing autonomy of the instrument, the irresistible magic of technology, commodities and wealth that can be termed temptation and evil for modern man.”²² Să reținem totuși faptul că Mephisto e cel care voiește răul, însă creează numai bine²³. Aparenta opoziție nu poate decât să pună în valoare o altă distincție a maleficului și anume aceea că este înșelător, că este voalat și de aceea reușește să se înstăpânească tocmai prin adicția pe care omul o dezvoltă în relație cu așa-zisa senzație de „bine”, de comoditate și, de ce nu? – impresia unui progres. Altfel omul s-ar putea lipsi de Mephisto.

Dar scena mai pune în lumină un aspect semnalat în mod recurent în filosofia contemporană: între om și natură se interpune cultul mașinăriei. Interpretat de către Ulrich Gaier, monologul are o semnificație plurivocă: „*Nature harnessed by technology, machines, electricity, chemical plants and artificial breeding suddenly presents destructive consequences. But above all, it makes individuals and societies dependent, creates coercions, channels human activity, deprives man of free decisions.*”²⁴ Prin invocarea naturii Faust se plânge că nu poate face nimic fără Mefisto, care, în timp ce îi procură comodități și plăceri, îl diminuează continuu și reduce la mecanici ieftine ceea ce a îmbrățișat drept daruri ale marelui spirit, pentru care vrea să simtă recunoștință. Interpretarea este, bineînțeles, ușor hiperbolică, alimentată fiind de analogiile cu lumea contemporană, însă, o incursiune mai detaliată în versurile din *Pădure și Peșteră* excavează o atitudine față de natură de care suntem cu totul străini. „Nu sunt aici doar oaspete mirat și rece./În adâncimea ei, eu văd ca-n pieptul unui prieten.”²⁵ spune Faust, iar asta îl distanțează, ca arhetip, de civilizația noastră. Romano Guardini va depista expresia aceleiași aderențe într-o însemnare de jurnal a lui Goethe, din 1782: “Natura! Suntem înconjurați de ea — neputincioși să ieșim din ea și neputincioși să

²¹ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.58

²² *ibidem*, p.59

²³ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.70

²⁴ ed. Hans Schulte, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.62

²⁵ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.174

pătrundem în ea mai adânc.”²⁶ Altfel spus, omul resimțea venerație în fața unui colos de nepătruns, „natura purta caracterul tainic al cauzei primordiale și al scopului final. Era o „natură-dumnezeu” și obiect al unei venerații religioase. Era preamărită drept creatoare, înțeleaptă și bună.”²⁷ În contrapозиție azi se poate afirma doar atât: natura nu mai există, iar dacă își păstrează ființa la adăpost față de *homo urbanus*, ea cade în dizgrație ca putere și sursă unică de întreținere a umanului.²⁸

Goethe nu uită însă avântul sfredelitor al științei, chiar în miezul unei reprezentări de apoteoză a naturii. Actul II din *Faust II* oferă, dacă putem spune așa, legitimația acestui fapt și aduce în față o problemă deosebit de familiară²⁹: creația omului în eprubetă. Mephisto, în mantia veche de erudit a lui Faust intră în laboratorul lui Wagner, unde este întâmpinat printr-un discurs misterios: „Bine-ați venit sub steaua orei./Dar să vă țineți răsuflarea-n gură./Măreață operă îndată isprăvim.”³⁰ ca să-i dezvăluie mai apoi că „Facem un om!”³¹ Utopii aproape hilare pentru secolul al XVIII-lea, s-ar spune, alimentate mai ales de visurile alchimiștilor pansofiști. Goethe însuși imprimă experimentului o alură de eșec: legendarul *homunculus*³² este adus la ființă, dar numai pe jumătate: pentru a părăsi fiola el trebuie, inevitabil, să atingă sursa vieții, adică apa mării.³³ Ritualul metamorfozei nu este tocmai lipsit de semnificație, supraviețuind eroziunii prin timp și iată, după 200 de ani, în 2010 Craig Venter anunța că a reușit să creeze, împreună cu alți savanți, o celulă sintetică. Adevărul este că numai genomul acesteia este artificial. Pentru a-l pune în funcțiune i-a fost necesară transmutarea într-o celulă vie, dovadă că puterea omului asupra naturii, sau, mai exact, asupra vieții nu este desăvârșită. E limpede că omul nu corespunde întru totul locului pe care și l-a asumat cu veleitate, de stăpân și arhitect al lumii. Îi scapă tocmai esențialul, lipsindu-i puțința indispensabilă a demiurgului de a da suflu vital nemijlocit. *Homunculus*-ul reprezintă simbolul cunoașterii desăvârșite, aceasta rămânând însă ostatica unor limitări insurmontabile, pentru ca într-un sfârșit să fie compromisă.³⁴ Parabola implică o ironie aproape socratică, marcând nevoia unei conștiințe a finitudinii. Omul contemporan ar trebui să recunoască, fie și

²⁶ Naturwissenschaftliche Schriften, I, Leipzig, Inselberg apud Guardini, Romano, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.45

²⁷ Guardini, Romano, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.46

²⁸ De altfel, ca și Dumnezeu.

²⁹ Fără îndoială, o realizare mai apropiată de omul secolului XXI decât de Goethe.

³⁰ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.331

³¹ *idem*

³² *ibidem*, p.333 notă: *Homunculus, om produs pe cale alchimică. Naturalistul și medicul Paracelsus vorbea în lucrarea sa De natura rerum (Despre natura lucrurilor) de modul cum s-ar putea prepara un asemenea omuleț.*

³³ *Sugestie preluată din filosofia naturii a lui Thales și figura mitologică a lui Proteus, zeul metamorfozei.*

³⁴ Creatura din eprubetă va muri.

mimând înțelepciunea antică: „știu că nu știu nimic”, adică să exprime o umilință cel puțin epistemică, dacă nu, *in extremo*, să accepte imposibilitatea transcenderii pe care o implică propria condiție.

III.2. Plaga virtualizării

Primul act al capodoperei goetheene merită o erminie particulară: ajuns la Palatul Imperial împreună cu Faust, Mephisto își manifestă în mod antologic talentul de scamator. El spune că „Lipsește pretutindeni, una alta, iar aici/Lipsește banul.”³⁵, propunând o unică soluție pentru orice neajunsuri. Mai mult decât atât, „În vîna munților și prin firidele de ziduri/ E aur berechet, cu zimți și fără zimți”,³⁶ nu rămâne decât să-i fie încredințată misiunea de-al descoperi unui om „năzdrăvan prin fire și prin spirit”,³⁷ ceea ce se opune tocmai politicii imperiale.³⁸ Referința la evenimentul istoric propriu-zis este explicită: apare statul modern, cu o nouă ordine economică, marcată de virtualitate. Reproșul mefistofelic se adresează statului clerical și unei economii tangibile:

Ce nu se pipăie, vă este foarte depărtat.

Ce nu cuprindeți, vă lipsește chiar cu totul.

Ce-n calcule nu intră, nu-i adevărat.

Ce voi nu cîntăriți, e fără greutate.

*Moneda, care voi n-o bateți, n-are preț.*³⁹

El propune, prin urmare, substituția aurului real prin bancnote, chiar dacă nu se poate estima o echivalență precisă; de altfel, această valoare nu-și are rostul, fiind dictată de autoritate. Goethe pare să denunțe înșelătoria și mai ales o *lipsă de umanitate din acest regim*.⁴⁰

³⁵ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.253

³⁶ *idem*

³⁷ *idem*

³⁸ *idem*

Aflați însă, că-n țările împărătești

Sunt două semințiile ce-și țin isonul,

Ce apără cu vrednicie tronul:

Întâi sunt sfinții și pe urmă cavalerii.

³⁹ *idem*

⁴⁰ Brown, J. K., *Faust in Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.85

Dar dacă „Jedes Wirtschaftsleben ist Ausdruck eines Seelenlebens”,⁴¹ așa cum spune Spengler, atunci transformarea dobândește semnificații mai subtile. Virtualizarea banului nu este întâmplătoare, ci aparține unui larg spectru de modificări, ce pornesc din interiorul uman. Urmărind ideea lui Spengler, descoperim că banul modern nu are decât o valoare funcțională⁴², dar vorbește, ce-i important, despre modul nostru de a gândi, care este unul „monetar”:

*Damit wird das Gut zur Ware, der Tausch zum Umsatz, und an Stelle des Denkens in Gütern tritt das Denken in Geld. Damit wird ein rein ausgedehntes Etwas, eine Form der Grenzsetzung, von den sichtbaren Wirtschaftsdingen abgezogen, ganz wie das mathematische Denken von der mechanisch aufgefaßten Umwelt etwas abzieht, und das Abstraktum Geld entspricht durchaus dem Abstraktum Zahl. Beides ist vollkommen anorganisch.*⁴³

Se înțelege – organicul este contrapartida funcției, reprezentând natura în distincție față de artificiu, implicit – tradiția, viața legată de pământ în contrapozitie cu rutina cibernetică ș.a.m.d. astfel încât viața economică devine un exemplu izolat, dar paradigmatic, pentru întregul lanț de semnificații ale *abstractizării*. Virtualitatea banului are o putere nebănuită: potențează mii de alte virtualități și ne rupe cu totul de ordinea tangibilă a lucrurilor, el are puterea de a modifica realitatea. Nu întâmplător, într-o interpretare a lui Faust, cu referințe explicite tocmai la acest act, Marx va spune:

That which exists for me through the medium of money, that which I can pay for, i.e., that which money can buy, that am I, the possessor of money. The stronger the power of my money, the stronger am I. The properties of money are my, the possessor's, properties and essential powers. Therefore, what I am and what I can do is by no means determined by my individuality. [...]As an individual, I am lame, but money procures me 24 legs. Consequently, I am not lame. I am a wicked, dishonest, unscrupulous and stupid individual, but money is

⁴¹ Spengler, Oswald, *Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München, 1922, p.589

⁴² *ibidem*, p. 610: *Möglich ist nur eine Gegenüberstellung des apollinischen und faustischen Geldes: des Geldes als Größe und des Geldes als Funktion.*

p. 614: *Das Symbol des faustischen Geldes, des Geldes als Funktion, als Kraft, dessen Wert in seiner Wirkung, nicht in seinem bloßen Dasein hegt.*

⁴³ *ibidem*, p.604

*respected, and so also is its owner. Money is the highest good, and consequently its owner is also good.*⁴⁴

Dar asta înseamnă, mai ales, că individul nu are o valoare proprie, ci îi este dată de o funcție. Depersonalizarea începe de la acest aspect esențial și inevitabil al vieții omului civilizat, ca să infesteze, așa cum vom vedea, întreaga existență. Dacă revenim la problema tehnicii, observăm o consecvență impresionantă a spiritului (monetar): „Die allen andern Kulturen ganz unbekannte Maschinenindustrie steht in der Mitte, als ob das selbstverständlich wäre, und beherrscht durchaus die Begriffsbildung und die Ableitung sogenannter Gesetze, ohne daß man sich dessen bewußt wird.”⁴⁵ Modul în care ne raportăm la mașinării nu diferă de cel în care ne raportăm la finanțe. Ambele oferă o putere care-i lipsește constituțional oricărei ființe umane. Dar această putere este dată tocmai de virtualitate, de posibilitatea de a o însuși, deși nu-ți aparține. În acest sens, este înșelătoare. Din nou, faptul că Mefisto este creatorul simbolic al bancnotei în tragedia lui Goethe nu este întâmplător.⁴⁶

Acest joc al posibilului este semnalat și de către Noica: ”Este, în sfârșit, banul devenit spectral, când nu poate fi feeric, și făcând ca și viețile, sensurile, fericirea să fie spectrale.”⁴⁷ Întreaga existență a omului modern, și cu atât mai mult a celui postmodern, se mută în planul virtual, se dezbracă de corpul organic, dar și de substanțialitate. E o lume a simulacrului, în sensul lui Baudrillard, în care totul este posibil, dar nimic real, adică actual: „Ce este banul decât bunul posibil? Este întâiul posibil în ordinea elementară umană - acolo unde ceea ce ai și nu ceea ce ești contează – și de aceea banul este prin excelență lucrul dracului: e primul lucru, prima lucrare a diavolului.”⁴⁸ Așa se destituie organicul, în măsura în care nu mai dăm seama de el, totul rezistând într-o matrice intangibilă. Și tocmai pentru că este intangibilă, are o putere de stăpânire nelimitată, invadând spiritul uman, care nu-i poate rezista. De remarcat este faptul că banul de hârtie, o ficțiune faustică, a suferit o metamorfoză și mai adâncă: a devenit ban electronic. Dacă păstrăm consecvența ideilor spengleriene, atunci e de la sine

⁴⁴ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow, Progress Publishers, 1959, p.21

⁴⁵ Spengler, Oswald, *Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München, 1922, p.587

⁴⁶ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.23

Creația mefistofelică a banilor de hârtie – cu acea creștere bruscă și nelimitată – a avut un efect inerent catastrofal și inflaționar.

⁴⁷ Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p.195

⁴⁸ *ibidem*, p.188

înțeles că odată cu această nouă transformare am suferit în egală măsură un salt al gândirii spre un mai înalt grad de abstractizare. Odată cu acest salt apare și cultul ecranului, al rețelei, al comunicării virtuale, scoțând individul din joc și transformându-l într-un conglomerat cibernetic, ce nu corespunde realității actuale, netransmițând fluide afective și nici legitimația unei existențe distincte. Există, în această privință, chiar și un cult al anonimității, al universalului, tocmai în contrast cu accentul asupra persoanei, sau, mai bine zis – a personalității (a geniului, din punct de vedere romantic). Guardini explică faptul că subiectul autonom, așa cum a fost conceput de moderni, drept personalitate creatoare, ideal al iluminismului, a dispărut prin efectul neutralizant al lumii cibernetico-mecanice: „Acest lucru devine limpede în antiteza extremă a subiectului autonom, și anume în omul masei. Cuvântul nu desemnează aici nimic lipsit de valoare, ci o structură umană legată de tehnică și planificare.⁴⁹ Ideea aproape banală a criticilor modernității își revendică pe deplin validitatea, toți ca unul, oamenii sunt supuși mașinăriei și îi urmează căile, incapabili s-o înfrunte. Mai exact: „Omul ia obiectele de consum și formele de viață așa cum îi sunt impuse de planificarea rațională și de produsele normate executate de mașini și, în general, face asta cu sentimentul că este ceva rațional și corect.”⁵⁰ Prețul comodității însă este dispariția umanității, ca expresie a unei vitalități creatoare, ce instaurează valori permanente. Atât suporturile cât și conținutul pe care-l întrețin devin fluide, volatile chiar, oferind sentimentul unei amnezii, care merită a fi remarcată în mod special.

III.3. *Amnezia spirituală*

În tumultul puterii de posesiune uitarea de care suferă Faust nu pare surprinzătoare: el pierde din propria identitate, devine sclavul mecanismului, pentru ca într-un final să orbească. Este vorba tocmai de acea depersonalizare și transformare într-o entitate fără conținut, adică fără memorie și axis. Faust este un *virtuos al uitării*, așa cum îl numește Hartwitch⁵¹, iar asta înseamnă, în ultimă instanță că devine un personaj tragic, asemănător lui Oedip, tocmai prin pierderea văzului.⁵² Acest abandon al propriei conștiinței, dacă se poate spune așa, nu este

⁴⁹ Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.68

⁵⁰ *ibidem*, p.69

⁵¹ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.68

⁵² *idem*

decât rezultatul încrederii în progres. Monologul introductiv al dramei este mărturia unei distanțări esențiale față de viziunile tradiționale asupra credinței și înțelepciunii. De altfel, există câteva scene ilustrative pentru ideea de uitare: Bucătăria vrăjitoarei, unde Faust, întinerind prin magia neagră, pierde experiența anterioară din propria viață; Noaptea Valpurgică, în care o dă uitării pe Margareta; apariția râului Lethe, în actul I din *Faust II*, într-o invocație a spiritelor⁵³; și nu în ultimul rând – scena din grădina Martei, în care protagonistul nu se poate supune unei viziuni tradiționale cu privire la Dumnezeu. Această nesupunere dă cheia exegetică pentru amnezia faustică, marcându-i caracterul spiritual, căci tocmai în creștinism memoria este un concept edificator. Hartwitch nuanțează ideea într-un mod pătrunzător, el spune că: „In Christianity there is no salvation without Christ, but after his ascension Jesus Christ only lives on in Christian acts of remembrance. Through anamnesis, the remembrance of the congregation, the scene of the last supper comes back to life, and when the words of the last supper are solemnly spoken, Jesus is present in the bread and wine. Therefore, there is no salvation without memory.”⁵⁴ Observația este semnificativă, mai ales în raport cu un punct de vedere teologic, întrucât drama referă continuu la o tradiție creștină, oarecum respinsă.⁵⁵

Amnezia este un însoțitor al răului în multiplele-i forme, al distrugerii fără scrupule. Nu întâmplător, fraternizând cu Mephisto, teologul trece printr-o serie de crime: de la uciderea fratelui și mamei lui Gretchen, până la cea a lui Phileimon și Baucis. Cel mai cutremurător act rămâne însă ultimul (actul V din *Faust II*), în care avântul civilizator al eroului atinge culmile paroxismului, iar odată cu el se instaurează uitarea definitivă. Proba supremă a acestei rupturi în constituția interioară a lui Faust este tocmai asasinarea celebrului cuplu, însoțită, în mod evocativ, de distrugerea capelei, simbol al credinței celor doi: „It is the chiming of the bells of the chapel that enrages Faust. The same cultic signs of memory that he had denied in the first part of the tragedy now remind him of the earthly limitations of his new project of colonization and sovereignty.”⁵⁶

⁵³ *ibidem*, p.244 :

*Să-i puneți capul mai întâi pe iarbă,
Să mi-l scâldați în rouă din a Lethei revărsare
Ca, întremat de cufundare și uitare,
În pragul zilei să se simtă
Înviorat la-ncheieturi și-n mădulare.*

⁵⁴ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.70

⁵⁵ Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955, p.50

⁵⁶ ed. Hans Schulte, John Noyes, Pia Kleber, *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.74

Actul V pigmentează portretul unui om avid de putere și proprietate. Dacă e așa cum spune Spengler și „für den Bauern gibt es nur flüchtige, gefühlte Werte in bezug auf ihn, die er im Tausch von Fall zu Fall geltend macht. Was er nicht braucht oder besitzen will, hat für ihn „keinen Wert“⁵⁷ atunci acest om, *homo urbanus*, este Faust în ultimul act. E lipsit de orice legătură cu trecutul, al său sau al strămoșilor, relația lui cu exteriorul rezumându-se la stăpânire și civilizare. Or, între cultură și civilizație, spune filosoful german, există o deosebire esențială: civilizației îi lipsește sentimentul religios și, prin urmare, memoria. Comentariul lui Berdiaev surprinde esențialul: „Всякая культура неизбежно переходит в цивилизацию. Цивилизация есть судьба, рок культуры. Цивилизация же кончается смертью, она есть уже начало смерти, истощение творческих сил культуры.”⁵⁸

Dar cum se petrece, mai exact, acest salt al culturii în civilizație? Încă în sec. XVIII-lea Richard Wagner denunța triumful spiritului monetar asupra artei, fiind nemulțumit de transformarea celei din urmă, dintr-o preocupare dezinteresată, într-un circuit comercial.⁵⁹ Dispariția gradată a artei, a literaturii și filosofiei ca scop în sine, ca discipline neinfestate de spiritul monetar, marchează epoca declinului. Pentru lumea occidentală există două momente istorice, unul mai intens decât altul, indicând epuizarea forțelor creatoare: Primul și al Doilea Război Mondial. Încă în 1912, vizitând Germania, Lordul Haldane rămâne surprins de nepăsarea cu care sunt tratate monumentele lui Fichte și Hegel. La observațiile lui, Kaiser-ul nu are decât un răspuns: „Ja, in meinem Reiche ist für Kerle wie Hegel und Fichte kein Platz.”⁶⁰ Or, respingerea unor asemenea gânditori și, *in extenso*, a tuturor activităților „neprofitabile“ în orizontul practic, al vieții „reale“, adică materiale, n-a rezultat decât într-o serie de calamități, provenind din handicapul interior al umanității.

⁵⁷ Spengler, Oswald, Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München, 1922, p.605

⁵⁸ Berdiaev, Nikolai, *Predsmertnye mysli Fausta în Osval'd Spengler i zakat Evropy*, Bereg, Moscova, 1922, p.57

trad.: Orice cultură se transformă în civilizație. Civilizația este soarta culturii. Civilizația însă se încheie prin moarte, ea este însăși începutul morții, risipirea forțelor creatoare ale culturii.

Mai mult decât atât, spune autorul, cultura e organică iar civilizația – mecanică. Cultura e întemeiată pe inegalități, pe calități. Civilizația e pătrunsă de tendința către egalitate și vrea să se fundamenteze pe cantitate. Cultura e aristocratică, civilizația – democratică. Cultura e națională, civilizația – internațională.

