

Cogita

REVISTĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PLURIDISCIPLINARĂ

Vol. IV, nr. 3/septembrie, 2012

București, 2012
ISSN 2066-7094

**Revista „COGITO” apare sub egida
Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”**

Adresa: Splaiul Unirii nr. 176, sector 4, București
Tel.: 021.330.79.00, 021.330.79.11, 021.330.79.14
Fax: 021.330.87.74
E-mail: cogito.ucdc@yahoo.com

Revista Cogito este indexată
în BDI EBSCO, PROQUEST
(recunoscute de CNCS) și în
BDI Index COPERNICUS

Cogita

REVISTĂ DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ PLURIDISCIPLINARĂ

Vol. IV, nr. 3/septembrie, 2012



ISSN 2066-7094

Fiecare autor răspunde pentru originalitatea textului și pentru faptul că articolul nu a fost publicat anterior.

Cuprins

FILOSOFIE ȘI ISTORIE

OMUL MORAL ÎN VIZIUNEA LUI DIMITRIE CANTEMIR. PARTEA A II-A.....	7
Corina Adriana Dumitrescu	
FILOSOFIA CA DATORIE ȘI FINALITATEA SA RELIGIOASĂ (I)	12
Mihai D. Vasile	
SATANIC VERSES OR AN EPISTEMIC DILEMMA?	19
Majid Amini	
SINTEZĂ ISTORICĂ ȘI CREAȚIE NAȚIONALĂ LA M. EMINESCU ȘI GH. I. BRĂȚIANU	29
Mihai Popa	
CÂTEVA CONSIDERENTE ASUPRA NAȚIONALISMULUI ÎN EPOCA MODERNĂ.....	41
Adrian Mircea Dobre	
LEIBNIZ - UN FILOSOF AL PRINCIPILOR.....	52
Gabriela Pohoată	
THE IMPACT OF THE PRINCIPLE OF COMPLEMENTARITY: ON PHILOSOPHY, SCIENCE, TECHNOLOGY AND THE HUMAN EXPERIENCE	60
Leon Miller	

SOCIOLOGIE ȘI ECONOMIE

THE “LAND OF SOUTH SLAVS” BETWEEN OLD AND NEW DEMOGRAPHIC ASSETS	74
Ștefania Girone, Sara Grubanov-Boskovic	
SECTORUL AGROALIMENTAR AL REPUBLICII MOLDOVA ÎN TANGENȚA EVOLUȚIEI ȘI IMPLICAȚIILOR SALE.....	83
Coșer Cornel	

LE RIBA ET LA ZAKAT DANS LE SYSTEME ECONOMIQUE ISLAMIQUE.....	91
Loredana Boşca	

LIMBI ŞI LITERATURI STRĂINE

QUELQUES MOYENS LINGUISTIQUES ET RHÉTORIQUES POUR LA DESCRIPTION DE L'ESPACE DANS LA NOUVELLE FRANCOPHONE DE J.M.G. LE CLEZIO.....	99
Iuliana Paştin	

RECENZIE

A REVIEW OF VALENTIN COJANU, LOGICA RAȚIONAMENTULUI ECONOMIC (THE LOGIC OF ECONOMIC REASONING), Bucureşti: C.H. Beck, 2010, 285 pp.....	109
Sergiu Bălan	

OMUL MORAL ÎN VIZIUNEA LUI DIMITRIE CANTEMIR

PARTEA A II-A

Corina Adriana Dumitrescu*

rectorucdc@yahoo.com

Abstract: *What we intend to illustrate is what kind of human prototype Dimitrie Cantemir builds in his work, having as cultural model the Greek philosopher Plato.*

From this perspective, consistent advocacy for knowledge, for truth, is the foundation of the whole „moral edifice” which is especially dedicated by Cantemir in the Sentences (Sententii).

Cantemir’s work is an invitation to self-knowledge, thereby contributing to the education of the Romanian human nature.

Keywords: *the moral man, cultural model, knowledge, the truth, European humanism.*

Înțeleptul, mai precis acela cu mintea-i luminată, reprezintă, așadar, modelul demn de atins atât de către „*cetitor*”, tovarăș loial în acest periplu inițial doar imaginar, cât și de către acela care, iată, poate avea îndoieli asupra propriului statut intelectual. „*Starea de înțelepciune*”, proprie unora, se cere ea însăși permanent reconfirmată, retrăită după ce, în prealabil, a fost regândită, după unii, după alții, odată atinsă, această stare poate fi doar îmbogățită continuu. De unde se va pentru așa ceva?

Răspunsul, sau un răspuns, poate fi găsit aici:

„*Sfatul pe care îl poate da săracul învățat și înțelept*”,

Toți împărații nebuni și neispitiți nu-l pot nimeri, adică înțelept de la înțelept învață, adaugă prin învățare la înțelepciunea deja „*cucerită*”, dobândită prin propriile-i strădanii. Înțelepții sunt adesea oameni simpli, săraci chiar luminați însă; înțelepciunea râvnită, visată ar putea fi apanajul aceluia care i se dedică, fără nicio legătură cu o anume stare materială. Din acest dialog direct sau peste veacuri și, indirect al înțelepților s-a ajuns iată, deja în epoca lui Cantemir la:

„*Știința înțelepciunii nu în scaune trufașe și înalte,
Ci în capetele plecate și învățate locuiește*”.

Avem din nou, reconfirmat „*sediul comun*” al înțelepciunii și al științei despre sine tot acolo, în mintea acelora care îi dau viață ei, înțelepciunii: învățații, „*oamenii-prizonieri*” ai cunoașterii.

Cantemir însă „*trasează*” un raport de cauzalitate între fundamentul moral al omului și statutul său de înțelept, chiar dacă înțelepciunea este văzută de către

* Prof. univ. dr., - Universitatea Creștină „*Dimitrie Cantemir*”, București.

el, uneori, ca o virtute între virtuți. Iată cum, întâi și întâi parcă omul trebuie să fie înzestrat, mai exact să se auto-înzestreze cu frumoase trăsături ale caracterului, ale purtării sale pentru a intra, parcă, într-o „formă” cât mai pură sufletește în „*starea propriei înțelepciuni*”. Mai apoi, odată „atinsă” înțelepciunea aceasta, la rândul său conferă și mai multă substanță, mai multă noblete și, de ce nu, mai multă împlinire „*lumii morale*” a fiecărui om înțelept. Aflăm astfel că înainte de a se desăvârși în starea-i de înțelepciune omul trebuie să fie drept din fire: „*Dreptul giudecător întâi pe sine de drept, apoi pe altul de strâmb giudecă*”. Mai apoi este nevoie de o inimă curată, în care „.... *Nici cel de pe urmă vicleșug sau călcarea jurământului încap*”.

„*Pregătirea*” sau, mai exact, „auto-pregătirea” celui dornic să ajungă să-și potolească setea, setea de cunoaștere la „*izvorul înțelepciunii*” presupune și practicarea de către acesta a unei vieți cinstitute, a trăirii generoase a vieții și nu în ultimul rând a dăruirii propriei existențe unui altar al binelui. Pentru a-l încuraja, iată, la atingerea acestei pre-desăvârșiri, anterioară desăvârșirii datorată „*dobândirii înțelepciunii*”, Cantemir îi prezintă cetitorului, în oglindă, jalnica trecere prin viață a celui nedrept, viclean, mincinos, egoist și rău. Această antiteză, prin ea însăși, creează destulă motivație pentru alegerea primă, fundamentală, dintre atâtea alegeri pe care le are cetitorul de făcut de-a lungul existenței sale, aceea dintre BINE și RĂU, cu tot ceea ce reprezintă. Îndemnul spre drumul binelui este, cu atât mai mult, unul direct de-a lungul acestor scrieri pentru că, dacă fiecare înțelege în felul său de ce nu trebuie să se lase ademenit de calea răului, mai apoi și pentru a călca hotărât pe calea binelui trebuie să fie onorat cu o largă explicație; nu de alta, dar această nobilă cale a BINELUI, pe cât de fascinantă și pe cât de aducătoare de împlinire pe-atât de anevoioasă poate apărea în ochii multora. Ochi care nu reușesc să privească suficient de departe, până la orizontul Binelui, un orizont binecuvântat și care, adesea, dovadă propriei miopii, îndeamnă omul pe căi greșite.

Conditio sine qua non pentru a atinge ceea ce mai târziu Nietzsche va denumi drept umanitatea mai înaltă este ceea ce Cantemir numește drept „*urednicia sufletului*”.

Scrise la o vârstă astăzi considerată tânără - treizeci și puțini ani, în continuarea *Istoriei ieroglifice*, apreciată drept primul roman din literatură română, *Sentențiile* reprezintă până la urmă un pretext al veșnicei reînnoiri a celui care a devenit deja un înțelept spre toți ceilalți. Din sferile sale definite întâi și întâi de un spirit înalt, înțeleptul, solitar de altfel, dar și rece, lucid, perspicace, cum îl va redefini același Nietzsche, are, din când în când, momente de meta-generozitate în care „cheamă” la singurătatea sa și pe altul (alții).

La Cantemir „*jocul*” acesta al minții dar și al sufletului său întrutotul dăruit – a se înțelege „*sacrișat*” – pe altarul propriului spirit este un „*joc*” care îi va marca întreaga existență intelectuală și socială.

Iată, în opera sa, cu ani buni chiar înainte de „*Sentenții*”, asistăm la o primă „*întâlnire*” a înțeleptului cu Lumea, în deja faimosul dialog intitulat „*Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*”, apărută în anul de grație 1698 la Iași, dar deja trimisă cu un an mai devreme mentorului său, Ieremia Cacavela pentru a fi publicată.

Pentru tânărul de douăzeci și ceva de ani care era atunci Dimitrie Cantemir, prin acest tratat de morală – considerat ca atare de către unii dintre exegeții operei sale sau doar o lucrare, e adevărat, de referință în istoria pedagogiei - s-a „marcat” intrarea în „lumea bună” a umaniștilor europeni.

Dialogul, adesea fantastic, între Înțelept - suflet și Lumea - trup, ilustrează aproape desăvârșit, veșnica frământare legată de opțiunea corectă a personajului om-muritor, chiar prea curând trecut în neființa proprie. Scurtimea vieții așadar nu face decât, la rândul ei, să creeze o presiune extraordinară asupra ființei oarecum apărută pe Pământ sub zodia propriei osânde, după unii, de-a dreptul damnațiune, după alții.

Antiteza fundamentală BINE-RĂU este de la bun început prezentă; spre deosebire de *Sentenții*, aici cititorul asistă și nu participă la „construcția lumii morale” pregătită pentru a-i primi (a-l primi) pe înțelepți (pe înțelept) în acest „sălaş”. Este deci îndemnată ființa ca în parcursul propriei „ființări”, de la bun începutul acestui parcurs, să fie bună și să facă bine și numai bine, la început, iată, pentru a-și face „numele vestit”, cu alte cuvinte pentru ca numele ființei să continue să existe și după trecerea în „neființă”.

De asemenea, Înțeleptul-suflet „cere” muritorului să ia aminte la următorul paradox: deși Lumea-trup a fost zămislită ca prinos pe „altarul binelui” ea, după păcat este, în general a răului. Creștinul Cantemir îi dă o șansă ei, Lumii, alăturându-se prin aceasta aceluia care au văzut în venirea lui Hristos tocmai ocazia dată Lumii de a ieși, prin adorație, prin divinație mai întâi de sub zodia răului.

Analogia sublimă Dumnezeu-lumină, realizată aici de către deja prințul-filosof-creștin Dimitrie Cantemir oferă totodată, atât de sugestiv pentru muritor împlinirea vorbelor lui Seneca: conștientizarea existenței divinității la care ne raportăm și despre care „știm” că vede tot ceea ce noi înfăptuim.

Asceza este și ea sugerată muritorului tocmai pentru ca propria-i ființare în ființa-i să se petreacă cu aplecare spre ceea ce este demn de cunoscut în lumea-i interioară și în cea exterioară: „*Spre poftele lumii orb, mut și surd te fă*”.

Înțeleptul își continuă demersul de bună credință către muritor căruia îi spune să se lepede de invidie și de lăcomie considerate dușmani ai propriului suflet; acela care nu înțelege acest fapt trebui-va să renunțe la o viață bună de -apoi. Deșertăciunea unei ființări mediocre, ordinare în care până la urmă ființa își ratează șansa la o ființare superioară este subliniată și în mereu aducerea-aminte a simetriei momentelor fundamentale ale destinului uman, din punct de vedere calitativ:

„*Gol ai ieșit din pântecul maicii,
gol te vei întoarce în țâtână*”.

Rupe-te așadar de toate minciunile ființării, îi spune Înțeleptul cetitorului - adică Lumii - sau își spune sieși atunci, arareori e drept, când ispita lumească aproape că îl captivează cu a-și începe (reîncepe) călătoria ființării în lumea binelui cu practicarea virtuții dreptății. Această frumoasă trăsătură a caracterului odată pentru totdeauna dobândită poate să-i fie și scut ființei în fața falsei prietenii pe care Lumea pare că i-o oferă. În spatele acestei oferte nu este decât „otrava sufletului”, adică, până la urmă moartea acestuia. O capcană a Lumii o

reprezintă și inducerea dorinței de parvenire, de mărire, adică de urcare pe scara ierarhiei sociale, adesea aducătoare de nenorociri și de ocazia de a cădea într-un hău chiar mai adânc.

Credința este aceea care, fundamental, îl poate determina pe om să „*vadă*” calea binelui său existențial, acela care îi dă speranța unui sens al ființării sale; credinciosul contează cel puțin datorită cultului pe care îl practică și înlăuntrul căruia se apropie de divinitatea care L-a creat, „*după chipul și asemănarea sa*”. Omul creat - este îndemnat să se poarte ca un adevărat stăpân al lumii, care i s-a dăruit, însă un stăpân bun, așezat, smerit, conștient că este bine să sporească și să împartă avuția acestei lumi. Stăpân harnic, generos, drept, muncitor, responsabil față de sine și cei din jur, față de întreaga lume - gândită din perspectiva unei ordini universale.

Stăpân care însă trebuie să își apere stăpânirea de cele rele, stăpân care pentru a-și împlini această condiție de-a dreptul cosmică, de stăpân al Lumii trebuie să fie atât de viteaz, de curajos încât să se bată, la nevoie cu Răul însuși.

Stăpân-om care trebuie să fie insensibil la laudele altora, să rămână deci cu mintea limpede, cu judecata mereu nealterată având mereu în fața „*ochilor minții*” cele trei momente fundamentale ale existenței sale permanente în ființa și în neființa sa: „*moartea, învierea și dreapta judecată*”.

Peste toate încercările la care este supusă ființa ea reușește să treacă dacă rămâne mai ales cu simțul dreptății intact ceea ce îi va permite și o permanentă și corectă auto-evaluare dar îi va „*furniza*” și tăria de caracter necesară pentru a merge mai departe.

Ființa se poate împlini moral treptat, pe măsură ce parcurge etapele vieții; la Cantemir acestea sunt șapte: pruncia, copilăria, cătărigia sau adolescența, tinerețea, maturitatea, căruntețea și bătrânețea. Desigur că nu toți oamenii ajung să atingă toate aceste etape ale vieții, iar dintr-o atare perspectivă pare verosimil să se creeze o oarecare „*condensare*” a datoriilor tale de om pe care trebuie să le îplinești de-a lungul ființării. Se creează însă un adevărat „*lanț-cauzal*”- calitativ între „*treptele vieții*”, așa încât contează fiecare la fel de mult pentru temeinicia și frumusețea ființării; pruncia și copilăria pot fi identificate cu temelia propriului construct uman, mai apoi căruntețea și bătrânețea putând să reprezinte „*culmea*” aceluiași construct uman, limita superioară atinsă de către acesta. Ființa umană este ideal proiectată în permanenta sa devenire, în veșnica-i căutare pentru împlinirea destinului său pământean, care împlinire cine oare o poate defini pentru fiecare în parte sau pentru toți la un loc?!

Până la a accede la judecata de apoi, acolo unde fiecare va afla dacă a reușit să își realizeze menirea, Cantemir aici propune ființei, aflată încă pe lungul drum spre lumea înțelepciunii, o adevărată tehnologie pentru a încerca să realizezi, mai întâi o armonie interioară, starea de la care trebuie să pornești pe lungul drum al propriei umanizări.

Îndemnul socratic „*Cunoaște-te pe tine însuși*” este luat aici de către prințul-filosof, cu trimitere la Thales, o cunoaștere, adică auto-cunoaștere inteligentă, corectă, profundă și atotcuprinzătoare. Cunoașterea de sine odată înfăptuită îl așează pe om între oameni, mai apoi între celelalte viețuitoare cărora însă le este superior.

Cunoașterea de sine trece o punte, acea punte care îl poziționează pe om în Universul creat, ca o parte a Creației. Odată ajuns aici, omul trebuie să își cunoască, atât cât îi este îngăduit, Creatorul: inteligent, curat, cu mintea și cu sufletul deschise, el trebuie, odată conștient de sine, să conștientizeze și existența lui Dumnezeu. Binefacerile acestei lumi sunt datorate tot Creatorului, iar ființa este îndemnată la rândul său să facă bine, încă din vremuri începătoare ale civilizației umane, din precreștinătate.

Odată cunoscut de către sine, mai apoi având cu el și cunoașterea lui Dumnezeu, omul trebuie să cunoască și lumea care îl înconjoară, cu cele bune și cu cele rele pe care este chemat să le îndrepte.

Pentru că oamenii făcători de bine au existat, aceștia vor sta drept modele pentru aceia cărora le este destinată învățătura din această carte. Modelul trebuie ales și trebuie urmată o cale prin care se poate ajunge la tot ceea ce acesta îndeamnă: puterea exemplului în purtare, în lumina pe care a răspândit-o, în înțelepciunea pe care a dobândit-o.

Omul mai trebuie să fie atent la cei cu care se înconjoară pentru a nu avea în preajmă oameni care să-l abată de la calea împlinirii sale morale, mai ales acum când iată, s-a auto-cunoscut, a ajuns să-L cunoască pe Dumnezeu care i-a dăruit și o lume devenită și ea cunoscută din care a ajuns să preia pildele cele bune.

Practica bunătății, a binefacerilor trebuie de-acum încolo să-i fie călăuză omului pe toată durata ființării sale, om devenit drept deja și veșnic căutător de legitimare în planurile multiple ale existenței sale.

Iată-l așadar pregătit moral și spiritual pentru a bate la ușa unei lumi superioare: lumea în care viețuiesc filosofii, înțelepții, cei mai apropiați și mai dragi lui Dumnezeu, o lume aflată, parcă și în antecamera neființei.

Divanul, scriere anterioară *Sentențiilor* prezintă cetitorului sensul Vieții, căile de atingere a unei existențe demne de condiția umană, practica până la urmă a ființării pe această lume.

Peste ani, în *Sentenții*, ca și cum ar fi constat că el(ei) cetitorul(cetitorii) n-a(u) pornit pe calea propriei(propriilor) deveniri, Cantemir se întoarce generos, dar cu condiția ca cetitorul să devină din spectator-ascultător de povețe, actor - dăător de sfaturi; căci timpul pare să nu mai aibă răbdare.

Este, într-o posibilă concluzie, la îndemâna fiecăruia, căci viziunea cantemiriană asupra omului ni-l „dă” pe acesta bun din naștere, atingerea idealului uman pornind de la propria cunoaștere și... „sfârșind” în sferile înalte ale înțelepciunii.

BIBLIOGRAFIE

Cantemir D., (2003), *Divanul*, București, Ed. Academiei Române.

Cantemir D., (2003), *Sentenții*, București, Ed. Gramar.

Cantemir D., (2003), *Istoria ieroglifică*, București, Ed. Academiei Române.

Nietzsche Fr., (2001-2007), *Aforisme*, București, Ed. Humanitas.

FILOSOFIA CA DATORIE ȘI FINALITATEA SA RELIGIOASĂ (I)

Mihai D. Vasile*

mdvasile@yahoo.com

Abstract: *There is a theological dimension in the philosophizing debt to Plato, which, properly guided by knowledge of the truth (ἐπιστήμη, νόησις), access to the forms (ideas) land that make up the divine world more than any of the gods mythology because the forms had divine characteristics, namely eternity and immortality. Specifically in terms of Platonic doctrine about the soteriological function of philosophy, it should be noted that the process of cleansing the soul through philosophy is carried on two coordinates, namely the abscissa of morality on the one hand, and on the other hand, the reason's ordinate. As a legacy of the essence of Judaism and Hellenism, Christian doctrine takes the category of "duty" as a central concept of his pragmatic moral oriented towards human salvation and becomes a special virtue. Christian virtue is the result of divine grace working together with spiritual powers of man, while the ancient virtue is a trait or a purely human power. The essence of Christian virtue does not rest, nor reason, nor sense, nor will, but includes soul one's integrity: reason, affectivity and will. Definition of manual states that Christian virtue is continuous and constant activity, the source of divine grace which works with faithful endeavor, which he always fulfills God's will, the only truth that makes man free. Example of perfect union of wisdom and salvation was St. Justin Martyr and Philosopher.*

Keywords: *True knowledge (ἐπιστήμη, episteme), Christian moral, duty, virtue, human freewill, God's will.*

La vechii Grecii – și cu atât mai mult la cei noi - actul filosofic este o datorie. Întruparea în ființă a actului filosofic ca datorie este filosoful, de la Platon și până azi.

Între mit și eșec, este incontestabil totuși faptul că există o dimensiune teologică în datoria filosofării la Platon; că pentru Platon, „tărâmul Formelor este tărâmul divin, etern, nemuritor, situat dincolo de ceruri; că sufletul aparține acestui tărâm și în contemplație el își realizează înrudirea sa cu Formele, locuitorii divini ai tărâmului de dincolo de ceruri. În contemplație, sufletul își realizează înrudirea sa cu divinul; în fuga sa din această lume, sufletul devine divin”¹. Năzuința religioasă, corect îndrumată de către cunoașterea adevărată (ἐπιστήμη, νόησις), accede la tărâmul formelor (ideilor)

* Dr., – Universitatea din Pitești.

¹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Sibiu, Ed. DEISIS, 2002, p. 36.

care alcătuiesc lumea divină mai mult decât oricare dintre zeii mitologiei, fiindcă formele au caracteristicile divinului, anume veșnicia și nemurirea. Platon înlocuiește zeii antropomorfi și nedemni de rangul lor din religia tradițională, cu formele perfecte, divine și eterne, astfel că lăcașul zeilor este sub lăcașul formelor – un loc mai presus de ceruri, τόπος ὑπερουράνιος - și, deoarece sufletul are capacitatea de a cunoaște formele (ideile), sufletul este un locuitor al acestui tărâm. Nevoința sufletului spre cunoașterea formelor nu înseamnă - la Platon – numai strădanie pentru adevărata înțelegere a naturii lucrurilor, ci năzuința religioasă a omului către lumea divină. Sufletul atinge divinul prin actul contemplației (θεωρία), care nu este numai o simplă înțelegere, ci este o unire cu divinul și o participare la adevărul, binele și frumosul ființei, în mod nemijlocit². Accesul la divin nu se produce prin simplă hotărâre a intelectului, ci printr-o „întoarcere”, „răsucire” (*metanoia*) a sufletului, care este un proces treptat și îndelungat de desprindere de realitatea sensibilă iluzorie - de care sufletul se atașează din ce în ce mai solidar și iremediabil după nașterea terestră - și o familiarizare cu adevărata realitate, într-un urcuș al sufletului către soarele adevărului, așa cum a fost descris el de Platon în *Mitul Peșterii* din dialogul *Republica* (518 b-d): „*Iată deci arta răsucirii (ή τέχνη της περιστροφής)! Se pune însă problema în ce fel se va obține transformarea cea mai rapidă și mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simțul văzului, ci de a-l face să vadă pe cel ce are acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie și nici nu privește unde ar trebui*”. Cel mai important element al urcușului duhovnicesc al sufletului - în viziunea lui Platon - este desprinderea de trup și de lumea lui sensibilă, urmată de realizarea de sine a sufletului ca ființă spirituală, printr-un proces de purificare atât a sufletului cât și a trupului (*Phaidon* 65 e-66 a), proces dus la îndeplinire cu ajutorul filosofiei. Filosofiei, ca disciplină ascetică, îi atribuie Platon rolul de a păstra sufletul cât mai curat, în așteptarea ceasului când însăși divinitatea va dezlega sufletul de trup și de nesăbuinta lui, astfel că, sufletul devenit pur, va exista printre realitățile pure (forme, idei), și va putea cunoaște prin sine însuși și în întregime ceea ce este fără amestec, adică adevărul divin (*Phaidon* 66 e-67 a).

Odată cu evidențierea filosofiei ca disciplină ascetică necesară sufletului în urcușul duhovnicesc spre soarele adevărului, Platon introduce în universul controverselor teologice, problema, îndelung dezbătută ulterior și nici azi încheiată, a raportului dintre religie și revelație, pe de o parte și filosofie și teologie, pe de altă parte. Cea mai tensionată întrebare se referă la raportul dintre revelația lui Hristos, totală și definitivă, și filosofie înțeleasă ca pregătire pentru primirea adevărului creștin mântuitor, ca „pedagog către Hristos”, cum a bineformat Clement Alexandrinul. De altfel, tema raportului dintre revelația creștină și filosofie constituie unul dintre subiectele majore și ardente în teologia Școlii din Alexandria, cu precădere la Clement și Origen. Clement, de exemplu, în *Stromate*, face o minunată pledoarie pentru filosofie ca disciplină hrănitore pentru suflet și pregătitoare pentru primirea revelației lui Hristos: „*Sufletele au hrana lor proprie; unele cresc prin cunoștință și știință; altele se hrănesc cu filosofia greacă; filosofia greacă este ca nuca: nu-i toată bună de mâncare*”

² A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967, p. 343.

(*Stromate*, I.7.3.). Deși este de acord cu Apostolul (I Cor., 1: 21-23), care pune în opoziție înțelepciunea „ne bună” a lui Dumnezeu cu nebunia înțelepciunii lumii, în particular filosofia greacă (*Stromate*, I.88.2-4), Clement aduce ca argument tot cuvintele Apostolului (F.A., 17: 22-28) „pentru a arăta că sunt bune cele spuse de filosofii greci” (*Stromate*, I.91.1-5), și că „filosofia ajută la sesizarea adevărului, pentru că filosofia este o cercetare a adevărului, dar nu filosofia singură este cauza sesizării adevărului, ci împreună cu altele este cauză și ajutătoare, este cauză accesorie,...., găsirea adevărului, însă, o putem dobândi numai prin Fiul” (*Stromate*, I.97.1-2). De altfel, toate cele șapte cărți ale *Stromatelor* abundă în aprecieri asupra filosofiei într-un mod foarte nuanțat, considerând-o ca revelație naturală unde adevărul divin este amestecat cu eroarea umană: „Prin filosofie nu înțeleg filosofia stoică, nici filosofia platonică, nici filosofia epicureică sau aristotelică, ci tot ce s-a spus bun de fiecare din aceste filosofii, când au învățat dreptatea și știința unită cu evlavia. Acest ansamblu de doctrine alese îl numesc eu filosofie; dar toate ideile false ale filosofilor, ieșite din gânduri omenești, pe acestea nu le pot numi nicicând dumnezeiești” (*Stromate*, I.37.6). În același timp, Clement înțelege prin teologie Cuvântul adevărat al Dumnezeului celui viu - din care filosofia a sesizat unele aspecte - rostit prin profeți și în mod desăvârșit adus oamenilor prin Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos: „filosofia barbară sau elenă a tăiat în bucăți veșnicul adevăr, adevărul teologiei de totdeauna, al Cuvântului celui real” (*Stromate*, I.57.6). Între filosofii păgâne - apreciază Clement - doctrina lui Platon este asemenea profeților, anume teologie, deoarece conține adevărul de la Dumnezeu, dar în mod incomplet și fără zarea mântuirii: „Dacă și după cum spunea Platon, a fost cu puțință să cunoaștem adevărul numai de la Dumnezeu și de la descendenții lui Dumnezeu, atunci pe bună dreptate ne lăudăm că am fost învățați adevărul de Fiul lui Dumnezeu, alegând mărturiile din cuvintele dumnezeiești: unele fiind profețite, iar altele fiind spuse chiar de Fiul lui Dumnezeu. Dar nu sunt de lepădat nici învățăturile care ne ajută să aflăm adevărul. Că filosofia, care vorbește de pronie, de răsplata unei vieți curate și de pedepsirea unei vieți rele, face pe scurt teologie, dar, în ce privește exactitatea învățăturilor și a amănunțelor, filosofia nu dă răspunsuri mântuitoare” (*Stromate*, VI.123.1-2).

Origen, ca bun cunoscător al întreitei culturi antice, egiptene, ebraice și grecești, schițează o perspectivă foarte clară asupra raportului dintre științele omenești, filosofie și adevărul revelat prin Cuvântul lui Dumnezeu în persoana lui Hristos, distingând - în *Despre principii* - între „înțelepciunea lumii”, „înțelepciunea stăpânilor acestei lumi” și „învățătura Domnului și Mântuitorului nostru, Unsul și Fiul lui Dumnezeu”. Astfel, prin „înțelepciunea lumii”, „se poate pricepe și înțelege tot ce ține de această lume. Nimic din ea nu ne poate da nici cea mai mică idee despre dumnezeire, despre firea lumii și despre tot ce este de ordin mai înalt, nici chiar despre felul în care se poate duce o viață bună și fericită: ea e de același soi, de pildă, ca și poezia, gramatica, retorica, muzica, la care se poate adăuga probabil și medicina. În toate aceste «arte» credem că este prezentă înțelepciunea lumii” (*De principiis*, Περὶ Ἀρχῶν, III.3.II). Față de științele empirice - numite de Origen „arte” - „înțelepciunea stăpânilor acestei lumi” este mult mai cuprinzătoare, incluzând științele

secrete ale spiritului: „Iar prin înțelepciunea stăpânilor acestei lumi, înțelegem nu numai filosofia plină de taine și de mistere a egiptenilor, astrologia haldeenilor, înțelepciunea indienilor, care toate făgăduiau cunoașterea realităților superioare, ci și nenumăratele și variatele cugetări despre divinitate ale grecilor” (ibid.). Cât privește învățătura despre mântuire prin dobândirea asemănării cu Dumnezeu, Origen crede că ea a fost copiată de către păgâni – Platon este citat în special – din cărțile sfinte ale evreilor: „Așadar, binele suprem, spre care se zorește toată făptura cugetătoare și care pe drept poate fi numită ținta tuturor, a mai fost formulată adeseori și de foarte mulți filosofi cam în felul acesta: binele suprem constă în a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință acest lucru. Dar eu cred că acest lucru nu l-au aflat de la ei, ci l-au împrumutat din cărțile noastre sfinte” (ibid., III.6.I). Învățătura mântuitoare este însă prezentată în mod desăvârșit în *Evanghelie*, iar mântuirea ca atare se realizează numai prin mijlocirea lui Iisus Hristos: „Dar Dumnezeu însuși înfățișează această asemănare nu numai ca având să se desfășoare în viitor, ci ca trebuind să se realizeze prin mijlocirea Lui, întrucât se învoiește El însuși să o ceară de la Tatăl Său pentru apostolii Săi” (ibid.). În florilegiul filocalic din scrierile lui Origen sunt reproduse texte unde sunt prezentate diferitele școli filosofice grecești - platonică, peripatetică, stoică, epicureică (*Filocalia*, XVI, 2-4; XVIII, 2) – ca strădani omenești pentru a dobândi o înțelepciune omenească; este evidențiat folosul filosofiei pentru creștini (*Filocalia*, XIII, 1-2); pretenția filosofilor greci de a cunoaște totul (*Filocalia*, XVIII, 6), dar și folosul filosofiei grecești care aduce argumente raționale în favoarea căutării Cuvântului dumnezeiesc: „Or, dacă, așa cum spune argumentul, trebuie să credem în spusele întemeietorilor de școală elenă sau barbară, de ce nu mai bine în Dumnezeu Cel peste toate și care ne învață că numai Lui trebuie să ne închinăm, lăsând la o parte restul, care, ori că nu există, ori, dacă există, e vrednic să i se aducă doar cinste, dar în nici un caz închinare?” (*Filocalia*, XVIII, 3). Origen întrevide chiar - în *Contra lui Celsus* - apariția unei filosofii creștine, prin convertirea filosofilor la *Evanghelie*: „noi îndemnăm și pe filosofi ca să îmbrățișeze *Evanghelia*, trecând în rândurile noastre” (III.75.). Dar cu adevărat, filosofia creștină este înțelepciunea divină, cu totul diferită de cea omenească, pe care Dumnezeu o dăruiește prin har, prima dintre harisme, urmată de cunoaștere și de credință (ibid., VI.13.). Teologia, în schimb, este – în concepția lui Origen – Cuvântul lui Dumnezeu primit de Moise în chip curat, și doar părelnic sesizat de ceilalți oameni: „Doar și cuvântul lui Dumnezeu, transmis de Moise, ne prezintă pe ceilalți oameni ca ascultând glasul dumnezeiesc și mesajele divine și ca având câteodată impresia că văd pe îngerii lui Dumnezeu venind să-i cerceteze” (*Filocalia*, XX, 7).

Revenind la doctrina platonicească despre funcția soteriologică a filosofiei, trebuie observat că procesul purificării sufletului prin filosofie se desfășoară pe două coordonate, și anume pe abscisa moralei, pe de o parte, iar pe de altă parte, în ordonata rațiunii (λόγος).