⁵⁹ Safranski, Rüdiger, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, p.275

⁶⁰ idem, p.318

IV. Observații generale și concluzie

Într-un discurs, Karl Jaspers spunea că *lumea lui Goethe este sfârșitul mileniului occidental, ultima realizare deplină, care deja se pierde în depărtări și amintiri. Aceasta e lumea care o generează pe a noastră, dar de care suntem deja atât de departe, încât Goethe pare mai aproape de Homer decât de noi.*⁶¹ Ceea ce ne desparte de acea lume este tocmai lipsa puterii de creație, vitalitatea spirituală întemeietoare de valori. Guardini aduce în față un contrast revelator, confruntând trecutul modern, plin de speranțe cu hăul postmodern al disperării, căci în modernitate, individul era plin de încredere în progres: „Noi, cei de astăzi, nu ne mai aflăm în această poziție. Dimpotrivă, recunoaștem tot mai clar că modernitatea s-a înșelat.”⁶² Acest pesimism existențial e contemplat și de către Noica, care admite că am ajuns la un capăt de drum și la un eșec.⁶³ Mai mult decât atât, spune el, „Occidentul merită acuza de a fi făcut posibil *Faust II* fără a-l fi înțeles la timp.”⁶⁴ O exegeză a ultimelor gânduri faustice merită adusă în atenție, fiind, probabil, cel mai comentat fragment al tragediei, și cel mai sugestiv, de altfel. S-ar putea să ne aflăm, la fel ca eroul, la marginea unei gropi, orbi și neputincioși. Predicțiile sumbre asupra viitorului nu se pot explica decât prin acest capăt de drum, prin sfârșitul modernității. Guardini spune că „dacă nu privim procesele din ultimele secole doar ca pași spre pieire, trebuie să recunoaștem în ele un sens pozitiv.”⁶⁵ Or, un sens pozitiv înseamnă în primul rând *un sens*, într-un exercițiu ludic al accentelor, adică un rost. Dar iată, rațiunea (intelectul, imaginația) a fost pierdută din vedere, ca scop în sine, substituită fiind de practicisul îngust, pentru care servește drept mijloc. Studiul ființei și al frumosului e o obsesie perimată în ochii intelectualului, orizontul căruia e frânt în pragmatism. Dacă lupta pe care o dă știința și tehnica este una pentru comoditate, atunci ratează tocmai nevoia de sens. Dacă lupta e regizată de putere, atunci nu oferă nici un loc corespunzător pentru individul uman, angrenându-ne într-un circuit al mirajului, fără conținut. Berdiaev va spune, pe un ton apocaliptic: „И новое средневековье будет цивилизованным варварством,

⁶¹ Karl Jaspers, ‘*Unsere Zukunft und Goethe. Rede, am 28. August 1947 anlässlich der Verteilung des Goethepreises der Stadt Frankfurt am Main gehalten*’, Die Goethe-Schriften, Zurich: Artemis, 1948, 14

⁶² Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.86

⁶³ Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p.232

⁶⁴ *ibidem*, p.230

⁶⁵ Romano Guardini, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p.75

варварством среди машин, а не среди лесов и полей.”⁶⁶ Asta pentru că ne-am instaurat definitiv într-o lume exterioară, inconsistentă și insuficientă pentru spiritul uman.

„Наша эпоха имеет черты сходства с эллинистической эпохой”,⁶⁷ admite Berdiaev, accentuând faptul că odată cu epoca elenistă s-a încheiat cultura grecească. Analogia sugerează declinul: pentru cultura noastră și pentru cea elenistă e caracteristică influența reciprocă Vest-Est, întâlnirea și apropierea tuturor culturilor și raselor, sincretismul, universalitatea civilizației, sentimentul sfârșitului, al apusului. În epoca noastră în mișcările mistice se petrece un amestec de credințe și culturi, există voința către unitatea universală prin imperialism : culturile și naționalitățile nu mai sunt închise. Există setea de a crede și neputința de a crede, setea de a crea și neputința de a crea. Dar astfel, cultura se mută în altă parte, se interiorizează, își pierde expresia, dacă nu și miezul. Acesta e motivul pentru care Faust orbește: își întoarce privirea înlăuntru.⁶⁸ Ceea ce am păstrat din spiritul faustic este fraternitatea cu maleficul, amnezia spirituală corozivă și de aici – avântul civilizator. Pierzând din vedere idealul, am devenit mai mult mefistofelici, gata să ironizăm tot ce se rupe de tradiția uitării și a puterii comode. Dar abia acum, când materia nu mai este însuflețită de forme izvorând din impulsul creator dezinteresat, abia acum am putea înțelege aproape banala frază a lui Dostoevsky : *Красота спасет мир*⁶⁹ – catastrofa la nivelul omenirii nu e posibilă decât prin eliminarea unei lumi suficiente prin ea însăși, prin eliminarea creației (frumosului) și gândirii (științei/filosofiei) ca scop în sine, prin expulzarea jocului⁷⁰ din orizontul uman.

⁶⁶ Berdiaev, Nikolai, *Predsmertnye mysli Fausta în Osval'd Spengler i zakat Evropy*, Bereg, Moscova, 1922, p.59

Trad.: Noul Ev Mediu va fi o barbarie civilizată, o barbarie printre mașini, nu printre păduri și câmpii.

⁶⁷ *ibidem*, p.64 Trad.: *Epoca noastră are trăsături comune cu cea elenistă*

⁶⁸ *ibidem*, p.75:

Interesantă este poziția exegetului rus în această privință: В одном своем аспекте Фауст целиком должен отдаться внешней материальной цивилизации, цивилизованному варварству. В другом своем аспекте он должен быть верен вечной духовной культуре, символическое существо которой выражено мистическим хором в конце второй части «Фауста». Такова судьба фаустовской души, судьба европейской культуры.

Trad.: Într-un aspect al său, Faust va trebui să se dăruiască în totalitate civilizației exterioare materiale, barbariei civilizate. Dar într-un alt aspect el trebuie să rămână credincios față de cultura spirituală veșnică, a cărei semnificație simbolică o reprezintă corul mistic din finalul dramei. Aceasta e soarta spiritului faustic, soarta culturii europene.

⁶⁹ Frumusețea va salva lumea

⁷⁰ Adică a culturii



Bibliografie:

- Berdiaev, Nikolai, *Predsmertnye mysli Fausta în Osvaľ'd Spengler i zakat Evropy*, Bereg, Moscova, 1922
- Brown, J. K., *Faust in Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Goethe, J. W., *Faust*, Editura de Stat pentru literatură și artă, București, 1955
- Guardini, Romano, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004
- Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976
- Safranski, Rüdiger, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007
- Schulte, Hans, ed., *Goethe's Faust. Theatre of modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes, Zweiter Band: Welthistorische Perspektiven*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München, 1922

“HIGH AND LOW MODERNITY”: CRITICA FOUCAULDIANĂ A ESTETICII SINELUI

-PROBLEMA „SUBIECTULUI FIGURAT”, DE LA PRACTICILE NON- DISCURSIVE ALE VIZIBILITĂȚII LA VIZIBILUL NON- REPREZENTABIL-

Oana Șerban, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

*articol susținut în cadrul Conferinței Naționale *Filosofie și modernitate. De ce (nu) suntem moderni?*, 29 mai 2012, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

MOTO:

„În mâna pictorului stă cealaltă față a unei psyche. Dar raportul limbajului cu pictura este un raport infinit. Nu pentru că ar fi cuvântul imperfect, și, în fața vizibilului, într-un deficit pe care în zadar s-ar strădui să-l recupereze. Ele sunt ireductibile unul la celălalt: sunt zadarnice străduințele de a spune ce se vede, căci ce se vede nu-și are locul niciodată în ce se spune, și la fel de zadarnice sunt și strădaniile de a reda, prin imagini, metafore, comparații, ceea ce suntem pe cale de a spune, căci locul unde ele strălucesc nu este cel pe care îl etalează ochii, ci acela definit de succesiunile sintaxei.(...) Asemănarea a guvernat însă reprezentarea. Lumea se răsucea în jurul ei înseși: pământul repetând cerul, chipurile oglindindu-se în stele și iarba ascunzând în tije sale tainele aflate în slujba omului. Pictura imită spațiul. Iar reprezentarea - fie ea sărbătoare sau știință - trecea drept repetare: teatru al vieții sau oglindă a lumii, acesta era titlul oricărui limbaj, modul său de a se anunța și de a-și formula dreptul de a vorbi.”

(M.Foucault, *Cuvintele și lucrurile*⁷¹)

Într-o decadentă a „erei individului”⁷², modernitatea este postulată în miezul unei tensiuni funciare stabilite între elogiul unui „cult al sinelui” și canonul unei „culturi a diferenței”. „Subiectul exaltat, subiectul umilit”⁷³, încremenit în exigențele celor două dimensiuni suportă, într-o regie a intimismului existențial, o retragere decentă din propria istorie, o revenire perpetuă la sine ca artă experimentală.

⁷¹ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996, pp. 25; 59

Confruntat cu patimile unui modernism trunchiat, degradat, subiectului i se confirmă faptul că „prima datorie în viață este aceea de a fi pe cât de artificial cu putință; fie devii o operă de artă, fie porți una”⁷⁴. Din acest moment, subiectul este plăsmuit ca travaliu și totodată ca „exegeză a sensului”, ca disciplinare și deconstrucție, coagulate în dimensiunea unei experiențe vitale, în care salvarea se enunță ca gest al articulării sinelui. Aruncat în fața unei alegeri care definește estetica existenței în termeni de disjuncție, subiectul modern depune mărturia autentică a faptului că arta modernă a sinelui constituie o artă eminentemente relațională.

*Teza pe care intenționez să o susțin este însă următoarea: critica foucauldiană a esteticii sinelui este generată pe un dublu palier: cel dintâi, divulgă **taxonomia tipurilor de modernitate** ca expresie unificatoare a unei concilierii între **momentul kantian** și procesul etapizat de disoluție a unei istorii de compromis a sinelui, concentrată de **dandysmul baudelarian**, distingând între „**high modernity**” și „**low modernity**”. Cel de-al doilea nivel al criticii situate tutelar în custodia lui Foucault este desemnat de legitimarea „**subiectului figurat**” ca arhetip al unei arte vitale, surprinzând mișcarea subiectului însuși prin lupa artelor figurative de la cercul discursului la cel al imaginilor. În limitele acestui nivel secundar, Foucault propune fundamentarea unei estetici a sinelui și a existenței ca **artă vitală experimentală**, generată de **practicile non-discursive ale vizibilității** și de teoretizarea vizibilului non-reprezentabil. Formă ingrată de recalificare a privirii, proces intentat ordinii ca instrument de ierarhizare a formelor ori impostură a exezei de sens, estetica foucauldiană împacă magistral radicalitatea ontologiei istorice a sinelui cu funcționalitatea unei arte vitale ca reinventare de sine și transgresiune a limitelor într-o fidelă dependență față de realitatea imediată.*

⁷² Stă înscris în patologia modernității un arhetip al individualismului, în sensul propus de Louis Dumont ori Alain Renaut. În numele libertății, expresia individului aflat în exercițiul autonomiei, căzut când în confesiune, când în solitudine, instituie prima cheie a modernității, în formula propusă de Jean Marc Piotte.

⁷³ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trad. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, p. 16

⁷⁴ Oscar Wilde, *Phrases and Philosophies for the Use of the Young, Strangeness and Beauty: An Anthology of Aesthetic Criticism 1840-1910*. Vol 2, Cambridge University Press, 1983/1894, pp. 156-157

Astfel, mimând o dialectică a sineității și alterității, iscată pentru a legitima problema subiectului ca impostură a identității în modernitate, critica foucauldiană ia seama de raportul canonic dintre ceea ce generic, poate constitui expresia unei „*high modernity*”, sub rigoare kantiană, ca sursă a unei estetici „rece” a existenței, ca proces al colonizării spirituale prin rațiune și eră dedicată privilegiului judecății, și o formă laxă de tip „*low modernity*”. Aceasta din urmă este însă dezvoltată în stilul dandysmului baudelarian, ca artă experimentală care cade sub incidența unei etici „*fără plan de detaliu*”⁷⁵, menite să accepte consecințele nefaste ale unui cosmopolitanism fără emancipare și tentația perenă a unei „*promesse de bonheur*”.

Pe de altă parte, primejdia unei estetici referențiale numai prin puterea lexemului, slăbită din pricina maladiilor semnificațiilor laxe ori a analogiilor de reprezentare, impune proiectului foucauldian elaborarea unor practici non-discursive ale vizibilității. Este momentul în care Foucault acceptă, la limită, ipoteza asumării sinelui ca formă a vizibilului non-reprezentabil, diagnostic sugerat în trei pași: analiza tabloului „*Las Meninas*” de Velazquez, expusă în „*Cuvintele și lucrurile*”, conferința „*La Peinture de Manet*”, realizată în 1971, respectiv critica asociată reprezentationalismului fotografic consacrat de Fromanger, concentrată în „*La peinture photogénique*”.

În limitele unui prim argument, se constată faptul că estetica existenței ca estetică a sinelui instituie expresia unui hibrid de compromis între dominantă kantiană a individualismului ca emancipare și obiectivul baudelarian al convertirii conduitei vitale într-o *operă de artă*⁷⁶. La limită, cea dintâi dimensiune livrează instrumentarul necesar instituirii unei critici situate sub privilegiul rațiunii, în litera canonului kantian, răsfrânte asupra unui subiect genealogic discursiv, care face dovada tutelajului libertății printr-un act de creație. Foucault substituie, în trecerea de la estetica „*luminilor*” la cea a unei „*sineități*” seduse de curentul dandyst, paradigma tipologiei umane colonizate prin rațiune, cu cea a omului modern care, revendicându-se de la un cult al sinelui, instituie expresia unui „*flaneur*”, a unui artist necenzurat, manifest, chinuit de zvâcnirile diforme ale profilării plăcerilor, ori compromis de pactul cu sine al recuperării proprie-i ființe într-o mișcare a emancipării printr-o etică,

⁷⁵Scott Lash, Jonathan Friedman, *Modernity and Identity*, Blackwell Publishers, 1992, pg. 5

⁷⁶ Portretul identitar al modernității se consolidează prin istoria ei, o istorie a conflictelor, de cele mai multe ori subsumate de tensiunea dintre autonomie și dependență, în stilul propus de Taylor. Uneori, ceea ce pare a unifica subiectul în numele individului impune mai degrabă o celebrare a subiectivității și o descentralizare a subiectului însuși. Se înserează în scena filosofică o artă lansată empatic nu ca expresie a sinelui ci a dizolvării sale, un termen cheie fiind cel de „transmutare” perenă a subiectului, de la un palier al înțelegerii sale hic et nunc, la un proiect care îl răstoarnă, îl transformă, îl cunoaște. (Taylor, *Sources of the Self and the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 2001, pp. 496-498)

deopotrivă, a corporalității și a spiritualității. Angajând instrumentarul unui *ascetism* recultivat în tehnica modernității, estetica foucauldiană a existenței postulează primatul naturii contingente a creației moderne. Foucault explică, prin arhitectura esteticii existenței, o recuperare și reconstrucție a sinelui în manieră activă și reflexivă, deopotrivă: prezentul în „prezentitudinea” lui nu e o realitate copiată de artist, devenit subiect al unei conduite vitale, ci o creație imaginativă. Dandysmul baudelarian contaminează, în consecință, estetica promovată de Foucault, în primul rând, prin recursul la ***tehnica discontinuității temporale***: subiectul se constituie ca „instanță”, se surprinde pe sine în contrastul dintre aducerea-la-sine și istoricitatea sa, pentru a delibera în final canonul unei arte moderne a sinelui ca artă relațională. Flaneur-ul baudelarian inspiră proiectul estetic al lui Foucault în ilustrarea unei frumuseți vitale care este neconvențională, discontinuă, flatantă, și pe alocuri, în ciuda demnității sale, bizară. Propensiunea limbajului figurat și alternanța modurilor de reprezentare a sinelui au condus la întemeierea unui „*subiect figurat*”, disciplinat printr-o estetică a existenței care asumă clivajul dintre configurația sa exterioară și ordinea spirituală a substanței sale. Astfel, de la exterior spre interior, corpul este reflexiv mobilizat, de o materialitate cultivată, în vreme ce, supuse urletului modern, dirijate de exigențele unei conduite incapabile să enunțe proiectul lui Foucault ca fuziune excentrică între etică și estetică, pasiunile capătă contur, doleanțele - forme, ascetica- antrenamentul culorii, sexualitatea-caracter.

Închinată unui subiect discursiv, cum poate aceasta să concilieze însă neputința redării absolute a simțămintelor sale cu nevoia imperativă de a transfigura totul prin cuvânt? Între cuvinte și lucruri, Foucault propune soluția de compromis: în estetica existenței, ca artă experimentală a reinventării de sine, taxonomia subiectului modern recunoaște două arhetipuri: cel a subiectului foucauldian clasic, „*discursiv*”, reprezentativ pentru tehnicile sau practicile sinelui, ca actor al unei istorii a eticii și a asceticii înțeleasă ca istorie a formelor subiectivării morale, și cel al „*subiectului figurat*”, aplicând destinal ***practicile non-discursive ale vizibilității***.

Dacă termenii-cheie ai moralei și practicilor sinelui erau cei de „*conversiune*” și „*reinventare*”, subiectul figurat ca exponent secundar al esteticii existenței joacă magistral drama „*adecvării*”. Ruperea de paradigma tradițională a modernității începe cu sciziunea dintre kantianism și dandysm, odată cu manifestarea sindromului foucauldian al dialecticii singularității. Sub povara unicității, „*recurența raportului dintre rațiune și nebunie, maladie și bunăstare, crimă și lege (...) face dovada unui material epocal occidental, distins printr-un*

*corp de practici definite și un discurs determinat*⁷⁷. Ori, abandonul unui astfel de canon semnifica, pentru estetica existenței, primul pas către emancipare. În stilul lui Deleuze, *practicile multiplicității*⁷⁸ anunță preludiul instituirii unui imperiu al subiectului figurat dominant, al chipului unei singularități nutrite de modernitate ca reformă menită a legitima trecerea de la un subiect discursiv la unul al „enuțării” prin reprezentare. Subiectul însuși trebuie să elibereze indicibilul, nu sub tutela cuvântului zădărnicit de neputință, ci printr-un avans estetic al „unui dispozitiv critic fundamental, care ar putea da naștere chiar și omului însuși.”⁷⁹ Subiectul figurat devine, în acest context, dovada unei modernități fragile : umanitatea legitimează o figură epistemologică nativă pentru o eră a reprezentării. Mai mult decât atât, solidaritatea invizibilului și a expresiei definesc, în estetica foucauldiană, reprezentarea însăși. În tratamentul critic aplicat acesteia, trei sunt momentele cruciale ale analizei imposturilor și valențelor sale.

Cel dintâi, constă în critica tabloului „*Las Meninas*” de Velazquez, ilustrat în „*Cuvintele și lucrurile*” ca ouvertură a unei *antropologii figurate*. Umanitatea întregă surprinsă în puterea unui cadru obligă la asumarea unui exercițiu de metalimbaj . Subiectul figurat este rostit într-un limbaj fragmentat , iar unitatea devine mai degrabă o năzuire faustică: pentru a se putea dăruia, subiectul se lasă plăsmuit într-o figurație în ramă: tablou în tablou, matrioșcă a reprezentării, pentru o continuă generare a sinelui. Autonomia romantică a raportului subiectului cu propriul sine într-o estetică a existenței este desemnată, în conștiința foucauldiană, de constituirea unui simbol al alternativelor moderne de legitimare a unui cult al sinelui, și anume „*tabloul-obiect*”, „*tabloul ca materialitate*”.

Statutul foucauldian al reprezentării dedublate capătă, prin construcția picturală a lui Velazquez, forma unei tensiuni canonice, incoruptibilă, în agresivitatea cu care își impune consistența astenică, prin care se recuperează, de fapt, nu neapărat condițiile de posibilitate ale existenței unui subiect legitim, care poate governa per se istoria artei, ci, mai degrabă, inegalitatea relației subiect-obiect, ceea ce va deveni, mai târziu, miza arheologiei ca proiect elaborat în custodia lui Foucault.

Tabloul *Însoțitoarelor*, ca funcție a discursului, inițiază rivalitatea a două vizibilități

⁷⁷ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?* în M.Foucault, *Dits et écrits*, II, 1976-1988, Gallimard ,Paris, 2001e. p.1396

⁷⁸“Il y a seulement des multiplicités rares, avec des points singuliers, des places vides pour ceux qui viennent un moment y fonctionner comme sujets, des régularités cumulables, répétibles et qui se conservent en soi. [...] Le livre de Foucault représente le pas le plus décisif dans une théorie-pratique des multiplicités”. (G.Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minit, Paris, 1986, p. 24)

⁷⁹C. Imbert, *La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil , Paris, 2004, p.173

incompatibile care se hărțuiesc și se îngână în patima unei spațialități concentrate. Mai mult decât atât, subiectul este un construct destinal marcat de neputința luării la cunoștință spre posesiune și păstrare : aici, nu spațiul cuprinde, ci privirea. Există tot ceea ce privitorul și privitul, „*schimbându-și locurile fără încetare*”, pot închista într-o tresărire. „*Invizibilitatea cu obstinație*” trebuie căutată nu în indicibil, și deci în arhetipul modern al subiectului ca expresie a practicilor non-discursive ale vizibilității, ci în raportul funciar dintre privit și privitor, între spectator și model. Subiectul, disciplinat, aprehendează pentru a înțelege, caută pentru a depăși : pentru prima dată, acesta este subiectul care, conștient, asumă cu deplinătate faptul că privirea nu se deschide decât în instanța estetică în care a te privi privit nu rămâne o analiză fără rest. Cele patru pietre din capul unghiului – Infanta, Pictorul, locul spectatorului, respectiv oglinda din arrier-plan ca simbol declarat al identității modelului- permit reiterearea unui subiect reprezentational care suportă, asistă și semnează metateza vizibilității. Tabloul nu este, în acest caz, o vizibilitate boemă a unui subiect modern legitimat imperial. Din contră, ierarhia actorilor picturali dezvoltă taxonomia vizibilității însăși. Oglinda instituie portalul subiectului exilat, sub egida unui canon al abandonului : „ *imaginea trebuie să iasă din ramă*”. Abandonul ca aducere-la-prezență recalifică oglinda părăsită ca sursă a vizibilității, pe care o restituie nu într-un crâmpei al impulsurilor de conciliere a subiectului figurat cu o critică a practicilor nondiscursive ale vizibilității, ci ca perenă alcătuire a unei dimensiuni a inaccesibilității marcate prin grad, de la un plan principal, al compoziției propriu-zise, la unul secundar, guvernat de legea estetică. Indicibilul ca structură a subiectului compus dintr-o vizibilitate nonreprezentatională va fi preschimbat prin instituirea a ceea ce Foucault denunță ca fiind „*figura tradițională a ingenuității care privește*” : ordinea sagitală a interiorului și a exteriorului configurează arena „*pivotării încremenite a spectacolului invizibil*”. Acesta este punctul maladiu, nevralgic, în care se semnează tratatul descompunerii, înfăptuind promisiunile făgăduite unei modernități în sens „low” : spectacolul privirii rezidă în suverani. Pentru Foucault, reflectarea va restitui naiv ceea ce este absent în orizontul unei vizibilități fragile, absența regelui din decor declarând solidaritatea formelor de invizibilitate , a uneia manifestă în sens „profund”, cu cea posedată de „cel care vede”. De aici, drama subiectului figurat, de la practicile nondiscursive ale vizibilității la vizibilul nonreprezentabil, stă depozitată în neșansa imaginii de a ilustra, deopotrivă, atât „*maestrul care reprezintă*” cât și „*suveranul care este reprezentat*”. Subiectul eliberat apare abia după ce este propusă „*dispariția necesară a ceea ce îl întemeiază*”, apropiindu-se structura semnificantului cu legitimarea acțiunii de semnificare. Pictura deschide, din acest punct, estetica unei lucidități rănite.

Al doilea pas al analizei foucauldiene constă în definirea tehnicii picturale a lui *Manet* ca sursă modernă a instituirii *practicilor non-discursive ale vizibilității*. În consecință, Foucault sugerează interșanjabilitatea canonică dintre instrumentele de artă destinate diagnosticării formelor flexionare de vizibilitate reprezentatională, cu structuri coerente și consistente de validare a unor perioade istorice remarcabile tocmai prin dominanta reprezentării. „*Momentul Manet*” este unul de consecințialism postum : prin raportare retrogradă la acesta, se observă lesne cum reduta pierdută a artei contemporane va semnifica tocmai retragerea suveranității reprezentării. Dacă încă sub influența unui kantianism trucat, practica filosofică modernă configura sursa unei pledoarii ermetice în favoarea imposibilității de a crea sciziunea dintre diagnosticarea prezentului istoric și virulența unui flux intern al conștiinței, impunând descoperirea discursului de dincolo de vederea ingrată, ivirea limbajului ocultat în arhitectura textului ori primatul reprezentării în fața imaginilor, în apropierea lui Velazquez, Foucault îl găsește pe Manet ca purtător al unui geniu al creației și al distrugerii, deopotrivă. Manet poartă culpa anulării conjuncției dintre „*dispozitivul pictural și cel critic instrumentalizate de Velazquez într-o notă de clasicitate*”⁸⁰.

Odată cu Manet însă, Foucault reiterează doctrina picturii nonafirmative printr-o recuperare a unei arte tradiționale care vitalizează funcționalitatea a două principii. Cel dintâi este destinal atribuit separației dintre semnele lingvistice și elementele plastice ca fundament funciar al unui spațiu de joncțiune între litigiul clasic al figurativului și echivalența lingvistică, decadentă, prin impostura de a juca imperial rolul martorului nedetașat, servil, care permite aducerea-la-sine a ceea ce aparent este clasat ca fiind indicibil. Un principiu secundar survolează echivalența asemănării și a afirmării. Între teatrul vieții și oglinda lumii, șansa imaginii este depozitată în interdependența canonică, însă lipsită de hybris, dintre ceea ce reprezintă și ceea ce e reprezentat. Similitudinea proprietăților, ca efect vizibil al proximității, impune, prin aplicarea simultană a celor două principii, o nouă ordine figurată a ceea ce Foucault numea, în spiritul artei, „*o sintaxă a lumii*”, descalificată de cele mai multe ori prin potriviri sortite eșecului. Proximitatea, în sine, nu este nimic altceva decât asemănare și asimilare, o simultaneitate nerodnică în absența unei uverturi a firmamentului metafizic dedicat interpretării ca eliberare. Manet, urmând întocmai sindromul lui Magritte, reunește cele două principii fără a aplica însă o metodă de contopire care se poate legitima, cel puțin potențial, ca fiind un isotopism a priori. Reprezentarea instituie afirmativul și nonafirmativul deopotrivă, postulând ceea ce, generic, poate fi consumată ca arta Aceluiași, eliberată de

⁸⁰M.Foucault, *La peinture de Manet*, în *La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil, Paris, 2004. p.149

povara unui ca și cum. Pictura recalifică privirea, privilegiind, din acest punct de vedere, postulatul eliberat de Francastel, potrivit căruia „*inserția visului modern în spațiul clasic joacă rolul puternic în distrugerea sistemului eșalonării planurilor segregative, legate de o viziune concretă a obiectului uzual*”.

Non-raportul dintre vedere și cuvânt ca spațiu de joncțiune între pluralitatea de semnificații ale unui tablou și gestul de suplینire a realității imediate prin reprezentare stăruie, într-un blocaj de scurtă vreme, în „*Ceci n'est pas une pipe*”, ca pretext al ipostazierii unei tangențialități stabilite între similitudine și afirmare, ca elemente substanțiale ale procesului estetic. Practicile nondiscursive, însoțite de un consorțiu al unui praxis asumat în termenii figurativului canonizează, cel puțin în linia Manet-Margritte, materialitatea ca spațiu al rostirii și dimensiune a formării. Inserția legendei în pictură nu constituie o descalificare a schismei estetice dintre cea ce este dicibil și ceea ce este compromis prin necuprinderea limbajului, dar comunicat, îndeobște, prin structuri, forme și decupaje, ci mai degrabă o dăruire jucată ca ieșire-la-iveală a unei matrioșci zugravite ca ființa fictivă a ceea ce e adună, unește și dezbină prin concentricitate, tabloul, imaginea și rostirea. Laolaltă, toate acestea, îngenuncheate într-o solidaritate de substanță, recuperează demnitatea asertării artistice prin negare a ceea ce, per se, nu constituia decât expresia paradoxală a indicibilului. „*Aceasta nu este o pipă*” este nu o unitate sintactică menită să comporte vizibilitatea, drama negării și supliciul destituirii, ci un demonstrativ care substituie, alternativ, imaginea, textul și chiar tabloul însuși.

Arealul pictural tutelat de Velasquez sau de Manet devine, pentru Foucault, liantul de neclintit în care descrierea pură, ca vâltoare a empiricului, manifestă articularea enunțurilor și a evenimentelor nondiscursive, armonizată cu practica autonomiei unui discurs de sorginte estetică, închinat unui subiect a cărui taxonomie îl dăruiește pe rând, ca un construct mai întâi frastic, și mai apoi, dialectic, alterabil, dezavuat. În această arenă trebuie să câștige unul dintre cei doi vectori ai secvențelor artistico-epistemologice ale esteticii moderne : fie ceea ce, convențional, a fost nomothetizat ca vârsta de aur a unei „age clasique”, manifestă prin centrarea exclusivă asupra obiectului, fie modernitatea în sensul slab, foucauldian, în care suverană este spontaneitatea subiectului.

Între „dicibil” și „vizibil”, Foucault postulează, reiterând semantica artistică a lui Fromanger, al treilea pion al criticii discutate, „*practica de sorginte comună a imagisticii între pictură și fotografie*”⁸¹. Reprezentarea este recunoscută, în consecință, ca androgin născut în urma unui mariaj prohibit între aceste două dimensiuni. Manechin inert al unei parade

⁸¹M. Foucault, *La peinture photogénique*, în *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Gallimard, Paris, 2001c, p.1577

imagistice, reprezentarea strigă „*plictiseala de scriitură, abolirea privilegiilor semnificației, respingerea formalismului non-imaginii, dezghețarea conținuturilor; jucând, în toate științele și în numele tuturor plăcerilor, în, cu și împotriva puterilor imaginii înseși*”⁸². Reprezentarea este aluzivă, nu doar confesivă, inserând un „*tertium quid între cuvânt și calea geometrică, în căutarea unei sintaxe proprii și imprevizibile, liberă de afirmare și de aserțiuni*” pe care „*subiectul figurat*” este obligat să o practice, să o rostească.

Aportul criticii lui Fromanger nu este însă unul deloc slăbit de acustica unei arte practice dezlănțuite atât în orizontul imagologiei dar și al unei teorii a identității prin care subiectul modern își recapătă puterea de a distruge pecetea a ceea ce este zăvorât în sine. Adeziunea interpretării la mirajele instanțierii fotografice reclamă eliziunea subiectului în spațiul de joncțiune dintre practicile discursive și nondiscursive ale unei arte sistematizate, în care subiectul este trucat în impostura mobilului unor strategii de relații de putere, suportând consorțiul unui tip de cunoaștere imagologice. Sub vălul acesteia se consumă, rând pe rând, potențialitatea decepției de a eșua în exercițiul decodificării obiectului reprezentat, dar și o etică a imagologiei asumată ca intimism ireversibil, chiar și în cadrul unei arte post-reprezentationale. Pentru Foucault, imaginea modernă nu trebuie gândită în termenii figurării Aceluiași. Fotografia în sine îngăduie, în termenii identității, surprinderea identicului numa ca ceea ce stă sub semnul Aceluiași autor. Cu alte cuvinte, fotografia ca arhetip reprezentational joacă imperial traficul falsei identități.

In extenso, vizibilul devine marcă a condițiilor de posibilitate ale reprezentării. Mișcarea perenă de la un cerc discursiv la unul al imagologiei instituie protocolul de definire a direcțiilor principale abordate de programul esteticii foucauldiene. Subiectul figurat divulgă, treptat, expresia unui subiect-oglină : reflexiv, ec-static, sub ochii lui imaginea trebuie să iasă din ramă, să și-o aproprie și să o posede până la epuizare și identificare. Din acest punct, subiectul discursiv și cel figurat coabitează printr-o „*convenientia*”⁸³, într-o proximitate a potrivirilor care sugerează similitudinile acestora în termeni de minimă distanță. Mai apoi, cele două exponente ale taxonomiei subiectului estetic foucauldian se îngână, printr-un soi de „*aemulatio*”⁸⁴, reflectându-și reciproc limitele, uneori prin însăși puterea analogiei⁸⁵.

⁸²M.Foucault, *op.cit.*, p.1576

⁸³În arhitectonica foucauldiană a reprezentării, conveniența posedă puterea de a reda similitudinile „cerc în cerc”(M.Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, p.60), printr-o mișcare reciprocă și continuă între părțile antrenate.

⁸⁴Ca formă secundară de similitudine, aemulatio divulgă deopotrivă mișcarea dispersată și reflexia. De la paradigma figurată de conveniență „cerc în cerc”, se trece la un proces de reproducere perenă a cercurilor, semnificând cu greutate saltul de la un echilibru discursiv la unul de sorginte reprezentatională.

⁸⁵Abia printr-un instrumentar analogic, omul ajunge să fie definit, în pictură, ca punct situat la egală distanță de

Estetica existenței va angaja, în consecință, un principiu de mobilitate care legitimează inflexiunile perene stabilite între subiectul discursiv și cel figurat, fără ca notele intensionale specifice să altereze cultura diferenței dintre cele două dimensiuni. Nu întâmplător, „*întregul volum al lumii, toate învecinările produse de conveniență, toate ecourile emulației, toate înlănțuirile analogiei sunt suportate, menținute și dublate de acest spațiu al simpatiei și antipatiei care nu încetează să apropie lucrurile și să le țină la distanță. Prin acest joc, lumea rămâne aceeași; asemănările continuă să fie ceea ce sunt și să se asemene. Același rămâne Același, zăvorât în sine.*”⁸⁶

În alternanța istorică dintre „high modernity” și „low modernity”, critica foucauldiană expune, in excipit, quod erat demonstrandum: ca artă autentic relațională, cu iz experimental, estetica existenței și a sinelui recalifică taxonomia subiectului modern prin concilierea canonică a unui subiect discursiv cu cel figurat, îngăduind trecerea de la practicile sinelui la practicile non-discursive ale vizibilității. Mai mult ca niciodată, în estetica existenței, dezumanizarea artei devine prohibită: „*aici nu mergem de la minte la lume, ci dimpotrivă, conferim plasticitate, **mundificăm** schemele, interioritatea și subiectivitatea. A trebuit, prin urmare, pentru **subiectul** nostru, să indicăm în ce constă problema umană, din care, ca dintr-un focar virtual, derivă toate actele omului, iar apoi, arătând ce anume din acea problemă urmează a fi soluționat de către știință și de către **morală**, să obținem o problemă pură și genuină*”⁸⁷

oricare altul din universul său: având puterea de a deveni orice, acesta rămâne continuu ceea ce este, destăindându-se manifest. Totuși, „trebuie ca similitudinile ascunse să fie semnalate la suprafața lucrurilor; e nevoie de o marcă vizibilă a analogiilor invizibile.”(M.Foucault, *op.cit.*, pp 68-69)

⁸⁶M.Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996, p. 67

⁸⁷Jose Ortega Y Gasset, *Dezumanizarea artei și alte eseuri de estetică*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 55

BIBLIOGRAFIE

- Adorno, Theodor, *Teoria estetică*, trad. din lb. germ. de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Eșianu, Ed. Paralela 45, Pitești, 2005
- Badiou, Alain, *Theorie du sujet*, Edition du Seuil, 1982
- Baudelaire, Charles, *Ecrits sur l'art*, Le Livre de Poche, 1999
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986
- Foucault, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996
- Foucault, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. Mircea Vasilescu, Editura Humanitas, București, 1996
- Foucault, Michel, *La peinture de Manet*, în *La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil, Paris, 2004
- Foucault, Michel, *La peinture photogénique*, în *Dits et écrits, I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001c
- Foucault, Michel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* în M. Foucault, *Dits et écrits, II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001e
- Foucault, Michel, *This Is Not a Pipe*, trad. James Harkness, University of California Press, 1982
- Gilbert, K.E.; Kuhn, E., *Istoria esteticii*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Meridiane, București, 1972
- Ianoși, Ion, *Studii de filosofia artei*, Editura Comunicare.ro, București, 2005
- Imbert, C.; *La peinture de Manet suivi de Michel Foucault, un regard*, Seuil, Paris, 2004
- Lash, Scott; Friedman, Jonathan; *Modernity and Identity*, Blackwell Publishers, 1992
- McGushin, *Foucault and the problem of the subject*, Philosophy and Social Criticism, vol.31, 2005
- McGushin, *Foucault's Askesis, An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2007
- Ortega Y Gasset, *Dezumanizarea artei și alte eseuri de estetică*, Editura Humanitas, București, 2000
- Piotte, Jean-Marc; *Les Neuf Cles de la Modernité*, Quebec Amérique, 2007
- Renaut, Alain, *Le sujet*, Odile Jacob, Paris, 2010
- Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, trad. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992



Saidah, Jean-Pierre, *Le dandysme: Continuité et rupture*, în Alain Montandon, *L'Honnête homme et le dandy*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1993

Schelling, F.W.J., *Filosofia artei, Despre relația artelor plastice cu natura*, Editura Meridiane, București, 1992

Taylor, Charles, *Sources of the Self and the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 2001

Wilde, Oscar, *Phrases and Philosophies for the Use of the Young, Strangeness and Beauty: An Anthology of Aesthetic Criticism 1840-1910*. Vol 2, Cambridge University Press, 1983/1894

SOLUȚIA HEIDEGGER SAU SALVAREA (POST)MODERNITĂȚII PRIN... NIMIC

Radu Cernătescu, Facultatea de Filosofie, Universitatea de Vest, Timișoara

*articol susținut în cadrul Conferinței Naționale *Filosofie și modernitate. De ce (nu) (mai) suntem moderni?*, 29 mai 2012, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

I. De nihilo. Repere pe drumul nimicului

„Căci e în Dumnezeu – spun unii –

Un adânc și orbitor întuneric” (Henry Vaughan,
Noaptea)

Homo postmodernus, acest provincial al istoriei pierdut în propria gălăgie discursivă, confundată cu cuvântul lui Dumnezeu, suferă de maladia unei degenerescențe metafizice. E ca și când, reluând metafora lui Wittgenstein, ar vrea să urce pe o scară nerezemată la partea ei superioară de nimic. Soluția Heidegger pe care o vom expune aici vine să ne convingă că, de fapt, tocmai acest nimic, neantul, ne-ființa, non-existența, într-un cuvânt *das Nichts*, poate fi singurul, ultimul, esențialul reazem al ființei, căutatul punct fix al universului, obârșia înțelepciunii lui Dumnezeu „așezată înainte de orice început”⁸⁸.

Încercarea noastră își propune înainte de toate să demonstreze că la Heidegger (I) fenomenologia nimicului s-a născut și rămâne într-o paradigmă occidentală (protestantă, mai exact) și nu avem a privi până în Extremul Orient (zen sau daoism)⁸⁹ pentru a-i căuta originile.

Evacuat dincolo de orice percepție de rațiune, nimicul (lat. *nihil*) a fost „refuzat” (de unde și eng. *nill*, ’a refuza’) de *homo rationalis* și transformat în spectrul care bântuie somnul omului (post)modern occidental, speriat de orice nu poate pipăi și măsura, omul pentru care natura are oroare de vid și care nu vrea să știe nimic despre nimic sau preferă să spună

⁸⁸ *Prov.* 8, 23.

⁸⁹ v. Reinhard May, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß.*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989, trad. engl. Graham Parkes: *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, London: Routledge, 1996.

nimicuri despre nimic. Însă, atât de puternică pare să fi fost amintirea neantului original în memoria Occidentului încât filosofia nu a putut să nu-l aducă în limitele gândirii. Parmenide a oferit în poemul *Despre natură* – observă Heidegger – „cea mai veche mărturie a filosofiei asupra faptului că odată cu calea ființei trebuie meditat anume *la drumul nimicului* (*die auf dem Weg über das Nichts*); căci a întoarce spatele nimicului și a afirma că în mod evident nimicul nu este, reprezintă o nesocotire a întrebării privitoare la ființă”⁹⁰.

Rolul nimicului în fizica misterică a presocraticilor rămâne însă unul echivoc. Cel mai bun exemplu e vidul pythagoricienilor, asimilabil noțiunii de infinit, dar rămas „relativ, eteric și material, ca o analogie a aerului”⁹¹: „*Vidul pythagoricienilor* (Πυθαγόρειοι κενόν) există și pătrunde în cer când acesta respiră suflul infinit. El împarte naturile ca o barieră ce separă lucrurile unele de altele. El este deci anterior numerelor, căci le divide. Cerul este unu; din infinit provine timpul, suflul și *vidul* (τὸ κενόν) care dă *mărginirea* (διόριζεν) tuturor lucrurilor”⁹².

În *Introducere în metafizică*, lucrare ce reia un curs ținut la Freiburg în semestrul din vara anului 1935, problematica ființei la Heidegger apare desprinsă de suita existențialilor desfășurată în *Ființă și timp*. Heidegger acuză aici faptul că toată metafizica occidentală nu a făcut decât să adâncească faimoasa „diferență ontologică” – cezura dintre „ființă” (*Sein*) și „ființare” (*Seiendes*) –, căutându-l pe „a fi” într-unul sau altul din chipurile „celor ce sunt”, și ocultând câmpul fertil în răspunsuri al „celor ce nu sunt”. *Sein* a devenit astfel un cuvânt vacuizat de înțelesul lui original, cândva atotcuprinzător și profund metafizic. Pentru a-l restaura, Heidegger repune în discuție un concept, un instrument hermeneutic, o *speculum universi* dacă vreți, prin intermediul căruia se poate investiga plener ființa. El este ne-ființa, non-existentul, într-un cuvânt nimicul (*das Nichts*). „Calea nimicului”, care este celălalt sens al „căii ființei”, a rămas multă vreme la periferia gândirii occidentale, dar cu cât umanitatea s-a îndepărtat de *khaos*-ul mitologiei și de „nimicul din care Dumnezeu a făcut totul”⁹³, cu atât imperativa elecție dintre „a fi sau a nu fi” („Ființă – neființă: ce să alegi?”⁹⁴) s-a transformat

⁹⁰ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, trad. G. Liiceanu, Th. Kleininger, Humanitas, București, 1999, p. 152.