În plan moral, purificarea se realizează prin practicarea virtuților morale: cumpătarea (σωφροσύνη), curajul sau bărbăția (ἀνδρεία), dreptatea (δικαιοσύνη) și înțelepciunea (σοφία), care este coroana tuturor virtuților (*Cratylus*, 411 a-414

b; *Republica*, 485 a-487 a). Lipsa virtuților morale este semnul neîndoielnic al faptului că sufletul a căzut rob patimilor trupești. De aceea, practicarea virtuților morale, prin filosofie, este o mortificare - μελέτη θανάτου, cum este formulat în *Phaidon*, 81a și o detașare de trup, cu scopul liniștirii - ήσυχία, *Timaios*, 89 e – sufletului. Filosofia creștină a preluat teoria platoniciană a distingerii virtuților, dar ținând seamă de obiectul spre care ele se îndreaptă, precum și de scopul lor. Astfel, sunt virtuți teologice, care au ca obiect și scop imediat pe Dumnezeu; și virtuți morale, care au ca obiect raporturile omului cu sine însuși și cu semenii săi. Pentru orice creștin, singura virtute care duce la mântuire este calea arătată de Hristos: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru Care este în ceruri” (*Matei* V, 16). Sfântul Apostol Pavel detaliază pentru folosul comunităților creștine primare calea mântuirii, prin care omul trebuie să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Astfel, Apostolul vorbește în numeroase locuri despre triada divină a virtuților teologice – credință, πίστις; speranță, ἐλπίς; iubire, ἀγάπη - dar unul a devenit clasic și celebru prin enunțarea și ierarhizarea lor expresă, anume I *Corinteni*, 13: 13.

Clement Alexandrinul consacră un întreg tratat – „Paidagogos”, *Pedagogul* – pentru a expune principiile și modelele evanghelice ale celei mai bune viețuiri care caracterizează trăirea creștină. Origen are, de asemenea, cuvinte înălțătoare despre iubirea de Dumnezeu și de aproapele. În *Omilia* a XXXIV-a la *Evangelhia* după Luca, oferă câteva interpretări seducătoare și emoționante - în maniera alegorică devenită caracteristică Școlii teologice alexandrine - ispitirii lui Iisus de către un învățător de lege, urmată de parabola samarineanului cel milostiv. În micul tratat *Despre rugăciune*, Origen clasifică virtuțile în bunuri pământești, trecătoare și bunuri cerești, veșnice, în funcție de cele patru feluri de rugăciuni, pledând pentru dobândirea „pâinii sufletului” care este Sfânta Euharistie a unirii cu Hristos.

Planul intelectual al purificării prin filosofie la Platon continuă și desăvârșește dimensiunea morală a ființei umane, într-un demers caracteristic teologiei catafactice. Purificarea intelectuală este numită de Platon *dialectică* și are drept scop să învețe sufletul și să-l obișnuiască cu exercițiul cunoașterii (νόησις, *Timaios* 28 a; 52 a), prin căutarea esenței (οὐσία) lucrurilor și încercarea de a găsi principiile lucrurilor, cât și principiul cel mai înalt al tuturor, anume Ideea Binelui, de care depind toate celelalte idei (forme).

Dialogul *Banchetul* este locul clasic unde Platon desfășoară raționamentul teologic de tip catafatic, pe „studiul de caz” al ideii de frumos, prin descrierea căutării frumuseții din discursul Diotimei. Astfel, Diotima îl învață pe Socrate că sufletul trece de la contemplarea frumosului sensibil al unei înfățișări frumoase și al iubirii trupurilor frumoase, la frumosul spiritual mai de preț decât frumusețea trupului, trecând la cunoștințele minții pentru a le vedea și lor frumusețea, spre a înțelege că „orice frumusețe este de același fel ca oricare alta”, „până când, sporindu-și înțelegerea, va dobândi atâta putere încât să i se arate că există o singură cunoaștere, aceea a frumosului” (210 a-d). Descoperirea și vederea formei frumosului este scopul urcușului sufletului, fiindcă astfel sufletul descoperă ceea ce este etern, nenăscut și fără de moarte, fără creștere și fără

micșorare; fără relație cu natura, durata sau locul; dincolo de orice reprezentare prin imagine (φαντασία) sau prin definiție (λόγος); unic și identic cu sine însuși (210 d-211 b). Forma Frumosului astfel descoperită este transcendentă tărâmului formelor fiindcă nu poate fi atribuită nici unei alte forme, neadmițând nici o definiție; Forma Frumosului este, alături de Forma Binelui și de Forma Adevărului, una din cele trei genuri supreme. În dialogul *Republica*, Platon desfășoară același tip de raționament catafatic pe „studiul de caz” al Formei Binelui (508 c-509 b).

Concluziile lui Platon sunt amețitoare pentru rațiunea umană obișnuită, deoarece se dovedește că Forma Binelui este „cauza cunoașterii și a adevărului”, fiind într-un anume sens, dincolo de cunoaștere și de adevăr, altfel spus este incognoscibilă (în mod discursiv), fiindcă este „dincolo de ființă, întrecând-o pe aceasta prin vârstă, rang și putere” (*ibid.*), izvorul însuși al întregii realități adevărate. Vederea ultimă a Formei Binelui – soarele adevărului – transcende contemplația obișnuită a celorlalte forme, și cade dintr-o dată asupra sufletului prin revelație, răpire sau extaz (*Rep.*, 490 b; *Banchetul*, 212 a). Incognoscibilul – Forma Binelui – se face astfel cunoscut. În *Scrisoarea a VII-a*, Platon oferă câteva semne de recunoaștere ale extazului ca θεωρία, sau contemplația ultimă a Formei Binelui, pentru care sufletul se pregătește spre a o primi fără a o putea constrânge să se producă: „căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia și printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată, țâșnind ca un foc, să se înalțe o lumină, care, odată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși” (341c-d).

Libertatea darului vederii Binelui prin extaz în raport cu voința sufletului a primit o expresie consacrată în cuvintele Apostolului, după care „Dar toate aceste lucruri le face unul și același Duh, care dă fiecăruia în parte, cum voiește” (I Corinteni XII,11). Origen, în *De principiis*, *Περί Ἀρχῶν* III.1., a desfășurat rafinate argumente în raționamente riguroase pentru a dovedi liberul arbitru divin și „libertatea voii omenești”, tălmăcind texte biblice afirmative, dar și texte care s-ar părea că le-ar tăgădui. Cât despre „lumina țâșnind ca un foc în suflet”, de care vorbește Platon, ea a fost asimilată luminii taborice care se produce în „inimă” prin practica rugăciunii isihaste.

Tot ceea ce există în *Dialoguri* referitor la religie merită epitetul de *teologumene*, în special dialogurile *Euthyphron*, *Republica*, *Phaidon*, *Legile*, unde Platon realizează o analiză critică a credințelor populare în contrast cu construcția filosofică a religiosului care are atât un caracter politic, deoarece se realizează în cetate, dar și cosmic, deoarece este legat de teoria formelor³.

Paradigmele teologice, din dialogurile platonice, pot fi interpretate ca religie cosmică, în special mitologia eshatologică, dar și ca religie a cetății, guvernată de teoria formelor divine, astfel încât se întrevede chiar de la început antiteza între cele două forme ale religiozității la Platon⁴, religia cetății și religia cosmică. În ceea ce privește sentimentul religios, *Dialogurile* platonice nu constituie

³ F. Solmsen, *Plato's Theology*, New York, Ithaca, Cornell University Press, 1942.

⁴ Werner Jaeger, *Paideia*, transl. by G. Highet, 2 vol., Oxford, Blackwell, 1947, vol. II, p. 285; 415.

confesiuni sub nici un aspect și nu aparțin genului literar clasicizat de Fericitul Augustin. Din rațiuni similare, de obicei se renunță la invocarea dialogului *Epinomis* atunci când se vorbește despre ceea ce Platon spune că e mai bine să se păstreze tăcere⁵.

Remarca lui Bergson, cu privire la imposibilitatea de a exprima viziunea primordială asupra divinității și creației, se originează în *Dialogurile* platoniciene⁶, atât în ceea ce privește interpretarea doctrinală cât și metoda de interpretare, ambele capabile să reconstituie intuiția originară a platonismului. Pe de altă parte, trebuie totuși căutat și identificat centrul unificator al celor două perspective teologice asupra religiei, în platonism, rezultate din opoziția dintre metafizica religioasă construită de Platon și credințele populare. Este vorba de a descoperi și de a nivela contradicțiile dintre cele două „etaje” ale religiei clasice grecești, în care efortul înțelegerii sesizează o ruptură de echilibru, cu intenția de a preveni anumite alunecări de la teoria formelor (sau a ideilor) și cosmologie, numită adeseori eshatologie morală, spre religia cetății.

Astfel, de exemplu, la o primă abordare se observă că doctrina imortalității sufletului înlănțuit în corp este atât normativă cât și descriptivă. De obicei, se insistă asupra doctrinei cauzalității care guvernează destinul sufletelor, când se vorbește de dobândirea imortalității într-o soteriologie de origine pitagoreică, dar aici, este mai degrabă vorba de o exigență metafizică. Într-un text din *Omnia politic*⁷, Platon, obligat să vorbească despre devenirea situațiilor concrete, pune în evidență cauzalitatea formală a ideilor, reflectată în dreapta măsură ce guvernează viața omului și a cetății, inspirând inițiativele individuale și colective. Teoria formelor (a ideilor) guvernante asupra destinului uman anulează tragicul ființei umane ca existență către moarte⁸, dar nu întemeiază decât o cunoaștere non-intelectuală, simpatetică și trăită a existenței ca efort de depășire spre mântuire. Ceea ce apare ca serenitate olimpiană în platonism este o cucerire prin alegeri potrivite, „filosofice”, mai mult decât o aspirație și o speranță.

⁵ Platon, *Republica*, VI, 506 d-e; *Phaidros*, 272 d, 278 a; *Timaios* 28 c; *Scrisoarea VII* 344 c-e.

⁶ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, sixième édition, Paris, Felix Alcan, 1934, p. 234.

⁷ Platon, *Omnia politic*, 258 b - 277 d, mitul păstorului divin, în contextul mitului despre cele două sensuri ale rotirii universului și al circumstanțelor generației de oameni născuți din pământ.

⁸ Martin Heidegger, *Fenomenologie și teologie*, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Ed. Politică, 1988. p. 420.

SATANIC VERSES OR AN EPISTEMIC DILEMMA?

Majid Amini*

mamini@vsu.edu

Abstract: *How does a prophet as a recipient of revelation know that his or her experience of revelation is genuine or hallucinatory? The theme of Salman Rushdie's *Satanic Verses* is basically a fictional version of this epistemological concern. In many a theological worldview, revelation is considered a legitimate epistemic means of acquiring knowledge – a type of knowledge that may not be accessible through human faculty of reason. Defenders of revelation as a bona fide source of knowledge attempt to account for its epistemic propriety through either a *heilsgeschichte* or a propositional model of revelation. The purpose of this paper is to probe the viability of such defenses and argue that neither model is successful in overcoming serious epistemological challenges. Specifically, the *heilsgeschichte* or non-propositional model fails to proffer any epistemic insight into the content, let alone the justifiability of, revelatory occurrences; and the propositional model owes both the propositional formulation of its content and its justification to non-revelatory epistemic sources.*

Keywords: *Epistemology of Revelation, Heilsgeschichte and Propositional Models of Revelation.*

Satanic Verses or an Epistemic Dilemma?

In the midst of the political, social, and international upheavals and debates arising from Salman Rushdie's *Satanic Verses*, what was curiously conspicuous was the absence of a discussion of the central theme of the novel. Irrespective of the book's possible political agenda or its use of egregious language, it certainly had the philosophical merit of raising an important epistemological issue in the form of a story: namely, the epistemic value or devalue of revelation. Although the fictional presentation of the problem in *Satanic Verses* is confined to Islam, the question surpasses the boundaries of a specific religion and calls on any religion that bestows any epistemic credibility on the phenomenon of revelation. Basically, the overarching issue in this debate is whether revelation is a reliable and reason-independent source of knowledge or not.

The objective here is to unmask by a deconstructive approach the suppressed concept, or more precisely the suppressed precept, that is presupposed by those who put forward revelation as a *sui generis* source of knowledge. Specifically, the deconstruction involves an examination of the epistemological process by which revelation can be authenticated and thereby – to use a Derridean phrase – to 'reverse the hierarchy' of epistemic authority.¹ The basic contention is that

* Professor Ph.D, - Dept of History and Philosophy, Virginia State University.

¹ Jacques Derrida, *Positions* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 41.

revelation seems to face an epistemological dilemma: namely, either it can be rationally justified or it cannot. If it can, it means that it does not transcend the powers of reason and, at least after being justified, it ceases to merit the name of revelation by being absorbed into the sphere of justified knowledge. On the other hand, if revelation cannot be rationally justified, it becomes indistinguishable from illusory states of mind and thus ceases to possess any epistemological significance. Should the deconstruction succeed, it would turn out that revelation, as a genuine source of knowledge and understanding, is primarily dependent on reason for its epistemic validation.

Concept of Revelation

Revelation as a concept and an event plays a pivotal role in religion – or more accurately in the Judaic-Christian-Islamic tradition or, as otherwise known as, the Semitic tradition. Even in the case of non-Semitic religions, one could show that although they do not employ the vocabulary of revelation, they cultivate the memory of certain outstanding religious personalities and the study of certain religious writings as privileged channels of enlightenment and of access to the transcendent. Such features could, therefore, be readily interpreted along a broad understanding of revelation. For example, in the case of Buddhism which is generally considered to be a religion without revelation, as Keith Ward notes, ‘there is certainly an authoritative teaching in Buddhism, derived from the enlightened insight of Gautama. He had a special mode of access to the suprasensory realm, nirvana, and he revealed it to his disciples by turning the wheel of dharma. In so far as the Buddha is himself seen as having passed beyond the sensory realm into nirvana, one can properly speak of a communication of information from that realm. It is in that sense that it is not wholly improper to speak of Buddhism as a revealed religion ... as long as one is careful to note that there is no personal supernatural god who reveals the holy truths that most disciples learn from the Buddha.’²

It should be said that even in the case of Christianity one also needs to enter a caveat. The term “revelation” does not appear in the creeds and seldom commands a central *locus* in the Scriptures. Historically speaking, treatises on revelation did not begin to be written until the Enlightenment period, in controversies with the Deists. But, since that time theologians have recognized that an implicit doctrine of revelation underlies every major theological undertaking. Indeed, many of the great theological disputes turn out, upon reflection, to rest on different understandings of revelation. As Avery Dulles notes, the modern and recent controversies ‘about the divinity of Christ, the inerrancy of the Bible, the infallibility of the Church, secular and political theology, and the value of other religions would be unintelligible apart from the varying convictions about revelation.’³

² Keith Ward, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1994), p. 58.

³ Avery Dulles, *Models of Revelation* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983), p. ix. In his monumental monograph, *Theology of Revelation*, René Latourelle chronicles the rise of revelation in Christianity as follows. With some foundation in fourteenth-century Scholasticism, the concept of

Nevertheless, focusing on the Semitic tradition, it may be noted that from an expository point of view in all three religions an episode of revelation formed the initial inception of the new path, and the subsequent articulation of the message was informed by a stream of revelatory incidents. Thus, revelation is construed as some kind of divine disclosure towards which the human response of acceptance and submission is referred to as *faith*.⁴ Basically, these religions are founded on the conviction that the existence of the world and the final meaning and value of all that it contains ultimately depend on a personal God who, while distinct from the world and everything in it, is absolute in terms of reality, goodness, and power. They profess to derive their fundamental vision not from mere human speculation, which would be tentative and uncertain, but from God's own testimony, *i.e.* from a historically given divine revelation.

Part of the underlying rationale for revelation in these religions is that "revealed truth" is, if not completely but at least partially, beyond the capacity of the human mind to discover by its own connatural powers. This is in part based on the consideration that human reason is competent only within the limited sphere of worldly matters. To refer to a rather radical rendition of this rationale for revelation, Emil Brunner, for example, remarks that insofar as the truths of religion are concerned 'the divine revelation alone is both the ground and the norm'.⁵

Epistemology of Revelation

To begin the discussion, one should first note that the idea of revelation is generally understood in its traditional sense as a *communicational* relationship between a person and a divine being. There is, however, a second conception of revelation called *heilsgeschichte* or *non-propositional* model of revelation.⁶ In his comprehensive theological survey, Dulles classifies the various theories of

revelation began to achieve prominence only in the sixteenth century, when orthodox theology, both Protestant and Catholic, appealed to it as justification for its confessional positions. In the seventeenth and eighteenth centuries the doctrine of revelation was further developed in opposition to the Deists, who held that human reason by itself could establish all the essential truths of religion. The apologetic notion of revelation which had been formulated at the time of the Enlightenment was attacked and defended in the nineteenth century, when evolutionists held that all religious truth was the outgrowth of human enquiry and when positivists denied that the human mind could have knowledge of the divine. [René Latourelle, *Theology of Revelation* (Staten Island: Alba House, 1966)].

⁴ Some critical theologians, however, make faith prior to revelation, and even demote revelation to the status of second-order language (spoken from God's side) as opposed to the language of faith (spoken from man's side) as a first-order language. James Mackey, for instance, calls revelation 'a metaphorical or mythical description of the literal truth of faith,' which adds no new content to the latter but invests it with a claim to divine authority. [James P. Mackey, *Problems in Religious Faith* (Dublin: Helicon, 1972), p. 191].

⁵ Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 3. An even more radical stance is taken by Karl Barth where he claims that religion 'is unbelief' since man's 'attempts to know God from his own standpoint are wholly and entirely futile ... in religion, man bolts and bars himself against revelation by providing a substitute.' [Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I, Part 2: 17.2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), p. 299].

⁶ See, for example, John Hick's *Philosophy of Religion*, Third Edition (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1983), Chapter Five.

revelation into the following five categories: (i) Revelation as Doctrine; (ii) Revelation as History; (iii) Revelation as Inner Experience; (iv) Revelation as Dialectical Presence; and (v) Revelation as New Awareness. The models are respectively characterized as follows: (i) ‘Revelation is divinely authoritative doctrine inherently proposed as God’s word by the Bible or by official church teaching.’; (ii) ‘Revelation is the manifestation of God’s saving power by his great deeds in history.’; (iii) ‘Revelation is the self-manifestation of God by his intimate presence in the depths of the human spirit.’; (iv) ‘Revelation is God’s address to those whom he encounters with his word in Scripture and Christian proclamation.’; and, (v) ‘Revelation is a breakthrough to a higher level of consciousness as humanity is drawn to a fuller participation in the divine creativity.’⁷ However, Dulles admits that the five models could still be classified into the two broader categories of propositional and non-propositional accounts of revelation: ‘Proponents of the first two models hold that revelation is inseparably connected with the knowledge of specific statements or deeds attributed to divine agency. Proponents of the last three models commonly assert that revelation gives no factual information.’⁸

Nonetheless, the model presented here is wide enough to include both the orthodox propositional interpretation of revelation as well as the non-propositional one, and the accompanying argument is sufficiently general to be applicable to all models of revelation. Moreover, it should perhaps be mentioned that there are theologians like William Abraham who argue that a non-propositional understanding of revelation is more akin to a sort of radical ‘agnosticism rather than any positive religious faith.’⁹ It is also claimed that the *biblical* literature itself seems to be more in line with what George Mavrodes calls the *communication* model of revelation according to which revelation might be seen as a primary means of communicating propositional knowledge to its recipients by the divinity.¹⁰

Thus, on the model presumed here, revelation could be schematically represented as

(S) *A* reveals *c* to *R* by means of *m*,

Where *A*, *c*, *R* and *m* stand respectively for the revelatory agent, the content of revelation, the recipient of content, and the modes or means of transmission. Obviously, the schema cannot be claimed to be complete and exhaustive as it does not include variables like place and time, yet it incorporates elements that appear to be the most significant ones in the notion of revelation.

The second point to note in this discussion is that whatever one’s idea of revelation is, it has to conform to a twofold constraint which may be referred to as *diachronic intersubjectivity*.¹¹ The rationale for this condition is as follows: on the

⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ William Abraham, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 21.

¹⁰ George Mavrodes, *Revelation in Religious Belief* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

¹¹ The encyclical’s remark that the ‘word of God is addressed to all people, in every age and in every part of the world’ (§ 64) may be interpreted as an expression of the diachronic

one hand, the conception has to take into account not only the *individual* but also the *corporate* significance of revelation, because a notion of revelation construed solely in terms of a purely personal phenomenon would be incapable of creating a communal convergence.¹² Indeed, any such personal experience, taken in itself, would be too frail and transitory to serve as the basis for a personal life of faith, let alone for that of a stable community of faith and witness. This is for the *intersubjectivity* part of the constraint.

On the other hand, the conception must be able to secure the relevance of *past* revelation to the *present*, since without such a guarantee religion loses its universality, and incidents of revelation would be consigned to the realm of historical irrelevancies. Without a common horizon between the communities that received the original revelation and the subsequent generations that embrace it, the notion of a continuous faith or religion would not be feasible. To achieve such a temporal convergence, in Hans-Georg Gadamer's words – though catered for a somewhat different context – there must be 'a fusion of horizons.'¹³ This counts towards the *diachronic* qualification of the constraint.

But, it seems that the only way to ensure diachronic intersubjectivity for revelation is to appeal to reason, the very faculty which is also simultaneously responsible for its authentication. In a nutshell, the claim could be justified by noting that what is revealed, even if complete, will be unavoidably both structured by the *worldview* of a particular human recipient and applicable only to some specific historical context. Without reasoning, one could not escape the individual and historical specificity of revelation, and reasoning becomes an inseparable element of the very content of revelation. Therefore, we can accept divine revelation insofar as it can be purified and seen to coincide with our rational nature. Our acceptance is based not on the fact that it has been revealed but on the fact that we can discover its truth.

It should be observed that these considerations might lend themselves in a Kantian frame of mind to an expression of agnosticism about revelation and that 'substantive theological content is thus incidental and not essential to genuine religion.'¹⁴ However, these epistemological considerations have been adduced here for the purpose of highlighting the contribution of reason towards the diachronic intersubjectivity of revelation rather than advocating some kind of, for example, *deism*. Indeed, revelation itself has been taken as a *given* in the present discussion.

With that proviso in mind, this is how the argument works in detail. An event of revelation could be analyzed in two ways: either in terms of its *character* or in terms of its *content*. First the character: an examination of the character of

intersubjectivity constraint on revelation.

¹² I have adopted the terms *individual* and *corporate* aspects of revelation from John Baillie. However, their characterisation and employment in my account of revelation are somewhat different from Baillie's. [John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1956), p. 108].

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury, 1975), p. 255.

¹⁴ Joseph Runzo, 'Kant on Reason and Justified Belief in God', in Philip Rossi and Michael Wreen, eds., *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), p. 31.

revelation shows that not only it fails to command any intersubjectivity but also that its very *intrasubjective* plausibility is indebted to something *outside* itself. This is due to the fact that the character of revelation is *experiential* and as such consists in the *phenomenal* or *subjective* state of the person undergoing the experience of revelation. Now, in virtue of this *qualitative* feature of revelation that renders it singular and one of a kind, it is not accessible to any other person than the recipient of revelation. This obviously indicates that the character side of revelation is not a suitable foundation for intersubjectivity.

This problem of objective accessibility, or rather the lack of it, is further accentuated when one notes that there are other features of revelation that apparently prevent it, in contrast to most other experiences, from attaining intersubjectivity forever. Revelation as an experience, unlike ordinary experiential events, is *spontaneous*, *sporadic*, *unique*, and *involuntary*. These qualities themselves stem from the fact that revelation is a *unidirectional* process over which the recipient can exert absolutely no influence. The purse strings of revelation, so to speak, are held solely by the revelatory agent.

It was also contended earlier that the character of revelation falters even in fostering intrasubjective credibility under its own steam for the recipient of revelation. To justify this claim, the issue could be approached in at least two different ways. One approach is to recognize that experiences by themselves cannot vouchsafe for their own *veracity*. The problem is basically that an experience *qua* experience is neither *veridical* nor *delusive*.¹⁵ In the specific context of revelation, the problem is: How does a prophet as a recipient of revelation know that his or her experience of revelation is genuine or hallucinatory?

William James was similarly preoccupied with this epistemological problem of how religious experiences, including revelatory ones, could on their own decide on the question of their truth or illusory nature and signify anything except the self's experience of itself. He observes that the quality of religious experience can never establish that God is in fact experienced, and as such religious phenomenology cannot pronounce on the reality of revelation.¹⁶ The worry here is that the experience of revelation may not be anything other than machinations of the mind, and thus the experience itself is incapable of making any inroads for adjudication either way.¹⁷

The second approach broaches the issue by assuming the experience to be

¹⁵ In the section on the necessity and functions of *fundamental theology*, the encyclical appears to be concerned with the same type of issues when it delegates the duties of distinguishing revelation 'from other phenomena' and 'the recognition of its credibility' to that division of theology. (§ 67).

¹⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience* (London: Fontana Library, 1971).

¹⁷ It is interesting to note that at least in one case of prophetic revelation there are some historical accounts that the revelatory recipient in question was intensely exercised by this epistemic scruple. Mohammed is said to have been assailed by such scepticism and 'cries of doubt and despair' in the initial and early period of his revelatory experience. [Maxime Rodinson, *Mohammed*, Anne Carter (trans.) (London: Penguin Press, 1971), p. 77 and Chapters 4 and 6 *passim*] To allay his fears lest he had trespassed into the territory of insanity, he resorted to confiding in others for assurance of sanity and confirmation.

veridical but asking: How does one *recognize* the object of revelatory experience? Presumably, the object of experience is a divine being, and even if one adopts the most minimalist understanding of divinity, still it is unclear as to how that conception is conveyed in the experience. In other words, what is it about the revelatory experience which warrants *that* minimalist understanding rather than any other one about the divinity? Patently, the question becomes more intractable and recalcitrant if one thinks of the object of revelatory experience in some richer ways, for example thinking of it as omnipotent and omniscient.

The above difficulty, however, should be distinguished from two other objections that have been raised by James and Kant on somewhat similar grounds. In discussing the problem of how the object of revelatory experience is recognized by the recipient of revelation, James rather sternly remarks that since visions and ecstatic revelations of the prophets ‘corroborate incompatible theological doctrines, they neutralize one another and leave no fixed results.’¹⁸ Part of his diagnosis is that such prophetic experience ‘has no specific intellectual content whatever of its own’ and that is why it ‘is capable of forming matrimonial alliances with material furnished by the most diverse philosophies and theologies’.¹⁹ However, as it will become clear later, my account does not go as far as James’ and allows for revelatory experiences to have specific content.

Also, despite appearances, the problem that I am raising is different from the objection that Kant raises by his remark that ‘if God should really speak to man, man could still never *know* that it was God speaking.’²⁰ Denis Savage interprets this as an inability of the recipient of revelation to determine whether the experience is genuine ‘and not just his own imagination doing the talking.’²¹ This is more or less the problem raised earlier about the demarcation between veridical and delusive experiences. However, Allen Wood offers another reading of Kant that tallies more closely with the text itself. The problem that Wood identifies is that due to the *infinite* nature of God, it is impossible for a human being to grasp that infinity through the *senses*. Now, what distinguishes Wood’s Kantian problem from mine is that by invoking this observation Wood concludes that ‘there is no such thing as supernatural revelation’; whereas, I am taking the occurrence of revelation for granted but seeking an epistemological explanation for its mechanism.²²

To emphasize the point, a slightly different variant of my problem, in contrast to both James’ and Kant’s, could be presented in the following form. In any experience, the subject contributes a host of socially acquired cognitive and qualitative attitudes which in great part shape the experience itself. The richer the experience the more abundant will be the required input. Experience is ongoing

¹⁸ *Ibid.*, p. 489.

¹⁹ *Ibid.*, p. 410.

²⁰ Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, Mary Gregor (trans.) (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1992), p. 115.

²¹ Denis Savage, ‘Kant’s Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil’, in Philip Rossi and Michael Wreen, eds., *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), p. 62.

²² Allen Wood, ‘Kant’s Deism’, in Philip Rossi and Michael Wreen, eds., *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), p. 11.

and cumulative; it grows gradually out of the past and moves towards the future. It is constituted not by lonely individuals but by groups who share and interact and is in fact subject to interpretation and appraisal in the light of many criteria.²³ What this entails is that these observations about experience in general hold also for religious and revelatory experiences. Religious empiricism tends to concentrate on certain rarefied experiences of a quasi-mystical order involving intense personal phenomenal states, where human and historical contexts are rather neglected or downplayed. Yet, such contexts are of constitutive importance to the nature of revelatory or religious experience.²⁴

To generalize the point, the contention is that there are no *pure* or *raw* experiences: experience always comes in some sort of conceptualization. There is no *pre*-conceptual level at which experiences can be identified. The character of revelatory experiences is molded by concepts and what wears the trousers, so to speak, is the concept.²⁵ But concepts are part of the content.

This observation ushers the discussion nicely into the second way of analyzing revelations: *viz.*, the content of revelation. Now, what is content? The basic point here is that content is essentially a *semantic* notion and as such is a matter of *truth* and *justification*. Applying this to the case of revelation entails that what is revealed through the process of revelation, *i.e.* the content of revelation, could stand on its ground only if it tallies with, or more accurately conforms to, the rational means of epistemic acceptability. It is only through this that one may be able to secure diachronic intersubjectivity for revelation.

It is indeed in response to such an epistemic vetting that one theologian, William Abraham, amongst others, feels compelled to delineate a set of seven standards by which genuine cases of revelation could be shifted from spurious ones. The precepts for putative cases of revelation are proposed to be:

1. cognitive, moral and spiritual character of the recipient;
2. conative consequences of revelation for the recipient;
3. conviction and certainty of the recipient as to the origin of revelation;
4. consistency and coherence of the content of revelation;
5. continuity and consistency of the revelation with previous understandings of God;
6. capacity of the revelation to illuminate and deepen what is arrived at independently; and,

²³ I should hasten to add that the statement is not intended to prejudge the issue of externalism *versus* internalism about content.

²⁴ Steven Katz, for example, offers a survey of the ways in which religious experience is subject to interpretation by the language of the community and its corresponding concepts. [Steven Katz, 'Language, Epistemology and Mysticism', in Steven Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (London: Sheldon Press, 1978), pp. 22-74].

²⁵ Norwood Hanson was apparently the first person to articulate this aspect of experience in terms of the *theory-ladenness* of scientific observations and to coin the phrase for it. [Norwood Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)] It should, nonetheless, be pointed out that the degree and extent of theory-ladenness is a moot point. [For a critical view see, for example, Jerry Fodor's 'Observation Reconsidered', in his *A Theory of Content and Other Essays* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990).] Nevertheless, even within a Fodorian framework, the above argument could stand its ground.

7. coherence of the content of revelation with its context of occurrence.²⁶

And, a further eighth condition is suggested by another theistic philosopher, Richard Swinburne, which for its very severity is rarely used in ordinary contexts of epistemic validation. It stipulates that,

8. A single falsity suffices to invalidate the whole of a revelation.

To justify the stipulation that ‘in revelation any falsity at all is enough to dismiss the whole’, Swinburne argues that ‘earthly witnesses in a criminal trial can make a few mistakes without their testimony as a whole being regarded as worthless, but a prophet purporting to have a message from God must be assessed by more stringent standards.’²⁷

Others have also offered similar conditions on the acceptability or otherwise of revelatory claims. Dulles, for example, gives the following seven criteria of fundamental theology within, of course, a broad Christian persuasion: 1. *Faithfulness to the Bible and Christian tradition*. Anyone who intends to do Christian theology will seek to stand in continuity with what believers of previous generations have recognized as compatible with faith. 2. *Internal coherence*. The notion of revelation must be capable of being conceptually formulated in an intelligible manner and be free from internal self-contradiction. Self-contradictory positions are self-destructive. 3. *Plausibility*. The theory must not run counter with what is generally thought to be true in other areas of life, unless it is capable of providing an alternative explanation of the phenomena responsible for the general state of opinion. 4. *Adequacy to experience*. An acceptable theory of revelation will illuminate the deeper dimensions of secular and religious experience both within and beyond the Christian community. 5. *Practical fruitfulness*. The theory will commend itself to Christians if, once accepted, it sustains moral effort, reinforces Christian commitment, and enhances the corporate life and mission of the Church. Various psychological and social benefits may also be included under this rubric. 6. *Theoretical fruitfulness*. The theory of revelation must satisfy the quest for religious understanding and thus be of assistance to the theological enterprise. 7. *Value for dialogue*. The theory will be more acceptable if it assists in the exchange of insights with Christians of other schools and traditions, with adherents of other religions, and with adherents of the great secular faiths.²⁸

David Tracy, however, proposes four criteria such as: (i) meaningfulness, in the sense of disclosive power in relation to actual experience; (ii) coherence, *i.e.*, the internal intelligibility of fundamental concepts; (iii) appropriateness, in the sense of faithfulness to the meanings embodied in the tradition; and (iv) adequacy in illuminating the conditions and possibilities of ordinary experience.²⁹ Yet, one of the most minimalist accounts is given by Langdon Gilkey where he

²⁶ *Ibid.*, p. 38. For the sake of presentation, without distorting their substance, I have slightly modified the clauses.

²⁷ Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 88.

²⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

²⁹ David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975), pp.64-87.

discusses the following three warrants: (a) fidelity to the symbolic forms of the community and the tradition; (b) relation to common secular experience; and (c) ability to generate categories that are illuminating for the whole of life.³⁰

Now, what is very remarkable about all these criteria is their highly *rationalistic* orientation. One way to appreciate this emphasis on rationality is to envision a situation where one is required to judge between various *competing* claims of revelation. Here, it would be useless to say, as John Calvin for example does, that God makes his revelation 'self-authenticating' and it carries 'with it its own evidence'.³¹ For, in Keith Ward's words, 'Muslims and Jews say that as well as Christians, and they cannot all be right, since their alleged revelations disagree.'³² Indeed, when Rudolph Bultmann protested against Karl Jasper that God does not need to justify himself before man, Jasper famously retorted that: 'I do not say that God has to justify himself, but that everything that appears in the world and claims to be God's word, God's act, God's revelation, has to justify itself.'³³ Thus, other than some kind of rational assessment, what can one invoke here that is not already indebted to reason for its rectitude?³⁴

³⁰ Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 460-65.

³¹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book I, Chapter 7.

³² *Ibid.*, p. 7.

³³ Quoted by Louis Pojman, *Religious Belief and the Will* (London: Routledge & Kegan Paul, 1986), p. 211.

³⁴ Compare Swinburne's, amongst others', appeal to miracles in the context of revelation in his, for example, *Is There A God?* (Oxford: Oxford University Press, 1996), Chapter 7.