⁹¹ H. Guiot, *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusq' à Plotin*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1906, p. 6.

⁹² Aristotel, *Despre pythagoricieni*, frgm. I, apud Stobaios, *Eclogae physicae*, I, 18.

⁹³ 2 *Macabei*, 7, 28; *vide et* „însușirile lui nevăzute... dela facerea lumii” (*Romani*, 1, 20); pe larg la G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Entstehung d. Lehre von d. creatio ex nihilo*, col. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin, 1978, în special Kapitel 1: *Das Problem der Weltschöpfung im hellenistischen Judentum und im Urchristentum bis zur gnostischen Krise des zweiten Jahrhunderts*, p. 1-39.

⁹⁴ *Hamlet* în trad. Leon Levițchi și Dan Duțescu, 1971.

într-un unificat tărâm de reflecție, al ființei și al neființei. Un tărâm care cheamă la trezire, vom vedea, o altfel de gândire, nai aproape de condiția divinității: gândirea artistică.

Cu Plotin, progresul nimicului către conceptualizare a devenit cu adevărat remarcabil, *Enneadele* au adus nimicul în prim-planul metafizicii cu tot cu dubla lui relaționare la referent. Căci nimicul poate fi privit la Plotin dinspre ființă, când *nihil* devine sinonimia a tot ceea ce a rămas, esențial, în afara lumii sensibile, când nimicul este ne-Ființa însăși, predicatul cel mai pur al unui *deus absconditus*⁹⁵, și tot nimic este ceea ce poate percepe divinitatea, când *nihil* este întreaga lume sensibilă, o expresie a nimicniciei ființării în raport cu divinul. Cele două ipostazieri ale nimicului plotinian, una teo-logică și alta onto-logică, evidențiază cele două căi pe care neoplatonismul le-a oferit filosofilor care vor veni. Ele ocupă, în accepțiunea lui Pierre Aubenque (*Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, 1971), calea largă a metafizicii clasice, cea care postulează că nu ființa este primul, ci insondabilul și infinitul Unul. O cale augmentată de o soluție mai obscură ce depășește ontologia greacă de până la Plotin printr-o henologie negativă, „căci mai degrabă adâncește noțiunea de ființă, decât încearcă să o depășească”⁹⁶. Ambele au contribuit la construcția medievală a nimicului metafizic, un discurs temerar despre Dumnezeu ce își are punctul de plecare în ideea plotiniană, dezvoltată din *Parmenidele* lui Platon, despre nimicul ca vedere dinspre ființa rațională a lui Unu, divinitatea ca pură abstractizare, „perfectă fiindcă nu caută nimic, nu este nimic și nu are nevoie de nimic”. „Acesta [Unul – *n.n.*] nu este *orice* (ού τι), ci el este înainte de fiecare și de oricare lucru, este *ne-ființa* (ουδέ όν); iar pentru ființă el este un fel de chip, dar fără de contur, și chiar fără de aspect inteligibil”⁹⁷. Aici își găsește rădăcinile paradoxul Sf. Anselmus despre limitările cogniției umane ca o demonstrație a existenței lui Dumnezeu, el spunând în *Proslogion* că „Dumnezeu este ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput. Deci, ceea ce poate fi conceput ca ne-existând nu este Dumnezeu”⁹⁸.

Ca deschidere supra-rațională a ființei, ne-ființa plotiniană ajunge să ilumineze *via negativa* a Areopagitului. Aici, nimicul devine din concept metafizic, un obiect al

⁹⁵ despre receptarea divinității plotiniene ca „neantul pur” (V. Cousin), sau ca „nimicul existenței” (F. Ravaisson), v. H. Guiot, *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusq' à Plotin*, p. 181.

⁹⁶ cf. P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, în *Le Néoplatonisme: Colloque de Rayaumont (9-13 juin 1969)*, P.-M. Schuhl, M. P. Hadot (éditeurs), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1971, p. 101-102.

⁹⁷ Plotinos, *Enneades*, VI, 9, 3, 38-40; v. et III, 8, 9, 55.

⁹⁸ Anselm, *Proslogion*, III, cu comentariul lui Duns Scotus, *De primo principio*, 79, care îl folosește ca argument al infinității Ființei Supreme.

contemplației de natura unui „întuneric supraluminos”⁹⁹ la care dorim să ajungem și să îl vedem, prin nevedere și necunoaștere, ca ceea ce-i mai presus de vedere și de cunoaștere, ca nevederea și necunoașterea în sine – căci asta înseamnă a vedea și a cunoaște cu adevărat – și să slăvim pe Cel supranatural într-un mod supra-natural, prin negarea tuturor celor existente”¹⁰⁰. Să subliniem doar, ca un memento în economia acestei demonstrații, că hiperbola despre nimicul ca „întuneric supraluminos” (*hyperphotos gnophos*), ne trimite cu gândul la Heidegger și la celebra sa sintagmă „noaptea luminoasă a nimicului” (*hellen Nacht des Nichts*).

Privit dinspre ființă, nimicul Areopagitului nu are rațiune de a fi *în lume*, el este doar *in posse*, o posibilitate pe care ființa o obturează cu predicățiile divinului, precum binele, iubirea, fericirea, etc, mergând până la atributele opozitive pe care diavolul lui Eriugena, traducătorul Areopagitului, le introduce în non-dualismul neo-platonist tot ca pe o proiecție a umanului în divinitate. Așadar, nimicul rămâne aici un concept metafizic, ca o „pluralitate indivizibilă” cu o „ne-diferențiată unitate în sine”¹⁰¹. Doar calea către întâlnirea cu ne-ființa de dincolo de lume și de rațiune, rămâne una teologică, este extaza experimentată nemijlocit, apropierea nimicului transcendent prin vacuizarea minții și purjarea simțurilor. Ca în celebrul sfat pe care Areopagitul îl dă (imaginar, desigur) lui Timotei, discipolul Sf. Paul și coautorul¹⁰² *Epistolei către Filipeni*: „Iar tu, scumpul meu Timotei, prin îndeletnicirea cea înflăcărată cu contemplările mistice, leapădă și simțurile și activitatea minții și toate cele sensibile și inteligibile și toate ce sunt și cele ce nu sunt și ridică-te, pe cât poți, spre unirea *fără-cunoaștere* (αγνώστως) cu Cel care-i mai presus de orice existență și cunoaștere. Căci prin extazul nereținut și golit de tine însuși și de toate, te vei înălța spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce vei fi îndepărtat toate și te vei fi liberat de toate”¹⁰³.

Abia cu acest concept esențial al misticii teologice, de „lepădare de sine” și de „eliberare de toate”, începe regenerarea ființei, moment în care dilema lui „a fi sau a nu fi” se rezolvă prin renașterea în Christos, când „toate lucrurile s-au făcut noi”¹⁰⁴. La Sf. Ioan al Crucii, această soluție apofatică este chiar arta de a trăi cu nimicul contemplat, iar *Noaptea*

⁹⁹ *locus communis* în teologia areopagită, cu trimitere la orbirea ca privire în lumină din *Ps.* 36, 9: „prin lumina ta vedem lumina”.

¹⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 2, 1, în *ed. cit.*, p. 194-195.

¹⁰¹ *cf. idem, De divinis nominibus*, 4, 13, 712A-B, în *idem*, p. 80

¹⁰² „Paul și Timotei, robi ai lui Hristos, către toți sfinții în Isus Hristos care sunt în Filipi...” – *Filip.* 1, 1.

¹⁰³ Dionisie Areopagitul, *De mystica theologia*, 1, 1, în *loc. cit.*, p. 191; cu reluări la Sf. Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, trad., note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Ed. Științifică, București, p. 57.

¹⁰⁴ *2 Cor.*, 5, 17.

întunecată a sufletului (1583) manualul alchimiei spirituale, de transmutare a sufletului în ne-Ființă ca o revelatoare eliberare din constrângerile nimicului imanent. Este calea „lepădării de sine”, când „se produce în omul spiritual două feluri de întuneric sau purgații în deplină armonie cu cele două părți ale sufletului său, cea spirituală și cea senzorială. Așadar, o purgație nocturnă se adresează senzorialului, când simțurile sunt golite și pregătite pentru spirit, iar cealaltă purgație nocturnă este spirituală, prin care spiritul este purjat și pregătit pentru a se uni prin iubire cu Dumnezeu”¹⁰⁵.

În teologie, soluția *kenotică* (din gr. κένωσις, ‘golire’), de experimentare a nimicului ca posibilă oglindire interioară a nimicului de dincolo de rațiune, se bazează pe teoria areopagită despre nimicul transcendent și pe pasajul biblic din *Epistola către Filipeni* despre *golirea de putere* (κένωσις χρι̅σεος), momentul din viața lui Christos când „s-a golit pe sine și, luând forma unui rob, s-a făcut asemenea oamenilor”¹⁰⁶. Dar acuratețea traducerii lutherane *verbum pro verbo* nu mai mulțumește cultele neo-protestante de azi, care traduc sintagma originară κενόω, ‘a goli’, prin „s-a făcut pe sine nimic” (*made himself nothing*): „El s-a făcut pe sine nimic, luând chipul unui rob și devenind întru totul asemenea oamenilor”¹⁰⁷.

Avantajul acestei traducerii *sensus per sensus* stă în faptul că ea reamintește aici că teoria încarnării, înțeleasă ca *abstinentia ab usu* sau *kenosis*, a constituit motiv de polemică pneumatologică între kenoziștii și kripticii protestanți, respectiv între universitățile lutherane din Giessen și Tübingen. Unii îl vedeau pe Christosul crucii într-o stare de totală umilință, ca într-o autolimitare *golită de putere divină* (κένωσις χρι̅σεος) de toate atributele divine, ceilalți vedeau aceste atribute folosite într-un chip *secret* (κρυπσις) de Isus pe drumul crucii. Kenoza ontologică a adus *esența* nimicului în existență, transferându-i povara pe umerii ființei. Toată disputa aceasta din interiorul protestantismului, care se va continua până în secolul XIX, se rezumă la întrebarea dacă nimicul rămâne pentru ființă *simultaneitate* sau *mister*? Altfel spus, cu cuvintele lui Heidegger, cel care parafrazează aici o afirmație a lui Leibniz: *Nihil est sine ratione cur potius sit cuam non sit*¹⁰⁸, toată tradiția gândirii occidentale despre nimic se poate rezuma la o singură întrebare:

¹⁰⁵ Sf. Ioan al Crucii, *Noaptea neagră a sufletului*, I, 8, 1, în ed. Wilder Publications, Radford, 2008, p. 36.

¹⁰⁶ *Filipeni* 2, 7: „eussert sich selbs / vnd nam Knechts gestalt an / ward gleich wie ein ander Mensch” (*Lutherbibel*, 1545).

¹⁰⁷ *Filipeni* 2, 7: „he made himself nothing by taking the form of a servant, being made in human likeness” (*New International Version of Bible*).

¹⁰⁸ expresia apare întâi în *De rerum originatione radicali* (1697), tradusă fiind greșit – spune Heidegger – de Schopenhauer ca: „Nimic nu este fără rațiunea pentru care este”; vezi întreaga demonstrație heideggeriană în M. Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, trad. M. Heim, Indiana University Press, 1992, p. 114. Expresia va fi reluată de Leibniz în paragraful 7 din *Les Principes de la nature et de la grâce fondées en raison*

„De ce este ființare și nu, mai degrabă, nimic?” (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)¹⁰⁹.

II. Înd nimicul te privește din oglindă

„Și dintr-o dată, dintr-o singură lovitură, vălul se destramă, l-am înțeles, am văzut” (J. P. Sartre, *Greața*)

Întrebarea de mai sus, „întrebare metafizică călăuzitoare”¹¹⁰, cum o numește Heidegger, ne reamintește că în momentele de uitare de ființă avem la îndemână chestionarea nimicului, a neantului în care ființa se poate oglindi și defini. Doar punând această întrebare și deja, cum spune Heidegger, ea ne „dă în vileag acea clatinare a ființării între neființă și ființă”¹¹¹, adică ai revelația locului pe care neantul și l-a păstrat în ființă. E locul în care ființa întâlnește față în față ne-ființa, în care ontologia se întâlnește cu meontologia. Situat între a fi și a nu fi, acest spațiu metafizic a fost până acum tărâmul anxietății, al spectrului morții care, cum spune Shakespeare, „azvârle peste mort și viu țărână” și „sub semnul căruia se-abat din drum,/ Avânturile cele mai mărețe”¹¹². Căci, celebrul monolog hamletian avertizează tocmai asupra acestui moment de aducere la conștiință a nimicului. E momentul în care survine „spaima de ceva de după moarte” (*the dread*¹¹³ *of something after death*)¹¹⁴, o angoasă metafizică care nu trebuie confundată cu „frica – spune Heidegger – care este angoasa căzută sub dominația *lumii*, neautentică și, ca atare, ascunsă sieși”¹¹⁵.

Kierkegaard delimitase în termeni teologici momentul acesta în care angoasa, ca proiecție ontică a nimicului, „a intrat în lume”, el punându-l în legătură cu păcatul adamic. Însă dacă angoasa are originări adamice la autorul *Conceptului de angoasă*, efectele ei sunt existențiale, afectând libertatea omului, ca sursă a propriilor angoase, și ignoranța, ca

(1714), VII, sub forma „pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?”, apud M. Heidegger, *Ce este metafizica?*, în *Repere pe drumul gândirii*, p. 22.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Siebte Auflage, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1955, p. 21 et 42.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, p. 118.

¹¹¹ *idem*, p. 48.

¹¹² W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1.

¹¹³ *dread*, ‘teamă’, ‘angoasă’; prima traducere în eng. a cărții lui Kierkegaard, *Conceptul de angoasă* (1844), s-a intitulat *The Concept of Dread* (1946).

¹¹⁴ W. Shakespeare, *idem*.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu, C. Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 257.

remediul și salvarea lui¹¹⁶. Și așa cum căderea în ființă, prin Încarnare, este pentru Dumnezeu o golire (*kenosis*) de sens divin, pentru omul lui Kirkegaard căderea din Paradis este „infectarea” cu ne-sens a întregii existențe: „Întreaga existență mă angoasează; de la cea mai mică muscă până la misterele Încarnării, toate sunt inexplicabile pentru mine, și eu mai mult decât toate; pentru mine întreaga existență este infectată, iar eu mai mult decât oricine... Cea mai teribilă pedeapsă pentru păcat este un nou păcat”¹¹⁷.

Dacă prin iterația păcatului, ne-ființa intră zilnic pe teritoriul ființei, amintindu-i că moartea e imanentă vieții, rezultă, inevitabil, că „aproape întreaga viață este o agonie”¹¹⁸. Altfel spus, prezența ne-ființei subliniată de păcat obturează într-atât perspectiva ființei ca entitate de dincolo de existență, încât o reduce la condiția inautentică a lui *aici și acum*. Este un act cu consecințe devastatoare pentru ființa care, risipită de trăirile prezentului, nu se mai definește decât în nimic. Iar seducția prezenței înseamnă nu doar uitarea ființei, ci și uitarea nimicului, rețeta sigură a disperării, cu ultima, singura ei alternativă, sinuciderea: „Să mori, să dormi... nimic mai mult. Să știi/ Că printr-un somn poți pune-odată capăt/ Durerii sufletești și-atâtor chinuri/ Ce-s partea cărnii, iată o-ncheiere/ Spre care năzuim”¹¹⁹.

De acest nihilism fuge Heidegger, încercând să-l orienteze „spre un alt început, căci nihilismul trebuie înțeles într-un sens mult mai autentic, ca o consecință esențială a abandonării ființei”¹²⁰. Propunerea lui salvatoare stă în abandonarea logicului care obturează ne-ființa și explorarea nimicului (*das Nichts*) din care izvorăște totul. Aceasta ar presupune însă ca omul să învețe să nu se mai teamă să se teamă și să reconsidere angoasa (*die Angst*) ca pe un punct de reper pe drumul înțelegerii de sine. Dar nu spusese deja teologia că pe drumul mântuirii trebuie mers cu tremurătoare frică?: „cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră” (*Philipeni*, 2, 12). Este îndemnul care i-a prilejuit lui Kirkegaard o întreagă carte, în care el introduce resemnarea ca pe o soluție salvatoare. Nu este însă resemnarea ca supunere la *faatum*, ci conștientizarea faptului că proiectul inițial al dorinței, chiar prin repetarea păcatului devine inaccesibil, iar obiectul dorinței nu este decât nimic. Prin resemnare, poziția în fața nimicului infinit devine la Kirkegaard o îngenunchiere, ca ultim stadiu premergător credinței: „drept pentru care nimeni care nu a făcut această mișcare nu are credință; aceasta

¹¹⁶ cf. S. Kirkegaard, Conceptul de angoasă. O simplă deliberare psihologică despre problema dogmatică a păcatului original (1844), cap. 1.5.5, în ed. cit. p. 112.

¹¹⁷ S. Kirkegaard, *Journals*, II, A 420.

¹¹⁸ cf. E. Cioran, *Pe culmile disperării*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 24.

¹¹⁹ W. Shakespeare, *idem*.

¹²⁰ M. Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trad. P. Emad, K. Maly, Indiana University Press, 1999, p. 96.

deoarece abia în resemnarea infinită îmi dau seama limpede de propria-mi valabilitate veșnică, și abia atunci poate fi vorba de a înșfăca existența în virtutea credinței”¹²¹.

Omul din neantologia lui Sartre nu îngenunchează resemnat în fața nimicului, el este îngenuncheat de nimc. Pentru această „pasiune inutilă” care este omul sartrian, nimicul este compleșitor încât el pătrunde între dumnezeire și aspirații. Învins de acest vid absolut, omului nu îi mai rămâne decât să își strige disperarea. Unde altundeva decât în neant?

Altfel se pune problema nimicului la Heidegger, acolo unde el are rol întemeietor pentru procesele de conștiință, pentru *Dasein* (ca subiect fenomenologic): „Abia în noaptea luminoasă a nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere (*Offenheit*) a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare – și nu nimic”¹²². Înainte de a trece mai departe, merită să subliniem faptul că o metaforă precum „noaptea luminoasă” poate sesiza aici filiații mistice, ea amintind de „întunericul supra-luminos” al Areopagitului¹²³, sau de un Sf. Ioan al Crucii¹²⁴, izomorfisme ale biblului despre orbirea prin lumină: „prin lumina ta vedem lumina” (*Ps. 36, 9*).

Pentru Heidegger, nimicul revelat de angoasă înseamnă șansa unei totale deschideri de conștiință spre a fi conștiință de altceva a *Dasein*-ului. Numai prin raportarea la nimic ființa devine conștientă că *este* în lume, iar „*faptul-de-a-fi-în* este însăși constituția de ființă a *Dasein*-ului, în care se întemeiază orice modalitate de a fi a acestei ființări”¹²⁵. Căci, „atunci când *Dasein*-ul există, deschiderea-de-lume ajunge să se întâmple o dată cu el, acest fapt se întâmplă în măsura în care lucrurile existente cad sub incidența nimicului. Ele rămân astfel complet neatinsse în deschiderea de lume până ce *Dasein*-ul poate, de partea lui, să se apropie, să le întâlnească și să le atingă”¹²⁶. Altfel spus, ființa, cea care întemeiază o lume și fundalul nostru de a înțelege intramundaneitatea lucrurilor, experimentează nimicul prin fiecare lucru nou întâlnit. Nemicul (în sensul lui a-știi-nimic-despre ceva nou) ne *pre-ia* astfel atenția, interesul, gândul, călăuzindu-ne hermeneutica facticității, care nu este decât o des-coperire a ființării noastre în ființă, a *Dasein*-ului. Este un exercițiu de a trăi finitudinea într-o succesiune

¹²¹ S. Kierkegaard, *Frică și cutremur. Prefețe*, Ed. Honterus, Sibiu, 2007, p. 41.

¹²² M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. și note Th. Kleininger, G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, p. 43.

¹²³ *vade supra*, n. 10.

¹²⁴ „noaptea aduce întuneric spiritului pentru a-l ilumina și a-i da lumină” – St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, p. 77.

¹²⁵ M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, p. 59.

¹²⁶ M. Heidegger, *The Metaphysical Foundation of Logic*, p. 195.

de nimicuri, de kenoze, care toate nu sunt, temporal vorbind, decât o golire într-o succesiune de acumuri. Acesta este darul pe care moartea i-l face ființei și care nu este nimic altceva decât oglindirea în viață a nimicului. Astfel, moartea ne dă un sens și justifică viața. Ea ține *Dasein*-ul în tensiunea împlinirii, conferindu-i o plenitudine de posibilități. Căci, *Dasein*-ul nu e stăpân pe ființa sa, posibilitățile sale iau naștere din această „imposibilitate ultimă” care este moartea. Impersonalul *se* (*das Man*) este cel care, bagatelizând moartea prin depersonalizare și indeterminare, poate anula această posibilitate a *Dasein*-ului de a fi într-un mod propriu.

Așadar, o fenomenologie a nimicului?