SINTEZĂ ISTORICĂ ȘI CREAȚIE NAȚIONALĂ LA M. EMINESCU ȘI GH. I. BRĂȚIANU*

Mihai Popa**

mihairopa20@yahoo.com

Abstract: *In this paper we will take into account a less approached aspect of the historical synthesis and that is, in our opinion, the one that the historians should develop in their researches: the historical creation, the spiritual element in the community life. The historical synthesis, at the beginning a methodological concept, which guides the research of the historical fact also from the perspective of the other social disciplines, catches however the attention through its rational, gnoseological fundamentals. If the synthesis were not regarded as spiritual becoming, it would risk to stagnate, to remain a simple annexation of concepts which enlighten more or less a researched event.*

Keywords: *historical synthesis, duration, event, culture.*

Sinteza istorică este un concept care, la începutul secolului XX, a suscitat un interes științific deosebit în lumea personalităților preocupate de o nouă metodologie în domeniu, cu deschidere către disciplinele și teoriile adiacente științei umanului, dar care conlucrează la ideea istoriei totale. Astfel, sociologia, economia, politologia, antropologia au o componentă istorică, drept urmare, sintagmele „sociologie istorică”, „economie istorică” etc. întregesc câmpul respectivei discipline, asigurând o recuperare metodologică și terminologică din care istoria însăși, în primul rând ca teorie, apoi ca practică științifică, se îmbogățește. Sinteza (din *syn* – ansamblu și *thesis* – afirmație) poate fi și negociere între viziuni științifice aparent opuse, între teze și opinii care nu se pot coordona decât într-o unitate conceptuală realizată istoric – aici se poate vedea rolul teoretic al sintezei hegeliene, ca moment care depășește, conservă, unește teza și antiteza (negația). Ideea, de sorginte iluministă, a revendicării componentei istorice în științe, trebuia să aibă și reversul – includerea teoriilor diverselor științe în istorie. Apoi, mai există o componentă, de această dată metateoretică, de unificare între științele naturii și științele sociale, care conține și intenția uniformizării limbajului științific (H. Berr)¹. Teoria sintezei este astfel o alternativă la teoria clasică a istoriei, propusă de istorici, în primul rând, dar și de filosofi, economiști, sociologi (printre aceștia și A.D. Xenopol), reuniți sub emblema

* Lucrare realizată în cadrul proiectului „Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

** Cercetător, - Institutul de Filosofie și Psihologie „Rădulescu-Motru”, Academia Română.

¹ *L'histoire traditionnelle et la synthèse*, Paris, 1921, p. III.

– deziderat cu numele de „noua istorie” sau „noua revoluție istoriografică”, al cărui artizan a fost Henri Berr (1863–1954), într-o etapă incipientă grupați în jurul publicației „Revue de syntèse historique” (1900) – Xenopol a fost un colaborator frecvent al acesteia –, apoi, ca manifest declarat, „Annales d’histoire économique et sociale” (1929)².

Gh. I. Brătianu a fost unul dintre susținătorii mișcării, în lucrările sale teoretice, dar și în cele istorice propriu-zise, folosind metoda și principiile „noii filosofii”, ale cărei rădăcini el le vedea în gândirea iluministă (Voltaire), enciclopediștii și istoricii francezi fiind inițiatori ai unei filosofii sociale și a istoriei având în centru ideea de progres, „ajunsă acum concepțiunea organică a istoriei universale”³. Punând accentul pe istoria critică, noua istorie aduce în prim-plan metoda comparatistă, opunându-se, pe de o parte, speculativismului, pe de alta, istoricismului, deoarece, așa cum propune Berr, ideea sintezei atrage atenția asupra „conceperii studiului istoriei ca o știință tinzând către enunțuri generale”, asupra apelului la teorie pentru a putea trece de la „istoria-povestire” sau, după cum scrie L. Febvre, de la „dăunătoarea” formulă potrivit căreia „l’histoire se fait avec des documents”, la „istoria-problemă”⁴. Se încearcă recuperarea evenimentului pentru general (în acest sens, succesiunea serială constituie un punct comun de vedere cu filosofia xenopoliană, pe care totuși H. Berr o considera ca producătoare a sciziunii realului, ca la neokantienii Windelband, Rickert, Neville și Croce), pentru înțelegerea faptului istoric și a istoriei ca întreg, nu ca serie de manifestări singulare, ci ca sinteză între economie și politică, între cultură și civilizație. Sunt invocate, în pofida *duratelor pure*, complexitățile spațio-temporale ca un conglomerat social-istoric, *duratele lungi* și caracterul interdisciplinar, necesitatea corelării rezultatelor din diferite științe (economia, sociologia etc.).

Avem enunțate aici, foarte succint și, altfel, mai aproape de obiect, deziderate care se configurau în plină modernitate, ca reacție la relativismul consumat în predispoziția teoreticienilor de a nu acorda credit practicii istorice (cercetării) decât din perspectiva metodologică tradiționalistă (deformație pozitivistă), și de a o încrimina ca „povestire” relativă la particularul timpului și spațiului analizate. Sinteza este o atracție către universalitate, din frustrarea istoricului care tinde către obiectivitatea totală – deziderat, totuși, greu de realizat. De aceea discontinuitatea faptelor relatate – documente temporale analizate în succesiune – trebuie suplinită printr-o continuitate de substanță istorică, unde cunoașterea erudită și epuizarea surselor (izvoarelor) istorice sunt insuficiente, deoarece nu produc o viziune a întregului, a unei lumi în mișcare și în relație cu „lunile” subsecvente care o compun și din interacțiunea cărora rezultă. Într-o discuție care să includă relația istorie și adevăr⁵, activitatea istoricului, într-o perspectivă contemporană (și postmodernă) este mai nuanțată: „[...] așteptăm de la

² Pamfil Nichițelea, *Gh. Brătianu, filosof al istoriei*, București – Chișinău, Litera – Litera Internațional, 2003, p. 87.

³ Gh. I. Brătianu, *Criza ideii de progres*, Iași, Viața Românească S.A., 1928, p. 12.

⁴ P. Nichițelea, *op.cit.*, p. 102.

⁵ Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, București, Ed. Anastasia, 1996.

istoric o anumită calitate a *subiectivității* sale, care să nu fie o subiectivitate oarecare, ci o subiectivitate corespunzătoare exact obiectivității care se așteaptă de la istorie”⁶.

Astfel și ideea sintezei istorice are o evoluție proprie. Există o sinteză istorică de factură erudită, deosebită de accepțiunea modernă, a „sintezelor științifice”, foarte minuțioasă în ordonarea cronologică, după metode care aveau drept criteriu fundamental o desăvârșită cunoaștere a izvoarelor (L. von Ranke – pe care Iorga îl aprecia la superlativ, ca fiind istoricul prin excelență). Istoria critică (la noi reprezentată de triada D. Onciul, I. Bogdan, N. Iorga) a promovat o asemenea concepție, ce pune la dispoziția istoricului, prin manualele lui E. Bernheim sau Ch. Langlois și Ch. Seignobos, „o adevărată legislație a muncii [...]”, cum era și vestita propoziție cu care începea lucrarea acestora din urmă: «istoria se face numai cu documente», abaterea de la principiile stabilite de ele fiind considerată o erezie”⁷.

Sinteza istorică, așa cum o înțeleg și o practică adepții acestei orientări, aduce în dialog, în contextul corespondențelor teoretice rezultate din demersul disciplinelor care au ca obiect omul și societatea, istoria evenimentului și istoria instituțiilor, într-un efort „de a cuprinde în expunere toate laturile vieții: cele politice, ca și cele sociale, cele economice, ca și cele religioase, artistice sau literare”⁸.

Brătianu, așa cum ne convingem urmărind evoluția operei sale⁹ și a concepției generale, este adeptul unei corelări a factorilor istorici și principiilor în baza cărora formulăm – descriem – istoria, folosind atât analiza documentului în modul tradițional (critic), cât și sinteza.

Relevând importanța factorilor istorici, caracterul interdisciplinar și universalismul – o concepție globalistă, care lasă loc, în dinamica devenirii, formulei interacționiste, în care istoria se scrie nu numai plecând de la documente, ci integrează documentului și alte „dovezi” tradițional neistorice – Brătianu este mai aproape, după opinia noastră, de viziunea „istoriei filosofice” a lui Xenopol. Teoria sintezei istorice este o filosofie a istoriei, așa cum teoria seriilor istorice corespunde intenției autorului *Principiilor fundamentale ale istoriei* de a unifica determinismul – teoria cauzalității –, ontologia și gnoseologia, de a oferi „modului istoric” un suport teoretic, o structură

⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷ P. Nichițelea, *op.cit.*, p. 94.

⁸ Gh. I. Brătianu, *Concepția actuală a istoriei medievale*, București, Cultura Națională, 1924, p. 31.

⁹ Dintre lucrările care promovează noua metodă istorică, ca și cele care expun teoria sintezei în mod explicit, amintim pe cele mai importante: *Concepțiunea actuală a istoriei medievale*, București, 1924; *Teorii noi în învățământul istoriei*, Iași, 1926; *Criza ideii de progres*, „Minerva”, I, Iași, 1928; *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIII-e siècle*, Paris, 1929; *Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen Âge*, București, 1937; *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain. À propos du livre de M. Ferdinand Lot sur les invasions barbares et de quelques ouvrages récents sur les origines du peuple roumain*, București, 1937; *O enigmă și un miracol: poporul român* (traducerea autorului și a lui Al. Iordan, ediție revăzută și adăugită), București, 1940; *Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris, 1938; *Chestiunea Mării Negre*, curs, 1941–1942, 1942–1943, București, 1943; *La Bassarabie. Droits nationaux et historiques*, București, 1943; *Origines et formation de l'unité roumaine*, București, 1943; *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în principatele Române*, Evry, 1977.

conceptuală. Atât la Brătianu, cât și la Xenopol, intenția nu este neapărat metafizică – în acest domeniu, poate numai V. Conta și, mai târziu, V. Pârvan, vor încerca o sistematizare conceptuală –, ci, mai degrabă, o unificare a istoriei cu filosofia, făurită dincolo de limitele teoriei pozitivistice resimțite ca insuficiente, dar și dincoace de cadrele conceptuale a filosofiei speculative.

Sinteza culturală și devenire istorică

În aceste pagini vom lua în considerare un aspect mai puțin abordat al sintezei istorice, și anume pe cel care, spunem noi, ar trebui ca istoricii să-l dezvolte în cercetările lor: creația istorică, elementul spiritual din viața comunității. Sinteza istorică, inițial, concept metodologic, care îndrumă cercetarea faptului istoric și din perspectiva celorlalte discipline sociale, reține totuși atenția prin fundamentele sale gnoseologice, raționale. Dacă nu ar fi privită și ca devenire spirituală, sinteza riscă să stagneze, să rămână o simplă alăturare de concepte care luminează mai mult sau mai puțin un fapt cercetat. Faptul că Brătianu conjugă o serie de elemente, lingvistice, economice, demografice, care, împreună, contribuie la realizarea unei descrieri obiective a evenimentului, este merit să ne mențină, totuși, interesul epistemic în zona în care cunoașterea trebuie să se realizeze și ca *sinteză a funcțiilor sale obiective și subiective deopotrivă*. El acordă egală îndreptățire tuturor teoriilor și ipotezelor formulate despre un anumit proces istoric, dar le supune unei critici la fel de severe, cu argumente din toate zonele de interes științific. Astfel procedează, de pildă, la critica teoriilor referitoare la migrația populațiilor de după părăsirea Daciei de către romani. „Pentru a fi însă în afara oricărei bănuieli de păreri preconcepute, fie ele chiar legitime, și desigur spre uimirea eventualilor mei preopinenți, spune istoricul român, voi declara că iau deocamdată de bune aceste teorii, socotind că sunt perfect justificate prin examinarea obiectivă a izvoarelor și deplin verificate prin studierea atentă a faptelor și a condițiilor istorice; în același timp, fără să-mi manifest vreo preferință, va trebui să consider că toate sunt deopotrivă de întemeiate și să acord egală valoare argumentelor și concluziilor lor diferite. Este de altfel necesar ca, înainte de a începe o altă cercetare, să comparăm rezultatele de până acum și să corelăm datele lor, mai mult sau mai puțin convergente”¹⁰. Avem aici, enunțate succint, principiile unei cercetări care nu se abate de la verificarea obiectivă a tuturor opiniilor. Pasul următor, anterior sintezei, „înainte de a începe o altă cercetare”, trebuie să fie *compararea* rezultatelor și *corelarea* datelor, proprii funcțiilor intelectului, altfel spus, separarea necesară a elementelor faptului supus cercetării înaintea sintezei, proprie rațiunii transcendente (unificatoare).

Istoricul, în genere, și istoricul Brătianu pot fi subsumați proiectului gnoseologic kantian, în care sinteza rațională nu poate eluda datele experienței, în acest caz, datul istoric. Însă orice afirmație (sintetică) este necesar și subiectivă – în aceeași măsură obiectivă (științifică) și creativă, în sens spiritual, care re-dă realitatea lucrului subiectului. Dar tot acest parcurs, pentru un istoric, este, în primul rând, un dialog între conștiințe: în ultimă instanță, „întrebă” conștiința sa istorică, un alter-ego temporal, genetic, anterior.

¹⁰ Gheorghe I. Brătianu, *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, ed. cit., p. 51.

Întrebarea pe care ne-o punem în legătură cu posibilitatea unei re-construcții istoriografice, în limitele unui concept destul de generos, cel al sintezei istorice, este dacă în cadrul acestui demers se poate surprinde ceea ce este esențial pentru un fapt istoric: elementul cultural, ființa sa redată dialogului sporitor în timp și peste timp? Rămânând la acest nivel, al dialogului între două conștiințe istorice, trebuie să identificăm caracterul general, ontologic, al datului – ca fapt temporal și istoric –, și nu pe cel incidental, de fenomen revelat de condițiile descoperirii documentului în care-l identificăm. Unele documente (izvoare) sunt incomplete, altele lipsesc, există o anumită probabilitate, dar și un joc al întâmplării, o statistică proprie descoperirii dovezilor istorice. Din această cauză, critica izvoarelor este sprijinită de un demers interdisciplinar. Esistemologia științelor istorice aduce în discuție datele culese din zona disciplinelor care pot sprijini cercetarea istorică. Astfel, putem observa că Brătianu, în majoritatea lucrărilor sale, focalizează mai multe discursuri (teorii), concentrează finalitatea epistemică din diferite zone (arheologie, etnografie, economie politică etc.) înspre evenimentul pe care-l descrie. Sunt aceste elemente, uneori dispersate, prin caracterul lor eminentemente științific și particular – aparțin unor discipline distincte, chiar dacă fiecare descrie, printr-un set de reguli generale, un segment de viață socială –, „apte” să sintetizeze, să intre într-o unitate?

Credința istoricului – și a noastră, deopotrivă – este că numai în *acest mod* un fapt identificat ca fiind istoric devine și un fapt general. Iar această „calitate” îi aparține prin raportarea sa la o în-făptuire culturală, dincolo de care un eveniment rămâne o simplă anecdotă.

În sinteza istorică, proprie discursului teoreticianului și istoricului român, primează spiritualul, caracterul creativ, în ultimă instanță, care dezvăluie ființa istorică a unei comunități (popor, națiune), fapt subliniat de majoritatea creatorilor într-un domeniu de cultură. În acest sens, istoricul Brătianu și „istoricul” Eminescu se întâlnesc într-un gen de discurs metaistoric, dar și în filosofia istoriei. Fiindcă pentru ambii evenimentele istorice sunt fapte de viață și „fapte” de cultură totodată, condiție esențială – nu istoricizantă – a existenței în istorie. „În cazul lui Eminescu, de exemplu, rost au lucrurile, faptele, evenimentele din viața sa cărora le poate fi atașată de la bun început o semnificație culturală, mai bine zis, una proprie culturii românești”¹¹. Prin această afirmație, care-i aparține lui Noica, trecem în alt registru al discursului și, totodată, punem în evidență *intenționalitatea* oricărui demers cognitiv: autorul – istoricul, ca și artistul – acordă o semnificație culturală experienței, faptelor și evenimentelor, pornind de la *propria experiență*, a timpului în care trăiește și reflectează. Sinteza, ca model științific, trebuie să fie, mai întâi, interiorizată, având ca referință subiectul, devine o *sinteză culturală*. Eminescu, de pildă, în discursul său cu caracter național, care conține și elemente istorice, recuză politicianismul, parazitismul economic, trândăvia, considerând că numai prin muncă și prin creație culturală (națională) un popor (inclusiv poporul român) se poate afirma în istorie. Contribuția proprie, efortul personal, supunerea

¹¹ Viorel Cernica, *Modelul ontologic noician: sensuri, aplicații, aporii*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, Centenar „Constantin Noica”, coord. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates, ediție îngrijită de Mona Mamulea, București, Ed. Academiei Române, 2009, p. 294.

propriului crez destinului cultural pe care-l reclamă națiunii este cel mai elocvent exemplu pe care Brătianu sau Eminescu l-au dat cu prisosință. Operele lor sunt un exemplu de supunere la realitatea istorică trăită printr-un fapt de cultură¹². Totuși, studiul faptelor de cultură, incursiunea în istoria recentă sau mai îndepărtată, trebuie contextualizat, pentru că înțelegerea cauzelor nu poate fi despărțită de expunerea obiectivă a faptelor. „Istoricul poate da expunerii sale un înțeles superior, are dreptul și datoria să găsească un fir conducător în înșirarea faptelor, apropierea între instituții și perioade istorice diferite îi sunt îngăduite în cea mai largă măsură. Nu putem însă concepe suprimarea unor elemente esențiale ale istoriei universale, pentru că nu se potrivesc cu cercetarea strictă a originii așezămintelor actuale. Istoria medievală, fără papi și împărați, ar fi un edificiu mutilat, iar «zgomotosul» lor conflict ne lămurește întreaga mentalitate a vremii: au fost timpuri în care problemele religioase au avut însemnătatea pe care o au astăzi chestiunile sociale și economice”¹³.

Caracterul interdisciplinar al sintezei în istoriografie

Noica, așa cum au subliniat majoritatea celor care i-au cercetat scrierile, consideră că o cultură trebuie re-înființată, că devenirea istorică a unui popor se justifică spiritual printr-o regândire a existenței. Discuțiile și ideile relative la devenirea istorică, contextul teoretic de după 1920, reclamau interesul gânditorilor (filosofi, istorici, sociologi) pentru un conținut care să ne impună în mod distinct și permanent în conștiința universală. Numai popoarele care au regândit lumea și au așezat gândul lor în absolut au creat ceva durabil în istorie. De aceea, cultura noastră, „obsedată” de tradiții, trebuia să-și regândească întregul parcurs spiritual, să se răfuiască definitiv cu trecutul, să intre, în fine, în rândul culturilor care au o contribuție istorică definitivă, în primul rând, la crearea unui model spiritual european. Devenirea istorică a ființei umane este o preocupare, sistematică, uneori, a studiilor sau articolelor lui Nae Ionescu, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica. Nu mai puțin se conștientiza ruptura cu trecutul și în istoriografia românească interbelică. Conceptele „adevăratei sinteze istorice” au, în teoriile despre istorie, o turnură metodologică care tinde să sublinieze *interdisciplinaritatea* necesară cercetării evenimentelor. Sinteza mijloacelor de cercetare, oferă, crede Gh. I. Brătianu, un alt model al medievalismului și modernismului european, în care Sud-Estul și zona Orientală sunt privilegiate, în orice caz, se mișcă pe alte coordonate spirituale, mai dinamice, decât Occidentul. În acest scop, istoricul român, ca și cei francezi (H. Berr, M. Bloch, F. Braudel, Pierre Chaunu), va impune o adevărată deconstrucție metodologică în cercetarea istoriografică. Centrul de greutate este trecut în zona interpretărilor sociale și economice, politicul rămânând în plan secund. În proiectul noii istorii medievale, *Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen Âge*, sunt expuse obiectivele cercetării (și interesului științific) care

¹² Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Ed. Humanitas, 1991, p. 78-83.

¹³ Gh. I. Brătianu, *Studii și articole de istorie*, ediție îngrijită de Victor Spinei și Alexandru-Florin Platon în colaborare cu Elena Adam, Ionuț Acrudoaie și Anca Ancuța, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010, p. 51.

interesează noua școală istorică: „Ar fi poate mai interesant și mai fructuos să se dea o amploare mai mare fenomenelor de istorie economică și socială și de a integra în narațiunea faptelor și evenimentelor istoria civilizației și a gândirii, a literelor și a artelor. Metoda ar permite să [se] concilieze două tendințe opuse care par să se afirme cu mai multă vigoare în câmpul studiilor istorice: cea a istoriei instituțiilor și a faptelor sociale, în chip necesar colectiv și impersonale, și cea a personalităților care și-au pus pecetea geniului și temperamentului lor asupra secolelor ce le-au văzut născându-se și acționând¹⁴.

O adevărată sinteză culturală pornește de la un fapt de trăire. În istorie (ca și în artă) avem nenumărate momente cărora istoricul (artistul) le poate acorda semnificații teoretice și/sau estetice. Dar nu orice fapt pretinde din partea subiectului un atare interes. Suntem la limita în care, în demersul cognitiv, raportul individual – general, propriu descrierii evenimentului (istoric) din viața unui individ ori a unei comunități poate echivala cu un interes epistemic. De multe ori, pentru un istoric este greu să surprindă din amalgamul de întâmplări relatate de documente un sens cu adevărat istoric. El recurge la critica izvoarelor, și nu la compilația propriu-zisă a faptelor, care, de multe ori, și după o aparentă critică – așa cum se întâmplă în descrierile apologetice, ideologizante – a fost un argument pentru a lansa o pseudoteorie. Aici se vede probitatea istorică și științifică a unui cercetător, care, constatând un fapt, trebuie să-l „introducă” într-o narațiune argumentată. Este ceea ce invocă Gh. I. Brătianu în majoritatea scrierilor sale. Să luăm ca exemplu *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, o operă semnificativă sub raportul argumentației istoric-științifice. Istoricul trece în revistă principalele teorii referitoare la continuitatea poporului român, acordând egală îndreptățire, cel puțin premiselor științifice de la care pornesc. După o solidă critică arheologică, lingvistică, etnografică și demografică, demontează, rând pe rând, argumentele false apelând la sinteza surselor. Nu se oprește numai la izvoarele care confirmă succesiv continuitatea, dar ia în seamă și ipotezele, în măsura în care sunt logic construite, ale migrației ulterioare, sud-danubiene. Dar și așa, făcând abstracție de cele mai „notorii” mărturii în favoarea autohtonismului vlahilor nord-dunăreni (Kekaumenos și Kinnamos, între alții alții – secolele XI și XII), pe lângă descoperirile arheologice, epigrafice ș.a., teoria continuității (la nivelul cercetării din 1940) nu apare diminuată. Sinteza documentelor și critica lor nu pot ignora o „stare” mult mai profundă, imposibil de disimulat prin argumente pseudoștiințifice, anume sinteza cultural-istorică a civilizației locuitorilor din spațiul de etnogeneză al românilor. Altfel, se poate ajunge la absurdități, cel puțin, de genul celor avansate de Jacob Bromberg – citat de istoricul român în lucrare –, care susțin caracterul eminent slav (rus) al „principatului” întemeiat de Dragoș la est de Carpați, bazat pe faptul, cităm din lucrarea cercetătorului amintit, că populația din acest spațiu era slavă, „Basarabia este, de fapt, leagănul istoric al lumii slave”, iar caracterul etnic a dăinuit pe parcursul întregului ev mediu; cel puțin, continuând seria acestor argumente, se poate afirma „cu certitudine” că Moldova este un areal rusesc, politic și cultural, și totodată, „e imposibil de dovedit că Ștefan cel Mare vorbea românește. Este, în

¹⁴ Gh. I. Brătianu, *Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen Âge*, Bucarest, 1938, p. 12.

schimb, neîndoielnic că el vorbea rusește”¹⁵. Nu vom expune șirul întreg al teoriilor „demonstate” de gânditorul român, fiindcă unele dintre acestea sunt binecunoscute publicului, ci ne vom limita la a sublinia soliditatea argumentației folosite în toate cazurile, remarcată de către majoritatea cercetătorilor care i-au citit lucrările, și nu atât a celor români, cât a străinilor¹⁶.

Dincolo de aceste judecăți/argumente interesează însă la Brătianu modul original, profundul atașament față de mijloacele logic-semantic pe care le folosește. Deși, la o primă lectură, în comparație cu istoricii din vechea școală, să spunem, cu N. Iorga, A. D. Xenopol și chiar V. Pârvan, Gh. I. Brătianu este mai aproape de noua școală critică, cu un discurs mai tehnic și, pe alocuri, mai arid, în sensul apropierei de demonstrațiile proprii științelor naturii sau descrierilor „pozitivist”, în întregul ei, opera sa cucerește. Iar aceasta se observă pe spații largi, în monografiile cu adevărat de sinteză, cum sunt cele dedicate istoriei bizantine, istoriei medievale sud-est europene, spațiului social-politic și relațiilor comerciale din ampla evocare cultural-istorică a Mării Negre etc. Aici și în multe altele, suflul scrierii sale, în pofida argumentației construite cu o logică atât de precisă, dar și elastică în același timp, „narațiunea” istorică și tabloul evenimentelor capătă grandezza unui edificiu armonios în sensul clasic. Este ceea ce îl apropie de marii săi colegi și emuli din istoriografia europeană, în special, de francezii L. Febvre sau M. Bloch, iar, dintre români, de un N. Iorga, B. P. Hasdeu sau chiar D. Cantemir. I-am enumerat pe aceștia – deși mai sunt mulți alții – dintr-un anumit motiv: sunt istorici care au „darul” re-construcției veridice și care trezesc în cititor un anumit „patos” istoric atunci când le parcurge scrierile. Aici se află, în opinia noastră, puterea de sinteză, care este în primul rând culturală, proprie istoricului Brătianu, un mod de a fi în și pentru cultura istorică, universală sau națională, pe care-l regăsim, deopotrivă, la M. Eminescu.

¹⁵ I. Bromberg, *Toponomical and historical Miscellanies on Mediaeval Dobruđja, Bessarabia and Moldo-Vallachia*, în „Byzantion”, XII, p. 151-207, 459-475 și XIII, p. 9-72, citat după Gh. I. Brătianu, *op.cit.*, p. 57-59 (n.1 și 2, p.58).

¹⁶ Dacă „revigorarea” teoriei imigraționiste poate fi înțeleasă și „amendată” politic, dată fiind situația anilor 30 din secolul trecut, finalitatea ei politică devine evidentă odată cu războiul care izbucnește. „Știința este inundată de politică iar puținele contribuții reale se pierd în masa interpretărilor tendențioase ale faptelor” (St. Brezeanu, *op.cit.*, p. 32). În istoriografia românească, dar și în filologie, savanții (N. Iorga, V. Pârvan sau Sextil Pușcariu și N. Drăganu ș.a.) produc argumente tot mai solide atât în favoarea continuității, cât și a ariei de formare a poporului român, extinsă la ambele maluri ale Dunării, „românii fiind urmașii ambelor întregii romanități răsăritene” (*ibidem*, p. 33). Menționăm, pe lângă alte contribuții la critica promovată de reprezentanții europeni ai noii școli istoriografice, în special cea a „Analelor”, pe care Brătianu a promovat-o noul concept al izvoarelor, expus de pildă, de Lucien Febvre, care ilustrează cum nu se poate mai bine și concepția istoricului român: „Istoria se face cu documente scrise, fără îndoială. Când ele există. Dar ea se face, ea trebuie să se facă fără documente scrise dacă acestea lipsesc. [...] Cu semne. Cu peisaje și tăblițe de lut. Cu formele câmpului și cu buruieni. Cu eclipse de lună și cu harnașamentul atelajelor. Cu expertize de piatră de către geologi și cu analiza de săbii metalice de către chimiști. Într-un cuvânt, cu tot ceea ce, aparținând omului, servește omului, exprimă omul, înseamnă prezența, activitatea, gusturile și modul de a fi al omului” (*Combats pour l'histoire*, ed. a II-a, Paris, 1965, p. 428, apud St. Brezeanu, *op.cit.*, p. 34). Am citat acest pasaj emblematic pentru Școala Analelor fiindcă el este din ce în ce mai actual pentru noile tendințe istoriografice și istoriologice, iar spiritul noii cercetări a fost admirabil reprezentat și de școala românească, în mod cu totul deosebit de către Gh. I. Brătianu.

Național – universal în cultură

Din gândirea eminesciană asupra lumii și a istoriei, unitară și consecventă cu sine, nu pot fi despărțite teoreticul, sentimentul moral-patriotic și artisticul. Eminescu este o personalitate complexă, plurivalentă, pe care Noica încearcă să ni-l redea nu atât prin prisma operei poetice, cât prin intermediul complexului laborator al creației (instrumentar logico-semantic și teoretic) reprezentat de Caiete. În încercarea noastră de a pune în lumină concepția eminesciană despre o necesară sinteză istorică prin prisma conceptului de creație națională, ne vom opri asupra criticii făcute de el societății românești prin intermediul articolelor din „Curierul de Iași” și „Timpul”. Apoi vom lua în considerație rostul acestei critici prin perspectiva valorificării ei în modernizarea societății. Nu vom recurge la o prezentare exhaustivă a semnificației publicisticii eminesciene, ci numai la o sinteză a argumentelor sale culturale, politice și economice. Se știe că scrierile sale polemice pe teme naționale vizau, în primul rând, un ideal al propășirii propriului popor, prin apelul la creație, la stimularea muncii colective, la educație națională, și nu o atitudine xenofobă, deși acest ultim aspect a fost cel care a atras atenția reprezentanților curentelor (partidelor) naționaliste din perioada interbelică. Dacă există o contracurare a influenței austriece negative, mai ales în Bucovina, pe care Eminescu o blamează în articole, în „Timpul” sau în „Convorbiri literare”¹⁷, extinsă, mai târziu, asupra păturii politice, comercial-industriale, în general, asupra reformelor liberale¹⁸, atitudinea trebuie corelată cu îndemnul său consecvent la reforma educației naționale și libertate economică și socială ce trebuie acordată țăranilor. Pentru a delimita publicistica eminesciană, în general, documentată economic, juridic și istoric, de polemica sa cu liberalii, trebuie reconsiderat contextul în care a fost publicată¹⁹. Poetul era animat, în primul rând, de idealul cultural atunci când condamna câștigul fără muncă, politicianismul, viciile sistemului administrativ, educațional, dezvoltarea unui comerț haotic etc. El condamna în genere lenea, minciuna, lipsa de ideal spiritual și politic național a conducătorilor, lipsa de control în politicile industriale, recomandând o adevărată resurrecție a spiritului național prin educație și cultivare. Să nu uităm că aceleași tare ale poporului moldovean le avea în vedere și Dimitrie Cantemir, în *Descriptio Moldaviae*. Pentru Eminescu, idealul construcției naționale (pe care îl asimila cu o sinteză cultural-istorică) trebuia să fie o resurrecție morală, bazată pe cunoașterea reală a posibilităților sufletești ale poporului român, pe cunoașterea istoriei sale. Dacă nu a putut să o facă sistematic, printr-o cercetare istorică, a făcut-o, în schimb, creativ, prin cultivarea limbii române și a geniului său poetic, care reflectau geniul creațiilor populare, viziunea metafizică a limbii, a creațiilor folclorice sau artei vechi etc. Sinteza pe care a întrevăzut-o Eminescu în limbă și în posibilitățile ei poetice, științifice,

¹⁷ Vezi, în acest sens, articolul *Influența austriacă asupra românilor din Principate*, numărul din 1 august 1876.

¹⁸ Eminescu lua poziții antiliberale, polemic acide, ca reprezentant al curentului conservator, mai ales la „Timpul”, între 1880 – 1881.

¹⁹ C. Rădulescu-Motru face o dreaptă judecată poetului în *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă*, publicat în „Noua revistă română”, în anul 1909. Vezi și *Românismul, catehehismul unei noi spiritualități*.

unele elevat metafizice, în modalitățile de exprimare directă, dar cu atât mai profunde, le va cerceta și Constantin Noica, mergând uneori pe aceleași direcții ca și poetul, când a sondat valențele filosofice ale rostirii românești: „Încă de la nivelul folcloric, gândirea românească a practicat, așa cum era firesc, o asemenea lipsă de solemnitate [...] Ființa nu numai «este», ci și va fi fiind sau ar fi să fie, în zone întinse, iar pentru gândirea noastră românească infuză limbii, elementele, procesele și fapăturile în prefacerea lor [...], abia stau să *prindă* ființă [...]”²⁰

Luciditatea polemistului Eminescu se corela cu luciditatea artistului, a creatorului, ca și cu cea a gânditorului care reflectase îndelung la tiparele limbii și la semnificația mai profundă a creației populare. Dacă în scrierile sale politice dezvoltă ipoteze sau concepte ale unor teorii socio-istorice în vogă,²¹ teoriile lui Malthus,²² el nu uită să sublinieze cu fiecare ocazie necesitatea sintezei naționale prin muncă, folosirea potențialului civic, moral, politic, științific etc., așa cum remarcă și Rădulescu-Motru, care a recunoscut nu o dată valoarea teoretică și practică a campaniei de presă dusă de poet la „*Timpu*l”: „Adevăratul înțeles al naționalismului – naționalismul cum trebuie să se înțeleagă – are ca premisă majoră adevărul enunțat de Eminescu: *la civilizație nu se ajunge decât prin muncă!* Cum îți este munca așa îți este și civilizația! După cum este munca pozitivă pe care un popor o produce, așa va fi și civilizația lui! Orice altă credință, vorba tot a lui Eminescu, nu este decât o fantasmogorie”²³.

Trecând însă în alt plan al lecturii operei eminesciene și lăsând într-un plan secund opera sa politică, ne interesează, ca sinteză spirituală, modalitatea în care abordează poetul valențele ontologice ale limbii, așa cum se reflectă în rostire, în cuvintele cu „miez” filosofic, pe care le valorifică în creația poetică. În acest scop, lectura în cheie noiciană este edificatoare²⁴. De ce este revelatoare parcurgerea operei integrale pentru lămurirea conceptului de sinteză cultură a relevat Noica în studiile citate, din care vom selecta câteva „motive”, cel lingvistic fiind esențial. Limba ne modelează spiritul și sunt rare momentele în care o personalitate de excepție poate pre-determina semnificația sa filosofică de profunzime – fie poet, istoric sau filosof; cel mai adesea se poate ajunge la un rezultat în acest sens urmând „direcțiile” cuvintelor, căci ele ne pot determina gândirea și concepția despre viață. Urmând indiciile limbii (nu o stăpânim în de-ajuns încât să-i „torturăm” filosofic înțelesurile, ci trebuie să ne lăsăm stăpâniți de spiritul ei), trebuie să căutăm formele de expresie care se potrivesc cel mai bine modului nostru de a fi (gândi)²⁵.