Deocamdată, doar o nouă și interesantă perspectivă merită să acordeze ființa cu ne-ființa, recunoscându-li-se apartenența reciprocă. Căci, afirmă Heidegger, „ființa și nimicul constituie un tot [...] deoarece ființa însăși este finită și se revelează numai în transcendența *Dasein*-ului menținut în sfera nimicului”¹²⁷.

III. Înapoi la Plotin

„un lucru atât de ușor și de străveziu că nu e decât umbra unei umbre!” (Shakespeare, *Hamlet*)

Vidul anticilor, ca un fel de încarnare a nimicului „fără de limită”¹²⁸, dar și ca „mărginire a tuturor lucrurilor”¹²⁹, era asimilat în universul aristotelic cu eterul, al cincilea element al lumii sensibile. Din el considera Aristotel¹³⁰ că provine sufletul, pe care Plotin îl vede așteptând „vremea când se va bucura fără încetare de revederea divinității”¹³¹. Până atunci însă, sufletul plotinian „se îndepărtează și tremură de teamă, având în fața lui nimicul (*eksolisthanei kai phobeîtai, mê ouden echêi*)”¹³². Acesta ar fi cealaltă ipostaziere a nimicului,

¹²⁷ M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, p. 49.

¹²⁸ „εξ ἀπειρον ἰκνεῖται” – Aristotel, *De coelis*, B, 13, 294a, 21, sursa fiind aici Xenophan din Colophon; cu o discuție a filiațiilor la H. Guiot, *op. cit.*, p. 7, n. 1.

¹²⁹ *vade supra*, n. 6.

¹³⁰ *apud* Cicero, *Tusculanes*, I, 10.

¹³¹ Plotin, *Enneade*, VI, 9, 10.

¹³² *idem*, VI, 9, 3; cu explicitările lui H. Guiot, *op. cit.*, p. 241-243, și cu comentariile lui Lev Șestov, *Potestas clavium*, ed. Ohio University Press, 1968, p. 330.

nimicul existenței, sau perspectiva dinspre divinitate a lumii ființării ca „umbră a umbrei”, cum spune Plotin. Privit cu incertitudine și teamă, acest nimic plotinian îi furnizează lui Lev Shestov – care îl numește pe Plotin „ultimul mare filosof al antichității”¹³³ „în care se desăvârșește filosofia anticilor”¹³⁴ – punctul de plecare în argumentarea că „lumea vizibilă este de fapt o falsă lume, este lumea umbrelor și a non-existenței, în vreme ce singura lume reală este cea a lumii morale”¹³⁵. Privit din această perspectivă kantiană, scopul filosofiei nu mai este unul cognitiv, nici măcar teleologic, ci unul existențial-inițiativ, de „a-l învăța pe om cum să locuiască în incertitudine – pe omul care se teme în cel mai înalt grad de incertitudine și care se ascunde după această teamă sau după alte dogme”¹³⁶.

Și iată cum, dincolo de posteritatea neoplatoniciană a nimicului, de calea misticii dyonisiac-anselmice, există încă o dimensiune a nimicului, cea care l-a tulburat pe Sf. Thomas până la a-l face să spună că Dumnezeu este „ființa a cărei esență este egală cu existența sa” (*ipsum esse existens*)¹³⁷. Este dimensiunea existențial-fenomenologică a ne-ființei, *mutatis mutandis* a ființei. Căci, „Cum poate fi pentru noi vreodată ființarea o ființare dacă nu înțelegem în prealabil ce este ființa și neființa?”¹³⁸

Când Heidegger face cezura între înțelegerea tradițional-metafizică a ființei și ființarea-în-ființă (*Dasein*), el ajunge de fapt să reformuleze întrebarea de căpătâi a metafizicii, privitoare la ființă, în forma întrebării despre ne-ființă. Și asta nu doar fiindcă ființa și nimicul își aparțin unul altuia – „ființa pură și nimicul pur sunt unul și același lucru” o spusese deja Hegel¹³⁹ – dar este mai luminător pentru gândire, spune Heidegger, formulând aici un paradox al autenticității, să încerci să examinezi ceea ce nu este, adică să scrutezi nimicul (*das Nichts*) pentru a defini unicitatea a ceea ce este. Și asta fiindcă „ființa nu poate fi comparată cu nimic altceva. Altul, pentru ea, este numai nimicul”¹⁴⁰.

Dar, la urma urmei, ce este nimicul fenomenologiei?

Nu este ceva anume, nu este nici negația a ceva, nici măcar sfârșitul (*Ende*), ci este mai degrabă sfârșirea (*Endung*), în sensul de *sfârșire plină*, de de-săvârșire (*Vollendung*), de

¹³³ Lev Shestov, *Potestas clavium*, III, 4.

¹³⁴ *idem*, III, 5.

¹³⁵ *ibidem*.

¹³⁶ Leo Shestov, *All Things Are Possible*, I, 11, trad. S. S. Koteliansky, New York: R. M. McBride & Co, 1920, p. 24.

¹³⁷ Thoma d' Aquino, *Somma teologica*, I, 3, 4.

¹³⁸ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, p. 108.

¹³⁹ G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, trad. rom. D. D. Roșca, Ed. Acad. RSR, București, 1966, v. 3, p. 78.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, p. 110.

limită „de la care ființarea începe să fie”¹⁴¹. Cu alte cuvinte, nimicul este ceea ce dă margini, împlinire existenței și o revelează ființei ca pe cea mai transcendentă și fundamentală realitate. Este determinarea și deschiderea *Dasein*-ului, o ne-limitare a ființei, dar și un îndemn de a trăi timpul până la „lucrurile ultime, care sunt moartea și suprema judecată”¹⁴² ca pe o succesiune de acumuri.

A contempla nimicul înseamnă a începe să realizezi cu adevărat importanța vieții și vitalitatea propriilor trăiri. Nu se poate însă sta în fața nimicului fără teamă (*Angst*) și fără a înțelege că angoasa este experimentarea nimicului la nivel ființial, că este adevărata cheie a înțelegerii lui.

Iar această locuire în preajma nimicului, adaugă Șestov, nu este la îndemâna rațiunii. Căci rațiunea, având oroare de nimic, are mereu tendința de a obtura nimicul și de a se iluziona că el nu există. Astfel, detaliază Șestov, „La comanda rațiunii, individul va cânta cântece vesele în timp ce fiicele lui sunt violate, fii îi sunt uciși, patria îi este devastată chiar sub ochii lui – și asta se întâmplă doar fiindcă rațiunea știe în mod pozitiv că tot ceea ce are un început, va avea și un sfârșit: *toutôî to phtheiresthai, ôi kai to paschein* (III, 6, 8), *hujus perire est, cujus est pati* (celui pieritor îi e dat să sufere – *n.n.*)”¹⁴³.

Soluția oferită de contemplarea existențială a nimicului și de conviețuirea cu ne-ființa este cu totul alta. Ea nu se adresează rațiunii, ci acelei entități care, cum spune Plotin, „tremură de teamă în fața nimicului”. Sufletului!

Dar pentru a înțelege mai bine această terapie prin nimic a sufletului trebuie să detaliem și a treia cale oferită de Plotin istoriei filosofiei. Este calea penumbrei, a katabazei misterelor antice, locul magic de la hotarul dintre viață și moarte în care ființa se descoperă în sine „dincolo de orice măsură, dincolo de orice trup, depășind orice timp (...), mai înaltă decât orice înălțime, mai adâncă decât orice adâncime”¹⁴⁴. Este calea magică trasată de Plotin în *Enneade*, IV, 4, 40, acolo unde apare pentru întâia oară în istoria filosofiei teoria despre magie. Tot lui Plotin i se datorează concepția magică despre consubstanțialitatea sufletului și astrelor, teorie care va sta la baza astrologiei. Pe această cale vor merge Pico della Mirandola și Marsilio Ficino, ultimul arătând în cartea a III-a din *Liber de vita* (1489), intitulată *De vita coelis comparanda*, că între suflet și partea superioară a lui, eterul (nimicul) și astrele, există o

¹⁴¹ cf. *idem*, p. 86.

¹⁴² M. Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. și note Th. Kleininger, G. Liiceanu, studiu introductiv C. Noica, Humanitas, București, 1995, p. 30.

¹⁴³ Lev Șestov, *Potestas clavium*, III, 6.

¹⁴⁴ Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, X, 53, trad. D. Dumbrăveanu, Herald, București, 2004, p. 86.

armonie care reia ca *pars pro toto* armonia universului. Pe baza acestui determinism astral, sintetizează Plotin¹⁴⁵, invizibilul se face vizibil, astrele fiind doar literele care scriu pe cer misterele invizibilului.

„Esența nașterii este Viața și Moartea”¹⁴⁶ se spune în *Corpus Hermeticum* – tratatul anonim scris în mare parte în vremea lui Plotin – semn că și adepții acestei căi au înțeles că ființa și nimicul își aparțin unul altuia. Numai că aici ființa și ne-ființa nu sunt convivi la masa existenței, magicienii fac din ne-ființă o servitoare în casa artei, „spre cunoașterea Lucrărilor Divine și energiei Naturii, a semnelor cu care ea ne binecuvântează, a gnozei puterii divine, căci toate ne fac să putem ști soarta care depinde de [faptele] bune și rele și să avem iscusința în toate artele bune”¹⁴⁷.

„Iscusința în arte” și gândirea neființei ca temei al artei, iată generoasa ofertă a acestei căi pe care o vor regăsi împlinită în filosofia heideggeriană!

IV. Despre salvarea posmodernității prin... nimic

„Cel mai mare mister este că extragem din noi înșine imagini atât de puternice încât ele ne neagă propriul neant” (André Malraux, *Condiția umană*)

În fața „nimicului pur” (*das reine Nichts*), cum definește Heidegger moartea, principiile rațiunii pure sunt concediate fiindcă devin o inadecvare la obiect și o altă gândire este chemată la trezire: gândirea artistică. De aceea spune Heidegger că „Trei pericole amenință gândirea. Pericolul cel bun, și de aceea mântuitor, este vecinatatea poetului-rapsod. Pericolul cel rău, și de aceea cel mai aprig, este gândirea însăși. Ea trebuie să gândească

¹⁴⁵ cf. Plotin, *Enneade*, II, 3, 7.

¹⁴⁶ Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, X, 11, în *loc. cit.*, p. 78.

¹⁴⁷ *idem*, III, 8, în *idem* p. 40, colaționat cu trad. G. R. S. Mead, 2001, p. 12.

împotriva ei însăși, ceea ce doar rareori îi stă în putință. Pericolul de-a dreptul nociv, și de aceea aducător de rătăcire, este filosofarea”¹⁴⁸.

Prin artă ființa ajunge să se găsească și să se expliciteze hermeneutic ca temei. Dar această în-temeiere nu ar fi posibilă fără scrutarea nimicului, fără recunoașterea ambivalenței lui, de limită și de deschidere totodată. Artistul este, așadar, un agent al nimicului, îl poartă în sine și are cultul lui. În schimb nimicul îl cultivă, îl experimentează și face ca ceva să ajungă prin el, de dincolo de el, ca o: „suflare, O suflare întru nimic, O adiere în zeu. Un vânt”¹⁴⁹. „Suflarea” fiind aici, explicitează Heidegger versul lui Rilke, „cuvântul și esența limbii. Cei care sunt ‘cu o suflare doar’ mai cutezători cutează în sfera limbii. Ei sunt rostitorii care au putința unei sporite rostiri”¹⁵⁰.

Problema însă, în aceste timpuri postmoderne, este că avem tot mai puțini „rostitori” și tot mai puțini oameni interesați de poezie, de acest exercițiu de ieșire din corp. Mai mult, cum arată Lev Șestov, „nu avem nici cum să îi producem pe poeți. Căci se spune că, de regulă, ei se nasc. Și cu siguranță nu putem face dintr-un copil poet doar forțându-l să studieze modele literare, oricare ar fi ele, de la cele mai vechi, până la cele mai moderne [...] Pentru a face din cineva poet, ar trebui să nu fie crescut în tiparele obișnuite. Poate ar trebui ținut departe de cărți. Poate ar trebui experimentate ceva operații aparent periculoase pe el: să îi fie spart capul sau să fie aruncat pe fereastră de la etajul patru”¹⁵¹.

Gluma lui Șestov nu subliniază doar adevărul pe care Cicero l-a spus demult, că poezii nu se fac, ci se nasc (*poetae nascuntur*), ci și faptul că proximitatea „nimicului pur” poate deveni spațiul de amplificare al ființei, locul în care vibrează transcendența, soluția de regăsire a adevăratei identități a ființei: „Menținându-se în nimic (*das Nichts*), *Dasein*-ul este de fiecare dată deja dincolo de ființarea în întregul ei. Numim această aflare dincolo de ființare – transcendență ... Dacă prin chiar temeiul esenței lui, *Dasein*-ul nu ar transcende, adică nu s-ar menține dinainte în nimic, atunci el nu s-ar putea raporta nicicând la ceva de ordinul ființării, deci nici la el însuși. Fără originara stare de revelare a nimicului nu există nici identitate de sine (*Selbstsein*) și nici libertate”¹⁵². Același lucru îl accentuase, într-un registru mult mai nihilist Nietzsche prin parabola „înțeleptului Silen”, însoțitorul lui

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 305.

¹⁴⁹ R.M. Rilke, *apud* M. Heidegger, *idem*, p. 299.

¹⁵⁰ *idem*, p. 300.

¹⁵¹ Leo Shestov, *All Things Are Possible*, II, 5, în *loc. cit.*, p. 148.

¹⁵² M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Siebte Auflage, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1955, p.44

Dionysos, cel care, prins de Regele Midas și întrebat care ar fi pentru om lucrul cel mai bun și de preferat, îi răspunde: „Biet neam de o zi, copil al întâmplării și al trudei, de ce mă silești să-ți spun ceea ce nu e cel mai prielnic pentru tine să auzi? Cel mai bun lucru este pentru tine cu totul de neatins: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*”¹⁵³.

Nimicul acesta este soluția. El face diferența între individul comun și poet, căci el este chiar diferența dintre „cei care se nasc postum”, cum o spune Nietzsche în *Ecce homo*, și cei care mor antum (existențial vorbind) fără a ajunge la înțelegerea de sine, fără a-și consuma transcendența. Iar opera de artă, spune Heidegger, interpretându-l aici pe Hölderlin, ne menține deschisă această deschidere-de-lume prin care zeii intră în viața noastră prin mijlocirea poezilor. Desigur, nu orice fel de artă, doar cea care experimentează nimicul ca o stare de neascundere, cea care re-descoperind sentimentul tragic al ființării ne pune la masa atât de bogată în însensuri metafizice a nimicului. Este arta care re-experimentează ceea ce Nietzsche numea sentimentul fundamental tragic al clasicismului grec. La polul opus este arta superficial-ludică, *je m'en fiche!*-ismul postmodernității, cea care, vacuizând creația de orice dimensiune tragică a ființei a pierdut și șansa și imboldul de a-i da un sens durabil existenței, de a-i da ființei o îndreptățire de a fi.

Dar mai putem noi resuscita lumea de zei și de artă a grecilor? Mai poate omul postmodern construi orașe la poalele Vezuviului, trăind zi de zi într-o suburbie a morții, ca în soluția experimentării tragicului propusă de Nietzsche ¹⁵⁴?

Calea magică a nimicului ne poate oferi nu doar un răspuns, dar și o practică existențială a „nimicului pur”.

La finele secolului al XVI-lea, în vremea când Sf. Ioan al Crucii scria *Noaptea întunecată a sufletului* (1583), un grup de poeți elisabethani reuniți într-un cerc ocult, numit astăzi de critică *Școala nopții*¹⁵⁵, a mărit orizontul de înțelegere al poeziei cu apelul lor de a fi exersată dimensiunea ontologică a nimicului ca pe o ultimă, esențială identitate a ființei.

¹⁵³ Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, § 3, în *Opere complete*, 2, Editura Hestia, 1998,

¹⁵⁴ „*Baut eure Städte an den Vesuv!*” – Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 2006, p. 284.

¹⁵⁵ „Școala nopții” este un nume sintetic atribuit grupării de istoria literară în marginea unui vers shakespearean din *Zadarnicele chinuri ale dragostei*: „Black is the badge of hell,/ The hue of dungeons and *the school of night*”, el apare întâi la Arthur Cheson, *Shakespeare and the Rival Poet*, London, 1903; reluat de F. A. Yeats, *A Study of Love's Labour's Lost*, Cambridge, 1936; și de M. C. Bradbrook, *The School of Night. A Study in the Literary Relationships of Raleigh*, Cambridge, 1936. În limba română, v. R. Cernătescu, *Literatura luciferică*, Cartea Românească, București, 2010.

Grupul, care îi alătură între alții pe Chapman, Raleigh, Percy, Dyer, poate Shakespeare, Drayton, Marlowe, Spencer, a adus „ne-ființa (οὐδέ ὄν)” plotiniană, înțeleasă prin prisma comentariului lui Ficino la *Parmenide*¹⁵⁶, până în marginea practicii oculte din *De occulta philosophia libri tres* a lui Agrippa ca pe un obiect al contemplării extatice, ca pe o fereastră deschisă către înțelegerea de sine. Și, ca în fragmentul parmenidian *Despre natură*, unde mintea se înalță prin „porțile nopții” către „vastele deschideri” ale unei luminoase întâlniri cu Aletheia, acești pre-socratici ai romantismului au făcut din noapte principalul instrument al exercițiului lor de rătăcire extatică prin „vastul pustiu” al nimicului: „Cu de trei ori marele Hermes/ Chemăm, o, Platon, spiritu-ți ales,/ Ca să ne spui ce vast pustiu dă ghes/ Nemuritoarei minți, de fug-ades/ Din casa trupului rămas stingher,/ Lăcaș de demoni, ce mister!” (John Milton, *Il Penseroso*, 88-93, trad. aut.).

„Școlarii nopții” ne-au lăsat printr-un discipol al lor, Democritus junior, *alias* Richard Burton, un manifest doctrinar în toată regula, în forma unui apel către poeți, către acele „spirite întristate” (*depressed spirits*) care tânjesc după „nimicul pur”, prin care se cerea artistului adevărat detestarea luminii zilei și „cufundarea în umoarea Noptii”, noaptea fiind văzută ca un loc de trecere către adevăratul paradis al inspirației: „Vino cu mine și dedică sacrei nopți/ Întreg efortu-ți, detestând lumina/ [...]/ Căci pana nu-ți va fi nemuritoare/ De n-o înmoi în a nopților umoare” (*Anatomy of Melancholy*, 373-377, trad. aut.).

Moda „poetului saturnian” lansată de Ficino¹⁵⁷, a poetului melancolic și mereu îmbrăcat în doliu pentru a marca moartea simțurilor, care dormea ziua pentru a se dedica noaptea unei alte dimensiuni a timpului, simbolizată de „Saturn, zeul Melancoliei”, a ajuns până în romantism ca o sinonimie a artistului de geniu, al *melancolicului inspirat* de spațiul infinit dintre ființă și ne-ființă. Dacă „școlarii nopții”, cu imitatorii lor romantici și simbolişti, aduceau moartea în viață, pentru a-i da acesteia din urmă o dimensiune tragică și expiator-escatologică, omul modern, spune Freud în *Doliul și melancolia*, a exagerat cu încorporarea vieții în existență până ce moartea a fost devorată de viață, canibalizată până la a nu mai rămâne din ea decât o simplă schemă de acomodare la neant, atât de plastic surprinsă de pioasa stereotipie „X a trecut la cele veșnice. Dumnezeu să-l odihnească în pace!” Adică noi, cei vii, ne-am spălat pe mâini...

 156

cf. Christopher S. Celenza, *Late Antiquity and Late Platonism*, în *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden: Brill, 2002, p. 75.

¹⁵⁷ cf. *idem*, p. 243.

Pentru a se regenera, filosofic vorbind, umanitatea are nevoie să experimenteze periodic fiorul de angoasă al ogîndirii ei în nimic. Să înțeleagă că toate aceste căi de experimentare a nimicului nu duc, în gândirea occidentală, decât la o singură concluzie: Nimicul este cel care face diferența între „cei care se nasc postum”, cum o spune Nietzsche în *Ecce homo*, și cei care mor antum fără să a-și consuma transcendența.

Soluția lui Heidegger, prin care nimicul vorbește omului (post)modern s-ar rezuma la ideea că doar înțelegând și experimentând la nivel ontic „nimicul”, ființa își poate descoperi caracterul ei abisal (*ab grund*) și destinal (*Schicksal*), asumându-și adică vocația creației, această șansă regenerativă pe care nimicul o oferă ființei ca pe un temei al unei continue renașteri *ex nihilo*.

Mai mult, din această perspectivă, a conviețuirii cu nimicul, nu mai avem a ne teme de teamă, ci dimpotrivă ar trebui să vrem să trăim mereu la poalele unui Vezuviu, cum o cere Nietzsche. Nu e nevoie să mergem până acolo căci vine Vezuviul la noi prin coborârea periodică a nimicului în istorie sau, cum o spune Husserl în *Krisis*, prin revenirea „circulară a crizelor“ la scară planetară. Dincolo însă de descurajarea istorei văzută doar ca progres, aceste crize ale umanității sunt o necesară farmacopee ontologică menită să refacă cu o ciudată ciclicitate autenticitatea omului, reamintindu-i mereu prin angoasă de transcendența ființării lui și îndemnându-l mereu să se caute pe sine dincolo de sine, prin artă, care este obiectul melancoliei imaginative. Deci, la întrebarea tot mai des pusă, cum poate fi depășită/salvată modernitatea? Răspunsul lui Heidegger ar fi:

prin nimic!

Căci există mereu o inevitabilă întâlnire a umanității cu nimicul. Trebuie doar să conștientizăm ca ființa este, parafrazându-l pe Augustinus¹⁵⁸, un sălaș prea strâmt și năruit pentru a se cuprinde pe sine în toată splendoarea sa originară și de aceea are nevoie de ne-ființă ca de locul menit să-i păstreze inalterată transcendența. Nimicul îi va reaminti întotdeauna omului care „plutește în teamă”¹⁵⁹ că viața lui este mai mult decât liniuța care îi unește anul nașterii de cel al morții. Privit din perspectivă ontologică, nimicul rămâne deci eternul imbold al eliberării ființei de temporalitate și angoasă prin artă, calea care sintetizează toată această hermeneutică a neantului de care ne-am ocupat în eseul de față. Iată de ce, omul (post)modern, pe care științele factuale l-au instruit să trăiască eroic în fața nimicului, mereu cu arma (rațiunea lui) la picior, e condamnat să accepte că nimicul nu este străinul apocaliptic,

¹⁵⁸ cf. Augustinus, *Confesiones*, I, 6.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Ce este metafizica?*, în *loc. cit.*, p. 41.

ci salvatorul, cel care îi oferă zilnic grea existențială de poezie și credință. E vremea, deci, să ne reamintim să murim. O amintire care poate menține vie în om tensiunea artistică, să-i reamintească mereu de creația care este adevărata imitare a Creatorului, actul prin care omul a fost dăruit *ex nihilo* sieși, umanității sale.

Bibliografie selectivă

Bibliografie principală:

HEIDEGGER, Martin, *Ce este metafizica?* (1929), în *Repere pe drumul gândirii*, traducere și note introductive de Th. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988; completat cu textul ediției germane *Was ist Metaphysik?*, Siebte Auflage, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1955.

HEIDEGGER, Martin, *Introducere în metafizică*, trad. G. Liiceanu, Th. Kleininger, Humanitas, București, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, trad. și note Th. Kleininger, G. Liiceanu, studiu introductiv C. Noica, Humanitas, București, 1995

Bibliografie secundară:

AUBENQUE, Pierre, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, în *Le Néoplatonisme: Colloque de Rayaumont (9-13 juin 1969)*, P.-M. Schuhl, M. P. Hadot (éditeurs), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1971.

DIONYSIUS Areopagita, *De mystica theologia*, 2, 1, în ed. *Dionysius the Areopagite, Mystical Theology and The Divine Names*, trad. C.E. Rolt, N.Y.: Dover Publications, 2004.

GUIOT, Henri, *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusq'à Plotin*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1906.

KIERKEGAARD, Søren, [Vigilius Haufniensis], *The Concept of Dread (1844)*, Translated with introduction and notes by Walter Lowrie, Princeton University Press, N.Y., 1968.

KIERKEGAARD, Søren, *Frică și cutremur. Prefețe*, Ed. Honterus, Sibiu, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, *Știința voioasă*, trad. L. Micescu, trad. versuri S. Dănilă, ediția a II-a, București, Editura Humanitas, 2006.

FICINO, Marsilio: *his theology, his philosophy, his legacy*, Michael J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies (Editori), Leiden: Brill, 2002.

SHESTOV, Leo, *Potestas clavium*, ed. Ohio University Press, 1968.

SHESTOV, Leo, *All Things Are Possible*, I, 11, trad. S. S. Kotliansky, New York: R. M. McBride & Co, 1920.

O discuție despre consilierea filosofică

Lavinia Ioana Udrea, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

*articol susținut în cadrul Conferinței Naționale *Filosofie și modernitate. De ce (nu) (mai) suntem moderni?*, 29 mai 2012, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

“Să ai curajul de a schimba lucrurile care trebuie schimbate,
puterea de a accepta lucrurile care nu pot fi schimbate
și înțelepciunea de a face distincție între cele două.”

Adagiu oriental

Ce este consilierea filosofică?

Practicienii definesc în sens general consilierea ca o relație în care se are în vedere atingerea, pe parcursul unui număr finit de ședințe de lucru, unor obiective relevante pentru situația dificilă în care se află consiliatul. Într-un cabinet de consiliere filosofică, practicianul folosește metode din “managementul filosofic” (sau *managementul îmbunătățirii calității vieții*) pentru rezolvarea problemelor cotidiene (legate de relații interpersonale, dileme etice, întrebări cu privire la sensul vieții, limitele cunoașterii, viață versus moarte etc.) ale oricărei persoane aflate în dificultate. Prin urmare, în sens particular, consilierea filosofică este:

“(…) procesul prin care o persoană, numită consilier, parcurgând procedura de investigare, conceptualizare, soluționare și implementare, oferă uneia sau mai multor persoane pachete de soluții pentru probleme specifice împreună cu asistența tehnică necesară implementării acestora și trainingul de specialitate pentru asigurarea viabilității, perenității și derulării în continuare a proiectului de către consiliați prin forțe proprii.”¹⁶⁰

Conceptul “consiliere” a fost conturat pentru prima dată în societatea contemporană în sens terapeutic, de către Carl Rogers. Deoarece psihologul american critica fundamentele medicale ale terapiei, a considerat adecvat să propună în schimb, o *terapie umanistă* centrată pe client¹⁶¹ cu un caracter non-directiv: “o terapie non-psihiatrică, non-psihanalitică și non-behavioristă”¹⁶². Prin urmare, în centrul ședinței de consiliere, se va plasa “povestea clientului”, care cuprinde acele probleme existențiale ce îi provoacă persoanei consiliate o stare de disconfort emoțional. În timpul expunerii, consilierul ascultă activ și încurajează procesul

¹⁶⁰ Aurelian Burcu, *Managementul calității vieții și condiției umane. Abilitățile consilierului.*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2004, p. 33.

¹⁶¹ Carl Rogers dorea să transforme terapia și statutul de “pacient” aflat sub autoritatea medicului, într-o disciplină interpersonală care să ia forma unei terapii centrate pe individ.

¹⁶² Lou Marinoff, *Înghite Platon, nu Prozac!*, București, Editura Trei, 2010, p. 18.

printr-o atitudine sincer interesată față de lucrurile relatate și față de persoana pe care o consiliază.

Având multe puncte comune cu terapia rogersiană, consilierea filosofică a fost practică pentru prima dată în anul 1981 la Köln, de filosoful german Gerd Achenbach, în propriul său cabinet de practică filosofică. Între timp, disciplina a mai fost numită *filosofie aplicată*, iar caracterul inovativ al acesteia era testarea în practică a ideilor și teoriilor filosofice spre a demonstra factorul curativ al filosofiei în rezolvarea problemelor consiliatului. Mai specific, consilierea filosofică susținea vindecare sufletului persoanei consiliate prin recunoașterea premiselor „filosofice“ după care aceasta își ghidează viața; premise care conduc la adoptarea unui comportament responsabil potrivit cu sistemul de credințe și valori personale.

În urma practicării terapiei umaniste, Rogers a argumentat cu ajutorul rezultatelor favorabile obținute din activitatea sa de consiliere, că persoanele consiliate și-au dezvoltat capacitatea de rezolvare a problemelor personale odată frecventarea ședințelor de *terapie centrată pe client*. Efectul scontat al consilierii: consiliatul se va simți pregătit să facă o schimbare în viața sa, iar consilierul este persoana potrivită care să îl ajute să-și pună în valoare „potențialul de autoactivare”.

Una dintre cele mai frecvente întrebări metafizice dintr-un cabinet de consiliere filosofică este următoarea:

“Care este sensul vieții?”

Practicienii în domeniu susțin că răspunsul satisfăcător la această întrebare complexă nu poate fi oferit de un terapeut care și-a însușit doar competențele medicale necesare profesiei sale, ci se va apela la un consilier filosofic care este capabil să acceseze o “paletă” de teorii filosofice furnizate de deschiderea permanentă a consilierului în fata cunoașterii.

Spre exemplu, pentru a răspunde la această întrebare, consilierul filosofic poate avea în vedere metoda propusă de părintele logoterapiei¹⁶³, Viktor Frankl a cărui terapie se axează pe oferirea unui sens vieții. De precizat că psihologia frankliană se sprijină pe următoarele conceptele de bază, în fapt idei familiare filosofiei:

- Viața are un sens în orice condiții.
- Motivația principală a omului de a trăi este voința de a-și găsi un sens în viață, de a da sens propriei vieți.

¹⁶³ Logoterapia a fost implementată pe baza credinței că cel mai puternic factor motivator al ființei umane este voința de a găsi un sens pentru propria viață. O introducere în acest sistem de consiliere a fost redată de către Viktor Frankl, în cartea sa *Omul în căutarea sensului*.

- Indiferent de contextul în care se găsește, ființa umană este liberă să-și stabilească un sens în ceea ce face, în ceea ce experimentează și în ceea ce simte.

Prin urmare, în afară de competențele de ordin medical pe care și le însușește un terapeut, Carl Rogers încuraja practicienii să își lărgescă orizontul profesiei prin deschiderea spre cunoaștere, empatie și altruism, atitudini care conferă terapiei un caracter filosofic, bazat pe valori ce se pot integra cu succes în relația de consiliere.

În acest sens, în cartea *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității* vom găsi o definiția completă a conceptului *consiliere filosofică*:

“Consilierea filosofică înseamnă să faci filosofie plecând de la problemele personale, problemele de viață ale (cel puțin) unuia dintre participanții la discuție; este, așadar, o activitate *dialogică*, un mod de a discuta probleme existențiale care pune în valoare atitudini de reflecție și cunoștințe filosofice, încercând să aplice în viață unele soluții generice, strategii, criterii sau abordări configurate în câmpul filosofiei academice.”¹⁶⁴

Acest tip de consiliere implică interpretările și intuițiile filosofilor teoreticieni și urmărește să sprijine persoanele consiliate prin asigurarea unei clarități în gândire, pentru eficientizarea modului de abordare a problemelor de zi cu zi. Teoriile filosofice sunt utilizate de consilieri într-o manieră practică în “facilitarea luării deciziilor de către clienții confrunțați cu dileme etice sau ale riscului decizional; de asemenea, ele sunt folosite de către consilierii care se confruntă ei înșiși cu dileme etice specifice”¹⁶⁵. În acest sens, filosoful practician Ran Lahav este de părere că filosofia aplicată în consiliere ajută la formarea unei “imagini interpretative asupra lumii”¹⁶⁶, adică îi permite consiliatului să-și educe capacitatea de a judeca realitatea sa personală, într-un mod eficient și constructiv.

Consilierea filosofică vizează accentuarea valorilor personale ale individului, care alcătuiesc baza comportamentului acestuia, îi influențează alegerile și îi asigură echilibrul personal. Consilierul filosofic ajută persoana consiliată să se deschidă în fața caracterului complex al existenței umane și îi propune acesteia să-și exploreze noile dimensiuni personale descoperite în momentul contactului cu filosofia. Acest tip de consiliere urmărește identificarea cauzelor producătoare de tensiuni interioare negative și îndepărtarea acestora în vederea unei dezvoltări personale armonioase. În interiorul procesului consilierii filosofice, accentul se pune pe viitor, iar consiliatul este instruit conform următoarelor principii general valabile:

¹⁶⁴ Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității*, Pitești, Editura Paralela 45, 2010, p. 34.

¹⁶⁵ Lou Marinoff, *Înghite Platon, nu Prozac!*, București, Editura Trei, 2010, p. 21.

¹⁶⁶ Ran Lahav, Maria Tillmans, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham, 1995.

- A. Omul este propriul său produs.
- B. Prin urmare, el este capabil să se autoevalueze, devind astfel, principalul factor de îmbunătățire a vieții sale personale.

Misiunea consilierii filosofice

Susținătorii *Filosofiei ca mod de viață* aduc în discuție o nevoie reală a filosofilor de a deveni conștienți de utilitatea și utilizările filosofiei. Potrivit practicianului Peter Raabe, intenția originală a filosofilor antici a fost să creeze în primul rând, o *filosofie* care să poată fi *aplicată*; specializare care astăzi s-a dezvoltat într-o diversitate de direcții: cercetarea filosofică, managementul etic, consilierea filosofică etc. Spre exemplu, consilierea filosofică organizată într-un mediu profesionist are capacitatea de a oferi “consultanță și asistență” individuală și de grup¹⁶⁷. În cartea sa *Practical Philosophy*, Donald Robertson vorbește despre existența a trei ramuri principale ale acestei practici filosofice:

- Personal counselling (consilierea individuală);
- Group facilitation (facilitarea în grup);
- Organizational consultancy (consultanța organizațională).

Aceste trei practici permit specializarea filosofilor care doresc să se implice propriu-zis în comunitate, prin antrenarea competențelor filosofice dobândite în mediul academic cu scopul de a ajuta oamenii să își înlăture din gândire factorii negativi, producători de disconfort emoțional.

Prin practicarea consilierii filosofice, specialiștii în filosofie își vor asuma o adevărată provocare, fiind obligați să-și adapteze discursul academic la stilul de raționare al unui om obișnuit (care nu se află în contact direct cu noțiunile de bază ale filosofiei), pentru a putea să se facă înțeleși în orice mediu cultural în care vor utiliza această practică filosofică.

În calitate de instrument de dezvoltare personală folosit în *managementul calității vieții*, consilierea filosofică îndeplinește următoarele funcții¹⁶⁸:

¹⁶⁷ Cristian Iftode, *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității.*, Pitești, Editura Paralela 45, 2010, p. 24.

¹⁶⁸ Aurelian Burcu, *Managementul calității vieții și condiției umane. Fundamentele consilierii.*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2004, p. 121.

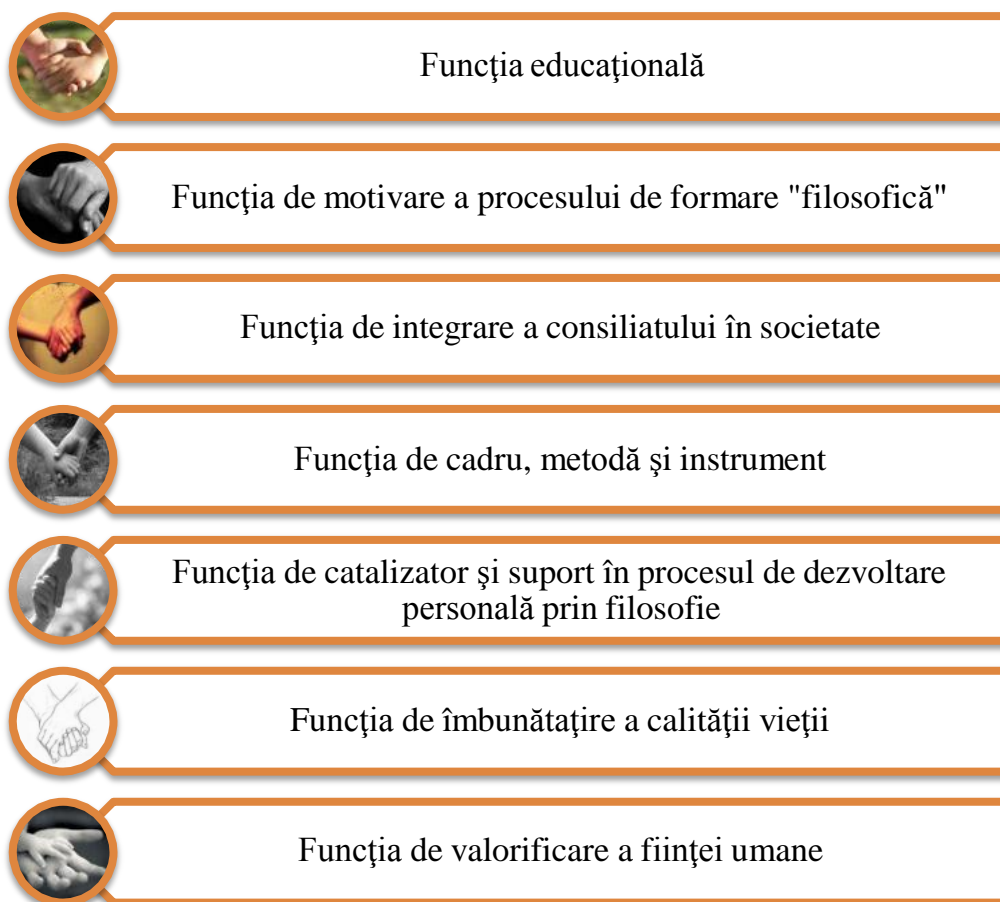


Figura 1 – Funcțiile consilierii filosofice

Grupurile țintă pentru intervenția consilierii filosofice se pot delimita astfel:

- persoane care urmăresc un scop specific și au nevoie să fie ghidați de un factor extern, obiectiv;
- persoane care sunt forțate de context să ia decizii privind viața personală sau profesională;
- persoane care influențează luarea unor decizii sau care se află în poziții de conducere într-o organizație;
- persoane care doresc o schimbare în viața personală sau profesională.

În plus, o persoană mai poate să solicite consultanță filosofică ori de câte ori simte nevoia să găsească răspunsuri la dileme personale, probleme morale sau dispute interioare, în aceste condiții, scopul consilierii filosofice se transformă într-unul *terapeutic*.

Este necesar să fie îndeplinite două condiții principale care determină persoana consiliată să apeleze la un specialist, în cazul nostru la un consilierul filosofic:

- Subiectul conștientizează necesitatea efectuării unor ședințe de consiliere filosofică;

2. Subiectul își asumă responsabilitatea de a-și schimba comportamentul, fiind gata să aplice lucrurile învățate în interiorul ședințelor de consiliere filosofică.

Persoana consiliată trebuie să își ia angajamentul de a implementa instrumentele filosofice ce pot ajuta la rezolvarea problemei sale și în același timp, consilierul filosofic are datoria de a contribui prin metode de formare și motivare a comportamentului, antrenând capacitatea de dezvoltare personală a consiliatului. Mai mult, practicianul oferă suport afectiv și susținere morală pentru restabilirea spațiului de confort al consiliatului și canalizarea energiei sale interioare spre realizarea *împinirii de sine*/ atingerii echilibrului personal.

Raportându-ne la procedurile *consilierii morale*¹⁶⁹, se vor acredita două specializări distincte și în cazul consilierii filosofice:

- a) *rezolvarea conflictelor și dilemelor etice* – se are în vedere clarificarea situațiilor conflictuale și înțelegerea diferențelor de valori existente în contextul dat;
- b) *construirea consensului și orientarea persoanei consiliate* – cele două persoane analizează cauzele declanșatoare ale problemei și întocmesc o strategie de acțiune pentru soluționarea acesteia.

Având în vedere caracterul “terapeutic” al filosofiei în cadrul celor două specializări, Tim LeBon recomandă cinci metode filosofice, utile în consilierea filosofică :

1. **Gândirea critică** – în cadrul ședinței de consiliere, profesionistul investighează critic situația dificilă și analizează sensul oferit de consiliat contextului în care acesta se regăsește. Consilierul urmărește să elimine neclaritățile strecurate în raționamentul consiliatului, în acest fel ajutându-l să găsească posibile rezolvări la problemele sale existențiale.
2. **Analiza conceptuală** – în relația de consiliere, cele două persoane analizează cauza problemei, pornind de la un concept general valabil, corespunzător situației implicate în discuție (“ceea ce” se cunoaște despre un lucru ce corespunde esenței sale și totodată, “cel prin care” se cunoaște un lucru, adică un semn care îl definește¹⁷⁰).
3. **Fenomenologia** – în consilierea filosofică se studiază metoda și modalitățile folosite de consiliat în adoptarea unui anumit comportament bazat pe experiențele trăite.

¹⁶⁹ Valentin Mureșan, *Managementul eticii în organizații*, Editura Universității din București, 2009, p. 79.

¹⁷⁰ Cosma Luminița, Pop Mihaela, Dumitru Mihaela, *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, București, Editura All Educational, 2004, p. 174.

Consilierul acordă un interes aparte *sensurilor subiective* oferite de consiliat realității lui înconjurătoare. Pe tot parcursul ședințelor de lucru, practicianul își însușește rolul de ghid, ce îi oferă diverse interpretări și explicații persoanei consiliate cu privire la situația dificilă în care se află.

4. **Experimentele de gândire** – consilierul filosofic constituiește *experimente mentale* de natură filosofică pentru a explora atitudinile comportamentale pe care consiliatul le adoptă în viața de zi cu zi. Mai apoi, cele două persoane analizează împreună impactul pozitiv/ negativ al credințelor personale și analizează atitudinile neadecvate ale consiliatului, în contextul situației dificile aflate în discuție.
5. **Gândirea creativă** – în ședința de consiliere se activează creativitatea consiliatului, care îl ajută pe acesta să sintetizeze informații ce provin din exterior și să descopere posibile soluții pentru rezolvarea situațiilor dificile. Acest proces completează caracterul critic al judecății; creativitatea fiind răspunzătoare pentru autodepășirea limitelor gândirii.