Dacă limba nu a dorit să elimine (sau să substituie) un cuvânt, oricât am încerca noi să-l alungăm din gândire sau din vorbire nu vom reuși, deoarece

²⁰ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 69.

²¹ Cum ar fi cea a istoricului Thomas H. Bukle, autorul lucrării *The History of Civilisation in England* (vol. I, 1857, vol. II, 1861), potrivit observației lui C. Rădulescu-Motru din *Naționalismul*, articolul citat (București, Editura Albatros, ediție îngrijită de Constantin Schifirneț, 1996, p. 161 – 162).

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ C. Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, București, Ed. Eminescu, 1975. Vezi și *Sentimentul românesc al ființei*.

²⁵ Idem, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin...*, p. 109 – 114.

limba nu o stăpânim niciodată, sub niciun aspect – istoric, filosofic, literal etc. –, ci ea ne îndrumă gândul înspre ceva așezat mai profund în ființa noastră, astfel încât vom fi în concordanță cu lumea și cu firea urmărindu-i sensul²⁶. Așa se întâmplă, spre exemplu, cu unele cuvinte, ca *fire* sau *treier* (cu semnificație istoric-ontologică, de temporalitate intrinsecă)²⁷, sau cu unele sintagme, ca „tinerețe fără bătrânețe”, care pot oferi un „cifru” al ființei²⁸. Capacitatea de a „simți” limba, de a-i urma canalele semnificante pentru orice domeniu de creație, o are poetul (sau filosoful) întrucât o are vorbitorul de rând, creatorul anonim al limbajului, *vorbitorul* care s-a exprimat în istorie (într-un timp oarecare și de-a lungul timpului). Un individ particularizează, o operă sintetizează, dar ceea ce rămâne în spatele gestului sau al dialogului pur și simplu este rostirea.

Coroborate cu idealurile politice naționale, ideile culturale și rostirea cu sens pot împlini conceptul creației naționale cu deschidere către universal, nu ca mărginire la specificul unei direcții de construcție naționale. Deschiderea către marea cultură, ca sinteză culturală prin creație națională, putem spune, în concluzie, a fost o preocupare fundamentală atât la Gh. I. Brătianu, cât și la M. Eminescu. Parcurgerea operelor și a biografiilor celor două personalități o vor dovedi cu prisosință.

În concluzie, se poate spune că analiza istorică a faptelor este o acțiune conjugată, interdisciplinară. Istoria este un domeniu complex de evenimente mai mult sau mai puțin importante și, uneori, atunci când sursele sunt contradictorii, cercetătorul trebuie să folosească în mod corect fiecare sursă și să cântărească argumentele. Devenirea istorică sugerează un sens al vieții sociale care poate fi observat numai prin compararea și observarea faptelor și întâmplărilor pentru o perioadă lungă de timp. Faptele istorice sunt fenomene socio-culturale. Evenimentele politice sau cele economice nu au întotdeauna importanță care li se dă (în maniera clasică a narațiunii istorice). Devenirea faptelor sociale, a evenimentelor, de exemplu, războaie, revolte, migrații, reflectă schimbările profunde ale valorilor morale, sunt rezultate ale tensiunilor intra- sau interculturale sau a diferențelor de mentalitate. Acestea nu sunt contradicții iremediabile. Întotdeauna, evenimentele majore ale omenirii au fost epoci de sinteză culturală și istorică pe o perioadă lungă de timp. Din punct de vedere metodologic și logico-științific, sinteza istorică își dovedește valoarea. Conjugarea surselor, evenimentelor, afirmațiilor din diferite domenii ale științelor socio-umane este o oportunitate a istoricului de a rezolva probleme vechi din acest domeniu de cercetare.

BIBLIOGRAFIE

Berr, Henri, (1921), *L'histoire traditionnelle et la synthèse*, Paris.

Brătianu, I. Gheorghe, *Conceptiunea actuală a istoriei medievale*, București, 1924; *Teorii noi în învățământul istoriei*, Iași, 1926; *Criza ideii de progres*, „*Minerva*”, I, Iași, 1928; *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire*

²⁶ *Ibidem*, p. 112.

²⁷ *Ibidem*, p. 138 – 143.

²⁸ *Idem*, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 78 – 79.

au XIII-e siècle, Paris, 1929; *Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen Âge*, București, 1937; *Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain. À propos du livre de M. Ferdinand Lot sur les invasions barbares et de quelques ouvrages récents sur les origines du peuple roumain*, București, 1937; *Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris, 1938; *O enigmă și un miracol: poporul român*, București, 1940; *Chestiunea Mării Negre*, curs, 1941–1942, 1942–1943, București, 1943; *La Bassarabie. Droits nationaux et historiques*, București, 1943; *Origines et formation de l'unité roumaine*, București, 1943; *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în principatele Române*, Evry, 1977, Iași, Viața Românească S.A., 1928.

Bromberg, I., *Toponimical and Historical Miscellanies on Mediaeval Dobrudja, Bessarabia and Moldo-Vallachia*, in „Byzantion”, XII, p. 151-207, 459-475 și XIII, p. 9-72, quoted after Gh. I Brătianu, *quoted works*, p. 57-59 (n.1 și 2, p.58).

Cernica, Viorel, (2009), *Modelul ontologic noician: sensuri, aplicații, aporii*, in *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, Centenar „Constantin Noica”, coord. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates, edition supervised by Mona Mamulea, București, Ed. Academiei Române.

Eminescu, Mihai, (1876), *Influența austriacă în Principatele Române*, „Convorbiri literare”, 1 august.

Nichițelea, Pamfil, (2003), *Gh. Brătianu, filosof al istoriei*, București – Chișinău, Litera – Litera Internațional.

Noica, Constantin, (1975), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii române (Eminescu or thoughts about the absolute man of the Romanian culture românești)*, Bucharest, Eminescu Publishing House.

Rădulescu-Motru, Constantin, *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum ar trebui să ne înțelegă. (The Nationalism. The way it is understood. As it must be understood)*, published in „Noua revistă română”, in 1909. Also see *The Romanian character, the catechism of a new spirituality*.

Ricoeur, Paul, (1996), *Istorie și adevăr*, translation and preface by Elisabeta Niculescu, București, Ed. Anastasia.

CÂTEVA CONSIDERENTE ASUPRA NAȚIONALISMULUI ÎN EPOCA MODERNĂ**

Adrian Mircea Dobre**

mirceaamd@yahoo.com

Abstract: *Approaching from the ideologic and politic point of view the nationalism, one must be neutral from the philosopic-politic view point. A scientific analysis must be made: a criticism built with regard to politic ideas history. In order to understand if the nationalism still has an impact on the present-day society, its short analysis in the frame of modern society history is needed.*

In the Romanian post-communist society, nationalism is either a taboo or a "dangerous" subject. Nationalism may be now considered, an instrument of those political forces which use the national feeling instead of other solutions to take over the power. It becomes "a reality" in most cases, especially when political organizations, personalities, etc. are in trouble: their last survival chance or politic ascension seem to be the national feeling.

Keywords: *nationalism, cultural identity, nation, ideology, political.*

În antropologie, noțiunea de identitate culturală este folosită în două sensuri. Primul identifică identitatea culturală cu identitatea *etnică*. În acest sens, cultura – în definiția ei antropologică de „comportament uman bazat pe norme”¹ – este înțeleasă, în mod esențial, ca aparținând unei etnii, i.e. unei comunități constituite pe baza relațiilor de sânge. Văzută în calitate de identitate etnică, identitatea culturală dă seamă de specificitatea unei culturi particulare, de toate acele trăsături care constituie un „rezervor al originalității”, pe care comunitatea și le asumă ca fiind ale sale și numai ale sale. Identitatea etnică are legătură, așadar, cu caracterul distinctiv al unei comunități de origine, așa cum este el perceput din interior (de membrii comunității) și din exterior (de alte etnii)². Orice etnie se constituie *prin contrast* cu alte etnii³. Așa stând lucrurile, pe lângă ideea de *asemănare* (totalitatea trăsăturilor care asigură unitatea și coeziunea grupului de origine), identitatea etnică implică în mod fundamental și ideea de

* Lucrare realizată în cadrul proiectului "Societatea Bazată pe Cunoaștere - cercetări, dezbateri, perspective", cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/89/1.5/S/56815.

** Cercetător, - Institutul de Filosofie și Psihologie „Rădulescu-Motru”, Academia Română.

¹ G. Geană, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București, Criterion Publishing, 2005, pp. 72-74.

² T.H. Ericksen, *Ethnicity and Nationalism. An Anthropological Perspective*, London, Pluto Press, 1993, p. 4.

³ *Ibidem*, passim.

diferență (tot ceea ce ne separă pe „noi” de „ceilalți”). Cel de al doilea sens al identității culturale este indiferent în raport cu etnicitatea, referindu-se la acele trăsături culturale împărtășite de mai multe grupuri etnice sau națiuni în virtutea unei istorii culturale comune (sens în care se poate vorbi, de pildă, despre o „identitate culturală a Europei”).

Precizăm, prin urmare, că există o distincție, o departajare între identitatea etnică și cea culturală, noțiuni ale căror elemente interferează sau coincid în bună măsură, dar care pot fi separate prin elemente specifice. Fără îndoială, identitatea culturală își trage seva din identitatea etnică, din comunitatea de origine, limbă, istorie, religie, fiind chiar o parte a ei.

De-a lungul vremii, o serie de gânditori au considerat că e necesară studierea antropologiei politice pentru definitivarea unor răspunsuri ale cercetării antropologice, devenind astfel o specialitate a acesteia. Politologii recunosc necesitatea unei antropologii politice, pe care G.A. Almond o consideră chiar condiția oricărei științe politice comparate⁴. Antropologia politică încearcă „să fondeze o știință a politicului, privind omul sub forma lui *homo politicus* și căutând trăsăturile comune tuturor organizațiilor politice recunoscute în diversitatea lor istorică și geografică”⁵. Sub alt aspect, antropologia politică „delimitează un domeniu de studiu în cadrul antropologiei sociale sau al etnologiei. Ea se ocupă cu descrierea și analiza sistemelor politice (structuri, procese și reprezentări), proprii societăților estimate ca primitive și arhaice.”⁶ Conform acestor definiții, trebuie analizate anumite teorii care identifică aceste procese ale formulării unei asemenea științe. Aristotel, de exemplu, consideră ființa umană în mod natural o ființă politică care vizează descoperirea de legi. Max Weber a reamintit anterioritatea politicii față de stat, care, departe de a se confunda cu ea, nu este decât una dintre manifestările ei istorice. G.A. Almond subliniază două caracteristici comune ale tuturor sistemelor politice: îndeplinirea aceluiași funcții și aspectul multifuncțional al tuturor structurilor politice, niciuna dintre ele nefiind total specializate⁷.

În cadrul antropologiei politice se demonstrează că puterea politică reprezintă un factor esențial în determinarea evoluției identității etnice. Prin urmare, orice individ sau comunitate urmărește acapararea ei pentru a putea conduce. După David Hume, „puterea nu este decât o categorie subiectivă, nu o dată, ci o ipoteză care trebuie verificată. Nu constituie o calitate inerentă indivizilor, ci apare sub un aspect în esență teleologic – capacitatea de a produce efecte, prin ea însăși, asupra persoanelor și lucrurilor”, iar pentru Max Weber „puterea reprezintă posibilitatea acordată unui actor, în cadrul unei relații sociale determinate, de a conduce după voie”⁸.

De-a lungul ultimelor două secole putem distinge patru tipuri de naționalisme: un naționalism de inspirație liberală și democratică, un naționalism autoritar de inspirație conservatoare, un naționalism de tip marxist

⁴ G. A. Almond and J. S. Coleman, *The Politics of Developing Areas*, Princeton, 1960, p. 43.

⁵ Georges Balandier, *Antropologie politică*, trad. de Doina Lică, Ed. Amarcord, 1998, p. 15.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ G. A. Almond and J. S. Coleman, *op.cit.*, p. 43.

⁸ Georges Balandier, *op.cit.*, p. 50, 51.

(conceptul pare straniu, în virtutea faptului că marxismul s-a declarat fățiș internaționalist) și un naționalism fascist.

La început, naționalismul a fost o „forță inclusivă și de eliberare”. „A eliminat localismul regiunii, dialectului, obiceiurilor și clanului și a ajutat la crearea unor state-națiuni mari și puternice, cu piețe centralizate și sisteme de administrație, taxare și învățământ.”⁹ Prin urmare, naționalismul era democratic și popular, „ataca practicile feudale și tiraniile imperiale opresive proclamând suveranitatea popoarelor și dreptul acestora de a-și hotărî destinul, în propriile state. De-a lungul secolului al XIX-lea și chiar în cel de-al XX-lea, naționalismul putea fi întâlnit oriunde elitele locale luptau să răstoarne administrația imperială și colonială.”¹⁰

Națiunea și naționalismul pot fi înțelese, conform lui Guy Hermet, din trei perspective distincte: analiza societăților, analiza politicii și reflecția filosofică. Așadar, această distincție „ne permite să afirmăm că, încă de la mijlocul secolului al XVII-lea, în Anglia și în Franța mai ales, țesătura sociologică a națiunii moderne se schițase deja. Mai rămâne însă să fie încoronat edificiul ca atare pentru a-l transforma în *Stat-Națiune* identificat pe deplin cu «un teritoriu istoric, mituri și amintiri istorice comune, o cultură de masă, o economie comună, drepturi și îndatoriri comune pentru toți membrii săi».”¹¹ Fenomenul naționalist apare în Anglia datorită dezvoltării economico-sociale mai accentuate și datorită faptului că apăruseră aspirații noi ale societății: „În Anglia fenomenul este și mai puternic când, între anii 1689–1709, se constituie deja teatrul unei exaltări naționaliste susținute de către *whigs* ce denunță în același timp căile absolutiste ale monarhiei și pretențiile aristocratice ale *tories*-lor.”¹² Parcursul democratic englez are loc mai rapid, făcând astfel posibilă exprimarea unor noi idealuri, rămânând totuși la vechiul statut: „Societatea civilă atinsese stadiul de maturitate încă din 1750. Însă ea excludea poporul și avea toate motivele să rămână insensibilă față de ideea unei comunități naționale largite la nivelul întregii populații [...] Naționalismul britanic era «lateral» în sensul unui spirit unificator doar pentru grupurile privilegiate.”¹³

În ceea ce privește națiunea franceză, ea este fondatoarea principiului de legitimitate al națiunii suverane, având un rol decisiv, ulterior, în evoluția naționalismului european: „Remarcabil este totuși faptul că inventarea de către francezi a principiului de legitimitate al națiunii suverane, principiu valabil și astăzi, s-a produs încă înainte de căderea capetelor încoronate. Calea s-a deschis cu ușurință: nu este altă soluție decât de a urma modelul francez sau de a-l respinge; astfel, o alternativă pentru destinul politic, în mod necesar național, practic nu exista.”¹⁴ Națiunea se confundă cu poporul: „Națiunea este de asemenea suveranul care poate deposeda pe rege, este deținătoarea unei

⁹ Anthony D. Smith, *Naționalism și modernism, Un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiune și naționalism*, trad. din engleză de Diana Stanciu, Ed. Epigraf, Chișinău, 2002, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ Guy Hermet, *Istoria națiunilor și a naționalismului*, trad. de Silvia Dram, prefată de Al. Zub, Institutul European, Iași, 1997, p. 107.

¹² *Ibidem*, p. 109.

¹³ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴ *Ibidem*, p. 115.

legitimități ce se referă nu numai la locuitorii adevărați ai țării, ci și la cei ce se recunosc în ea. Refractarii, fie ei chiar francezi, nu aparțin Națiunii.”¹⁵ Naționalismul legitimat de francezi produce efecte în toată Europa, având rolul de model al organizării societății: „Pentru că la cumpăna secolelor XVIII–XX, în Franța, cât și în alte locuri, modalitatea de legitimare a puterii se modificase în întregime, se impunea reeducarea poporului, în special a maselor largi ale acestuia care aproape ignorau apartenența lor preeminentă la un Stat-Națiune ce repudia încă doctrina suveranității populare.”¹⁶

O viziune interesantă asupra apariției fenomenului naționalist are José Ortega y Gasset. Orice alt comentariu ar fi de prisos, astfel încât îi vom reda afirmațiile: „În secolul XVII, popoarele Europei ajung să se simtă plener «națiuni». Există totuși două excepții de care e bine să ținem seama, pentru că s-ar putea ca în ele să se ascundă viitorul apropiat. Una este că Anglia devansează cel puțin cu un secol popoarele de pe continent în dobândirea unei conștiințe mature a naționalității. Cealaltă este că Germania se vede pe sine ca o națiune rămasă în urmă cu un secol și jumătate față de celelalte colectivități europene. [...] Important, ca să înțelegem ceea ce urmează să se întâmple în anii imediat următori, este doar să nu uităm că Anglia are un secol în plus în materie de experiență națională față de celelalte popoare din Occident și că Germania, întrucât a ajuns prea târziu la voința clară de a fi o națiune, nu a izbutit să-și consolideze naționalitatea, ci situația actuală o surprinde într-un stadiu unic printre popoarele Europei, stadiu ce poate fi de o incalculabilă fecunditate pentru viitorul imediat, și anume: un mare popor a cărui conștiință de națiune nu s-a închis, ci rămâne deschisă și el este disponibil, mai mult decât oricare popor, să poată fi «națiune» într-un sens foarte deosebit și mult mai actual decât în cazul bătrânelor națiuni.”¹⁷ Într-adevăr, evenimentele ulterioare au dovedit că Franța și Anglia au avut un rol covârșitor în ceea ce privește evoluția politică a Europei, alături bineînțeles de alte câteva mari puteri. Secolul al XVIII-lea, remarcă Ortega Y Gasset, s-a caracterizat printr-o predominanță a factorului comun european în comparație cu ceea ce era diferit la fiecare popor, iar în contrast cu acesta, secolul XIX a fost secolul naționalităților: „Fiecare popor își simte cu maximă intensitate figura națională, ajungând să-și funcționalizeze această conștiință sub forma care s-a numit «naționalism».”¹⁸

Aveau să urmeze naționalismele democratice de masă, evoluând la scară largă și conduse de intelectuali, care își motivau demersul prin diferențe lingvistice și culturale. „Majoritatea naționalismelor sunt conduse de intelectuali și/sau specialiști. Intelectualii furnizează definițiile fundamentale și caracteristicile națiunii, intelectualitatea în general dovedindu-se furnizoarea și consumatoarea cea mai avidă a miturilor naționaliste.”¹⁹

¹⁵ *Ibidem*, p. 117.

¹⁶ *Ibidem*, p. 126.

¹⁷ José Ortega y Gasset, *Europa și ideea de națiune și alte eseuri despre unele probleme ale omului contemporan*, trad. din spaniolă și note de Sergiu Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 18–19.

¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁹ Anthony D. Smith, *op.cit.*, p. 68.

În ceea ce privește ideologia naționalismului de tip marxist (revoluționar), ea este bine ilustrată în diversele „apeluri la eliberare națională lansate mai întâi de Lenin, apoi de Stalin popoarelor supuse atunci dominației occidentale”²⁰. Tematica socialismului revoluționar și cea a primatului specificului național se îmbin角度 și se confundau în același context ideologic. Viziunea unei societăți noi, pregătită pentru fondare, apare ca inseparabilă de măreția națională, pregătită pentru afirmare. „Națiunea este o întregă comunitate determinată de indivizi (...) Astfel, națiunea nu este o comunitate de rasă, nici de timp, ci o comunitate de oameni proveniți din rase diverse.”²¹ Trăsăturile caracteristice ale națiunii sunt comunitatea de limbă, de teritoriu și de viață economică.

Dar acestea au fost și ele puse în umbră de naționalismele combinate cu ideea de rasă violentă și cultul brutalității, specifice fascismului.

De-a lungul timpului, două analize istorice s-au impus și au fost extrem de importante în ceea ce privește formele de manifestare a naționalismului. Prima este prezența sau absența unei burghezii puternice în momentul difuzării ideologiei naționaliste în zona sau statul respectiv. Prin urmare, „statele și zonele cu burghezii puternice tindeau să opteze pentru o versiune raționalistă și voluntaristă a ideologiei naționalismului, care cerea fiecăruia să aleagă o națiune căreia să-i aparțină, dar nu prescria o națiune anume, în timp ce statele și zonele cu burghezii slabe (cazul României) tindeau să aleagă naționalisme stridente și autoritare, care optau pentru naționalisme organice, acelea care prescriu fiecărui individ de la naștere națiunea căreia trebuie să-i aparțină.”²²

A doua analiză se referă la „oferirea unor mărturii detaliate privind modernitatea și originile europene ale ideologiei și mișcărilor naționaliste”²³. Majoritatea analiștilor au acceptat, totuși, că Revoluția Franceză a fost evenimentul și perioada în care au început să apară primele manifestări evidente ale naționalismului, legat definitiv de mișcările civice și democratice din Europa acelei perioade.

În cele din urmă, naționalismul din Occident nu reprezintă o problemă deosebită în raport cu periferia. Aceasta se datorează faptului că centrul nu are nevoie cu adevărat de naționalism, căci burghezia este destul de sigură de sine datorită dezvoltării sociale și economice. Ea determină însă naționalismul la periferie, pe care încearcă să o domine și să o exploateze. Prin contrast, această periferie trebuie să adopte naționalismul pentru că este subdezvoltată, neajutorată și are nevoie de compensații mitice. Acestea sunt oferite de romantism, alături de cultul poporului și al culturii sale. Ca și în cazul naționalismelor estice, „intelectualitatea joacă un rol major la periferie, unde mica burghezie nu mai are încrederea în sine necesară pentru a-și croi drum spre o dezvoltare autosusținută. Prin compensație, intelectualitatea poate să insuflă sensul mitic al destinului distinct unei întregi comunități prin inventarea unei culturi naționale pe baza elementelor folclorice și mobilizarea maselor. De aici

²⁰ Raoul Girardet, *Naționalism și națiune*, Institutul European, Iași, 2003, p. 27.

²¹ I. V. Stalin, *Ce este națiunea?*, apud Raoul Girardet, *op.cit.*, p. 135.

²² Anthony D. Smith, *op.cit.*, p. 30.

²³ *Ibidem*, p. 30.

provine forța componentelor naționaliste și subiective din naționalismelor periferice.”²⁴

Naționalismul este un furnizor de imaginație politică, cu reveniri spectaculoase, care a găsit un teren propice în Germania și Italia, țări expansioniste prin excelență. Potrivit lui Isaiah Berlin, la începutul secolului al XIX-lea, există două modele majore ale naționalismului: cel german și cel francez²⁵.

Naționalismul francez este rezultatul unui transfer de la o entitate la alta a fidelității colective, combinată cu o legitimitate politică, foarte vizibil în timpul Revoluției franceze. În secolul al XVIII-lea se constată o eroziune a autorității, care este atacată cu mijloace intelectuale. Temeiurile fidelității politice sunt puse în discuție cu mijloacele criticii intelectuale de către Rousseau și Voltaire. Dincolo de aceste critici evidențiate și de Tocqueville, care constituiau un serios travaliu de subminare, mai exista și un proces de desacralizare a imaginii monarhului (în păturile populare), care conținea și întrebări la adresa moralității curții din jurul acestuia. Acest proces a produs o vastă literatură interzisă, care a adâncit delegitimarea monarhiei, fiind adresată afectelor populare. Națiunea devine obiectul unui cult, iar superioritatea națiunii este văzută ca rezidând tocmai în faptul că ea este produsul unei voințe colective de a fi împreună. Națiunea este o realitate construită, la care se aderă în virtutea respectării unor legi comune.

Modelul german s-a inspirat din limbajul celui francez, dar a impus un exclusivism etnic, xenofob. Isaiah Berlin relatează cum a luat naștere naționalismul german, insistând asupra resorturilor lui culturale și psihologice, evidente mai întâi în scrierile lui Herder. Este subliniată importanța frustrărilor populare în geneza naționalismului german. Lumea intelectuală nu obține recunoașterea simbolică la care aspiră și nici resursele materiale de care are nevoie. În această situație are loc o reacție a unei părți a elitei, printre care Herder, Goethe, Schiller, Fichte etc. Dar nu toți au aceleași reacții. Goethe rămâne un spirit universalist și se va abate de la naționalismul german. Herder sprijină o idee a națiunii germane particulare. Fichte dă unul dintre textele fondatoare ale națiunii germane.

Vom pune accent pe modelul german pentru că el este forma de manifestare a naționalismului care ne interesează în mod special. Am recurs la expunerea anumitor idei ale unor autori destul de controversați tocmai în ideea de a arăta forma extremă de manifestare a naționalismului.

Sfârșitul Primului Război Mondial a reprezentat triumful „principiului naționalității” din secolul al XIX-lea și a fost, de fapt, „rezultatul a două dezvoltări neintenționate: prăbușirea marilor imperii multinaționale din centrul și estul Europei și revoluția rusă”²⁶.

Crizele economice au întărit economiile naționale într-un mod spectaculos. Pe măsură ce economia mondială era în decădere, capitalismul mondial se retrăgea în economia statele naționale și a imperiilor respective. Implicația logică a încercării de a crea un continent împărțit în state locuite de populații complet

²⁴ *Ibidem*, p. 66.

²⁵ Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, with an Introduction by Roger Hausheer, Pimlico Edition, 1997, p. 333–356.

²⁶ E.J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism*, Ed. Arc, Chișinău, 1997, p. 129.

diferite, fiecare fiind etnic și lingvistic omogen, a însemnat expulzarea și exterminarea minorităților²⁷. Astfel, au apărut expulzări în masă și genocide. Ceea ce a dominat Europa interbelică era naționalismul statelor naționale existente și iredentismul lor.

La instaurarea fascismelor europene au contribuit din plin consecințele marilor răsturnări economice și sociale provocate de război. De asemenea, a contribuit ura la adresa mediilor conducătoare aparținând democrațiilor în exercițiu, bănuite de ingratitude și uitare, instalarea unui anume tip de morală combatantă, recunoscând valorile de autoritate și de comandament.

Spre deosebire de naționalismul francez, pentru germani, națiunea este un fapt lingvistic. Herder propune o națiune „care-și are rădăcinile în etnie și în cultură, hotărând cu anticipație apartenența individului la o comunitate națională precisă” (naționalismul german), în vreme ce, conform viziunii lui Renan, „națiunea delimitează spațiul unui Stat creat prin libera alegere a individului uman”²⁸ (naționalismul francez). Intelectualii germani fac elogiul limbii germane opunând-o limbii franceze, considerată artificială, depărtată de realitate și de sentimentele oamenilor, o limbă moartă.

Limba germană este calificată ca o limbă naturală, originară, matricea lingvistică a altor limbi europene, primitivă nu în sensul lipsei de virtualități, ci în sensul contactului cu realitățile prime. Începând cu Herder sunt privilegiate particularismul etnic și cel lingvistic. Herder detesta marile imperii care unifică și nivelează. El celebrează diversitatea. Fichte (1762–1814) face din diferența germană punctul de plecare al unei teorii a predestinării națiunii germane. Sentimentul particularității se transformă repede în sentimentul superiorității. Națiunea revoluționară franceză privea spre viitor. Națiunea germană privește spre trecut. Pentru filosofia Luminilor, trecutul e locul unor realități, instituții, obiceiuri, relații interumane care trebuie abolite. Pentru naționalismul german, trecutul e capital, pentru că prezentul german e mediocru. Intelectualii germani se întorc către evocarea triburilor din antichitate. Polonezii se întorc către trecutul lor slav. Românii se întorc către vechii daci. Ungurii pretind că Attila era ungar și că e strămoșul lor. Italienii privesc către Imperiul Roman și epoca renașcentistă. Germanii se întorc către trecut, dar nu spre Imperiul Roman care este reprezentat de Franța, ei valorizează triburile care au învins de câteva ori Roma²⁹.

Fichte și Herder fac apogeul germanității în Europa pe care o echivalează cu stilul gotic. Stilul gotic este un refugiu în trecut, care este combinat cu exaltarea virtuților și potențialului creator. Acestea sunt sursele cele mai importante ale naționalismului german. Herder pune bazele acestei viziuni a apartenenței ineluctabile a individului la națiune. E ceva organic: nu ești om decât prin intermediul unei culturi naționale. Caracterul natural al națiunii este opus caracterului construit al națiunii franceze, având consecințe nefaste – rasism, antisemitism³⁰.

²⁷ *Ibidem*, p. 131.

²⁸ Guy Hermet, *Istoria națiunilor și a naționalismului în Europa*, p. 143.

²⁹ Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, London: Hogarth Press, 1976.

³⁰ *Ibidem*.

Pentru Johann Gottfried Herder (1744–1803), „societatea este starea naturală a omului”, iar această stare este, în egală măsură, cea a unei „națiuni cu un caracter distinctiv pe care să și-l poată conserva secole de-a rândul. (...) O națiune este o plantă naturală.” „Providența, remarcă el, a separat admirabil națiunile, nu numai prin păduri sau munți, ci mai cu seamă prin limbă, gusturi și caractere, înainte ca opera despotismului să se pună în mișcare și ca cele patru părți ale lumii să devină prada unui singur stăpân.”³¹ Prin faptul că este „naturală”, acest tip de națiune, națiunea etnoculturală, obține o legitimitate superioară față de oricare alta. Pe scurt, Herder apără primordialitatea ordinii sociale față de ordinea politică. Astfel, viziunea herderiană asupra națiunii constă „în dreptul tuturor popoarelor de a se organiza după bunul plac, distingându-se astfel de vecinii lor”. Și, în continuare, el spune: „cultura fiecărei națiuni nu este altceva decât un ansamblu al codurilor de limbaj, al simbolurilor, al tipurilor de raporturi sociale, al instituțiilor și al tehnicilor, totodată al modurilor de adaptare la influențele împrejurărilor temporale și spațiale.”³²

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) introduce mai multă rigoare în concepția etnoculturală și, în același timp, unele măsuri extrem de dure pentru soluționarea problemelor națiunii germane. Fichte susține că națiunea germană trebuie să joace un rol de prim ordin în umanitate, căci ea este de esență divină. Națiunea germană este bazată pe „sânge” și „rasă”. Această certitudine îi oferă o misiune universală. Numai poporul german are „cel mai clar germen de perfectibilitate umană și lui îi revine puterea în dezvoltarea umanității”. Pentru a îndeplini această misiune, Fichte preconizează să fie creat, printr-o educație impusă, noul om al noii Națiuni. Numai statul poate să săvârșească acest lucru: să separe copiii de părinți, să plătească profesorii care-i vor forma în permanență, cele două sexe trebuind crescute împreună. Fichte arată că trăsăturile caracteristice ale germanilor ca popor original, ca popor care este în măsură să se definească prin el însuși, spre deosebire de alte neamuri, sunt elementele care „semnifică termenul *deutsch*, în sensul său literar”³³. Dar el nu a fost singurul care ne propune această teorie tipic germană; ceilalți sunt Hegel, Herder, List, Savigny și, mult mai târziu, Arthur de Gobineau, Chamberlain, inclusiv Hitler cu toate aprecierile privind puritatea rasei.

Louis Dumont, în *Essais sur l'individualisme*, 1983, remarcă faptul că „întârzierea unificării politice a Germaniei a privat-o pe aceasta de experiența lentei edificări a marilor monarhii centralizate, care au delimitat cu anticipație spațiul suveranității teritoriale a Statelor-Națiune în vestul Europei.”³⁴

Potrivit lui Guy Hermet, „concepția etnoculturală asupra națiunii n-a încetat să infiltreze resentimentul naționalist și șovin în orice societate, chiar și în unele unificate politic, dar, în mod deosebit, acolo unde unificarea se realizase târziu, ca în Germania sau Italia.”³⁵

³¹ J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Presses Pocket, 1991, pp. 135, 165 și 173.

³² Guy Hermet, *op.cit.*, p. 147.

³³ J. G. Fichte, *Discours é la nation allemande*, Paris, Imprimeria națională, 1992, p. 229.

³⁴ Apud Guy Hermet, *op.cit.*, p. 154–155.

³⁵ *Ibidem*, p. 151.

Naționalismul de acest gen este numit de Paul Sabourin „naționalism irațional”, care face din „națiune o religie superioară”. „Natura acestui naționalism se bazează pe constatarea că propria sa Națiune este superioară. Binele suprem spre care tinde reprezintă împlinirea Națiunii sale. Trepte de valoare se vor stabili în mod evident: de la lupta împotriva dușmanului interior la străinul sau chiar cetățeanul unui alt Stat-națiune rival.”³⁶

Restaurarea trecutului sub eticheta națiunii, după modelul german, se regăsește și în *programul lui Mussolini*. Acesta, de exemplu, face din Imperiul Roman un mit mobilizator, crezul tuturor italienilor, care trebuie să i se dedice cu fervoare, pentru ca un „Stat roman” să fie restaurat. Originile fascismului italian trebuie căutate în istoria Risorgimentului italian din secolul al XIX-lea. „În perioada de după 1815 Italia a cunoscut o înflorire culturală – Il Risorgimento – însemnând «reînviere» sau «renaștere», care a deplâns dezbinarea statului italian și dominația străină, chemând la regenerare morală și unificarea politică a peninsulei.”³⁷ Visul revoluționarilor de la 1821 era să restituie Italia Italiei. Unificarea teritorială a statelor italiene s-a încheiat în 1870. Noul stat a fost dominat în următorii ani de formațiunile liberale, dar niciun „partid, nici cel liberal, nici cel democratic, nici cel popular, nu băgase de seamă năruirea oricărui ideal și decăderea morală a Națiunii, care se prăbușea tot mai adânc. De fapt, era o răsturnare de valori.”³⁸ Guvernele liberale s-au dovedit incapabile să facă față problemelor economice ale țării și au fost acuzate că nu au reușit să apere interesele Italiei. Reacțiunea a apărut prin noul lider care se impune, Mussolini; este antiliberală, antidemocratică, antisocialistă; el adoptă idealul martirilor și al eroilor, încurajează cultul personalității. Propaganda neîncetată este o trăsătură majoră a regimurilor fasciste: „A fost promovat cu bună știință cultul personalității prin care se scoteau în evidență geniul conducătorului, capacitatea de a vedea în viitor, mărinimia și infailibilitatea lui. Doar conducătorul putea reda mândria națională și putea asigura țării locul cuvenit între marile puteri europene.”³⁹ Folosirea propagandei și promovarea cultului personalității l-au inspirat pe Hitler, dar și mișcarea legionară. Cămășile negre italiene și metodele paramilitare au influențat cămășile brune, naziștii care făceau parte din grupările SA, precum și cămășile verzi, legionarii constituiți în cuiburi.