Așadar, filosofii – consilieri pot folosi în practica lor forme de consiliere adaptate analizelor și tehnicilor filosofice în care sunt specializați. Potrivit lui Lou Marinoff, filosofia are utilitate în următoarele situații:

- Activitatea analitic-informativă filosofică în relația cu persoanele consiliate;
- Soluționarea dilemelor terapeuților înșiși;
- Evaluarea fundamentelor teoretice și a beneficiilor consilierii.

În concluzie, aceste provocări pe care filosofii și-au propus să le înfrunte prin practicarea consilierii filosofice, au rolul de a demonstra legătura directă ce se poate stabili între filosofie și persoana obișnuită care își desfășoară activitatea în comunitate.

Bibliografie:

- AMIR L. B., “Philosophical Practice: A Method and Three Cases”, în *Practical Philosophy*, vol. 6.1. (pp. 36 - 41) , 2003 - <http://www.106fm.co.il/articles/8533>
- ATTERTON P., “Philosophy as a practice for life”, în *Philosophical Practice* 1(2): 89 – 93, Iulie 2005.
- BURCU A., *Managementul calității vieții și condiției umane. Abilitățile consilierului.*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2004.
- FREUD S., *Opere esențiale* Vol. 11 - *Tehnica psihanalizei*, trad. Roxana Melnicu, Editura Trei, București, 2010.
- GOULD J., “Becoming good: The role of spiritual practice”, în *Philosophical Practice* 1(3): 135 - 147, Noiembrie 2005.
- HADOT P., *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1995.
- IFTODE C., *Filosofia ca mod de viață. Sursele autenticității.*, Editura Paralela 45, Pitești, 2010.
- LAHAV R., TILLMANS M., *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham, 1995.
- MARINOFF L., *Înghite Platon, nu Prozac!*, Editura Trei, București, 2010.
- MARINOFF L., *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego, 2002.
- MUREȘAN V., *Managementul eticii în organizații*, Editura Universității din București, 2009.
- MUREȘAN V., “Polemici. Filosofia ca mod de viață sau despre relația filosofie - biografie”, în *Revista de Filosofie Analitică*, vol. IV, nr. 2 (pp. 87 - 114), Iulie – Decembrie 2010.
- ROWAN J., “Philosophical counselling and its logics”, în *Existential Analysis* 14.2, Iulie 2003.
- ROY B., “To imagine, to recollect, per chance to discover: The modern Socratic dialogue and the history of philosophy”, în *Philosophical Practice* 1(3): 159 - 170, Noiembrie 2005.
- SAVAGE P., “Philosophical counselling”, în *Nursing Ethics* 4 (1), Arnold Publishers, 1997.
- SIVIL R. C., “Understanding Philosophical Counseling”, University of KwaZulu-Natal, Howard College Campus, Durban, South Africa.
- SVARE H., “How do we best educate philosophical counselors? Some experiences and reflections from the Norwegian educational program”, în *Philosophical Practice* 2(1): 29-39, Martie 2006.
- TeamMates Mentoring Program, *Mentoring Training Manual*, Lincon Public Schools, Nebraska - <http://bin.lps.org/manila/vip/TeamMatesHandbook.pdf>



WALSH R. D., "Philosophical Counseling Practice", Montana State University - Bozeman.

WARTERS J., *Techniques of counseling*, Mc Graw – Hill Book Company, New York, 1964.

VARIA**Reprezentarea dogmatizantă a arhitectonicii lumii și structura similară a cunoașterii în *Republica* lui Platon**

Popa Cătălin Ștefan, Theologische Fakultät der Georg August, Universität Göttingen**Preliminarii**

Unul din principalele îndemnuri ale lui Platon către metafizică este mulțimea de probleme privitoare la cunoaștere la care credea că trebuie să dea un răspuns. Odată ce am pornit în analiza unei teme a lui Platon, cel care a elaborat o filozofie a cunoașterii raționaliste, primul lucru care trebuie lămurit, pentru a-i înțelege greutățile, este de a răspunde la întrebarea: „ce credea Platon că este obiectul cunoașterii (adică ce se cunoaște?)”¹⁷¹.

În partea terminală a celei de-a VI-a cărți a *Republicii*, într-un fel cam neobișnuit pentru stilul platonician, existentul este desfășurat într-o schemă care stupefiază prin dogmatismul ei¹⁷². Aici el realizează o reprezentare grafică a arhitectonicii lumii și în mod corespunzător a structurii cunoașterii distingând între lumea inteligibilă și lumea sensibilă. Astfel arată el că genul inteligibil cuprinde obiectele matematice, ele înse copii și ideile, intrând în categoria științei căreia îi corespunde dialectica (*nous*) și cunoașterea matematică (*dianoia*). Genul vizibil cuprinde obiectele sensibile și umbrele la care se poate ajunge prin credință (*pistis*) și respectiv iluzia (*eicasia*) ambele făcând parte din opinie (*doxa*).

Vom vedea că matematica poate avea o aplicare superioară și mai generală decât cea care-i revine de obicei, totuși ea nu reușește să atingă știința, cunoașterea adevărată ci se oprește la jumătatea drumului. Depășind matematica vom ajunge la dialectica ce se potrivește cel mai bine cu acea concepție metamatematică a Ființei care duce la unificarea tuturor cunoștiințelor adevărate și nu se oprește decât la ideea cea mai înaltă, care este aceea a binelui aflat în vârful ierarhiei Ideilor. Se va vedea pe parcursul eseului că Platon se va apropia aici de concepția adevărului analitic, frecvent folosită de unii filozofi contemporani, dar contestată de alții. Afirmația sa cea mai importantă în acest domeniu, poate fi înfățișată într-o formă modernă, ca o exprimare a faptului că toate adevărurile logicii și matematicii, și în genere

¹⁷¹ Platon, *Republica* 476 e.

¹⁷² Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia Veche*, Editura Albatros, București, 1984, p. 271.

adevărurile filosofice, nu se sprijină pe observarea obiectelor și fenomenelor particulare, ci pe definițiile accesibile gândirii¹⁷³.

Obiectele matematice copii ale Ideilor (Formelor)

Aristotel a făcut din Platon adeptul unei filosofii matematice. Nu însă al uneia care reduce existența la cantități, așa cum am fi dispuși să credem, ci al uneia în realitate tot calitativă, care, în sensul ei adevărat, nu are nimic altceva comun cu matematicile, științe ale măsurii, și deci ale cantității, decât forma exterioară. După el, Platon ar fi conceput obiectele matematice drept calități suprasensibile. Ceea ce cunoaștem în lumea devenirii ca numere și figuri nu ar fi nici numerele adevărate, nici figurile adevărate. Pe acestea nu le putem cunoaște decât cu gândirea. Iar ele nu sunt gândite decât ca existențe pur calitative, ireductibile, sub raport cantitativ, unele la altele. Așa încât, până în cele din urmă, după Aristotel, concepția lui Platon despre natura în sine a existenței nu poate fi considerată drept una propriu-zis matematică.

În *Dialoguri* matematicile nu sunt considerate decât ca un exercițiu al spiritului, pentru a se ridica la cunoașterea ideilor, singura adevărată știință¹⁷⁴. Așadar, după cum se sugerează deja în *Republica*, matematica poate avea o aplicare superioară și mai generală decât cea care-i revine de obicei¹⁷⁵. Aceste obiecte cu care operează matematicile constituie cunoștințe imperfecte, întrucât le iau așa cum sunt fără să le dea rațiunea, operând cu ele ca cu niște simple ipoteze: „Tu știi, cred, îi spune Socrate lui Glaucon că acela care studiază geometria, aritmetica sau științele de acest fel, presupun numărul par și impar, figurile, cele trei feluri de unghiuri și alte lucruri din aceeași familie pentru fiecare cercetare diferită; că presupunând aceste lucruri ca și cum le-ar cunoaște, ei nu binevoiesc să dea nici o explicație, nici lor înșile, nici altora, socotindu-le clare pentru toți; ca în fine, plecând de aici ei deduc ceea ce rezulta și sfârșesc prin a atinge, în chip consecvent, obiectul pe care îl urmărea cercetarea lor”¹⁷⁶. Deși domeniul matematicilor este același cu al științei adevărate, totuși ele nu reușesc să o atingă ci se opresc la jumătatea drumului¹⁷⁷. În situația aceasta, pare anevoie de admis că Platon s-ar fi putut opri la speculațiile matematice de felul aceloră puse în socoteala sa de Aristotel ca la niște adevăruri definitive și ultime. Platon, care avea motive să

¹⁷³ R. M. Hare, *Platon, Maeștrii spiritului*, traducere din engleză de Matei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2006, p. 79.

¹⁷⁴ Alexandru Posescu, *Platon filosofia dialogurilor*, Editura Științifică, București, 1971, p. 237.

¹⁷⁵ Léon Robin, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, București, 1996, p. 91.

¹⁷⁶ Platon, *Republica*, VI, 510c

¹⁷⁷ Alexandru Posescu, *op. cit.*, p. 239.

urmărească realizarea certitudinii și a inteligibilității absolute, nu ar fi putut accepta să rămână pe o treaptă de cunoaștere pe care el însuși o considera relativă. Republica arată, de altfel, limpede că nici nu a făcut aceasta. Aici se caută, dincolo de tot ce pot da matematicile drept cunoștințe imperfecte, știința absolut sigură și absolut inteligibilă a existenței necondiționate. Această existență este, după dialog, ideea binelui, iar știința ei se numește dialectica¹⁷⁸.

Platon se apropie aici de concepția adevărului analitic, frecvent folosită de unii filozofi contemporani, dar contestată de alții. Afirmația sa cea mai importantă în acest domeniu, poate fi înfățișată într-o formă modernă, ca o exprimare a faptului că toate adevărurile logicii și matematicii, și în genere adevărurile filosofice, nu se sprijină pe observarea obiectelor și fenomenelor particulare, ci pe definițiile accesibile gândirii¹⁷⁹. El pune obiectele matematice să mediteze între principii și lucruri, căci ele, deși inteligibile, fiind totuși copii, chiar dacă de primul grad, dar tot copii ale Ideilor (Formelor), pot, prin aceasta, să mijlocească între *esențele* în sine și lucruri. Ele nu sunt *absolute* ca Formele, nici *relative* ca lucrurile, ci absolute și relative: absolute întrucât „copiază” nemijlocit și relative pentru că reproduc, totuși, un model. De aceea și fac „participarea” lucrurilor mai inteligibilă¹⁸⁰.

Ideea Binelui sau știința dialecticii

Vorbind despre o cunoaștere la Platon vorbim și despre întemeierea unei etici. Așadar morala lui este intelectualistă. Dar intelectualismul moral presupune reglarea acțiunilor umane pe baza unui calcul savant întemeiat pe cunoașterea realităților metafizice și a celor sensibile: el caracterizează destul de bine ultimele dialoguri, și poate chiar Republica. Aici, dimpotrivă, este vorba de o artă de a trăi care caută fericirea în experiența însăși a gândirii ca atare¹⁸¹. Astfel ajungem cu analiza noastră la Binele din gândirea lui Platon, din cartea a VI-a a Republicii, unde vedem că este dificil deci, dacă nu peste puțină, de definit natura în sine a binelui¹⁸². Mai lesne este să se arate cauza caror lucruri este el adică ce efecte produce și cu ce

¹⁷⁸ Alexandru Posescu, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷⁹ R. M. Hare, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸⁰ Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹⁸¹ Yvon Brès, *Psihologia lui Platon*, traducere din franceză de mihaela Alexandra Pop, Editura Humanitas, București, 2000, p. 159.

¹⁸² „Platon nu ne spune cum poate fi Binele definit sau gândit, iar micul mister iscat în jurul acestei probleme a făcut ca în Antichitate expresia „*Binele lui Platon*”, să devină proverbial, însemnând ceva îndoielnit și greu de înțeles. Știm, pe de altă parte, că, la bătrânețe, Platon a ținut o prelegere despre *Bine* care a atras mai mulți ascultători. Cea mai mare parte a acestora au plecat însă dezamăgiți, din pricina caracterului abstract și matematizant al expunerii. Probabil că încă din timpul redactării Republicii învățătura despre *Bine* avea, în cadrul Academiei, un caracter esoteric, aparținând doctrinei nescrise, pe care un Krämer a încercat să o reconstituie” (Andrei Cornea, Note, în *Platon, Opere V, Republica*, nota, 242, p. 470).

poate fi comparat. Ceea ce Socrate se și decide să facă¹⁸³. El declară deci că binele în sine ar fi lumina care luminează ideile, îngaduind sufletului să le contemple. Este, cu alte cuvinte, cauza cunoașterii lor. Ceea ce este binele în domeniul inteligibilului, cu privire la gândire și la obiectele ei, spune Socrate, este soarele în domeniul vizibilului, cu privire la vedere și la obiectele ei¹⁸⁴. Altfel, probe directe despre realitatea ideilor lipsesc. Conștiința realității și a eficacității binelui este singura care poate ține locul dovezilor directe. Le face chiar inutile. Din moment ce binele este o realitate, rezultă că lumea și știința nu ar putea fi reduse la neant, pentru că neființa și ignoranța sunt rele. Iar pentru ca lumea și știința să existe dincolo de multiplu și trecător, trebuie să existe realitatea unică și invariabilă a ideilor. Iată în ce înțeles se poate spune că binele ar fi soarele lumii inteligibile. Cât timp lipsește, totul rămâne cufundat în întuneric. Din moment ce apare, totul iese la lumina și devine perceptibil. Mai ales acele lucruri care exista cu adevărat perceptibil.¹⁸⁵ Dar binele nu este numai cauza cunoașterii ideilor, ci este și cauza oricărei existențe ca și a oricărei esențe. Cred că admiți, spune Socrate, că soarele nu dă lucrurilor numai puterea de a fi văzute, ci și pe aceea de a se naște, de a crește și de a se hrăni, fără să fie supus el însuși nașterii. Admite, de asemenea, că lucrurile cunoscute nu datoresc binelui numai faptul că sunt cunoscute, ci și faptul că ele există ca și esența lor, deși binele nu este esența, ci mult superior ei în demnitate și în putere¹⁸⁶. Dezvoltare acestei afirmări o face Socrate ceva mai departe, când arată că „binele este cauza a tot ce e drept și frumos”.

Cum se vede, Binele pentru Platon, este nu doar superior gândirii, intelectului, dar chiar și ființei. Acesat fiindcă „ceea ce este” este în virtutea unui sens, care îi explică, îi motivează existența. Or acest sens superior e numit de Platon „Bine” și el apare, astfel, drept izvor a ceea ce este, cât și a ceea-ce-poate-fi-gândit. Fiind însă superior gândului și ființei, cum poate fi Binele definit și gândit?¹⁸⁷

Cu alte cuvinte, binele nu este numai o noțiune a gândirii, care duce la acceptarea existenței ideilor inteligibile dincolo de multiplicitatea schimbătoare a lucrurilor sensibile. El nu este numai o idee, ci le e superior tuturor. El este ideea ideilor sau principiul tuturor ideilor. Mărturisește Glaucon, spune Socrate, că ceea ce răspândește lumina adevărului asupra obiectelor cunoașterii și-i dă acelaia care cunoaște puterea de a cunoaște este ideea binelui. Întrucât ea este cauza științei și a adevărului, o poți concepe ca pe un obiect de cunoaștere.

¹⁸³ Platon, *Republica*, VI, 506 d.

¹⁸⁴ Ibidem, VI, 508 e.

¹⁸⁵ Alexandru Posescu, *op. cit.*, p. 241.

¹⁸⁶ Platon, *Republica*, VI, 509 b.

¹⁸⁷ Andrei Cornea, *op. cit.*, nota, 242, p. 470.

Dar, oricât ar fi de frumoase aceste două lucruri, știința și adevărul, nu te vei înșela gândind că ideea binelui este deosebită de ele și că le depășește în frumusețe. După cum în lumea vizibilă avem dreptate să gândim că lumina și vederea sunt asemenea soarelui, dar greșim crezând că sunt soarele, la fel, în lumea inteligibilă este drept să gândim că știința și adevărul sunt asemenea binelui, însă fals a crede că ele ar fi binele. Natura binelui trebuie să fie considerată ca ocupând un rang mai înalt. De aici Socrate conchide că: „binele este regele lumii gândite”, așa după cum soarele este regele lumii vizibile. Ceea ce vrea să însemne că binele domină peste lumea ideilor¹⁸⁸.

Dialectica metamatematică sau dialectica dincolo de matematică

Întrucât în Phaidon explicația în termeni de scop (a ceea ce este cel mai bun) este pusă alături de explicația în termenii Ideilor (care fac ca lucrurile să fie ceea ce sunt), este firesc ca Platon să spună, așa cum face în Republica, că Binele este cel care face cu putință întreaga ființă, precum și cunoașterea ei¹⁸⁹.

Binele este deci principiul care condiționează totul, atât sub raportul existenței cât și sub acela al cunoașterii, și pe care, la rândul-i, nu-l mai condiționează nimic. Existența și cunoașterea lui nu mai implică nici un alt principiu. Iată de ce, știința lui este adevărata știință, întemeiată cum este pe un principiu absolut, anipotent, cum îl numește dialogul. Ea poartă, cum mai spuneam, numele de dialectică. Știința de care e vorba se definește cunoașterea principiului și a rațiunii ultime a existenței, adică a binelui. Ea nu utilizează date sensibile sau imagini, nici nu se sprijină pe ipoteze, cum fac matematicile¹⁹⁰. Dialectica este deci știința cea mai înaltă. Este singură adevărata știință întrucât are ca obiect cunoașterea existenței în sine ca și a rațiunii acesteia. În ordinea progresului cunoașterii se situează ultima. Ca atare, ea este, după cum se exprimă Socrate, oarecum încoronarea studiilor noastre¹⁹¹. Metoda ei, dintr-un punct de vedere, este sintetică. La acela care o practică, ea presupune un spirit de sinteză bine caracterizat. Cine este propriu a înțelege lucrurile sintetic, declară Socrate, acela este și dialectician. Cine nu este dialectician¹⁹². Căci cunoașterea dialectică constă într-o anumită unificare a tuturor cunoștințelor adevărate. Între adevăruri ce par independente ea stabilește strânse legături principiale. O face anume prin una și aceeași idee a binelui, prin care reduce la unitate întreaga existență. Din alt punct de vedere, dialectica este însă și o știință analitică.

¹⁸⁸ Platon, *Republica*, VI, 508 e-509 ab.

¹⁸⁹ R. M. Hare, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁰ Alexandru Posescu, *op. cit.*, p. 242.

¹⁹¹ Platon, *Republica*, VII, 534 e.

¹⁹² Platon, *Republica*, VII, 537 c.

Funcția ei analitică constă în aceea că ea pleacă de la ideea binelui ca de la un principiu anipotent, pentru a cobori la acele propoziții parțiale care decurg din acest principiu. De fapt, partea aceasta analitică a metodei dialecticii: este strâns legată de cea dintâi, și amindouă se practică într-un singur avânt. Pricepi acum, îi spune Socrate lui Glaucon, că înțeleg prin diviziunea lumii inteligibile aceea pe care rațiunea însăși o atinge prin mijlocirea sa, care nu mai presupune condiție. O dată acest principiu prins, ea pune stăpânire pe toate consecințele care decurg din el și coboară astfel până la concluzie, fără a fi recurs la nici un element sensibil, ci numai la idei, prin care ea procedează și la care ea sfârșește¹⁹³.

Dialectica este deci o știință sintetică, prin aceea că leagă toate cunoștințele de una și aceeași idee a binelui, care le constituie rațiunea ultimă. Și ea este, în același timp, una analitică, prin aceea că se folosește de acest principiu suprem anipotent al binelui pentru a-l aplica la cazurile particulare. Cu această dublă orientare, ea devine atât știința absolutului cât și a ideilor ca existențe în sine. Ea se ridică de la aparența sensibilă, la realitatea esențelor, de la multiplicitatea irațională a senzațiilor, la unitatea rațională a ideilor, și nu se oprește decât la ideea cea mai înaltă, care este aceea a binelui.

Trebuie oare să credem că Platon e deja în posesia filozofiei care se va exprima în cărțile a VI-a și a VII-a din Republica și că încă din Menon demersul matematic nu poate fi decât un antrenament dialectic, având în vedere că între cele două există analogii, cât și diferențe? Cum am arătat, textul care prezintă cel mai clar analogia dintre cele două demersuri și ceea ce le deosebește este cel din Republica VI, 509e—511 e¹⁹⁴.

Deoarece a văzut în obiectele cunoașterii lucruri, și în cunoașterea lor un fel de vedere mentală, Platon și-a reprezentat ierarhia Ideilor ca pe un fel de lanț cvasifizic ale cărui ultime verigi sunt „legate” de Binele aflat în vârf. Privind sau curprinzând acest lanț putem vedea (simți) legăturile. Lanțul conține numai idei; cu alte cuvinte, nu admite nimic din lumea sensibilă¹⁹⁵. Astfel a formulat Platon concepția corectă, dezvoltată mai târziu de Aristotel, potrivit căreia adreia la cunoașterea adevărată și sigură (prin care înțelegea cunoașterea adevărilor necesare) nu se poate ajunge prin observarea naturii; e vorba de cunoașterea a ceea ce putem dovedi cu ajutorul definițiilor corespunzătoare, ca fiind adevărat¹⁹⁶. Cu toate acestea, nici în Phaidon, și nici în Republica Platon nu părăsește complet „lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste”; în nici unul dintre aceste Dialoguri, el nu

¹⁹³ Ibidem, VI, 511 b.