Ținta supremă a fascismului este statul suveran: „Mussolini enunță clar concepția despre suveranitate: Statul stă mai presus ca toți și poate fi contra tuturor, căci reprezintă continuitatea morală a Națiunii în istorie. Fără stat nu există Națiune.”⁴⁰

În fine, fenomenul ideologic al fascismului are multiple origini în mișcările naționaliste de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Acesta și-ar putea afla premisele în expresia unui anume populism autoritar, antiparlamentar. Revendicarea unui stat puternic, apelul la un salvator, neîncrederea sau ostilitatea față de străini,

³⁶ Paul Sabourin, *Naționalisme europene*, Institutul European, Iași, 1999, p. 64.

³⁷ Mark Robson, *Italia: liberalism și fascism 1870–1945*, trad. de Mihaela Mazilu, Ed. All, București, 1992, p. 6.

³⁸ Edoardo Susmel, *Fascismul italian. Înfrățiri*, trad. de Alexandru Marcu, București, 1928, p. 8.

³⁹ Mark Robson, *op.cit.*, p. 102.

⁴⁰ Edoardo Susmel, *op.cit.*, p. 33.

exaltarea drapelului și a gloriei militare fără a uita obligația punerii în practică a unui reformism social sunt tot atâtea teme care trebuie să fie reținute ca semnificative, la care se adaugă antisemitismul vehement. Totuși, accentul este pus pe valorile acțiunii, pe „elanul vital”, pe „voința de putere”, pe căutarea aventurii sau pe căutarea credinței, pe recursul la violență.

Modelul francez este reprezentativ pentru multe națiuni europene, practic Revoluția franceză a fost momentul cel mai important pentru ridicarea națiunii. Este vorba de o atitudine curentă în istorie: „națiunea dobândește treptat conștiința de sine, în cadrul societății bazate pe stări.”⁴¹ Politica de eliberare națională, numită a „naționalităților”, care domină întreaga Europă în secolul al XIX-lea, duce la izbucniri de agitație revoluționară și la prăbușirea vechilor imperii continentale. Referitor la Revoluția franceză, la evoluția principiului naționalității și la națiune, o serie de autori francezi și-au exprimat opiniile. Astfel, Gil Delannoi spune: „În Franța, iluminismul a devenit, în timpul Revoluției și după aceea, o caracteristică națională care alimenta din când în când naționalismul francez”⁴², iar Jean Leca afirmă: „Naționalitatea este legată de apartenența la o comunitate culturală (...) bazată pe o mare diversitate de elemente de ordin etnic, lingvistic, religios sau pur istoric.”⁴³ Pentru Yves Lacoste, relativa unitate lingvistică a Franței nu datează decât de la sfârșitul secolului al XIX-lea și apare mai curând ca o consecință decât ca o cauză a unității naționale: „Mai era mult până la unitatea lingvistică, dar ideea de unitate națională cunoscuse o mare răspândire atunci când luptele politice din timpul Revoluției franceze au dus la proclamarea principiului (...) «națiunii suverane» și deținătoare a puterii de stat, exercitate prin reprezentanți.”⁴⁴ Autorul spune mai departe că, în ciuda importanței sale simbolice și juridice, aceasta a fost doar o etapă în formarea și evoluția națiunii franceze, și nicidecum actul de naștere al națiunii sau al statului național. Prin urmare, „Formarea lor treptată a început cu multe secole în urmă; rămânea de înfăptuit unificarea economică și culturală, precum și dezvoltarea practicilor democratice, căci, în pofida principiilor proclamate, egalitatea efectivă, libertatea de exprimare erau încă departe.”⁴⁵ Ernest Renan și Denis Fustel de Coulanges definesc națiunea ca pe o construcție universalistă rezultată din asocierea unor fidelități individuale⁴⁶. Charles Maurras susține că „Viața socială face parte în mod esențial din natura omului, care nu există fără societate. Naționalitatea este o modalitate a acestei stări naturale. O putem numi un fapt social (...) Naționalitatea derivă deci din natura umană influențată și stimulată de societate.”⁴⁷

⁴¹ Jean-Yves Guiomar, *Revoluția franceză și ridicarea națiunii*, în Serge Cordelier, Élisabeth Poisson, *Națiuni și naționalisme*, trad. de Brândușa Prelipceanu, postfață de Mirela-Luminița Murgescu, Ed. Corint, București, 2002, p. 150.

⁴² Gil Delannoi, *Naționalismul și cataliza ideologică*, în Serge Cordelier, Élisabeth Poisson, *op.cit.*, p. 40.

⁴³ Jean Leca, *Despre ce vorbim?*, în Serge Cordelier, *op.cit.*, p. 13.

⁴⁴ Yves Lacoste, *Națiune și democrație, o asociere frească?*, în Serge Cordelier, *op.cit.*, p. 57.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁶ Christophe Jaffrelot, *Câteva teorii despre națiune*, Serge Cordelier, *op.cit.*, p. 59.

⁴⁷ Charles Maurras, *Acțiunea franceză*, în Raoul Girardet, *op.cit.*, p. 128, 129.

Ernest Renan este promotorul concepției voluntariste cu privire la națiune. Națiunea, potrivit lui Renan, „este un suflet, un principiu spiritual. (...) Națiunea este deci o mare solidaritate constituită de sentimentul sacrificiilor care s-au făcut și de cele pe care suntem dispuși să le facem încă. Ea presupune un trecut; ea se rezumă totuși în prezent printr-un fapt tangibil: consimțământul, dorința clar exprimată de a continua viața comună. Existența unei națiuni este (...) un plebiscit al tuturor zilelor, așa cum existența individului este o afirmare perpetuă a vieții.”⁴⁸ Iar mai departe precizează: „O națiune nu are niciodată interes să anexeze sau să rețină o țară împotriva ei. Voința națiunilor este, în definitiv, singurul criteriu legitim, cel la care trebuie să revenim întotdeauna”⁴⁹. O idee asemănătoare formulează și Denis Fustel de Coulanges: „Invocați principiu naționalității, dar îl înțelegeți altfel decât întreaga Europă. Potrivit vouă, acest principiu ar autoriza un stat puternic să pună stăpânire pe o provincie prin forță, având drept singur argument că acea provincie este ocupată de aceeași rasă ca acel stat. Potrivit Europei și potrivit bunului-simț, acest principiu autorizează o provincie sau o populație să nu se supună, împotriva voinței ei, unui străin.”⁵⁰

Revoluția franceză definește societatea ca fiind rezultatul unui contract. În schimb, naționalismul lui Maurras corespunde conceptului de societate organică și al monarhiei, fără nicio legătură cu naționalismul german ca naționalism de rasă: „Maurras, dimpotrivă, vrea să demonstreze că societatea precedă orice contract voluntar, că ea este naturală și instinctivă și că, prin urmare, ideologiile moderne se străduiesc, în felul lor și prin aplicare de false ipoteze, să distrugă o natură, iar societatea nu va putea fi ameliorată prin distrugerea naturii.”⁵¹

Începând cu anul 1866, în România, ne aflăm în fața unei mai profunde etnicizări a naționalismului; caracterul său este din ce în ce mai rigid, iar Eminescu și alți intelectuali români se pliază complet pe modelul german, etnicist, exclusivist. Modelul invocat pentru națiunea română corespunde formulei germane: „Românii se definesc prin originea comună (romană, dacă sau dacă-romană), prin limba unitară, prin istoria împărtășită, prin spiritualitatea specifică.”⁵² Modelul francez a constituit un reper fundamental pentru societatea românească în secolul al XIX-lea. Totuși, acest model nu a găsit un teren foarte prielnic în fondul rural al societății românești și în mentalitatea autohtonă. Contradicția dintre modelul occidental și reperatele autohtone avea să marcheze această perioadă⁵³. C. Rădulescu-Motru, în *Cultura română și politicianismul*, denunță fenomenul de mimetism cultural care ar fi condus la înstrăinarea sufletului românesc de trecutul său.

⁴⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, 1882, apud Camil Mureșanu, *Națiune, naționalism. Evoluția naționalităților*, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 1996, p. 13, 14 și Raoul Girardet, *Naționalisme și națiune*, p. 126.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 126.

⁵⁰ Numa Denis Fustel de Coulanges, *Alsacia este ea germană sau franceză?*, în Raoul Girardet, *op.cit.*, p. 123.

⁵¹ Chantal Millon-Delsol, *Ideile politice ale secolului XX*, trad. de Velica Boari, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 98.

⁵² Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 15.

⁵³ *Ibidem*, p. 15, 16.

LEIBNIZ- UN FILOSOF AL PRINCIPIILOR

Gabriela Pohoată*

gabriela_pohoata@yahoo.com

Abstract: *Our research aims to highlight the favorite theme of the German thinker. We mainly start from the idea that the unity between knowledge and science under the sign of “principles” acquires a formula of thinking, which exceeds the “classical” restrictive rationalism and the necessities of the modern mechanistic theories, asserting a rigorously methodical spirit and a dynamic, perspectivist conception of the world. Hence, the uniqueness and universality of Leibniz.*

Keywords: *the principle of reasoning, being, metaphysics, necessary and contingent truths, perfection, God.*

Dacă Aristotel a fost cel mare teoretician al principiului în antichitate, G.W. Leibniz reprezintă filosoful cu cel mare număr de principii în epoca modernă, în istoria filosofiei în general.

1. Întreaga doctrină a lui Leibniz se desfășoară în virtutea principiilor (logice, metafizice, religioase) într-o analiză a **ființei**, înțeleasă prin substanță (monadă) în funcția acesteia de a pune unitate în lucruri.

De altfel, „*filosofia sa atinge toate lucrurile: ea este în mod prodigios una și diversă totodată. Este o trădare atunci când o sistematizăm excesiv, dar nu o trădăm deloc izolând și considerând pe rând diversele sale părți. Ea se află întreagă în germene încă în primele scrieri de tinerețe*”¹.

Totodată se poate spune că Leibniz rezumă aspirațiile contrare ale unei lumi întregi, purtând cu el patru sau cinci tradiții diferite: „*Găsim la el moștenirea antică, cea medievală, pe cea a Renașterii și a celui de-al XVII-lea secol în întregime. Dar el este astfel el-însuși, într-un înalt grad prodigios ... El răspunde cel mai bine exigenței puse de Platon: filosofia vizează ansamblurile. Iar pentru a parveni la aceasta, Leibniz utilizează o metodă reflexivă care s-ar putea numi un **contrapunct metafizic** (s.n.). Având, foarte curând, selectate câteva teme, câteva motive conducătoare, el le va dezvolta, le va armoniza, formând un tot, după exemplul unui șef de orchestră, stăpân a sute de executanți. Scopul său este acela al Școlii (al scolasticii - n.n.); a construi un sistem complet al lumii, o enciclopedie totală de fapte și de idei accesibile spiritului nostru*”².

Metoda sa se derulează în trei trepte: 1) degajă tema implicată în orice fapt cognoscibil și îi urmărește variațiile; 2) potrivește unele la altele dezvoltările

* Conf. univ. dr., - Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București.

¹ A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*. Tome III, *L'époque classique*, Paris, P.U.F., 1950, p. 442.

² *Ibidem*, p. 442-443.

astfel obținute; 3) formează cu toate un sistem coerent în toate părțile sale. Degajă astfel principiile al căror ansamblu va permite să definească o metodă mai simplă și mai precisă decât cele ale lui Aristotel, Descartes și Pascal. „*Multilateralitatea - preciza Windelband - constituie caracteristica esențială în doctrinele filosofice ale lui Leibniz*”; **năzuința către metodă** este și la el sub influența școlii carteziene care aduce „*lumina matematicii*”, dar Leibniz „*urea să identifice metoda cercetării cu cea a dovedirii: lucrurile trebuie cunoscute pe aceleași cale pe care sunt dovedite cunoașterile*”³.

2. De fapt, doctrinele celebre ale lui Leibniz, dinamismul său, teoria sa despre viață, teoria libertății și a contingenței – sunt corolarii unei gândiri unice, fără ca ele să riște uneori să prezinte un aspect clar deconcertant.

În plus, dacă aceste noțiuni sunt produsul aceleiași gândiri nu trebuie să se creadă că ele sunt înglobate într-un sistem consecvent, unde va fi ușor de a le lega una de alta. Nu se află, de exemplu, între dinamismul său și teoria sa despre substanță, legătura care se vede uneori, considerând noțiunea monadei, ca derivată din aceea a forței, într-adevăr, fiecare din aceste noțiuni, la originea lor, au considerații independente care au supus aceeași gândire.

Un caracter comun al acestor noțiuni este că spre deosebire de ideile „*clare și distincte*” ale lui Descartes, ele nu sunt nicidecum obiectul unei intuiții, ci sunt prezentate ca fiind concluzii deduse prin analiza a două principii universale, adevărate pentru toate lucrurile.

Aceste două mari principii sunt: **principiul identității**: A este A, unde A este un termen oarecare, și **principiul rațiunii suficiente**: pentru orice fapt există un temei pentru care este așa și nu altfel. Acest temei îmbracă forma unei demonstrații a priori sprijinită pe natura termenilor subiect și predicat utilizați în formularea faptului. Se adaugă la acestea și alte principii, în primul rând principiul continuității și principiul identității indiscernabililor pe calea cărora se ajunge la „*fundamentele metodice*” și la „*fundamentele filosofice*” (ale matematicii și științei naturii).

Principiul continuității se situează pentru filosof, deasupra oricărei îndoieli: „*el ar putea servi la stabilirea mai multor adevăruri importante, în adevărata filosofie, filosofie care, ridicându-se deasupra simțurilor și imaginației, caută originea fenomenelor în regiunile intelectuale*”⁴.

³ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie...*, Bd. I, 7. und 8. Aufl., Leipzig, Verlag von Breitkopf & Härtel, 1922, p. 460, 464.

⁴ G.W. Leibniz, *Cu privire la principiul continuității*, în *Opere filosofice*, traducere de C. Floru, București, Ed. Științifică, 1972, p. 59. Leibniz vorbea chiar de „*universalitatea acestui principiu*”, căci - preciza el - *pentru ca să existe regulă și ordine în natură este evident necesar ca fizicul să fie în constantă armonie cu geometricul; și armonia aceasta ar fi contrazisă dacă, acolo unde geometria cere continuare, ar suferi o întrerupere subită. După mine, totul este legat în Univers (s.n.), în virtutea temeiurilor de ordin metafizic, așa încât totdeauna prezentul conține în sânul său viitorul, și nicio stare dată nu se poate explica în chip natural decât prin starea care o precede imediat*” (*Ibidem*, p. 56).

Așa cum observă C. Floru (în: Note la traducerea românească), acest principiu este subordonat „*atât principiului rațiunii suficiente, cât și aceluia al iterației; într-adevăr, continuitatea este o perfecțiune, de vreme ce discontinuitățile nu reprezintă altceva decât lipsuri; iar Dumnezeu urmărind să introducă în lume perfecțiunea înseamnă că aici continuitatea este o*

Mai urmează, de aici, „că în natură nu pot exista două lucruri singulare care să difere numai numeric, căci trebuie cel puțin să se poată arăta rațiunea pentru care ele sunt diferite, rațiune care trebuie căutată într-o diferență aflată între ele⁵”. Este formulat astfel principiul identității indiscernabililor, ca o delimitare a principiului continuității.

De fapt, în înlănțuirea principiilor, aduse de comentatori⁶ într-o sistematizare devenită clasică, se impune „principiul identității indiscernabilelor”: „Il faut toujours” - preciza Leibniz – „qu'autre la différence du temps et de lieu il y a un **principe interne de distinction** (s.n.), et quoique il y ait plusieurs choses de même espèce, il est pourtant vrai qu'il n'y en a jamais de parfaitement semblable: ainsi, quoique le temps et le lieu (c'est-à-dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses que nous ne distinguons pas bien par elles-mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. Le précis de l'identité et de la diversité ne consiste donc pas dans le temps et dans le lieu, quoi qu'il soit vrai que la diversité des choses est accompagnée du temps et du lieu, parce qu'ils amènent avec eux des impressions différentes sur la chose: pour ne point dire que c'est plutôt par les choses qu'il faut discerner un lieu ou un temps de l'autre, car d'eux mêmes ils sont parfaitement semblables, mais aussi ce ne sont pas des substances ou des réalités complètes⁷”.

Între „adevărurile prime” acest „principiu” îndeplinește rolul de diferențiere în unitate și de delimitare între ordinea fizică și cea metafizică. Căci „asemănarea perfectă își are locul numai în noțiunile incomplete ... ca atunci când considerăm doar figurile și neglijăm materia figurată, încât două triunghiuri sunt cu drept considerate asemenea, în geometrie, deși două triunghiuri materiale asemenea nu se pot găsi nicăieri⁸”.

rațiune a tuturor lucrurilor (s.n.); pe de altă parte, repetarea, care se manifestă în natură ca o lege, leagă între ei factorii care se repetă și împiedică orice întrerupere” (Ibidem, p. 62).

Este clar astfel, că deși subordonat principiilor amintite, principiul continuității devine complementarul lor necesar și condiția principiului perfecțiunii (du meilleur), care explică gradul de existență, nu trepte spre realizarea morală.

⁵ G.W. Leibniz, *Adevărurile prime*, în *op.cit.*, p. 43-44.

⁶ Ortega Y Gasset (*L' evolution de la theorie deductive.L'idee de principe chez Leibniz,Paris, Gamillard, 1970.*, p. 10) oferă următoarea „listă de principii”: „1. Le principe des principes. 2. Principe d'identité. 3. Principe de contradiction 4. Principe de la raison suffisante. 5. Principe de l'uniformité, ou principe d'Arlequin. 6. Principe de l'identité des indiscernables ou principe de la différenciation. 7. Principe de continuité. 8. Principe de meilleur, ou de ce qui convient. 9. Principe d'équilibre, ou loi de justice (principe de s'y mettre dans les mathématiques actuelles). 10. Principe de l'effort minimum ou les formes les plus parfaits”. În urma acestei însuirii se precizează: „Cu excepția celui de-al doilea și al treilea, toate principiile din această listă sunt creații originale ale lui Leibniz”.

⁷ G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Cronologie, bibliographie, introduction et notes par Jaques Brunschwig, Paris, G.F. (Flamarion), 1990, p. 179.

⁸ G.W. Leibniz, *Adevărurile prime*, p. 44. Acest „principe des indiscernables” relevă, în și mai mare măsură, originarea gândirii logice și metafizice a lui Leibniz în matematică, îndeosebi în concepția despre infinit. Pe acest fond, identitatea indiscernabililor „întărește ideea că deosebirea nu este numai numerică, ceea ce justifică distanțarea în direcția logicii (și a analizei logice)”. Putem vorbi de „corespondența între matematică și logică numai că ele și diferă: „în logică există concepte, enunțuri raționamente și metode: în mathesis universalis există cantități, adevăruri

Așadar, în ciuda diversității sale, filosofia lui Leibniz furnizează o impresie de omogenitate. Aceasta depinde între altele, de faptul că autorul caută să modeleze toate domeniile particulare ale filosofiei după aceleași principii. De acestea țin, în primul rând, **principiul binelui suprem, principiul continuității și principiul perfecțiunii.**

Idealul său este unul metafizic, dacă nu chiar religios. Cunoașterea tainelor naturii, cu alte cuvinte, după Leibniz, cunoașterea lui Dumnezeu și a căilor sale, reprezintă pentru om singurul mijloc de a-și îmbunătăți viața și a se desăvârși ca om. Ideea de Dumnezeu este ideea mare a filosofiei sale.

3. De fapt, «*adevărurile prime*»⁹ constituie o sinteză exemplară a unei gândiri așezată (logico-metodologic și ontologico-metafizic) ca sistem al principiilor.

„*Adevărurile prime*” - scria Leibniz - „*sunt cele care afirmă despre un lucru acest lucru, ori care neagă opusul său; cum A este A, sau A nu este non-A. Dacă este adevărat că A este B, este fals că A nu este B sau că A este non-B. Tot astfel, orice lucru este ceea ce el este. Fiecare lucru își este asemenea sieși*

despre cantitățile particulare” ... (H. Poser, *Zur Verhältis von Logik und Mathematik bei Leibniz* în: *Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, Sonderheft 15*, F. Steiner, Wiesbaden-Stuttgart, 1988, p. 200, 201).

⁹ Textul tradus sub acest titlu, preciza traducătorul român (C. Floru, *Opere filosofice*, I, p. 41) a fost scos la iveală de Louis Couturat (în: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, 1903), text care („după unele estimări”) ar fi fost compus pe la 1686, lăsat însă de editorul Gerhardt deoparte ca fiind „studiu pregătitor” (Vorstudie). De atunci (1902) s-au adus lămuriri privind rolul acestui text: „*La mai mult de 80 de ani de la apariția în Revue de Métaphysique et de Morale (X, 1, 1902, p. 1-25), reproducerea celebrului articol al lui Louis Couturat se poate impune ca aceea a unui document istoric. În prefața cărții sale, apărută în 1901, La logique de Leibniz, Couturat anunța că «concluzia esențială» ce s-ar putea trage din revelația de texte, cele mai multe inedite, ar fi că «metafizica lui Leibniz se bazează în mod unic pe principiile logicii sale, din care ea decurge în întregime»*” (M. Fichant, *Sur la métaphysique de Leibniz. Presentation* în: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100e Année N.1, 1995, p. 5. Prezentatorul și traducătorul acestui text în limba franceză, adică M. Fichant, precizează: „*Pre-editia pentru vol. 4 al seriei a VI-a a ediției Sämtliche Schriften und Briefe dă subtitlul editorial de Principia logico-metaphysica, propunând intervalul mai-decembrie 1689 ca dată a redactării, un text stabilit în mod definitiv, care diferă, prin câteva detalii, de cel al lui Couturat*” (*Ibidem*, P-6).

Couturat însuși scria (textul ce urmează este reprodus aici, p. 7, de M. Fichant): „*în prefața la volumul La Logique de Leibniz (1901 - n.n.) noi am emis aserțiunea că metafizica lui Leibniz se sprijină în întregime pe logica sa ... noi putem să confirmăm aceasta prin documente inedite, de o valoare și de o importanță excepționale. Faptul cel mai interesant și cel mai semnificativ îl constituie un opuscul de patru pagini, în care Leibniz a rezumat el-însuși întreaga sa metafizică, deducând-o din principiul rațiunii*” (*Ibidem*, p. 7).

Menționăm că vom utiliza aici trad. rom. a lui C. Floru, folosind însă comentariile lui M. Fichant (în: *op.cit.*, p. 13-30), centrate de următoarele idei: opusculul aparține anului 1686, anul în care Leibniz „*s-a fixat asupra principiilor și tezelor esențiale ale sistemului său, mai întâi în Discours de métaphysique, apoi în Lettres à Arnauld*” textul în cauză, nu conține nici o propoziție care să nu se afle deja într-una dintre aceste scrieri; prin ordinea și înlănțuirea pe care el o stabilește între toate propozițiile deja cunoscute”; «*principiul rațiunii*», în enunțul „*clasic*”: «*Nihil est sine ratione*» înseamnă “*că orice adevăr este analitic*” (*Ibidem*, p. 13).

De aici și principiul «*praedicatum inest subjecto*», valabil pentru logică, dar și pentru metafizică.

sau este egal cu sine ... și altele de felul acesta ... pot fi totuși cuprinse toate sub numele unic de adevăruri **identice**"¹⁰.

Toate celelalte adevăruri se reduc la cele prime „cu ajutorul definițiilor, adică prin rezoluția noțiunilor, - în această constând **dovada a priori**, independentă de experiență”¹¹.

În virtutea caracterului analitic al cunoștinței se impune principiul: „totdeauna predicatul sau consecventul se află (în-est) în subiect, sau în antecedent și în însăși aceasta consistă natura adevărului în genere, sau conexiunea între termenii propoziției...”¹².

Leibniz introduce însă ideea demonstrabilității: dacă „în adevărurile **identice**” cuprinderea predicatului în subiect este exprimată, în toate celelalte ea este „implicită” și, ca atare, „trebuie arătată prin analiza noțiunilor, - în aceasta constând **dovada a priori**”¹³.

Aici „se ascunde secretul admirabil de care depinde natura contingenței, adică distincția esențială dintre **adevărurile necesare** și cele **contingente** prin care se înlătură „dificultatea privitoare la necesitatea fatală a lucrurilor, chiar a celor libere”¹⁴.

Teza celor două tipuri de adevăr - necesare și contingente - va domina întreaga operă leibniziană, cumva ca un principiu, angajând ceea ce este numai posibil (și o întreagă reformă în teoria modalelor) și totodată principiul principiilor, care funcționează ca „axioma recunoscută că **nimic nu există fără temeii, sau că niciun efect nu este lipsit de cauză**”¹⁵, prin aceasta înscriind **principiul rațiunii**, motivat și prin întărirea că altfel „ar exista un adevăr care nu ar putea fi dovedit a priori, care adică nu s-ar rezolva în adevăruri identice, - ceea ce este împotriva naturii adevărului, care totdeauna, fie în mod explicit, ”mod implicit este identic”¹⁶.

De aici decurg celelalte „adevăruri prime”, întregind sistemul principiilor (logicii și metafizicii, teodiceei etc.). Că **principiul rațiunii** este central aici, rezultă și din tezele: „chiar pentru ceea ce este etern există un temeii; „în natură nu pot exista două lucruri singulare care să difere numai numeric” (principiul “identității indiscernabililor”), căci „trebuie cel puțin să se poată arăta rațiunea pentru care ele sunt diferite, rațiune care urmează să fie căutată într-o diferență aflată în ele însele”¹⁷.

Aceasta angajează trecerea, prin ideea „că **nu există denotații pur extrinseci** care să nu aibă adică nici un fundament în însuși lucrul denotat”¹⁸, trecerea de la „noțiunile incomplete” (potrivit cărora „lucrurile nu intră complet în raționamente, ci numai după un anumit mod de considerare”) la „noțiunea completă”.

¹⁰ G.W. Leibniz, *Adevărurile prime*, în: Opere filosofice, I, p. 42.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸ *Ibidem*.

Aici ideea-centrală a logicii (și metafizicii) leibniziene: „trebuie ca noțiunea subiectului denumit să cuprindă în sine noțiunea predicatului, de aici urmând ca „de câte ori se schimbă denumirea lucrului trebuie să aibă loc o schimbare oarecare în lucrul însuși”¹⁹.

În alți termeni «*praedicatum inest subjecto*» și unitatea dintre real și posibil în noua teorie a substanței (concepută conform principiului cuprinderii predicatelor în subiect).

Deci, „noțiunea completă sau perfectă a unei substanțe singulare cuprinde în ea toate predicatelor sale, trecute, prezente și viitoare”²⁰, ceea ce implică ideea monadologiei (ca teorie a substanței, a cunoașterii, dar și ca teodicee!).

Fără a urmări acestea, reținem prezența și acțiunea principiilor:

cel al perfecțiunii (sub raportul posibilității și al trecerii în actual, „*le principe du meilleur*”); principiile (raționale) ale naturii și ale grației; principiul unicității substanței, concepută monadologic: „*orice substanță singulară cuprinde în noțiunea sa perfectă Universul întreg și toate cele ce există într-însul, trecute, prezente și viitoare*” „*toate substanțele singulare și ale aceleiași cauze universale, anume ale lui Dumnezeu*”; *expresiile se deosebesc în perfecțiune, ca reprezentările sau perspectivele deosebite ale aceluiași oraș, văzut din puncte diferite*”²¹.

4. Deci, de la „*adevărurile prime*” prin principii la monadologie și „*armonia prestabilită*” într-o infinitate de „*universuri*” (monadele), relevând consacrarea valorii individualului: „*în orice particulă a Universului este conținută o lume de creaturi nesfârșite*”²².

Tema favorită (după propunerea principiilor) este: substanțele individuale, fiind distribuite în tot cosmosul reprezintă lumea din puncte de vedere diferite.

„*Principiile*” vin astfel ca sistem al principiilor, pregătind deschiderile către conceperea, sub zodia sistemului, logicii, metafizicii, teologiei (teodiceei) ș.a. Concepția lui Leibniz s-a dovedit astfel înnoitoare, de perspectivă. Căci „*noțiunea de sistem este astăzi una dintre cele mai curente în universul nostru intelectual*”²³.

Leibniz considera conceptul de sistem „*de-o manieră precisă și modernă, anume: ca un ansamblu de propoziții în mod riguros deduse dintr-un număr minimal de principii ... Sistemul implică asamblare în unitate și coerența logică... Pentru el, trebuie ca un sistem să plece de la principii în număr cât mai redus posibil și să conducă în mod deductiv la consecințe numeroase. Trebuie remarcat că Leibniz a realizat pentru scopurile sale punerea în lumină a principiilor, dar nu a ajuns să asambleze propria gândire în unitatea unui sistem*”²⁴.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² *Ibidem*, p. 47.

²³ J. Louis Vieillard-Baron, *Le concepte du système de Leibniz à Condillac*, în: *Studia Leibnitiana. Supplementa*, vol. XV: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.-22 Juli 1972, Bd. IV, F. Steiner, Wiesbaden, 1975, p. 97, 98.

²⁴ *Ibidem*.

Principalul se realizase însă: sistemul implică **totalitatea** efectivă și nu **totalizarea** niciodată efectuată, nu este, deci, o ordine de invenții, o metodă, ci constituie forma cea mai finisată ce se poate da adevărului. Și, ca atare, Leibniz are deplină justificare pentru forma dată textului **Adevăruri prime**.

În sensul acestei înțelegeri a și conceput, de pildă, fizica (dinamica) sa: efectiv să constituie „știința mișcării” ca „teorie unitară de sisteme mecanice”. Așa cum s-a observat, în **Specimen dynamicum** (1695), Leibniz marca încheierea a ceea ce urmărise până atunci, anume: «în ce ar consta explicația sistematică a lucrurilor»: „suprapunând legi metafizice ale forțelor legilor întinderii, el parvenea la acele «reguli ale mișcării care se vor numi sistematice»: astfel sunt principiul continuității, egalitatea acțiunii și reacțiunii și egalitatea de putere între cauză și efect, toate reguli care nu se pot deriva din singura considerare a masei întinse, ci presupun altceva în corpuri, anume **forța**, care nu se relevă din reprezentarea geometrică. Aceste reguli sunt sistematice prin aceea că ele permit construirea unui ansamblu coerent și unificat de propoziții, adică un sistem în sens epistemic”²⁵.

5. Sistemul principiilor acționează, de fapt, constant în elaborările lui Leibniz. Pentru ilustrare: **Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison** (1714); **Système nouveau de la nature et de la communication des substances** (1695), chiar **Monadologie** (1714).

Acest sistem devine efectiv însă prin perspectiva metafizicii: „Până aici - scria Leibniz - am vorbit ca simpli **fizicieni**; acum trebuie să ne ridicăm la **metafizică**, servindu-ne de **Marele principiu**, puțin utilizat în mod comun, care susține **că nimic nu se face fără rațiune suficientă**, adică, nimic nu se întâmplă fără ca să-i fie posibil celui care, cunoscând destule lucruri, să dea o Rațiune care să fie suficientă pentru a determina, pentru ce este așa, și nu altfel. Acest principiu odată pus, prima chestiune îndreptățită de a se ridica va fi: **de ce există mai degrabă ceva decât nimic?** Căci nimicul este mai simplu și mai facil decât ceva-ul. Și, în plus, presupunând că lucrurile trebuie să existe, trebuie să putem justifica **de ce ele trebuie să existe așa și nu altfel**”²⁶.

Este un text esențial pentru înțelegerea rolului și locului „principiilor” în toate elaborările lui Leibniz, care constituie o unitate tocmai prin interacțiunea (ca sistem) principiilor, în care „principiul rațiunii” are o aplicare absolută, la orice specie de adevăr, căci el constituie definiția însăși a adevărului, îi exprimă natura.

Dar pentru a evita un necesitarism (necesitatea universală), Leibniz caută soluția în diferența dintre finit și infinit sau în considerarea infinitului matematic. Apelul la sfera matematicului are însă o altă finalitate decât cea a unui panmatematism. Așa cum s-a observat, „ori de câte ori pare a subordona principiile **matematice** celor metafizice, el le subordonează în fapt principiilor logicii sale, așa cum o arată repetatele trimiteri la «caracteristica universală»²⁷ și mai departe la «*Mathesis universalis*».

²⁵ M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, P.U.F., 1998, p. 245.

²⁶ G.W. Leibniz, *Principes des la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, Hamburg, F. Meiner, 2. Aufl., 1982 (text paralel francez-german), p. 12, 14.

²⁷ M. Fichant, *Sur la métaphysique de Leibniz*, p. 23-24.

BIBLIOGRAFIE

Leibniz, G.W., (1972), *Cu privire la principiul continuității*, în *Opere filosofice*, traducere de C. Floru, București, Ed. Științifică.

Leibniz, G.W., (1990), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Cronologie, bibliographie, introduction et notes par Jaques Brunschwig, Paris, G.F. (Flamarion).

Poser, H., (1988), *Zur Verhältniss von Logik und Mathematik bei Leibniz* în: *Studia Leibnitiana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften*, Sonderheft 15, F. Steiner, Wiesbaden-Stuttgart.

Rivaud, A., (1950), *Histoire de la philosophie*. Tome III, *L'époque classique*, Paris, P.U.F.

Vieillard-Baron Louis J., (1975), *Le concept du système de Leibniz à Condillac*, în: *Studia Leibnitiana. Supplémenta*, vol. XV: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17.-22 Juli 1972, Bd. IV, F. Steiner, Wiesbaden.

Windelband, W., (1922), *Die Geschichte der neueren Philosophie...*, Bd. I, 7. und 8. Aufl., Leipzig, Verlag von Breithoff & Härtel.

THE IMPACT OF THE PRINCIPLE OF COMPLEMENTARITY: ON PHILOSOPHY, SCIENCE, TECHNOLOGY AND THE HUMAN EXPERIENCE

Leon Miller*

leon.miller@yahoo.com

Abstract: *Whether or not the Philosophy of Technology has “come of age” as a unique philosophical discipline or is still in search of its identity depends on how it develops its potential for reconciling the split between those who emphasize the human/social significance of what is philosophically analyzed and those who stress the importance of the adequacy of the language involved in philosophical analysis. Critics of the Philosophy of Technology believe that it is an unclearly defined discipline because of the broad scope of its interdisciplinary methodological stance plus the unresolved differences between Anglo-analytic and Continental methodological and epistemological perspectives. What The Philosophy of Technology must clarify is how it contributes both to science and philosophy with its ability to address the issue of the dilemma of knowing or the dilemma of knowledge. This dilemma is traced back to Kant’s infamous claim that the human conceptual faculty acts as an interpreting of phenomena - making data subject to conceptual bias.*

Keywords: *philosophy, science, technology, human experience.*

If we are to obtain more accurate knowledge of the nature of reality and knowledge more beneficial to the human experience there must be a means of creating a complementary connection between knowledge, the consequences of applying that knowledge, and the world in its naked and unbiased condition. Kant acknowledges that the human cognitive project of reshaping reality is facilitated by a complementary connection between cognition, the productive imagination and intuitive reflection. With the complementary approach to scientific inquiry humanity is better able to realize its inherent value preference for complementarity.

Introduction

Philosophy of Technology, in its effort to grow into full maturity as a distinctive discipline, finds that it must grapple with clarifying how it is distinguished as a field and how it is related to other branches of philosophy (especially the Philosophy of Science). Its relationship to the overall field of

* Leon Miller is an instructor of Business Ethics, Intercultural Communications and International Relations at Tallinn University of Technology. He has a number of publications in peer reviewed journals on Global Political Economy, the Philosophy of Religion, and International Relations.

philosophy means that it addresses issues that have rational, ontological, teleological, and ethical (thus normative) significance regarding the human experience. However, its connection with the Philosophy of Science means that, on the one hand, it must make objective (unbiased) statements of fact and, on the other hand, it is obliged to write in a language that makes its propositions logically clear. Both of these obligations are suitable to the understood identity of philosophers of technology. But still, whether or not the Philosophy of Technology has “come of age” as a unique philosophical discipline or is still a discipline in search of its identity depends on how it develops its potential for reconciling the split between those who emphasize the human or social significance of what is philosophically analyzed and those who stress the importance of the adequacy of the language involved in philosophical analysis.

There are many scholars within the field of philosophy, the Philosophy of Science, and the Philosophy of Technology who raise concerns about the Philosophy of Technology’s identity as a discipline because its scope borders with so many fields of knowledge. Many regard the Philosophy of Technology as a newcomer that is, at best, a subfield of the Philosophy of Science and, at worst, a still emerging, unclearly defined discipline. In his article, *Has the Philosophy of Technology Arrived? A State-of the Art Review*, Don Ihde describes the Philosophy of Science and the Philosophy of Technology as twentieth century inventions, each following a somewhat different set of philosophical traditions and pursuing sometimes divergent questions.¹

The wider public appreciates the fact that philosophers of technology promote a democratic (deliberative) approach to the planning, designing, and the implementation of new technologies.² In this respect the Philosophy of Technology is regarded by many as a branch of philosophy that has evolved into a post positivist, Social Constructivist approach to social criticism. Those who criticize the Philosophy of Technology by claiming that it can be merely characterized as Social Constructivism argue that Social Constructivism works well in addressing social concerns and the social construction of knowledge but is less certain as a methodology for analyzing issues of the hard sciences.

Those who assert that the Philosophy of Technology is an unclearly defined discipline believe that because of the broad scope of its interdisciplinary methodological stance plus the unresolved differences between Anglo-analytic and Continental methodological and epistemological perspectives it lacks clarity as a discipline. However those scholars of the Philosophy of Technology who oppose this characterization argue that it is impossible to “pigeon-hole” Philosophy of Technology as it clearly has proponents who philosophize from phenomenological, logical positivist, naturalistic, analytical, pragmatic, and Critical Theorist perspectives.

Joseph C. Pitt, chief editor of *Techne’: Research in Philosophy and Technology*, feels strongly that philosophical provincialism inhibits productive

¹ Ihde, Don, *Has the Philosophy of Technology Arrived? A State-of the Art Review. Philosophy of Science. Volume 71, Issue 1, 117, 2004.*

² Kitcher, Philip, *Science in a Democratic Society.* Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2011.

interchange. He warns that The Philosophy of Technology must transcend this provincialism if it is to avoid becoming increasingly marginalized.³ Pitt asserts that philosophy as well as science must be an open, interdisciplinary inquiry where theoretical positions are examined for their relevancy to understanding the nature of reality and offering the most beneficial human experience of reality. Pitt is certain that the credibility of the Philosophy of Technology is based on it exploring and extending techniques of philosophical discussion so that it addresses the range of problems that are raised because of technology. I argue that the Philosophy of Technology contributes to overcoming provincialism by developing its potential to contribute to reconciling the split in the Western intellectual tradition (that became especially evident in the last century).

Pitt prefers a methodological approach that fosters a proclamation of what can be known about the nature of reality, how human activity affects the human experience of existence and how human activity affects our interaction with existence. Pitt suggests that what the Philosophy of Technology contributes to science is its ability to address the issue of *the dilemma of knowing* or *the dilemma of knowledge*. This dilemma is traced back to Kant's infamous claim that the human conceptual faculty acts as an interpreting of phenomena- making data subject to conceptual bias. To obtain more accurate knowledge of the nature of reality (knowledge that is more beneficial to the human experience of reality) there must be a means of creating a complementary connection between knowledge, the consequences of applying that knowledge to phenomena, and the world in its naked and unbiased condition.

Kant believed that imagination (aesthetics) serves this purpose. However, he did not push this thesis forward strongly. Kant's third Critique merely differentiated the sphere of the aesthetic and explained its independence from theoretical and practical reason, thereby establishing a place for art, but without showing art to be strictly necessary for the human telos. Without clarifying the link between aesthetics and reason we are left with a set of problems which is set for us by our rational natures and which is otherwise unsolvable.⁴ This means that philosophers today face the philosophical challenge to analyze the role of aesthetics in addressing issues related to the Philosophy of Science and the Philosophy of Technology. This analysis and critique are still in the process of formulating. By tracing the historical background of this issue up from Kant until today we get a clearer picture of how Philosophy of Technology can both improve the dialogue between various schools of philosophy, between the various sciences and philosophy, plus enhance its own credibility.

What follows is a description of how these issues have affected philosophy, the Philosophy of Science and the Philosophy of Technology. Special emphasis will be placed on the Philosophy of Technology's attempt to define itself in terms of being inclusive (or interdisciplinary) methodologically while at the same time attempting to establish a position that will facilitate communication between the

³ Pitt, Joseph, *Philosophical Methodology, Technologies and their Transformation of Knowledge. Society for Philosophy and Technology*. Volume 1, Numbers 3-4, 1, 1995.

⁴ Gardner, S., Philosophical aestheticism. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. (Leiter, B. and Rosen, M. Eds.) (75 - 121).Oxford, Oxford University Press, 87, 2007.

sciences and philosophers regarding one of life's most vital issues-technology. The first section of the article points out the features of the Western intellectual climate that gave rise to a schism in the Western intellectual tradition during the last century. The second section of the article describes the emergence of the concept of complementarity in both science and philosophy. The third and final section of the article explains why the concept of complementarity is significant for science and philosophy.

The Last Century Split in the Western Intellectual Tradition

The dichotomy in Western intellectual thought stems from a Kantian recognition of the need to reconcile the difference between humanity's construction of reality (based on constructs and the application of pure logic) with the human intuitive faculty (or the realm of the human experience where values, and ethics are important-as well as implying a role for aesthetics or imagination acting as a mediating factor between intuition and reason).⁵ Certainly if we view the last century split in Western intellectual thought as revolving around Kantian issues then it certainly concerns the question of what Kant's Critique of Pure Reason offers in terms of an attempt to advance a theory of knowledge inclusive of science, what Kant offers as a means of reducing the dualistic dichotomy between reason and sense experience plus, regarding his attempt to lay a new groundwork for metaphysics. In either case these are philosophical issues that are deeply related to the Philosophy of Technology's own concerns, identity, and issues. If the Philosophy of Technology does a good job of effectively addressing these issues it will clarify its distinct contribution as a discipline.

The dichotomy between these differing convictions on philosophical methodology (especially as it relates to the Philosophy of Technology) began to grow more intense in regards to social, political, scientific, technological and philosophical issues at the beginning of the last century and consequently influencing the split in Western intellectual thought that was evident throughout the last century. One strand of that split was evident in the philosophical methodology reflected in the works of Phenomenological, Existential, and Critical Theorist approaches to philosophy. On this side of the philosophical schism Heidegger's Philosophy of Technology is considered canonical and has had tremendous impact on the early approaches to the Philosophy of Technology. Heidegger's position reflected the mood of a generation whose hopes that science (and technology) could solve all the social, economic and political problems of humanity were shattered by ideological warfare, violence, and destruction on increasingly larger scales until it gradually began to threaten any appreciable sense of (human) existence.

On the other side of the philosophical split Rudolf Carnap initiated a counter position to what he detected to be Heidegger's anti-logic and anti-technology stance.⁶ From the outset Carnap was also critical of Heidegger's obscurity which he

⁵ Friedman, Michel, *A Parting of the Ways*. Carnap, Cassirer, and Heidegger. Peru, Illinois, Open Court Publishing Company, 2000, 27-29.

⁶ Ihde, Don, *Heidegger's Technologies: Post phenomenological Perspective*. New York, Fordham University Press, 2010, 96.

felt was due to his denial of the philosophical centrality of logical positivism. Thus, Carnap contributed to establishing the position that philosophy is an endeavor to make our ideas clear and our knowledge factual. As we continue analyzing this issue it will become important to remember that Carnap was relieved to leave what he felt was a metaphysically ridden continent to go to America where he was pleased to find America's unique brand of philosophizing more appealing.

The fact is that what was true regarding the philosophical concerns that prompted the Davos Debate (an event that is considered to mark the schism in Western philosophical thought) is equally true regarding Philosophy of Technology today. The importance of the issues addressed at the debate-for the shaping of the Western experience-was partially heightened given the fact that World War One was the backdrop for the debate (in other words the debate occurred in the midst of a period marked by feelings of crisis in politics, economics, as well as in science, morals and ethics which would only increase as a result of the onslaught of the Great Depression and of WWII). The debate was planned in hope of generating a greater sense of cooperation between the people of Post-World War One Europe. However the debate ended up being a dividing point in the history of Western intellectual thought with the demarcation drawn between differing understandings of the role of Kantian ethics and ontology, plus of the Kantian effort to reform metaphysics.

The devastation of World War One made strikingly evident the fact that the unresolved nature-human dichotomy with its anxiety producing tension (which humanity has attempted to mediate by means of science, reason and technology) had put humanity on a path that culminated in unparalleled destruction. Because the philosophical issue of the debate centered-around the effort to manage humanity's earthly existence (by means of transforming humanity's natural existence) the acquisition of and application of knowledge would prove to be a major concern-given the meaning, significance and transformative power of technology in the human experience. The issues in dispute are important because they related to the link between conceptions of the human experience and conceptions of the method, goals and methodology of philosophy.

That is to say that, today Philosophy of Technology is also obliged to define itself in relation to a methodological approach that will carry forward philosophical themes while at the same time resolving philosophical problems that were inherited from the Kantian intellectual tradition.⁷ It is equally true that Philosophy of Technology shares with the Kantian tradition the conviction that politics, ethics, social relations, and aesthetics are all legitimate fields of inquiry for the philosophical endeavor. In addition Philosophy of Technology embraces the Neo Kantian conviction that Constructivism is indeed a means of negotiating the phenomena agents are confronted with in a way that produces mutually beneficial outcomes. Constructivism has established itself philosophically and is regarded as a viable means for gaining reliable knowledge thus, a valid approach to philosophical inquiry.

⁷ Friedman, Michael, Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy. *The European Journal of Philosophy*. Volume 10, Number 3, 2002, 265.

In terms of Kant's own account, philosophy is an attempt to make sense out of the fundamental or underlying principles operating in nature. Kant's posited method of making sense out of the impact of phenomena on the human experience was inclusive of analytic logic, naturalistic evidence, and aesthetics (the role of imagination or a more creative faculty for mediating the relationship between nature and humans). In this respect Kant proposed that the quality of human judgment approaches a level of genius when it reflects a talent able to creatively shape a complementary connection between noumena and judgment.⁸ Kant himself facilitates the interplay between intuition and understanding.⁹

However unfortunately, as was already stated, Kant failed to fully develop this thesis. Subsequently, what remains is to look at how Neo Kantian philosophy sheds light on this issue and how contemporary insight regarding human complementarity informs the Philosophy of Technology on issues related to its identity, mission, and methodology. Complementarity is defined as containing two features (based on two fundamental principles) that have gained widespread popular acceptance. These principles are also important to the values of the contemporary human experience: the first is the sense of an essential interdependence between the individual and the other things existing in the environment and the second is an increasing acceptance of the Taoist claim that things that seem to be contrasting are actually complementary as well as the recognition that things are in continuous transformation or change.

Kant's acknowledgement that imagination facilitates a complementary connection between sensibility and understanding is a starting point for understanding how to achieve complementarity.¹⁰ Moreover his perspective on aesthetics is tied to his belief that imagination plays a role in facilitating the production of human concepts (plus its inventions) by contributing to producing them in ways that are in harmony with human sensibilities. Kant believed that nature demands a kind of fitness that humanity comes closest to achieving when the full capacity of humanity's sensual, rational and aesthetic faculties are employed. Most scholars specializing on Kant take this to mean that the existence of aesthetics and natural beauty are evidence of a harmonious fit between nature and human objectives. In Kantian terms, this means that just as the beauty of nature models what is logically and ethically wholesome for the human experience the fact that humans are naturally endowed with a capacity for aesthetics is an indication of the human potential to harmonize primal intuitions with reason.¹¹

Kant certainly encourages us to think in terms of the possibility to move beyond Dualism thus, for humanity to enjoy an overall better-integrated

⁸ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*. (translated by Pluhar, Werner.) Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987, 174.

⁹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*. (Pluhar, Werner. Translator). Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company Inc., translated copy 1996, 39- 40.

¹⁰ Caygill, Howard. Kant's Anthropology and Sensibility. *Essays on Kant's Anthropology*. (Jacobs, Brain. Edit.). Cambridge, UK., Cambridge University Press, 184.

¹¹ Guyer, Paul. Beauty, Freedom and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory. *Essays on Kant's Anthropology*. (Jacobs, Brain. Edit.). Cambridge, UK., Cambridge University Press, 159.

experience within the fabric of existence. He does this by proposing that the possibility of reliable knowledge presupposes the unconditioned. However, Kant leaves us without clear understanding of how to gain reliable knowledge about the objects underlying experience thus, reliable insight into how to conceptually create techniques that help us to better manage phenomena (and our interactions with phenomena). For if conceptuality is confined to the sphere of the conditioned it leaves philosophy with an incapacity to ground its knowledge.¹² If the thing itself (the actual nature of things) cannot be known what is it that we are claiming that we have formed concepts about? That is to say that, if our conceptualization of reality is not grounded on an actual sensing of reality then our knowledge is actually groundless. What is needed, if humanity is to be able to experience its desired complementarity is to move beyond the uncertainty by means of a philosophical inquiry that offers greater credibility to Kant's proposed role of the human aesthetic capacity?

The Emergence the Theory of Complementarity

What is important, at this stage of our inquiry is to determine how to proceed, from where Kant "left off," in a way that advances insight into how humanity can fulfill its inherent desire to experience complementarity. Such insight would contribute to the Philosophy of Science and, in particular, to the Philosophy of Technology's attempt to enhance nature-human-culture-technology interactions. To begin this endeavor it is important to point out that one of the motivating factors for many last century scientists and philosophers increasingly expressing interest in the concept of complementarity was an effort to grapple with Kant's notion of what is unfathomable and what is possible to comprehend.

Kant acknowledges that the human cognitive project of reshaping reality on the basis of productive imagination (as described in the Critique of Pure Reason) and intuitive reflection (as implied in the Critique of Judgment) complement each other in a way that has recently been defined as the complementary nature of theory. He also proposed that problems of the dualistic perspective of existence could be resolved by bridging the gap between naturalism and the freedom afforded to rational beings. In this respect Kant gives us the impression of a unity between freedom and nature (a notion which if fully developed would lend to achieving the reforming of philosophy he was aiming at).¹³ The propensity for bridging the gap-as described by Paul K. Feyerabend-is based on a reflection on the inherent human value preference for complementarity. Complementarity can be interpreted, on the one hand, as the intuitive capacity that complements what is needed for theoretical comprehension and, on the other hand, as a heuristic principle guiding future research.¹⁴

¹² Gardner, S., Philosophical aestheticism. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. (Leiter, B. and Rosen, M. Eds.) (75 - 121). Oxford, Oxford University Press, 2007, 87.

¹³ Gardner, S., Philosophical aestheticism. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. (Leiter, B. and Rosen, M. Eds.) (75 - 121). Oxford, Oxford University Press, 2007, 94.

¹⁴ Feyerabend, Paul, *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Volume 1*. London, Cambridge University Press, 221.

Early in the last century scientists, as a result of their efforts to investigate deeply into the unfathomable mystery of existence, began to draw conclusions that had far reaching implications for the Philosophy of Science. In addition to Einstein's influence on a paradigm shift-that afforded a greater understanding of the fundamental nature of existence-other scientists and philosophers began to draw conclusions suggesting that nature is not merely a passive recipient of human exploration. Niels Bohr, building on the paradigm shift that Einstein initiated, proposed a view of complementarity that gradually became the fundamental way in which we view reality today (but, a view that Einstein would find difficult to accept).

Bohr's complementarity was an attempt to reconcile the empiricist conviction that sense experiences are the foundation of all knowledge of nature with the anti-realist conviction that there is an underlying essence to phenomena (Being) that had to be metaphysically acknowledged. Bohr's notion of complementarity offers an alternative to the Kantian classical conceptualization of experience (the source from which the dichotomy in philosophy diverged). Bohr does this with a blend of Pragmatism and Constructivism. In other words Bohr, "His mentor Harald Høffding and many of their contemporaries, were 'pragmatized Kantians' in the sense that they were all partisans of the common cause which saw the scientific description of nature as involving the imposition of categories supplied by the knowing mind on the raw material of which experience is made."¹⁵

C.S. Peirce contributed to this line of thought with his claim that there is a correlation between how the environment is affected by human efforts to adjust to natural conditions and how nature itself responds by imposing further adaptation demands (a backlash to what has now become altered natural conditions resulting in humanity needing to invent new ways to adjust to nature's new adaptation demands). Because of the "snowballing" or "looping" relationship humans have with nature we are continuously both a product of nature and producing feedback of the human perception of nature. Peirce argued that there is evidence in life (both in nature and in culture) of an attempt to shape complexity into interactions that are complementary. In the case of human beings organic elements intentionally participate in an effort to cooperatively play a part in complementary beneficial exchange. In other words life as we appreciate it most is based on fulfilling humanity's inherent value preference for experiencing complementarity.

Equally important, Peirce lays the foundation for a distinctively Pragmatic theory of the Philosophy of Science and the Philosophy of Technology. This distinctive approach avoids the realism-antirealism schism over how the experience of phenomena relates to the true nature of being (realism versus transcendental idealism) by placing the emphasis on planning reactions to phenomena that are in line with the things most valued in the human experience. However the Pragmatic contribution to the philosophies of science and

¹⁵ Folse, Henry, *Bohr's Framework of Complementarity and the Realism Debate*. Neils Bohr and Contemporary Philosophy (Faye, Jan. & Folse, Henry. Edts.). The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1994, 120 and 121.

technology was more fully developed by John Dewey. Dewey saw science and technology as instrumental in helping humanity realize its most important values. In this respect technology is not value-neutral and autonomous (hence it is not opposed to values, ethics, democracy and art).¹⁶ Thus, Dewey and the early Pragmatists are interpreted as saying that reliable knowledge-Socially Constructed by means of inquiry-is in line with the fundamental principles of democracy and can be socially constructed to produce what is valuable to the human experience.

Perhaps, even more important (in resolving the schism in the last century Western intellectual tradition) is that the Pragmatist approach to philosophy eventually inspired Richard K. Rorty to reconsider his being reared as an analytical philosopher and prompted him to endorse more of the Pragmatist contribution to philosophy. I say perhaps because there is still uncertainty about the success of Rorty's gallant attempt to reconcile Continental and Analytical Philosophies. Rorty is particularly relevant in terms of the issues of this article because he endorsed the significance of aesthetics (art and creativity). Rorty makes a valuable contribution to reducing the *Continental Divide* by redefining some Pragmatist terminology in a way that is compatible with the analytical insistence that language must be unambiguous. Rorty transformed the term "experience" to imply that some form of introspection (cognition) does play a role in the intersection between the conscious self and raw reality. Yet, he also recognizes the philosophical challenge-initiated by Kant-of analyzing the connection between aesthetics, what is factual, and what is constructed by human consciousness.¹⁷

Rorty believes a person aesthetically talented has the ability to shape out of the raw material of existence something that has enormous appeal to the culture of the craftsperson and beyond (in that great works of art tend to have widespread appeal). At the personal level it is a type of self-making however at the cultural level it can set the tone for social life. "The difference between genius and fantasy is the difference between idiosyncrasies which just happen to catch on with other people-happen because of the contingencies of some historical situation, some particular need which a given community happens to have at a given time."¹⁸ In this respect Rorty's ideas are in line with the Pragmatist notion that aesthetics is not just a matter of private talent, or the criteria for fine art and museum pieces. Aesthetic sensibility results in natural resources developed in a way that helps humanity to have a better-integrated experience within the fabric of being.

Albert North Whitehead contributed to our understanding of complementarity by describing nature's creative process in terms of flux where the concrete (what is given from the past in terms of existing forms) interacts with an active force in creation to "Form the universe conjunctively."¹⁹ Whitehead

¹⁶ Mitcham, Carl, *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Technology*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, 73.

¹⁷ Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 30.

¹⁸ *Ibid.*, 37.

¹⁹ Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*. (1929 Corrected Edition. Ray, David. & Sherburne, Donald, W. Eds.). New York, Free Press, 1978, 21.

believed that the underlying nature of existence can be described in aesthetic terms meaning that aesthetics contribute to the effective means for formulating conceptual and technological responses to the nature of being. In other words, according to Whitehead, the interaction between subject and object is actually complementary (a manifestation of nature's effort to shape various elements of existence into complex unity). From Whitehead's perspective the mission of Philosophy of Science and the Philosophy of Technology or, "Getting philosophy right necessitates recovering an understanding of reality which recognizes the pervasive presence of value and the interconnectedness of things."²⁰

Simon Saunders, Philosopher of Science at the University of Oxford, claims that the concept of complementary interactions influenced a paradigm change in the sciences that led to Philosophy of Science and the Philosophy of Technology being challenged to address the concept. As the use of the term grew in popularity in the second half of the last century it was understood as an interchange between what is observed and the observer thus, reducing the subject-object dichotomy (proposing interconnectedness or mutuality).²¹ As a result, gradually, scholars began to recognize the potential of aesthetics for playing a significant role in ameliorating the nature-human dichotomy.

The claim that humanity has an inherent neural value preference to shape interactions with the environment (including shaping the artifacts used to mediate the nature-human relationship) into complementarity is supported by research in biology and neurology. Nobel Prize-winning neuroscientist Gerald Edelman implies that complementarity explains the fundamental connection between the biological principles of nature, humanity's biological nature and value preferences triggered as human cognitive skills developed. Research in complementarity-conducted by physicists, biologists, psychologists and sociologists-makes it clear that the concept offers an explanation for the link between how humans self-organize, the structuring of culture and humanity's relationship to the environment.²²

For that reason it is important to remember that what motivates interactions and the consequences of the interactions are linked together in a way that creates what Buddhist call co-dependency or mutuality.²³ That is to say that Edelman's theory of neural value preference explains why complementary interchange is the preferable way to think of the interactions occurring between individuals, within society, and between nature and humanity.

²⁰ Limper, Peter, *Process Themes in Frederick Ferré Philosophy of Technology. Broad and Narrow Interpretations of Philosophy of Technology.* (Durban. Paul. Edt.). Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1990, 32-33.

²¹ Saunders, Simon, *Complementarity and Scientific Rationality. Foundations of Physics*-Volume 35, Issue 3, 2005, 425.

²² Berntson, Gary. & Cacioppo, John, A Contemporary Perspective on Multilevel Analyses and Social Neuroscience. *Interdisciplinary Research: Case Studies from Health and Social Science.* (Kessel, Frank, Rosenfield, Patricia. & Anderson, Norman. Edts.). Oxford, Oxford University Press, 2008, 36-37.

²³ Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception.* London: Routledge, 2005, 373.

Complementarity's Impact on Science and Philosophy

Philosophers of natural philosophy concerned about the significance of science represent a movement evident from the very foundations of the Western intellectual tradition but the special concentration on science became more evident with scientist-philosophers like Bacon, Galileo and later Newton. The fact that philosophy and science have evolved into distinct arenas in spite of their common heritage has resulted in the relationship between the two becoming murky. Because this distinction has grown to the point of suggesting a demarcation of the borders between science and philosophy there has been increased debate on the mission of science, its relationship to the mission of philosophy and how the two relate to each other. Ultimately, clarity on the identity of the two and the relationship between the established identity of each are clarified by determining the role of methodology as a means for explicating the nature of existence, what is best for the human experience, and how such knowledge is best applied to the invention of human artifacts.

Methodology, strictly speaking, is theoretical strategy for exploring the nature of reality and how the understanding of the nature of reality affects the human experience. Methodology is a body of practices, procedures, and rules used by those who work in a discipline or engage in an inquiry. "A methodological perspective is particularly suitable for deriving insights into the relationships between science, technology, society and practical experiences."²⁴ In this respect Philosophy of Technology's methodology can be regarded as an attempt to employ *complementary approaches to science and philosophy* in an endeavor to explain how science and human inventions can play a role in helping humanity experience its desired complementarity.

To completely grasp the significance that the principle of complementarity has when considering a methodological approach to the Philosophy of Science and the Philosophy of Technology it is helpful to refer again to Kant and remind ourselves of the difficulty of bridging the unfathomable with human conceptions in a way that creates complementarity out of what has persisted in being a duality. In Critique of Judgment Kant proposes a scheme that is helpful in making judgments that reconcile this difference. This method for making judgments also can be applied to making good decisions about what is best for the human experience. It is worthwhile to take a new look at Kant's suggestion (that humanity possesses a faculty that improves judgment-judgments in general but in terms of the issues addressed in this article judgments concerning the human ability to better manage the impact of technology on the human experience).

In other words the theory of complementarity supports the implied Kantian view that it is possible to close the gap between the human experience of phenomena, the conceptual schemes used by humanity to manage the experience of phenomena and the devices employed in this effort. With the gap resolved (by means of the human aesthetic capacity) it is also possible that the devices produced by human cognition make a better contribution to the desired experience of

²⁴ De Vries, Marc, *Science, Technology and Society: A Methodological Perspective. International Journal of Technology and Design Education*. Volume 7, Number 1-2, 21, 1997.

complementarity. The point is that the theory of complementarity suggests that human conceptions and the underlying reality can be complementary-as Bohr suggested with his claim that *contrariasunt complementa*. Bohr's notion of complementarity asserted that it is possible to reconcile that which up until his time seemed incommensurate allowing for moving beyond where Kant left us (in his effort to overthrow Cartesian dualism).

Pitt describes the resolution of this dilemma as based on analyzing the history of the theory of knowledge.²⁵ In this respect, for Pitt, with the problem resolved knowledge offers humanity the potential to shape out of things or make out of productions an experience that is more highly valued. It is for this reason that aesthetic values also function as conditions for adequacy. They do meet our conditioned intuitions concerning what can and ought to count as contributing to the good life. And by distinguishing between epistemic and aesthetic values we have the basis of a methodology for the philosophy of technology.²⁶ Pitt argues that when the facts are set before us in a way that demands making a choice we must use the facts (knowledge) to increase the experience of human values.

According to Pitt the best possibility of achieving human values are decisions based on transparent fact(s) made within epistemic, aesthetic and rational frameworks. Remember that the theory of complementarity was introduced as a means of resolving the problem of the discontinuity between underlying reality and the unambiguous description of experience(without this the real underlying objects of experience remain an idealization, an abstraction or something detached from cognitive experience). Complementarity closes this gap by making the experience between observed and observer interactive thus, increasing the prospect that the outcome of the experience is complementary.

Recognition of the significance of the theory of complementarity has been increasing since the beginning of the last century right up until today. Contemporary scholars acknowledge that it offers means of creating a more complementary connection between the sciences and how scientific knowledge is applied by technologies. Scholars of the social sciences assert that it contributes to helping humanity be better-integrated within the fabric of existence. Because complementarity has far reaching philosophical implications concerning such basic notions as subject and object, space-time and causality, chance and necessity, and more, philosophers have questioned whether or not these implications have been adequately understood.

Wolfgang Pauli in his article explaining *The Philosophical Significance of the Idea of Complementarity* asserted that, "The situation in regards to complementarity within physics leads naturally beyond the narrow field of physics to analogous situations in connection with the general conditions of human knowledge."²⁷ Hasok Chang, professor of The History and Philosophy of

²⁵ Pitt, Joseph, *Doing Philosophy of Technology: Essays in a Pragmatist Spirit*. London, Springer Dordrecht Heidelberg, 2011, 15, 16, 19 & 20.

²⁶ Katsumori, Makoto, *NeilsBohrs Complementarity: Its Structure, History, and Intersections with Hermeneutics, and Deconstruction*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Volume 286, xi, 2011.

²⁷ Pauli, Wolfgang, *Writings on Physics and Philosophy* (Enz, Charles. & Meyenn, Karl. Edts.).

Science at The University of Cambridge makes the argument, in his article *Philosophy as Complementary Science*, that a renewed look at the NeoKantian role for addressing the issue of *the dilemma of knowing* or *the dilemma of knowledge* would support the philosophy of science's ability to generate knowledge in places where science itself fails to do so.²⁸

For Further Reading

Berntson, Gary. & Cacioppo, John, (2008), A Contemporary Perspective on Multilevel Analyses and Social Neuroscience. *Interdisciplinary Research: Case Studies from Health and Social Science*. (Kessel, Frank, Rosenfield, Patricia. & Anderson, Norman. Ed.). Oxford, Oxford University Press.

Caygill, Howard. Kant's Anthropology and Sensibility. *Essays on Kant's Anthropology*. (Jacobs, Brain. Edit.). Cambridge, UK., Cambridge University Press.

De Vries, Marc, (1997), Science, Technology and Society: A Methodological Perspective. *International Journal of Technology and Design Education*. Volume 7, Number 1-2.

Feyerabend, Paul, Realism, *Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*, Volume 1. London, Cambridge University Press.

Folse, Henry, (1994), Bohr's Framework of Complementarity and the Realism Debate. *Neils Bohr and Contemporary Philosophy* (Faye, Jan. & Folse, Henry. Ed.). The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

Friedman, Michel, (2000), *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Peru, Illinois, Open Court Publishing Company.

Friedman, Michael, (2002), Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy. *The European Journal of Philosophy*. Volume 10, Number 3.

Gardner, S., (2007), Philosophical aestheticism. *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. (Leiter, B. and Rosen, M. Eds.) (75 - 121). Oxford, Oxford University Press.

Guyer, Paul, *Beauty, Freedom and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory. Essays on Kant's Anthropology*. (Jacobs, Brain. Edit.). Cambridge, UK., Cambridge University Press.

Ihde, Don, (2004), Has the Philosophy of Technology Arrived? A State-of the Art Review. *Philosophy of Science*. Volume 71, Issue 1.

Ihde, Don, (2010), *Heidegger's Technologies: Post phenomenological Perspective*. New York, Fordham University Press.

Katsumori, Makoto, (2011), NeilsBohrs Complementarity: Its Structure, History, and Intersections with Hermeneutics, and Deconstruction. *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Volume 286.

Kant, Immanuel, (1987), *Critique of Judgment*. (translated by Pluhar, Werner.) Indianapolis, Hackett Publishing Company.

(translated by Schlapp, Robert). Berlin, Springer-Verlag, 2010, 41.

²⁸ Chang, Hasok, *Philosophy as Complementary Science*. *The Philosopher's Magazine*. Issue 40, 19, 2008.

- Kant, Immanuel, (translated copy 1996) *Critique of Pure Reason*. (Pluhar, Werner. Translator). Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Company Inc.,
- Kitcher, Philip, (2011), *Science in a Democratic Society*. Amherst, N.Y., Prometheus Books.
- Limper, Peter, (1990), Process Themes in Frederick Ferré Philosophy of Technology. *Broad and Narrow Interpretations of Philosophy of Technology*. (Durban. Paul. Ed.). Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, (2005), *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mitcham, Carl, (1994), *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Technology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Pitt, Joseph, (2011), *Doing Philosophy of Technology: Essays in a Pragmatist Spirit*. London, Springer Dordrecht Heidelberg.
- Pauli, Wolfgang, (2010), *Writings on Physics and Philosophy*. (Enz, Charles. & Meyenn, Karl. Ed.). (translated by Schlapp, Robert). Berlin, Springer-Verlag.
- Pitt, Joseph, (1995), Philosophical Methodology, Technologies and their Transformation of Knowledge. *Society for Philosophy and Technology*. Volume 1, Numbers 3-4.
- Saunders, Simon, (2005), Complementarity and Scientific Rationality. *Foundations of Physics*. Volume 35, Issue 3.
- Whitehead, Alfred North, (1978), *Process and Reality*, (1929 Corrected Edition. Ray, David. & Sherburne, Donald, W. Eds.). New York, Free Press.