¹⁹⁴ Yvon Brès, *op. cit.*, p. 165.

¹⁹⁵ Platon, *Republica*, VI, 511 bc.

¹⁹⁶ R. M. Hare, *op. cit.*, p. 78.

riscă să treacă cu adevărat „dincolo de ea (de acea lume) pe aripile Ideilor”¹⁹⁷

Revenind la Bine, spunem că gândirea platoniciană arată că pentru a fi înțeles, binele nu are nevoie să mai presupună nimic. El este propria lui rațiune. Mai mult, din el își trag ființa toate existențele și în el își găsesc, deci, explicarea. Iată de ce, el este și principiul oricărei existențe, și rațiunea oricărei cunoașteri. De unde reîntoarcerea dialecticii la cunoașterea acestora¹⁹⁸.

Dialectica ar deci o metodă matematică universală care unește măsura cu specificarea, cantitativul cu calitativul și care pare să se potrivească cel mai bine cu acea concepție metamatematică a Ființei, ce caracterizează ultima filosofie a lui Platon¹⁹⁹. Iată în ce constă, după Republica, adevărata știință. Ca atare, este departe de a fi la îndemâna oricui. Ea nu este accesibilă decât unor aleși. Sunt rari aceia în stare să poată contempla frumosul în esența lui. Cine, în schimb, cunoaște lucrurile frumoase, nu cunoaște frumosul în sine; cine ia aparența frumosului drept frumosul în sine și judeca numai asupra acestora, fără să gândească la frumosul în sine, acela nu posedă știința, ci opinia. Pe când primul este comparabil omului treaz, cel de-al doilea traiește și cunoaște ca în vis²⁰⁰. În consecință, cunoașterea nu este nici senzație—stare individuală și momentană, și nici opinie—afată între adevăr și eroare. Cunoașterea se bazează și depinde de Ființă, iar dacă este adevărat că Ființa este alcătuită din relații, atunci ea reprezintă imaginea fidelă a acestor relații²⁰¹.

Concluzii

În cartea a VI-a a Republicii Platon ne pune în față o structură a cunoașterii realităților metafizice și a celor sensibile. Astfel arată el că genul inteligibil cuprinde obiectele matematice, ele însă copii și ideile, intrând în categoria științei căreia îi corespunde dialectica (nous) și cunoașterea matematică (dianoia). Genul vizibil cuprinde obiectele sensibile și umbrele la care se poate ajunge prin credință (pistis) și respectiv iluzia (eicasia) ambele făcând făcând parte din opinie (doxa). Iar pentru ca lumea și știința să existe dincolo de multiplu și trecător, trebuie să existe realitatea unică și invariabilă a ideilor. Iar binele ar fi soarta lumii inteligibile.

Cum se vede, Binele pentru Platon, este nu doar superior gândirii, intelectului, dar chiar și ființei. El nu este numai o idee, ci le e superior tuturor. El este ideea ideilor sau

¹⁹⁷ Yvon Brès, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹⁸ Alexandru Posescu, *op. cit.*, p. 244.

¹⁹⁹ Léon Robin, *op. cit.*, p. 91.

²⁰⁰ Alexandru Posescu, *op. cit.*, pp. 244-245.

²⁰¹ Léon Robin, *op. cit.*, p. 66.

principiul tuturor ideilor. Iar știința cea mai înaltă care definește cunoașterea principiului și a rațiunii ultime a existenței, adică a binelui dincolo de matematică este dialectica căci cunoașterea dialectică constă într-o anumită unificare a tuturor cunoștințelor adevărate. Ea are o dublă orientare căci devine atât știința absolutului cât și a ideilor ca existențe în sine. Ea se ridică de la aparența sensibilă, la realitatea esențelor, de la multiplicitatea irațională a senzațiilor, la unitatea rațională a ideilor, și nu se oprește decât la ideea cea mai înaltă, care este aceea a binelui. Dialectica are deci o metodă matematică universală care unește măsura cu specificarea, cantitativul cu calitativul și care pare să se potrivească cel mai bine cu acea concepție metamatematică a Ființei, ce caracterizează ultima filosofie a lui Platon, filosofie ce a văzut în obiectele cunoașterii lucruri, și în cunoașterea lor un fel de vedere mentală, o ierarhie a Ideilor ca un fel de lanț cvasifizic ale cărui ultime verigi sunt „legate” de Binele aflat în vârf. Privind sau curprinzând acest lanț putem vedea (simți) legăturile. Lanțul conține numai idei; cu alte cuvinte, nu admite nimic din lumea sensibilă căci la cunoașterea adevărată și sigură (prin care înțelegea cunoașterea adevărilor necesare) nu se poate ajunge prin observarea naturii²⁰².

Așadar, încercarea de a-l exprima pe Platon într-o formă modernă este de cele mai multe ori periculoasă; el nu vede așa problema, întrucât, potrivit lui, el nu a gândit și nu a vorbit despre propoziții și despre felul în care sunt ele deduse și cunoscute, ci despre lucruri pe care le cercetează ochiul sufletului. În vreme ce pentru noi o definiție este un tip de propoziție în mod analitic sau necesar adevărată, pentru el era o descriere a unui obiect perceptibil mental și etern adevărat²⁰³ ceea ce ne facem să conchidem că orice obiect pe care „gândirea pură” și-l dă, fie chiar ca „exemplu”, este un echivalent al omului și că, la un anumit moment în cercetarea lui, Platon își proiectează idealul umanist în obiectele matematice²⁰⁴.

²⁰² Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, pp. 271-272.

²⁰³ R. M. Hare, *op. cit.*, p. 79.

²⁰⁴ Yvon Brès, *op. cit.*, p. 165.

Bibliografie

Brès Yvon, Psihologia lui Platon, traducere din franceză de mihaela Alexandra Pop, E. Humanitas, București, 2000.

R.M. Hare, *Platon, Maeștrii spiritului*, traducere din engleză de Matei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2006.

Platon, *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

Posescu Alexandru, *Platon filosofia dialogurilor*, E. Științifică, București, 1971.

Robin Léon, Platon, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, E. Teora, București, 1996.

Vlăduțescu Gheorghe, *Filosofia în Grecia Veche*, E. Albatros, București, 1984.



Human Rights from a philosophical and political perspective

Alexandru Dumitrașcu, Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

*Liberty without socialism is privilege,
injustice;
Socialism without liberty is slavery and
brutality.*
Mikhail Bakunin

The purpose of this essay is a brief analysis of the Universal Declaration of Human Rights (from now on ‘the Declaration’) from a philosophical perspective. It is thus an analysis of the way the modern concept of human rights stands and is analyzed today.

To also put it in more simple terms all I wish to accomplish here is to sketch an interpretation of the Declaration (a political document which makes use of the philosophical concept of human rights). Even if I will try to do this mainly from the perspective of arguments belonging to political philosophy I believe my enquiry has a wider relevance (After all we are dealing with an actual international official document adopted by the United Nations General Assembly, not a philosophy book that is only discussed in academic context.).

As I have said my discussion will mainly be philosophical however I feel it is necessary to start off with a historical account of the appearance and adoption of the Declaration. After drawing some valuable conclusions from this historical account I will then turn to two possible interpretations of the Declaration. One shall be based on the libertarian-capitalist framework, the pro-minimal state view (with arguments based on Nozick’s *Anarchy, State and Utopia*) while the other shall be the pro-assistentialist state view, i.e. the view according to which the state ought to offer some assistance in certain cases, and there are cases in which redistribution is morally justified (many of the arguments used here can be traced back to John Rawls’s work). Thus the Declaration is a great opportunity to discuss two competing views on social justice. While exploring these two possible interpretations of how

the Declaration should be read I will also try to show why the Rawlsian view is more reasonable than its rival view.

1. A historical account of the birth of the Declaration.

One might wonder if such a historical account is necessary at all. The philosopher tends to believe he analyzes ideas, arguments and other such entities that seem to somehow remain uninfluenced by historical context. However, this insistence of denying that historical context has any relevance on arguments and ideas seems to me to be infertile. In any case in the specific case I will be discussing a historical account will definitely prove to be useful.

The drafting of the Universal Declaration of Human Rights took place immediately after the 2nd World War, just at the start of the so called ideological Cold War. The Declaration was however promoted as being trans-ideological since it was adopted by both great powers of the ideological conflict (U.S.A. and the Soviet Union).

- The Declaration: a conceptually unitary document or a result of accidental diplomatic compromises?

A question will however arise after a first analysis of the Declaration: ‘Can the Declaration be a conceptually truly unitary trans-ideological document, or is it just a document that has reached its final version due to diplomatic compromises?’

- The distinction between positive and negative rights.

In order to be able to respond to the question above we need to be well acquainted with the distinction between positive and negative rights. Positive rights are those rights which can only be assured by the action (intervention) of the state. On the other hand negative rights are the ones which can only be assured by the state through its lack of action, e.g. freedom of speech, free association, right to life etc. Positive rights are generally those which refer to some sort of economic and social rights such as the right to education, or the right to health care. These are also called second generation rights since they began to be recognized much later (right after the 2nd World War also starting with the Declaration that is to be discussed here) than the negative (first generation) rights.

- A preliminary view on the relationship between negative and positive rights present in the Declaration.



In the Declaration we have both negative and positive rights present (although they are not named directly as such in the document). Now the question we have put above at 1.1 can be clarified now and put forward as follows: ‘Should both negative and positive rights be present as they are in the declaration, or were the positive rights added just because of the ideological context in which the Declaration was drafted?’²⁰⁵

Some of those who choose to highlight the difference between positive and negative rights would actually argue that positive rights have no place inside the Declaration and they are only there due to a historical accident. As we shall see later in this essay this would surely be the view of capitalist libertarians who would argue that the positive rights are actually forms of social injustice.

- The impossibility of the existence of positive rights without the precondition of the existence of negative rights, or how having positive rights without negative rights actually means being enslaved.

Although throughout this work I shall argue for a profoundly different view regarding the status of positive rights there is one point regarding the relation between negative and positive rights which I feel must be highlighted. In the historical context of the ideological conflict between the capitalist world and the socialist world it would very often happen that members of the Soviet socialist elite would declare that the Social Union seeks (and manages) to ensure people possess positive rights.

People, according to this view, benefit from having rights such as the right to education, the right to healthcare, the right to be employed and so on. However it seems to me this is not the case at all. It is conceptually impossible for someone to have positive rights such as those above while he is, at the same time, being denied the negative basic rights. How can one have the right to be employed, without having the more basic right to freedom of expression? In a case such as was the historic case of the Soviet Union and the other so called socialist states the fact that the states insure a home, a workplace, education and other things does not lead to offering citizens rights. Because of denying negative rights all these rights turn into obligations. Citizens do not have the right to education, a home, a workplace, and so on,

²⁰⁵ The ideological reason would have clearly been the presence of the Soviet Union as one of the states signing the document. It may be argued that the positive rights ended up in the document just so that the Soviet Union would accept it. However what interests me is not a historical answer to the problem of the genesis of the Declaration, but if conceptually there is room for positive rights in the Declaration.

but they are obliged to have a home, obliged to work, and so on. The insurance of positive rights coupled with the denial of negative rights amounts to nothing else then creating a dungeon-state, which was exactly the historical case of the Soviet Union.

Thus we have a first conclusion on the relation between negative and positive rights here. It is impossible to have positive rights if you do not already have negative rights. Later in this essay it remains to be seen if in some sense negative rights are fundamental and more important than positive rights, or if they are interdependent.

2. A Libertarian approach to the UDHR and its problems.

In this part of the essay I will describe a libertarian's view on the Declaration and what his objections would be to the presence of positive rights in the Declaration. I will first start off with some general objections a libertarian would make against accepting positive rights as valid. Afterwards I shall turn to the libertarian's theory on social justice and try to show why it cannot reasonably be held.

- The libertarians possible arguments against accepting positive rights in the Declaration

The libertarian holds that the only morally justified state is the minimal state, a noninterventionist state that has the sole job of assuring its laws are respected; the state is like an invisible hand according to this view, an invisible hand²⁰⁶ which does nothing but watch that laws are respected. In the ideal form of such a state practically only a police force and court system would be part of the state. Everything else would have to be privately owned. Of course, if one has such a view on the ideal state then he has to deny that there is any legitimacy to the positive rights present in the Declaration.

- Redistribution seen as morally unjustified

A large portion of the second part of *Anarchy, State and Utopia* is devoted to reasoning against Rawls view of *justice as fairness* and its consequent granting of some redistribution as morally justified. Rawls's view, as I shall describe later in this essay, also implies the acceptance of positive rights. According to Nozick, Rawls has us essentially imagine that

²⁰⁶Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books 1974), p. 18.

...the worse-endowed persons say something like the following: ‘Look, better endowed: you gain by cooperating with us. If you want our cooperation you’ll have to accept reasonable terms. We suggest this terms: We’ll cooperate with you only if we get *as much as possible*.’²⁰⁷

Nozick then suggests figuring out how reasonable such a proposition is by imagining the exact opposite situation in which the better-endowed tell the worse-endowed that they will only cooperate with them if they shall have the most gain.

Nozick argues that the better-endowed (as opposed to what Rawls argues for through his ‘original position’) does have reasons to complain about a settlement such as the one in which the worse-endowed gain the maximal amount possible in order to cooperate. His view is that basically such a claim is as outrageous as is the opposite claim.

How such a view can truly be held is a bit unclear to me. There is a hypothesis here which has to be accepted in order to deduce a conclusion similar to the one just presented above: from the cooperation between the better and the worse endowed both parts stand to gain just as much. However this hypothesis seems to me to be false, since it is clear that the better endowed gain a lot more from their cooperation with the worse endowed.

- The entitlement theory of social justice as an hypothesis to the libertarian position and its problems

Nozick’s view on social justice that brings him to theorizing the minimal state as the only morally justified state is the entitlement theory. In short Nozick provides us with a recursive definition of justice. Nozick holds that in an ideal world the following principles would be respected:

- I. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
- II. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding.
- III. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2.²⁰⁸

²⁰⁷Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books 1974), p. 197.

²⁰⁸Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books 1974), p. 151.

However, this theory seems to me to be missing a crucial aspect of social interaction altogether, which is strongly highlighted in Rawls's theory, the aspect of social cooperation²⁰⁹. The aspect of social cooperation and the benefits that result from it seem to suggest that there is a justification for expanding the notion of social justice in order to help those who are worse-endowed.

A further critic could be the following: Nozick's entitlement theory seems to take justice as a property that is completely preserved. In a way it works like validity in a logical system of deduction: you apply the rules and validity remains; the same seems to hold for justice according to the theory of entitlement. However I am afraid it is not the case with justice as it is with validity in a syntactic logical system of deduction. The real world is far less exact compared to a formal system of logic. I believe it could well be argued that justice is not a value that is preserved completely while transfers take place. Thus small injustices can accumulate and at some point generate big injustices.

It seems to me that the entitlement theory alone cannot constitute a complete account of social justice. Thus in the following part of my work I shall describe Rawls's view on social justice and then see what results from accepting it about the rights present in the Declaration.

3. The UDHR seen through Rawls's concept of *justice as fairness*

A great starting point for a discussion is Rawls's idea of a veil of ignorance²¹⁰. The veil of ignorance is a conceptual experiment in which all people are put to create a social contract without any prior knowledge of what their advantages, aptitudes and so on, will be. As Rawls says: *...no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like.* (Rawls, *A Theory of Justice*). From this position they have to arrive to a social contract favorable to all of them. This is the conceptual position from which the theory of *justice as fairness* arises. Rawls's starting point, the veil of ignorance position, is based on two assumptions about human nature and one about society: the two assumptions about human nature are that humans are rational and reasonable beings, while the assumption about

²⁰⁹ Nozick himself has later recognized that he had missed this point altogether, thus rendering his initial theory as insufficient.

²¹⁰ Rawls John, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge MA: 1999), p. 11

the functioning of society is that social cooperation is essential, and those who are more well endowed stand to gain from the existence of social cooperation. The Rawlsian theory of justice consists of 2 principles first stated in Rawls's *A Theory of Justice*.

The first of these principles is the Liberty Principle that says that all people are entitled to equal basic liberties. Here we should mainly think about what we have earlier described as negative rights: freedoms of conscience, association, and expression etc. If Rawls were to stop here we would have a pretty much similar account of social justice as Nozick's account; thus positive rights would have to be deemed as inadmissible to a true declaration of human rights. However Rawls does not stop here.

Rawls further discusses a second principle, called the principle of equality. It goes as follows: *Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity*²¹¹. This added principle is the one that ensures that for all members of the society the basic equal liberties guaranteed by the first principle (i.e. negative rights) do not remain meaningless formal guarantees. The second principle of Rawls has 2 parts: Fair Equality of Opportunity and The Difference Principle. Basically the first part says that positions should be open to any individuals, regardless of ethnicity, sex, etc. Thus what should count in giving the position to a certain individual is their ability to perform best on it; so in a sense society should be governed by rules of meritocracy. The second part of the second principle states that only inequalities that work to the advantage of the worst-off are permitted. This guarantees the worst-off in society a fair chance, and it seems to me that in some sense it is the correspondent of the positive rights from the Declaration.

Rawls's Principle of Difference suggests that in some sense the well endowed are accountable for offering a fair chance to the worst endowed. Thus if we were to accept Rawls's theory of social justice then one would also need to accept that some positive rights should be assured by the most well endowed of a state (those who hold the power) in order to ensure that the worst endowed get a fair chance. Such rights would be the right to education or the right to health.

²¹¹Rawls John, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge MA: 1999), p. 266

In order for a more clear image of the actual application of Rawls's theoretical outlook on social justice we should look at Rawls's more practical work, *Political Liberalism*. In it Rawls reformulates the 2 principles of justice as follows:

1. *Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.*
2. *Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.*

Rawls also states that the 1st principle has priority over the 2nd, and the first part of the 2nd principal, which is now fair equality of opportunity, is logically prior to the principle of difference. We can see here that the principle of difference (which ends up legitimating some positive rights) is the one that comes last in the logical order. What does this actually mean?

4. A final view on the relationship between negative and positive rights present in the Declaration.

We have established earlier in the essay that positive rights cannot exist without negative rights. It remained to be seen if the converse situation is possible. According to Rawls as we have seen, the principle of liberty and that of fair equality of opportunity (which both are related to negative rights) have a logical priority to the principle of difference (which can be connected to positive rights).

My contention is that although in some sense negative rights are logically prior to positive rights in order for ensuring true liberty in a society both types of rights must be ensured. It seems to me that the distinction between positive and negative rights, although useful academically, is not fully grounded in reality, i.e. positive and negative rights are so closely related that separating them is of not much help. You cannot have true liberty for the people as we have shown if one 'has' positive rights while not possessing the more fundamental negative rights. However in the converse situation when negative rights are ensured but positive rights not liberty becomes a privilege for the more well endowed and remains a formal meaningless statement for the worst endowed: to paraphrase the famous 19th

century anarchist M. Bakunin, *positive rights without negative rights are slavery and brutality, while negative rights without positive rights are privilege and injustice.*

Although in some sense negative rights are more important than positive rights in order for a completely just society both positive and negative rights should be ensured, for what really can we understand if we speak about someone living in a state where he has all the negative rights ensured, but does not have the possibility to truly develop. Of course a completely just society is not available to us in reality, thus in practice there is a differentiation between positive and negative rights. It seems to me that we have the duty to oppose attacks to the 1st principle of liberty, i.e. negative rights, at any point, whenever they happen. On the other hand we do not have the right to accuse the state and society that at a certain moment in time they fail to ensure certain positive rights to people²¹²; however we do have the duty to oppose a government which does not seek overtime to ensure that positive rights are assured.

5. Some brief conclusions

If you are willing to accept Rawls's theory on social justice as being more coherent than the libertarian version then you will end up viewing the Universal Declaration of Human Rights as a coherent document. It seems to me now that positive and negative rights do not only fit together conceptually, but are intrinsically connected, and cannot truly be separated. Negative rights ensure fundamental formal liberties while positive rights ensure a fair chance for everyone to enjoy these fundamental liberties, not letting negative rights turn into meaningless formal propositions that do not turn into anything in reality for the worst endowed.

In an ideal just society it seems to me that Rawls's conceptual experiment of the veil of ignorance gets its best answer. It would be a society in which we do not only have basic liberties, but we also have an equal chance of opportunity to develop indifferent to our contingent socio-economical status we are born with. This is of course an ideal situation which is pretty hard to imagine for us today, however this seems to me to be an ideal that is worth to strive for.

²¹² for this depends on contingent (socio-economical) states-of-affairs.

Bibliography

Nozick, Robert, 1974, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books

Rawls, J. (1993/1996/2005) *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York)

Rawls, J. (1971/1999) *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge MA)

Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement* (Belknap Press, Cambridge MA)