THE “LAND OF SOUTH SLAVS” BETWEEN OLD AND NEW DEMOGRAPHIC ASSETS[♦]

Stefania Girone*

stefaniagirone@libero.it

Sara Grubanov-Boskovic**

saragrubanov@gmail.com

Abstract: *The objective of this paper is to study the changes in the age structure of populations of the Former Yugoslavia – i.e. Bosnia and Herzegovina, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, Kosovo and Slovenia. The analysis relies on the 1981 census data and the 2010 official estimates. Since the demographic ageing is a generalized process, this research will focus on the intensity of this phenomenon by analyzing it with an appropriate dissimilarity index that through a comparison of two different reference dates or territories indicates the magnitude of discrepancies between two situations.*

Keywords: *Countries of Former Yugoslavia, Fertility, Mortality, Population aging process.*

1. Introduction

The “Land of South Slavs”, alias Yugoslavia, was one of the leading countries of the Western Balkan Peninsula since 1943 until 1992.

Six Republics and two autonomous provinces have formed what once was the Socialist Federal Republic of Yugoslavia: Bosnia and Herzegovina with Sarajevo its capital, Croatia with capital Zagreb, Macedonia with Skopje, Montenegro with Titograd, Serbia with Belgrade as capital and Kosovo and Vojvodina (with respective capitals Priština and Novi Sad) as two autonomous provinces and finally Slovenia with Ljubljana.

In 1991 four out of six Republics composing the Yugoslav state declared their independence determining the Federation’s dissolution.

About twelve years later the remaining two Republics – Serbia and Montenegro – divided giving birth to two independent states.

Recently (2008) one of the two Serbian provinces, Kosovo, requested its autonomy and its own Republic, provoking the Serbian disagreement and obtaining only partial – and somewhat controversial – international recognition.

[♦] The present work is the result of a tight collaboration between two authors: however, the drafting of the paragraphs 1 and 2 is to be attributed to dott.ssa Stefania Girone, while the drafting of paragraphs 3 and 4 is to be attributed to dott.ssa Sara Grubanov-Boskovic.

* **Professor in Social Statistics, Faculty of Political Science, University of Catania (Italy), Member of the editorial group “RIEDS”, Ph.D in Demography and Economics of great geographical areas, University of Bari (Italy).**

** **Ph.D student in Development Economics, University of Bari (Italy).**

The current heterogeneous demographic panorama of the countries belonging to the Former Yugoslavia is, most likely, the result of evolutive processes that have occurred under effect of numerous factors of socio-economic as well as political and cultural nature.

In the light of this, we will focus on the evolution computed by the countries under exam in terms of natural – and, only in part, migratory – movement of the population in the past thirty years (1981-2011).

This is a symptomatic time period which, from the economic point of view, marks the transition from planned economy to market economy and, at the same time, from the demographic point of view represents for countries of South Yugoslav area, like Bosnia and Herzegovina, Macedonia and Montenegro, the end of the “first” and the beginning of what some authors define as the “second” demographic transition.

2. Demographic Scenario in Evolution

Leaving aside historical and economic aspects, in this occasion we will move on a strictly demographic line, in order to demonstrate how the existing demographic differentials are the result of important demographic transformations that have been occurring, with different modalities and times, in the populations of these countries, creating heterogeneities and homogeneities that are sometimes far from being negligible.

Considering a time period that spans over 30 years (1981-2011) we can observe, on one hand, countries (Macedonia, Montenegro, Kosovo and Slovenia) generally in a phase, more or less emphasized, of demographic stagnation or growth and, on another, countries (Bosnia and Herzegovina, Croatia and Serbia) in a condition of demographic implosion.

If we observe the entire area under reference as a whole, on an area covering 225 thousand sq km, in 2011, a population of just over 22 million inhabitants resulted to be located.

The comparison of 1981 and 2011 census data¹, shows that the population of the Former Yugoslavia decreased by 1,17% remaining, therefore, in tendential stagnation (see Table 1). In particular, after having increased slightly over one million inhabitants in the period 1981-2011, the Yugoslav population declined during the two following decades (1991-2011) by 1.3 million units.

If there wasn't for the growth contribution of the Kosovo population, equal to 9,43%², and the Slovenian one, equal to 8,37%, the demographic decrease of the entire area would have been much more substantial.

¹ The 2011 data regarding Bosnia and Herzegovina and Macedonia are population estimations and thus not census data. The next census in Bosnia and Herzegovina will be held in 2011. While the Macedonian census, starting 1st October 2011, has been interrupted due to controversies between the Macedonian and Albanian components of the commission on the issue whether or the population living abroad for more than 12 months should be counted or not as residing population.

² The 2011 census in Kosovo has been partially boycotted by ethnic Serbs and therefore the actual number of residing population in Kosovo might be higher.

On the other hand, the major decrease, by almost 7,00%, was recorded in Bosnia and Herzegovina and Croatia that is countries mostly marked by the war events.

Table 1

Demographic Dimension of the Former Yugoslavia, 1981-2011.

Countries	1981	1991	2011	Var. % 1981-
Bosnia-Herz.	4.124.256	4.377.033	3.839.737	-6,90
Croatia	4.601.469	4.784.265	4.290.612	-6,75
Macedonia	1.909.136	2.033.964	2.057.284	7,76
Montenegro	584.31	615.035	625.266	7,01
Serbia	7.729.236	7.824.589	7.565.761	-2,11
Kosovo	1.584.440	1.954.747	1.733.872	9,43
Slovenia	1.891.864	1.913.355	2.050.189	8,37
<i>Total</i>	<i>22.424.711</i>	<i>23.502.98</i>	<i>22.162.721</i>	<i>-1,17</i>

Source: Census data (Bosnia and Herzegovina Institute of Statistics; Republic of Croatia – Central Bureau of Statistics; Statistical Office of Kosovo; Statistical Office of FYR of Macedonia; Statistical Office of Montenegro; Statistical Office of Serbia and Statistical Office of Slovenia).

In this regard, it is a well known fact that the effects of different demographic growth rates of any country are the result of past significant and differential levels of fertility and mortality: the country's population size as well as its age structure and, as a consequence its degree of demographic aging in one specific year is the consequence of what has occurred during previous decades in the field of natural (fertility and mortality) and migration movement, both inflows and outflows³.

Considering the above stated, we have decided in the course of this work to carry out - in the first place - a short time reconstruction of the main phases of the demographic transition processes in each one of the Former Yugoslav states by tracking down the evolution of three demographic indicators:

a) Synthetic fertility index or total fertility rate (TFT) which represents the (average) number of (live) births that would be born to a woman – under a certain fertility law – in a hypothesis of zero mortality up to the end of the reproductive age;

b) Life expectancy at birth (E_0 , which is an inverse mortality indicator representing the average number of years that a newborn will live according to the mortality law of reference;

³ Some Serbian authors (Hadživuković, *Demografska tranzicija: društveni okviri i posledice*, Matica Srpska, Novi Sad, 1991; Radović, Lj., *Smrtnost stanovništva: Crna Gora 1878-1978*, Ekonomski fakultet, Institut za društveno ekonomska istraživanja Obod, Podgorica, 1984) have studied different phases of the demographic transition processes of this region and have observed the evolution of mortality as well as fertility levels that led them to estimate how the mortality started to decline, firstly, in the North-West regions in the middle of the 19th century and, later, involved even the rest of the region at the end of the 19th century, while the fertility contraction – the issue regarding which the available data allowed to determine a more accurate time period – began in Slovenia and Vojvodina in the period 1891-1895, later on between 1906 and 1910 in Croatia and Central Serbia, then, in 1926-1930 in Montenegro and, finally, in Macedonia and Bosnia and Herzegovina in the period 1931-1934.

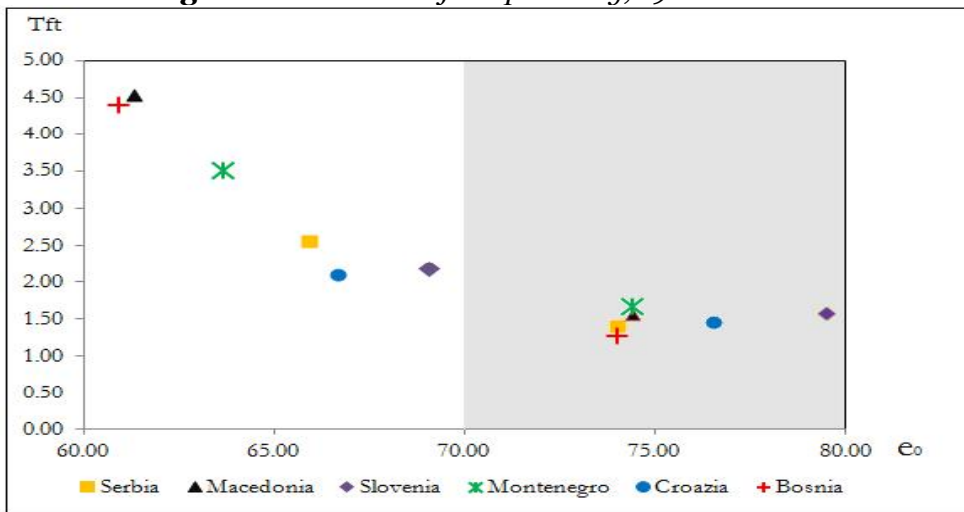
c) Migration balance (M_b) calculated as a difference of population size variation observed during the inter-census period and the population variation according to its natural movement for the same time period.

Even though a comparative territorial analysis has not been easy to carry out, due to difficulties related to limited data availability and the existence of fragmented databases, it has been possible to calculate TFT and E_o for the fifty-years-distanced period (1960 and 2010) in six countries – excluding Kosovo – by using official statistical data provided by respective statistical offices (see Figure 1).

The results we obtained show how a clear dichotomy between the demographic regimes of the North-West countries (Croatia, Slovenia and Serbia) and South ones (Bosnia and Herzegovina, Montenegro and Macedonia) was present in 1960 and supported in those years by different levels of economic development: in fact, in the first group, the TFT had already fallen below the replacement level (Croatia and Slovenia) or was about to fall below the threshold (Serbia) while the life expectancy was higher than 65 years; on the contrary, in the second group, the TFT was higher than 3,5 children per woman and the life expectancy wasn't reaching 65 years of age.

Today, half a century later, the picture changed profoundly. All considered countries, currently located in a post-transitional phase, are recording TFT around 1,5 children per woman and the biggest differences appear to be limited to the conditions of survival in terms of life expectancy at birth that goes from 74,1 years of age in Serbia to 79,5 in Slovenia.

Figure 1 - TFT and Life Expectancy, 1960 and 2010.



A quick glance at migration movement, triggered by the Yugoslav implosion, confirms what has already been stressed out in the previous pages and helps us to complete, at least in part, the type of analysis that is being carried out.

The migration balances have been calculated by using the data on the natural movement and the size of the population in the time period 1981-2010.

Table 2 shows that among seven examined areas only Croatia had a positive migration balance, with a value of +79, between 1981 and 1990.

During the years of great political and economic instability (1991-2000), every area recorded negative balances that resulted particularly significant in the case of Serbia ($M_b=-145$) and Macedonia ($M_b=-168$). Certainly, a similar calculus could not be done for the migration balances of Bosnia and Herzegovina and Kosovo since the official data do not cover the entire period, however it is legitimate to assume – considering estimations of some international organization such as UNHCR – that these two areas were the one to report the most intensive outflows.

Finally, in the last decade (2001-2010) all the countries, except Montenegro ($M_b=-19$) and Kosovo ($M_b=-418$), reported positive migratory balances that could largely be attributed to return migration.

Table 2

Migration Balance, 1981-2010 (in thousands).

Area	1981-1990	1991-2000	2001-2010
Bosnia-Herz.	-32	n.a.	+28
Croatia	+79	-64	+73
Macedonia	-120	-168	+17
Montenegro	-27	-4	-19
Serbia	-16	-145	+88
Kosovo	-98	n.a.	-418
Slovenia	+10	-8	+51

Source: own elaboration of official data (Bosnia and Herzegovina Institute of Statistics; Republic of Croatia – Central Bureau of Statistics; Statistical Office of Kosovo; Statistical Office of FYR of Macedonia; Statistical Office of Montenegro; Statistical Office of Serbia and Statistical Office of Slovenia).

3. In the Issue of Demographic Aging

If there were no paper space-limitations it would have been possible to describe more thoroughly the phenomenon of the population aging – seen as the increase in the percentage of the elderly population – that is progressively in act in the Yugoslav states as an ineluctable consequence of the demographic transition processes (Di Comite, Bonerba, Girone, 2007).

Leaving, therefore, for another study-occasion the analysis of the paragraph's subject, in this second part of our work we will limit to determine the intensity of the aging process by using a specific dissimilarity index which by considering two different time periods or territories indicates the entity of existing gaps between two cases. This index assumes values that range between 0 and 1: expressing it in terms of age pyramids, it is equal to 0 when two pyramids are identical and is equivalent to 1 when two pyramids do not match in any point (e.g. one pyramid of only males versus one of only females). The advantage of this index is that of being quite simple yet particularly adequate for the type of analysis that we are carrying out.

$$\Theta = \frac{1}{2} \sum_s \sum_x |p_{a(s,x)} - p_{o(s,x)}| \quad (1)$$

Table 3, created by using 1981 census data and 2010 official estimates, contains dissimilarity indexes for each country that point out how the most intensive age-structure transformations have affected the populations of Bosnia and Herzegovina and Macedonia. Vice versa, the least significant structural changes have occurred in Croatia and Serbia.

Table 3

<i>Dissimilarity Index, 1981-2010.</i>	
Area	1981-2010
Croatia	0,111
Serbia	0,123
Montenegro	0,143
Slovenia	0,145
Macedonia	0,161
Bosnia and Herz.	0,184

Source: own elaboration of official data (Bosnia and Herzegovina Institute of Statistics; Republic of Croatia – Central Bureau of Statistics; Statistical Office of FYR of Macedonia; Statistical Office of Montenegro; Statistical Office of Serbia and Statistical Office of Slovenia).

In other words, these results highlight the well-known relationship that exists between the advancing of the demographic transition processes and the age structure evolution. In the sense that, except for the case of Slovenia, in the areas where the demographic transition was concluded during the '60 (Croatia and Serbia) the structural changes during the decades 1981-2010 have been less significant than those, which proved to be much more emphasized, observed in countries that have completed their transition at the end of the '80 (Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Montenegro).

The aforesaid logic, however, does not seem to apply fully to Slovenia which has actually pioneered the post-transitional phase and nevertheless continues to show structural changes of major intensity than those experienced by the Serbian and Croatian population. Indubitably, age structure transformations in Serbia and Croatia appear to be less significant due to their larger demographic size of their, nevertheless it does not make less valid the argument about the specificity of the Slovenian demographic development in comparison to the rest of the area.

Moving forward to the analysis of main age structure transformations in the area under exam, essentially they concern two processes: the decline in the portion of young people from 0 to 14 years – the so-called aging from the bottom of the age pyramid – and, at the same time, the increase in the elderly population age 60 years and over in the total population – the so-called aging from the top of the age pyramid. Considering, in particular, the variation of the elderly

population over 60 years old we have proceeded with the calculus of the aging indexes for the period 1981-2010 that revealed how the proportion of persons over-sixty almost doubled, passing from 11,8% in 1981 to 20,4% in 2010 (see Table 4). The eldest population, with aging index over 23,0%, is the Croatian and Serbian one, while the Macedonian and Montenegrin population, whose elderly population does not exceed 18,0%, result to be the youngest one. The female component appears everywhere to be significantly more older and the extreme case is one of elderly Croatian women that constitute 26,35 of the total Croatian female population.

Finally, it should also be noted that the gap between two genders has been growing over the years which is clearly evident in the Macedonian case where the gap between two genders in 1981 was below 1,0% and rose up to 4% in 2010.

Table 4

Aging Index, 1981-2010.

Countries	1981			2010		
	M	F	MF	M	F	MF
Serbia	12,29	15,09	13,71	20,81	25,67	23,31
Croatia	12,14	17,61	14,96	19,72	26,34	23,14
Slovenia	11,22	16,82	14,1	18,53	25,35	21,97
Bosnia-Herz.	6,91	9,63	8,27	17,89	21,72	19,84
Montenegro	9,11	12,26	10,69	15,42	19,55	17,51
Macedonia	8,93	9,62	9,27	14,67	18,29	16,48
<i>Total</i>	<i>10,10</i>	<i>13,51</i>	<i>11,83</i>	<i>17,84</i>	<i>22,82</i>	<i>20,38</i>

Source: own elaboration of official data (Bosnia and Herzegovina Institute of Statistics; Republic of Croatia – Central Bureau of Statistics; Statistical Office of FYR of Macedonia; Statistical Office of Montenegro; Statistical Office of Serbia and Statistical Office of Slovenia).

4. Concluding Remarks

By observing the intensity of structural transformations in every single Former Yugoslav country, that is linked to their respective demographic transition processes, it was possible to confirm the traditional differences existing between regions which are economically and demographically more advanced (Croatia, Serbia and Slovenia) and those economically less prosperous and, in demographic terms, are relatively more “traditional” (Bosnia and Herzegovina, Macedonia and Montenegro).

The analysis that we carried out reveals also that the economic and political crisis of the '90 did not produce effects able to alter s natural pulsations of the populations and, thus, the demographic order in the area of Former Yugoslavia established prior to its dissolution.

This work is still in progress: in fact, once the final 2011/2013 census data are published it will be possible to review and complete the analysis of the age structure of the Bosnian and Kosovo population.

Finally, it should be noted that the area of Former Yugoslavia is still a place

of latent political “conflicts” and fragile inter-ethnic relations that, in a certain measure, could influence the conduct and outcomes of the Censuses as has recently happened in Macedonia and Kosovo.

In light of this, whenever the official data of the Former Yugoslav countries are being analyzed, as well as international statistics based on them, one should always bear in mind that the different quality of population statistics may vary in dependence on the geographical area under exam and the political context in which they are inserted.

REFERENCES

Chensanais, J.C., (1986), «La transition démographique. Etapes, formes, implications économiques», *Travaux et Documents*, INED-P.U.F, Paris, no. 113.

Cliquet, R.L., (1991), «The Second Demographic Transition: Fact or Fiction?» *Population Studies*, Council of Europe, Strasbourg, no. 123.

Coale, A.J., (1973), *The Demographic Transition Reconsidered*, IUSSP, Liège.

Croatian Bureau of Statistics, *Statistički ljetopis 2010*, Državni zavod za statistiku, Zagreb, 2011.

Croatian Bureau of Statistics, *Popis stanovništva, kućanstva i stanova 2011. Prvi rezultati po naseljima*, Državni zavod za statistiku, Zagreb, 2011.

Di Comite, L., *Teoria e prassi della transizione demografica. Studi in onore di Paolo Fortunati*, Vol.1, CLUEB, Bologna, 1980.

Di Comite, L., Bonerba, P., Girone, S., (2007), *La popolazione. L'invecchiamento demografico*, in Malanima, P. (eds.), “Rapporto sulle economie del Mediterraneo. Edizione 2007”, Il Mulino, Bologna.

Di Comite, L., Galizia, F., (2007), «Tra omogeneità ed eterogeneità: evoluzione della struttura per età ed invecchiamento demografico nell'area del bacino Mediterraneo», *Nike*, no. 1.

Di Comite, L., Girone, S., Galizia, F., (2012), *La popolazione. Tra prima e seconda transizione demografica*, in Malanima, P., (eds.), “Rapporto sulle economie del Mediterraneo. Edizione 2011”, Il Mulino, Bologna.

Fargues, PH, (2011), *International Migration and Europe's Demographic Change*, EU-US Immigration Systems 2011/09, European University Institute, Florence.

Gavrilov, L.A., Heuveline, P., (2003), *Aging of Population*, in Demeny, P., McNicoll, G., (eds.), “The Encyclopedia of Population”, Macmillan Reference, New York.

Hadživuković, S., *Demografska tranzicija: društveni okviri i posledice*, Matica Srpska, Novi Sad, 1991.

Lajić, I., (2004), «Noviji razvoj stanovništva Hrvatske-regularno i neregularno kretanje stanovništva», *Migracije i etničke teme*, no. 20, Institut za migracije i narodnosti, Zagreb.

Mrđen, S., Friganović, M., (1998), «The Demographic Situation in Croatia», *Geoadria* no.3, Hrvatsko geografsko društvo, Zadar.

Penev, G., (2002), *L'évolution démographique récente et tendances futures de la population de la Yougoslavie*, in Di Comite, L., Pellicani, M.C, (eds),

“Popolazioni e migrazioni nei Balcani”, Cacucci, Bari.

Radivojević, B., (2002), «Smanjenje smrtnosti starog stanovništva u Jugoslaviji – Šansa za povećanje očekivanog trajanja života», *Stanovništvo*, no. 1-4, Centar za demografska istraživanja, Beograd.

Radović, Lj., (1984), *Smrtnost stanovništva: Crna Gora 1878-1978*, Ekonomski fakultet, Institut za društveno ekonomska istraživanja Obod, Podgorica.

Rašević, M., (2004), «Fertility Trends in Serbia During the 1990», *Stanovništvo*, no. 1-4, Centar za demografska istraživanja, Beograd.

Sardon, J.P., (2002), *Transition et fécondité dans les Balkans socialistes*, in Di Comite, L., Pellicani, M.C. (eds), “Popolazioni e migrazioni nei Balcani”, Cacucci, Bari.

Statistical Office of Kosovo, *Analysis of the Vital Statistics for the Newest Period of Time*, Zavod za statistiku Kosova, Priština, 2008.

Statistical Office of Bosnia and Herzegovina, *Demografija*, Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2011.

Statistical Office of Kosovo, *Population and Housing Census in Kosovo. Preliminary Results – 2011*, Zavod za statistiku Kosova, Priština, 2011.

Statistical Office of Macedonia, *Статистички годишник на Република Македонија 2011*, Државни завод за статистика Македоније, Скопје, 2011.

Statistical Office of Montenegro, *Prvi rezultati. Popis stanovništva, domaćinstva i stanova u Crnoj Gori 2011*, Zavod za statistiku Crne Gore, Podgorica, 2011.

Statistical Office of Serbia, *Prvi rezultati. Popis stanovništva, domaćinstva i stanova u Republici Srbiji*, Republički zavod za statistiku, Beograd, 2011.

Statistical Office of Slovenia, *Statistični letopis Republike Slovenije 2010*, Statistični Urad Republike Slovenije, Ljubljana, 2011.

Statistical Office of Montenegro, *Statistički godišnjak 2011*, Zavod za statistiku Crne Gore, Podgorica, 2012.

Statistical Office of Serbia, *Demografska statistika 2011*, Republički zavod za statistiku, Beograd, 2012.

SECTORUL AGROALIMENTAR AL REPUBLICII MOLDOVA ÎN TANGENȚA EVOLUȚIEI ȘI IMPLICAȚIILOR SALE

Coșer Cornel*

world_name@mail.ru

Abstract: *The evolution of Moldova's agri-food sector is characterized by a series of unfavorable conditions and systemic errors that led to a dismantling of the integral mechanism: production-processing-delivery, but also involved an insufficient financial and consulting connection. Although agri-food trade balance is positive, the situation highlights the serious differences between plant and animal production, also with major failures in the economic efficiency, institutional regulations and food market.*

This situation requires a large intervention at the economic agents level, but also at the entire agri-food sector through effective land management, infrastructure investment, specialization design and a good food marketing.

Keywords: *sector, evolution, structure, competitiveness, factors, agri-food trade, system.*

Economia Republicii Moldova după 1991 s-a caracterizat inițial printr-o recesiune economică acută care s-a datorat șocurilor interne și externe suferite de pe urma "divorțului de imperiu", dar și conflictului secesionist din estul țării. Stabilizarea macroeconomică relativă din 1994 nu a însemnat însă și creștere economică. Agricultură a rămas să fie o ramură prioritară, dar puțin eficientă și serios vulnerabilă. Aceste tendințe de stabilizare au continuat și după 2000 însă în cele din urmă nu au dus la o creștere economică suficientă pentru îmbunătățirea semnificativă a nivelului de trai.¹

Sectorul agroalimentar - aspecte evolutive

Agricultura a fost și este una dintre ramurile principale ale economiei Republicii Moldova, atât datorită volumului considerabil al forței de muncă implicate în acest sector (circa 40%), cât și datorită ponderii acesteia în produsul intern brut. În decurs de jumătate de secol sectorul agroalimentar al Republicii Moldova s-a dezvoltat în condiții străine economiei de piață. În perioada de tranziție au fost depuse eforturi de reformare a proprietății, de creare a unei producții competitive și de diversificare a relațiilor economice externe.²

Însă criza din sectorul agrar nu a fost depășită, ea poartă un caracter structural și e provocată de contribuțiile ce au apărut pe parcursul integrării în

* Asist. univ. drd., - *Universitatea Agrară de Stat din Moldova, Republica Moldova.*

¹ Gudîm A., Prohnițchi V., Cebanaș L., *Tranziția: retrospective și perspective*, Chișinău, Ed. ADEPT, 2006, p.24-25.

² Gudîm A., Prohnițchi V., Cebanaș L., *Tranziția: retrospective și perspective*, Chișinău, Ed. ADEPT, 2006, p.67-74.

economia de piață a structurilor moștenite de la sistemul economiei centralizate. În perioada ultimilor 5 ani creșterea producției agricole (față de anul precedent) a fost înregistrată în anii 1997 (cu 11%) și 2001 (cu 4%), dar în același timp nivelul producției agricole în anul 2001 a rămas scăzut, constituind doar 80% din nivelul anului 1995 și 51% din cel al anului 1990.

Structura producției agricole s-a schimbat și ea, cota producției animale reducându-se de la 40,3% în 1990 la doar 29,7% în 2001, ceea ce s-a datorat în mare măsură reducerii drastice a șeptelului în sectorul colectiv. Deși șeptelul de animale s-a mărit cu aproximativ 50% în sectorul individual, în sectorul colectiv acesta s-a redus cu tocmai 90% în timp de 10 ani. Acest declin a fost cauzat în special de lichidarea unităților de creștere a animalelor din cadrul gospodăriilor agricole mari, acestea devenind neprofitabile din cauza costurilor înalte de producție.

Declinul drastic al sectorului și transformarea acestuia în agricultură de subzistență sunt inadmisibile, dată fiind ponderea semnificativă a agriculturii și industriei de prelucrare în economia țării. Liberalizarea piețelor de desfacere din fostele republici sovietice, unde în trecutul apropiat conservele, fructele și legumele moldovenești nu întâmpinau o concurență dură, a dus la înlăturarea lor de către companiile altor state, ce dispun de avantaje proprii proceselor tehnologice, calitate și competitivitate a producției, prezența infrastructurii.

Competitivitatea produselor din țările membre ale Uniunii Europene în cea mai mare măsură este menținută de subvenționarea producției agricole, protejată de metode tarifare și netarifare, de aceea accesul produselor moldave pe piața Uniunii Europene rămâne dificil. În Republica Moldova, susținerea sectorului agricol de către stat este foarte limitată, motivul fiind o mulțime de factori obiectivi. Insuficiența capitalului în mediul rural în ultimii ani a sporit suprafețele ocupate cu culturi cum ar fi grâul, porumbul, floarea-soarelui, cartofii ce necesită investiții mici de capital, dar cu piețe de desfacere garantate și diminuarea suprafețelor ocupate de culturi ce necesită resurse considerabile (cum ar fi tutunul, fructele și strugurii).

În ultimii ani se observă o scădere vizibilă a productivității culturilor agricole: de la 1/3 la produsele cerealiere și sfecla de zahăr, până la 50% și mai mult la fructe, legume, struguri și tutun. Reducerea productivității în sectorul agricol este cauzată de uzura morală a tehnologiilor utilizate, în unele cazuri tehnica și metodele utilizate sunt cele mai primitive, minimizarea utilizării îngrășămintelor minerale și organice de 12 și respectiv de 18 ori.

Au existat, desigur, o serie de cauze importante în ceea ce ține de situația precară a sectorului agroalimentar³:

- dezvoltarea piețelor internaționale competitive;
- lipsa unui protecționism agrar;
- „ruptura” dintre reforma agrară și programele de privatizare etc.

În acest mod, putem distinge factori reali, atât de natură internă, cât și externă. Totodată, productivitatea agricolă rămâne a fi una joasă, cu multe

³ Gordon M., Dumitrashko M., White J., *Overcoming supply chain failure in the agri-food sector: A case study from Moldova*, In: *Food Policy Journal*, nr.31, St. Louis, Ed. Elsevier, 2006, p.90-103.

gospodării mici și ineficiente⁴, iar transformarea structurală incompletă este unul din cele mai mari obstacole în crearea unui mediu economic agroalimentar eficient. În perioada incipientă a manifestării mecanismului de piață în cadrul sectorului agroalimentar (1993-1999) s-au remarcat următoarele tendințe:

- ✓ o evoluție „fără trend” atât a ponderii agriculturii în crearea Valorii Adăugate, cât și a sectorului industrial și a celui de servicii;
- ✓ cea mai mare parte a terenurilor agricole erau ocupate de către terenurile arabile (în jur de 71%), urmate de vii și livezi (câte 7%);
- ✓ cea mai mare pondere în totalul producției agroalimentare revenea zahărului, pâinii, fructelor și legumelor (cu o sumă procentuală de circa 79% din total)⁵.

Implicații și factori

Într-o perioadă de 9-10 ani, economia agrară a Republicii Moldova a rămas a fi una slab diversificată, totuși, ea producea (la nivelul anului 2009) o cantitate destul de însemnată a produselor agricole organice, comparativ cu alte state din Comunitatea Statelor Independente (CSI). Spre ameliorarea situației, s-au proiectat și careva strategii, care au început să fie aplicate din perioada respectivă (Conceptul sistemului de subvenționare a producătorilor agricoli, Programul de restabilire și dezvoltare a viticulturii și vinificației, Strategia Națională de Dezvoltare Durabilă a Complexului Agroindustrial al Republicii Moldova etc.).

Începând cu anii 2000, exportul agroalimentar al Republicii Moldova a început să manifeste o evoluție comercială pozitivă, însă și importul a avut dinamici pozitive cu creșteri continue. Totuși, balanța comercială agroalimentară este una pozitivă, exportul depășind importul la acest capitol. Figura 1 ne arată tendința respectivă în ultimii 3 ani de referință.

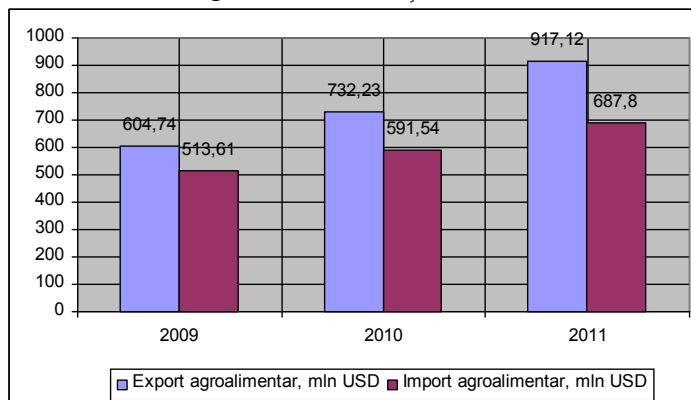


Figura 1. Comerțul exterior agroalimentar în perioada anilor 2009-2011, mln. USD

Sursa: elaborat de autor conform datelor Băncii Naționale a Moldovei

⁴ Adaptat de autor conform

http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/Europe/documents/Publications/AI_briefs/Moldova_ai_en.pdf

⁵ Institute of Management and Rural Development, INTAS Research Project on Agri-food Industry Restructuring in Ukraine and Moldova (AFIRUM), *Overview of the Moldovan agri-food sector*, Chișinău, Ed. IMDR, 2000, p.3-9.

Tendința pozitivă a balanței comerciale agroalimentare, în opinia noastră, este propulsată de o serie de factori, printre care, cei mai semnificativi sunt: evoluția macroeconomică relativ pozitivă, dezvoltarea partenerilor comerciali, intensificarea relațiilor cu partenerii de dezvoltare, măsuri macroeconomice structurale și strategice, dezvoltarea pieței agroalimentare, creșterea consumului intern și extern, acțiunile agenților economici ce țin de promovarea, certificarea și standardizarea producției agroalimentare.

Matricea acestor factori se combină cu condițiile generale economice care se atestă printr-o:

- diminuare a agriculturii în produsul intern brut (PIB);
- dinamică descendentă a populației ocupate în agricultură;
- evoluție în creștere a ponderii exportului agroalimentar în totalul exportului de mărfuri.

Această conjunctură a determinat Republica Moldova, ca odată cu aderarea acesteia la Organizația Mondială a Comerțului (OMC), să-și structureze instrumentele cu privire la siguranța produselor sale agroalimentare⁶, fapt ce a și stimulat o încredere mai pronunțată în acestea. Tabelul 1 relevă sinteza acestui management al documentelor.

Tabelul 1. Sumarul documentar al cerințelor igienico-sanitare pentru produsele agroalimentare

Reglementări	Bunuri, produse	Tipul de certificare
<i>Cerințe medico-biologice</i>	Produse alimentare.	Certificare Igienică
<i>Cerințe fitosanitare</i>	Produse care pot duce la răspândirea bolilor sau pot fi obiectul unei carantine fitosanitare.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Permisii de import (în cazul importului) ▪ Certificat Fitosanitar (în cazul exportului).
<i>Cerințe veterinare</i>	Animale vii, produse din carne, lactate, pui, ouă, pește și produse maritime, bunuri pentru uz veterinar, produse de origine animalieră destinate hranei animalelor.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Aviz sanitar ▪ Autorizație ▪ Certificat veterinar.

Sursa: adaptat de autor conform Moody R., Kireeva I., Butucel I., Agriculture and food law and policy: approximation to EU standards in the republic of Moldova, Chișinău, Ed. IBF International Consulting, 2010, p.35-36

O atare abordare impune o dimensiune factorială complexă, întrucât întreaga reformare a sectorului agroalimentar este, în primul rând, una de durată, în plus, presupune corelarea acțiunilor la nivelul tuturor ierarhiilor economice și

⁶ Moody R., Kireeva I., Butucel I., *Agriculture and food law and policy: approximation to EU standards in the republic of Moldova*, Chișinău, Ed. IBF International Consulting, 2010, p.35-36

serioase investiții în infrastructura agricolă, în acțiunile de procesare și depozitare/congelare a acestor produse. La nivel sectorial, în scopul atingerii unor rezultate importante, se cere, cel mai probabil, o intervenție pe filiera public-privată, care ar scoate în evidență rezervele de creștere ale sectorului agroalimentar național. Revelarea unor grupuri de întreprinderi-lider, cât și înțelegerea modului cum acestea au obținut performanțe, ar putea duce la crearea unui model, mai mult sau mai puțin individualizat, care răspunde cerințelor tehnologice, de eficiență, de creare a competitivității produselor agroalimentare.

În același timp, vedem necesitatea unei configurări de instrumente/acțiuni îndreptate spre atenuarea efectelor „macro” și spre stimularea internă „sectorială” (figura 2).

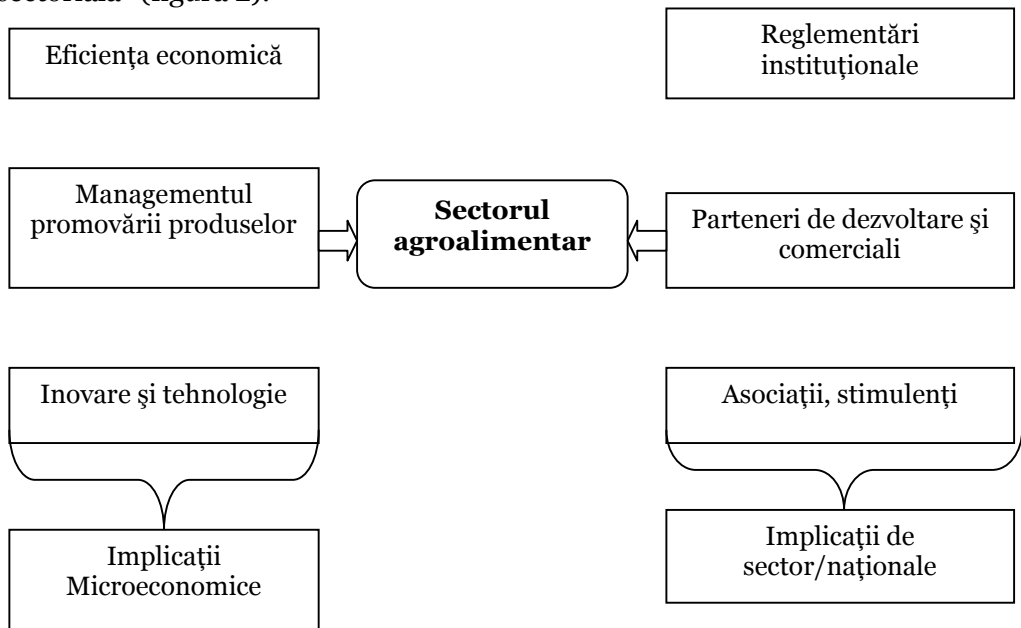


Figura 2. Sistemul instrumentalo-factorial al sectorului agroalimentar național

Sursa: elaborat de autor

Rezultativ, figura 2 ne furnizează tipologia mecanismului în contextul căruia poate fi abordat sectorul agroalimentar, ca un sistem care se bazează pe grupe de entități economice, dar, totodată, resimte necesitatea implicărilor factoriale și la nivel național, sectorial.

În același timp, lanțul de producere agroalimentară antrenează o serie de procese complexe, care țin de: producere, procesare, distribuire, vânzare. Toate aceste etape presupun indicatori care demonstrează capacitatea firmei, sau a sectorului, de a fi competitivi pe piață, de a dispune de un mecanism performant de adaptare la condițiile pieței și cele ale economiei naționale, în general. Lipsa unei conlucrări reale dintre întreprinzătorul agricol și procesator, dar și consumator duce, în opinia noastră, la:

- ❖ lipsa continuității sistemului de procesare în sens sezonier și astfel, la posibilitatea apariției prețurilor foarte variate în diverse perioade ale anului;
- ❖ lipsa unor sisteme de depozitare și congelare a producției agroalimentare, ceea ce lipsește populația de produsele necesare în sezonul rece și rezultă într-o escaladare semnificativă a prețului la produsele respective;
- ❖ deficiența stabilirii unor relații productive de durată între producător și procesator, în cele din urmă, având de suferit consumatorul final;
- ❖ apariția unor relații comerciale rudimentare și sezoniere directe între producător și consumator;
- ❖ absența apariției unei previziuni strategice și financiare pentru producătorul agricol, dar și pentru procesator etc.

Fiind doar o parte din complexul tablou al deficiențelor sectorului agroalimentar, condițiile de mai sus împiedică apariția și manifestarea unor sisteme de logistică performante (în lipsa unor parteneri permanenți și importanți) care ar contribui la eficientizarea tranzacțiilor cu produse agroalimentare. Toate acestea rezultă într-o dezvoltare a „economiei naturale” și într-o disproporționalitate a producțiilor agricole. Figura 3 ne demonstrează această neconcordanță, pe exemplul perioadei anilor 2005-2010.

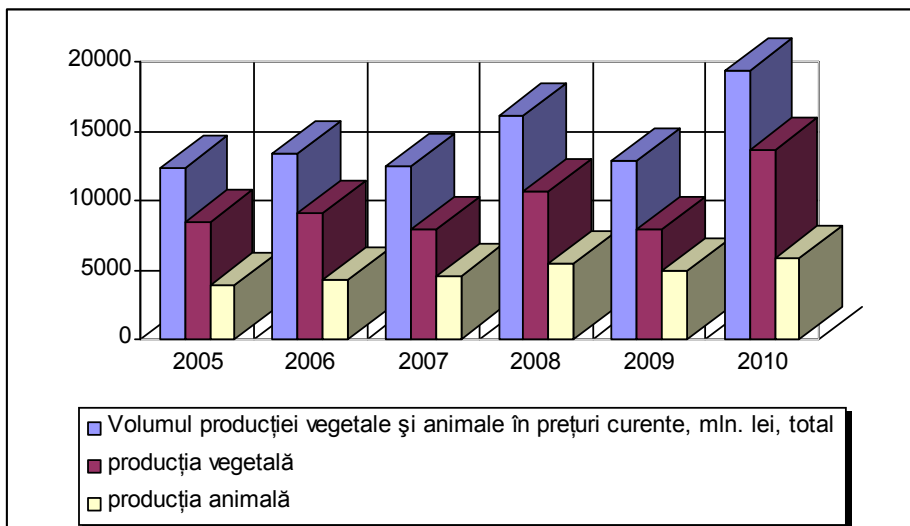


Figura 3. Structura volumului producției agricole totale în perioada anilor 2005-2010, în prețuri curente, mln. lei

Sursa: elaborat de autor conform datelor Biroului Național de Statistică

Din datele figurii de mai sus putem observa un decalaj destul de important la nivelul volumului producției vegetale și animaliere, prima fiind una cu un volum superior celei de-a doua. Importantă este și tendința, care pare a se dinamiza în sensul majorării producției vegetale, în timp ce cea animală nu resimte evoluții pozitive apreciable pe întreaga perioadă analizată (anii 2005-2010).

În condițiile în care în ultima perioadă (anul 2009) agricultura a contribuit cu mai puțin de 9% la PIB⁷, iar exploatațiile agricole de subzistență au o pondere înaltă, subramurile agricole sunt nevoite să se adapteze unor condiții care nu le permit evaluarea întregului lor potențial, atât productiv, cât și competitiv. Astfel, o criză economică regională, sau națională poate să aibă implicații negative majore asupra sectorului agroalimentar, mai ales că reducerea suportului financiar acordat agricultorilor, sau reducerea exporturilor agroalimentare reflectă o atare situație.

Concluzii și recomandări

Atât evoluția sectorului agroalimentar național, cât și manifestările sale caracteristice, s-au reliefat în contextul unei macroeconomii de tranziție, fapt ce își prezintă repercusiunile până astăzi. Evoluțiile din interiorul sectorului agroalimentar se nuanțează printr-o serie de condiții limitative și specifice, cum ar fi diminuarea ponderii agriculturii la crearea PIB, lipsa unui sistem integrat agroalimentar, absența unor investiții importante în infrastructura și echiparea sectorului, lipsa utilizării capacității de procesare, ineficiența energetică a sectorului, lipsa partenerilor permanenți importanți, slaba dezvoltare a componentei de marketing în sectorul agroalimentar, impact insuficient al politicilor agrare etc.

În scopul ameliorării situației sectorului agroalimentar, ar trebui să se acționeze în direcția diversificării și specializării producției agricole la nivel de unitate economică, dar și de sector. Totodată, este necesară conlucrarea publică-privată, dar și eficientizarea instrumentelor guvernamentale ce țin de gestionarea stocurilor; crearea, împreună cu partenerii de dezvoltare, a unor infrastructuri ce ar permite facilitarea depozitării și procesării producției agroalimentare, promovarea unor concepte specifice naționale cu privire la produsele ecologice, dar și stabilizarea unor uniuni, asociații în interiorul sectorului, fapt ce ar stimula conlucrarea și înțelegerea mecanismelor de manifestare a sectorului respectiv. Tot în acest context, continuitatea acordării serviciilor de consultanță, cât și dezvoltarea sistemului informațional care ține de piața agroalimentară nu ar face decât să catalizeze procesele pozitive din cadrul sectorului agroalimentar național.

BIBLIOGRAFIE

Gordon M., Dumitrashko M., White J., Overcoming supply chain failure in the agri-food sector: A case study from Moldova, In: Food Policy Journal, nr.31, St. Louis, Ed. Elsevier, 2006.

Gudîm A., Prohnițchi V., Cebanaș L., *Tranziția: retrospectivă și perspectivă*, Chișinău, Ed. ADEPT, 2006.

Institute of Management and Rural Development, INTAS Research Project on Agri-food Industry Restructuring in Ukraine and Moldova (AFIRUM), *Overview of the Moldovan agri-food sector*, Chișinău, Ed. IMDR, 2000, p.3-9

⁷ Adaptat de autor conform <http://www.asm.md/administrator/fisiere/cadru/f241.pdf>

Moody R., Kireeva I., Butucel I., *Agriculture and food law and policy: approximation to EU standards in the republic of Moldova*, Chişinău, Ed. IBF International Consulting, 2010, p.35-36

www.asm.md/administrator/fisiere/cadru/f241.pdf

www.bnm.md/bnm_balance

www.fao.org/fileadmin/user_upload/Europe/documents/Publications/AI_briefs/Moldova_ai_en.pdf

www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=315&id=2278

LE RIBA ET LA ZAKAT DANS LE SYSTEME ECONOMIQUE ISLAMIQUE

Loredana Boşca*

loredanabosca@yahoo.com

Abstract: *The questions about the Islamic economy focus on two particular ruling from the Islamic tradition: the injunction to pay zakat and the prohibition of riba. Zakat not only represents a pillar of the moral economy of Islam, but that it is a more effective means of redistribution and economic development than existing secular fiscal instruments. The paper concludes that Islamic economic system is viable, logically and internally consistent and that it is an ethical alternative to conventional Western economy.*

Keywords: *riba, zakat, Chari'a, Fiqh.*

Le vrai fondateur de l'économie comme science sociale dans la culture islamique est considéré Ibn Khaldun. L'économie est elle-même une économie islamique, c'est-à-dire une branche qui se développe selon de lois propres au cadre légal et idéologique de l'Islam. En rapport avec les courants économiques occidentales, la spécificité de l'économie islamique est illustrée par trois principes de base: le principe de la propriété double (privée et publique), la liberté économique dans le cadre de la législation islamique de la raison et le principe de la justice sociale. Mais l'économie islamique ne se réduit pas à ces principes, englobant une série des conceptions et des visions éthiques. Par exemple, la propriété a un sens particulier: Allah seul possède et l'homme, qui est responsable de ce don reçu d'Allah, est demandé à une gestion selon la volonté du véritable propriétaire. La pratique économique a le devoir de développer un équilibre entre l'intérêt individuel et l'utilité sociale, entre *taqtir* (avarice) et *israf* (excès). Une pareille vision soulève interrogations d'ordre philosophique, éthique et spirituel qui sont très difficiles pour les économistes islamiques eux-mêmes. Pour les chercheurs occidentaux, les choses deviennent de plus en plus complexes parce qu'il y a un nombre insignifiant des études historiques et empiriques de la pensée et des idées économiques islamiques et, d'autre part, parce que cet travail suppose l'entendement du *Coran*, des sciences du *Hadith*, des théories et des règles du *Fiqh*.

À son tour, l'étude du *Coran* implique la connaissance d'une très large palette des différents commentaires coraniques, une analyse scrupuleuse des travaux des lexicographes et des grammairiens et, aussi, une culture générale de la spiritualité islamique. Par son inimitabilité en ce qui concerne l'unicité et la clarté de la langue arabe, le *Coran* est un livre idéal qui constitue un permanent défi et un avertissement, en dépassant toutes les capacités humaines: «Même si les hommes et les démons s'unissaient pour produire un *Coran* pareil à cette

* Lecturer Ph.D., - "Spiru Haret" University, Bucharest.

prédication précise ils n'y parviendront pas, même en se soutenant les uns les autres»¹. Le texte coranique c'est l'élément essentiel dans l'organisation des sociétés musulmanes, du premier siècle de l'Hégire à l'époque contemporaine, qui nous met directement en contact avec un ensemble de sciences historique, sociologique, linguistique, religieuses et idéologique qui sont surnommée «les sciences coraniques» et qui sont la clef de toute exégèse (fondée sur la transmission, sur la raison et sur l'esprit), de la théologie, de la jurisprudence et de l'économie islamique. L'une des sciences coraniques qui illustre la relation étroite entre la révélation et la réalité sociale c'est *naskh* ou l'abrogation d'un jugement en le substituant par un autre, une méthode de législation progressive dans la promulgation des lois nouvelles.

Après les sciences coraniques, parmi les sciences religieuses islamiques, les sciences du *Hadith* occupent une place prépondérante. Connues souvent sous l'appellation de *Sunna*, elles désignent la tradition rapportant les paroles (*aqwal*) ou les actes (*af'al*) du Prophète ou son approbation tacite (*taqrir*) de parole prononcées ou d'actes accomplis en sa présence, c'est-à-dire toute l'historiographie de la vie sociale, culturelle, politique et économique de la communauté musulmane, depuis l'apparition de l'Islam. Après Abderrazak Guessoum², la science des traditions regroupe les paroles et les actes du prophète rapportés par un compagnon ou par un suivant digne de confiance et représente une explication supplémentaire du texte coranique, ayant un rôle bien précisé au niveau culturel, économique et juridique. En plus, pour les islamologues, l'étude de la *Sunna* permet d'annuler les équivoques qui se constituent autour des versets coraniques et qui ont contribué à l'apparition des divergences entre les différentes écoles religieuses islamiques.

La *Chari'a*, a son tour, a des objectifs généraux (*al-maqassid al-amma*), spécifique et partiels, ayant un rôle très important dans la vie du musulman. Pour comprendre ces objectifs, il est nécessaire d'établir la relation étroite entre la *Chari'a* et *maslaha* (bien) et aussi entre la *Chari'a* et la *mafsadah* (mal, désordre). Il y a cinq nécessités (*dharouriyat*) dans la vie de l'homme et la *Chari'a* a l'obligation de prescrire des règles pour elles: la religion, la vie, la progéniture, la richesse (ou les biens) et l'esprit (ou la santé mentale). Par exemple, la *Chari'a* contient des prescriptions relatives au droit aux transactions financières, aux relations de travail ou l'emploi, aux œuvres de bienfaisance etc. Une préservation qui est établi dans la *Chari'a* est l'assurance d'un niveau de vie décente minimale et, pour cela, la sauvegardé du minimum d'aisance. Les discussions autour de l'aisance des biens sont liées de celles qui visent le profit à travers les transactions financières qui sont interdites en Islam. C'est nécessaire, en conclusion, de chercher une modalité qui puisse faciliter le commerce avec la préservation du minimum d'opulence.

C'est évident que l'économie islamique suppose le dogme islamique, l'éthique islamique et la *Chari'a*. Si la mission du dogme est de procurer à l'homme une

¹ Surat Al-'Isra' 17, 88.

² Abderrazak Guessoum, *Les Sciences de la Chari'a pour les économistes*, Institut Islamique de Recherches et de Formation Banque Islamique de Développement, Niamey, Niger, 1988, p. 38.

vision saine de la vie, de son destin et de sa liberté, l'éthique a la mission de proposer un ensemble de vertus personnelles ou sociales. À son tour, la *Chari'a* contient des prescriptions obligatoires qui ont le rôle d'orienter le comportement des humaines et qui s'applique à tous les aspects de la vie. Le *Fiqh* (la jurisprudence islamique) est la transcription pratique des prescriptions de la *Chari'a*, déduite par les preuves détaillées qui ont pour source le *Coran*, la *Sunna* ou le consensus des *ulémas* par un effort de réflexion (*ijtihad*).

Le *Fiqh* a un rôle essentiel en ce qui concerne, par exemple, les contrats d'affaires et autres transactions, la répartition du revenu de la production ou du capital, la finance public etc. Trouvant des solutions aux problèmes nouveaux en rapport avec la *Chari'a*, le *Fiqh* est différent en fonction de pays et du rite. Aujourd'hui existe plusieurs écoles fiqhiques qui correspondent à un rite spécifique et qui construisent des théories particulières: imâmite, zaydite, hanafite, hanbalite, dhahirite, ibadhite, malékite et chaféite. Pour les spécialistes de la jurisprudence islamique, les théories fiqhiques constituent un system de lois et de notions générales qui sont à la base de toutes les prescriptions relatives à une situation ou à un sujet particulier. En ce sens, sont élaborées théories sur la propriété, sur les contrats et leurs conséquences etc., constituant des outils de précision, des règles générales et non de règles fondamentales. Jamaledine Atia propose un autre définition pour la théorie fiqhique: „un appréhension abstraite des règles globales qui régissent les dispositions particulières relatives à chaque branche de la loi islamique”³. En conclusion, nous trouvons dans l'économie islamique l'application des aspects juridiques de la *Chari'a* et du *Fiqh* aux questions qui font l'objet de la théorie de la propriété, de la théorie de contrat, de la théorie de la garantie ou de la théorie de l'usage de droit.

Il y a, par exemple, le *Fiqh* des transactions financières qui analyse la législation de ventes. Dans ce cas, le contrat de vente est considéré comme un instrument d'échange et de complémentarité qui prend en compte le fait que „Allah a rendu licite le commerce et illicite l'usure”⁴. D'autre part, dans l'Islam sont interdites les transactions illicites comme le vente fictive (*gharar*) et la vente à base d'*usure* (*riba*). L'homme c'est un être à la fois rationnel, doté de libre arbitre, ambitieux et moral. Comme un guide moral, le *Coran* conseille à l'homme de suivre la voie de la modération, pour son propre bien et pour la réussite "dans cette vie et dans l'au-delà". Il y a une harmonie entre les intérêts spirituels et matériels de l'homme qui devrait agir afin de subvenir à ses besoins matériels, sans pour autant sacrifier ses sensibilités morales. Donc, les impératifs coraniques ne visent pas à soumettre l'homme à une pauvreté terrestre avant le salut céleste, mais sont offerts comme un fortifiant l'aidant à traverser les épreuves de la vie, avec certaines récompenses ici bas et des compensations éternelles.

Plusieurs d'auteurs ont résumé la perspective économique du *Coran* indiquant comme l'élément clé l'accent sur la modération⁵, sur la permission de la

³ Boualem Bendjilali (ed.), *Les sciences de la Chari'a pour les économistes*, Institut Islamique de Recherches et de Formation, Niamey- Nigéria, 1998, p. 118.

⁴ *Surat al-Baqara* 2, 275.

⁵ *Surat Al-A'raf* 7, 31-32: „(...) mangez et buvez; et ne commettez pas d'excès, car Il (Allah) n'aime pas ceux qui commettent des excès. Dis: <Qui a interdit la parure d'Allah, qu'il produite

consommation, sur la condamnation de la mesquinerie⁶, du gaspillage⁷ et de l'extravagance. Dans la culture économique islamique, le désir de gagner sa vie, de vivre en confort ou de se protéger d'un avenir incertain n'est jamais considéré comme un mal. Au contraire, la seule limite est posée par l'interdiction de la dépense excessive (*israf*), même en matière de charité⁸. Par exemple, la propriété privée bénéficie de protection, le Coran protégeant clairement son principe et son caractère sacré, aucun musulman pouvant être privé d'elle sans son consentement.

On considère que la doctrine économique islamique fait référence à l'ensemble des études islamiques cherchant à déterminer et promouvoir un assemblage économique conforme aux textes sacrés et aux traditions islamiques. Dans la sphère économique, cela renvoie au système de finance islamique sans intérêt, fondé sur la prohibition de l'intérêt (*riba*) par la *Chari'a*. Cette littérature apparaît vers la fin des années 1940 et se développe au milieu des années 1960. Le système bancaire qui en découle s'est développé dans les années 1970. Les points principaux de la littérature en économie islamique sont les normes de comportement dérivées du *Coran* et de la *Sunna*. Ce sont la *zakat*, taxe à la base de la politique fiscale islamique, et la prohibition de l'intérêt (*riba*). Ce sont trois idées qui sous-tendent le système économique islamique dans son ensemble. Le premier est le *tawhid*, ou l'unité divine. C'est l'idée que toute l'activité économique doit être en accord avec les commandements divins. Le second est le califat, ou vice-régence, c'est-à-dire l'idée que les êtres humains sont les partenaires d'Allah dans la gestion du monde et ses ressources. Cela implique de fraternité universelle, un concept souligné fréquemment dans le *Coran* et les *Hadiths*. Enfin, il y a l'*adalah* ou la *justice* qui implique le souci du bien-être des autres et la coopération comme le principe de base de l'organisation économique.

Pour illustrer cette idée, nous faisons appel au système de la finance islamique qui est l'ensemble des instruments financiers qui ont été adoptés suivant les principes de l'islam et qui est généralement réduite à l'interdiction du *riba* (intérêt, usure). C'est-à-dire d'une finance éthique, socialement responsable, basée sur les principes fondamentaux suivants: la prohibition de l'intérêt, interdiction de la spéculation et l'incertitude, interdiction d'investir dans des activités illicites (alcool, bar, pornographie, hasard etc.) et le partage des pertes et profits ou endosser tout financement à un actif tangible. En conséquence, l'économie islamique se caractérise par quelques commandements positifs et des prohibitions négatives⁹.

pour Ses serviteurs, ainsi que les bonnes et nourritures?>. Dis: <Elles sont destinées à ceux qui ont la foi, dans cette vie, et exclusivement à eux au Jour de la Résurrection>”.

⁶ *Surat Fatir* 35, 29: „Ceux qui récitent le Livre d'Allah, accomplissent la Salat, et dépensent, en secret et en public de ce que Nous leur avons attribué, espèrent ainsi faire un commerce qui ne périra jamais”.

⁷ *Surat Al-An'am* 6, 141: „(...) Mangez de leurs fruits, quand ils en produisent; et acquittez-en les droits le jour de la récolte. Et ne gaspillez point car Il n'aime pas les gaspilleurs”.

⁸ *Surat Al-Isra'* 17, 29: „Ne porte pas ta main enchaînée à ton cou (par avarice), et ne l'étend pas non plus trop largement, sinon tu te trouveras blâmé et chagriné”.

⁹ Tugrul Keskin (ed.), *The Sociology of Islam. Secularism, Economy and Politics*, Ithaca Press, Ithaca, 2011, p. 21-39. Voir aussi: François Gueranger, *Finance islamique*, Dunod, Paris,

Le terme *riba* est équivalent avec la notion de *l'usure*, fréquemment utilisée pour nommer l'interdiction de l'intérêt usuraire, mais cette variante ne met pas en évidence intégralement l'occurrence du terme *riba*. Etymologiquement, le mot *riba* vient du verbe *raba* et *arba* qui désigne augmenter un profit à partir de lui-même. On peut dire que *ribâ* contient toutes transactions économiques interdites en Islam. Il y a trois sortes de situations, du point de vue juridique, qui réclament l'utilisation de cette notion: le *riba* „*al-nasi'a*” ou l'intérêt en ce qui concerne un prêt, le *riba* „*al-nass'a*” ou l'intérêt en rapport avec une vente qui détermine l'obtenir des monnaies et, en fin, le *riba* „*al-fadl*” ou l'intérêt injustifiable dans le cadre d'un troc, plus souvent avec des produits alimentaires. Mais dans l'Islam le *riba* n'a été interdit pas subitement, instaurant progressive un certain rejet de l'usure par convictions éthiques avant de procéder à son institutionnalisation par des règles d'ordre juridique.

L'intérêt usuraire a été condamné dans toutes les religions monothéistes, mais dans l'Islam on peut trouver la première tentative d'universaliser ce type d'interdiction par des instruments alternants en rapport avec une ancienne modalité de crédit qui substituent la pratique de l'intérêt injustifiable par une forme de solidarité sociale nouvelle. Les sources essentielles du droit islamique (*Chari'a*, *Sunna*, le consensus des ulémas -*ijma* et le raisonnement par analogie- *qiyas*) ont été toutes utilisées pour implanter la culture de l'interdiction du *riba* dans la pensée économique islamique. Dans les théories fiqhiques, l'intérêt usuraire interdit est l'usure par addiction de valeur et l'usure de temporisation en ce qui concerne les matières usuraires (l'or, l'argent, le blé, l'orge, le sel et les dattes). L'usure par addiction de valeur est interdite parce qu'elle entraîne l'inflation et instabilité dans la vie économique. Dans le même temps, l'usure de temporisation est considérée une forme d'exploitation inacceptable dans l'Islam. Il existe aussi un type particulier d'usure dit „usure de vue détournée” qui suppose les deux formes d'intérêt usuraire antérieures et le déphasage temporel dans l'échange.

Aussi importante dans la pensée économique islamique est la disposition qui concerne la *zakat* (l'aumône obligatoire). En même temps, la *zakat* est le troisième pilier de l'Islam. Il s'agit d'une forme de charité obligatoire pour tout musulman dans une situation financière au-dessus d'un certain minimum précisée. D'autre part, comme a affirmé Abderrahim Lamchichi¹⁰, la *zakat* „est certainement l'obligation rituelle d'où ressort avec le plus de clarté l'exigence islamique de la solidarité et de la justice contenue dans le message coranique. Citée dans 32 versets du Coran, généralement rattachée à la prière, obligation du riche et <droit du pauvre>, distribution entre <associés> des biens communautaires, elle actualise la fraternité des croyants et la solidarité sociale et

2009, p. 25-82; Choudhury M. A., *Islamic Economics and Finance. An Epistemological Inquiry*, Emerald Group Publishing Limited, Howard House, 2011; Millar R. et Anwar H., *Islamic Finance: A Guide for International Business and Investment*, GMB Publishing Ltd., London, 2008; Tripp Ch., *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Thomas A., *Interest in Islamic Economics. Understanding Riba*, Routledge, London, New York, 2006.

¹⁰ Abderrahim Lamchichi, „Le concept de solidarité en Islam” in: Jacques Chevallier, *La solidarité, un sentiment républicain?*, P.U.F., Paris, 1992, p. 149-150.

communautaire. Elle est devoir religieux et acte social pour le fidèle qui, en s'en acquittant, a la satisfaction morale de participer à l'édification d'une société musulmane plus harmonieuse et plus juste, puisque l'assistance charitable obligatoire impose la coopération et l'assistance publique”.

Étymologiquement, le mot *zakat* signifie purification et accroissement et s'inscrit dans le principe de partage des richesses prôné par l'Islam. En effet, les biens matériels sont considérés comme un cadeau d'Allah qui exige de l'homme la responsabilité de savoir les gérer. Un des objectifs de la *zakat* est donc de purifier l'âme humaine de l'avarice, de l'avidité, de la convoitise et de limiter l'accumulation et la concentration de biens chez une minorité de riches. D'ailleurs, elle est une première législation organisée qui assure une sécurité sociale complète, qui stimule l'économie et contribue à atténuer l'écart entre les classes sociales. La *zakat* constitue une part bien déterminée des biens d'un musulman, il doit s'en acquitter une fois par an en faveur d'une catégorie de personnes qui la méritent. Les bénéficiaires de la *zakat* sont au nombre d'huit et sont nominalisés dans le Coran: „(...) les œuvres de charité sont pour les besogneux, et pour les pauvres, et pour ceux qui y travaillent, et pour ceux dont les cœurs sont à gagner, et pour l'affranchissement des jougs, et pour ceux qui sont lourdement endettés, et pour la cause de Dieu, et pour le voyageur en détresse”¹¹.

Le musulman doit s'acquitter de la *zakat* dès lors que le montant de son épargne dépasse un certain seuil que l'on appelle le *nissab* qui est indexé sur le cours de l'or ou de l'argent et qui est équivalent à une valeur monétaire de 85 grammes d'or ou de 595 grammes d'argent pour l'école hanafite. Ainsi une personne devient imposable si le montant de l'épargne cumulée tout au long d'une année lunaire est supérieur ou égal au *nissab*. La valeur de la *zakat al maal* (l'aumône légale) est calculée selon les différentes catégories de biens: métaux précieux, liquidités, bétail, produits de l'agriculture et le capital commercial. En règle générale, le montant de la *zakat* correspond à 2,5% du total épargné durant l'année.

Il y a deux formes de *zakat*: la *zakat al maal* (l'aumône légale) qui est obligatoire que l'on verse avant la fin du mois de ramadan, et la *zakat al-fitr* (aumône de la rupture du jeûne). Elle est équivalente à un *saa'* d'une denrée alimentaire consommée couramment dans le pays où l'on vit. Étant destinée aux plus démunis, elle a pour but de purifier le jeûneur de ses péchés commis pendant le mois de ramadan. Le *saa'* mesure par quatre fois la contenance des deux mains (environ 2,10 livres) de la nourriture la plus généralement en usage dans la région, telle que blé, orge, dattes, riz, raisin sec, fromage etc. Cette *zakat* est réservée aux mêmes catégories de gens que pour la *zakat al maal*.

La *zakat* a une double dimension: la dimension individuelle et la dimension sociétale. Au niveau individuel, l'homme se trouve dans la posture de bénéficiaire et de bienfaiteur, en rapport avec sa condition économique en ce qui concerne le minimum d'aisance. En fait, la *zakat* protège l'individu et la société de faillite, parce qu'elle intervient par le biais de la part des personnes endettées, et consiste aussi dans une modalité d'assurance contre les risques d'investissement. D'autre part, la *zakat* peut être interprétée comme un outil de croissance économique par le

¹¹ *Surat al-Tawba*, 9, 60.

financement des projets d'autonomisation financière, pouvant se présenter comme une contribution dans une situation difficile ou pour initier un projet économique.

Du point de vue sociétale, la *zakat* est une affaire d'Etat, parce qu'il a le devoir d'organiser judicieusement la répartition des richesses et de résoudre les disparités économiques éclatantes. En vérité, il y a des pays qui possèdent une législation spécifique pour le prélèvement obligatoire, par la loi, de la *zakat*. En même temps, il y a des pays qui ne détiennent pas un tel système régulateur. Pour amasser les versements des contribuables, ont été créés des organismes spécialisés dans la gestion de la *zakat*, de sociétés privée qui ont le rôle de collecter des fonds zakataires et, aussi, des associations à but non lucratifs.

En ce qui concerne les organisations non gouvernementales avec une vocation zakataire, les choses sont très complexes. Aujourd'hui n'existe pas une définition précise et universellement acceptée pour ce terme. Evidemment, une ONG est une organisation non gouvernementale qui regroupe les personnes qui mettent en commun leurs efforts pour accomplir un but non lucratif et qui n'est pas soumise à une tutelle directe d'une autorité publique. La difficulté réside dans le caractère spécial des organisations non gouvernementales avec une vocation zakataire, qui ne sont ni individuelles, ni gouvernementales, ni privées, ayant un rôle d'intermédiaires à titre principal ou à titre accessoire. En plus, il y a des organisations non gouvernementales zakataires non spécialisées et les organisations non gouvernementales zakataires spécialisées. Dans la catégorie des organisations non gouvernementales zakataires non spécialisées sont intégrées les associations islamiques de prêche (du droit ou de fait), les associations islamiques à vocation sociale et culturelle et les associations islamiques à vocation de secours et de bienfaisance. Au contraire, les organisations spécialisées ont une existence juridique seule parmi les minorités et les communautés musulmanes étrangères.

Donc la répartition judicieuse et réfléchie de la *zakat* exige la connaissance de la situation particulière des individus, la législation du pays en matière sociale, les systèmes d'allocations du pays et ce que les pauvres, les femmes abandonnées et seules, les chômeurs sont en droit d'obtenir par exemple. La distribution de la *zakat* impose une stratégie globale prenant en compte tous les moyens qu'une société offre pour passer de l'assistance à l'autonomie. Il est ainsi important de réunir des *ulémas*, des spécialistes et des travailleurs sociaux pour obtenir une image plus concrète et plus claire des stratégies à adopter en rapport des différents cadres sociaux. C'est nécessaire de tenir compte de tout ce que la société offre en matière de politique, de taxe et de soutien sociaux que la distribution de la *zakat* prend tout son sens.

Dans le monde occidental, les économistes analysent aujourd'hui, avec grande attention, les principes économiques et les éléments de la finance islamique. La crise financière qui caractérise, par exemple, l'économie occidentale a des causes à l'origine de son déclenchement qui restent encore controversées et incertaines. Personne ne peut tracer avec clarté les facteurs déterminants de la crise, mais elle semble une crise de valeurs au niveau de l'individu et au niveau des institutions publiques. Ce dysfonctionnement se manifeste dans le système financier, mais aussi dans l'intégralité de l'économie, de la politique et dans le

cadre social et culturel. La pression concurrentielle dans un system mondialise, l'obsession pour la réussite à court terme, le déficit de confiance sont les causes qui ont déterminé la création d'un monde des affaires qui n'a pas des attributs tels que ceux conçus d'Aristote. L'absence de l'éthique dans le système financier favorise l'individualisme et l'indifférence en ce qui concerne la dimension sociale de la solidarité. Bien qu'existe une multitude d'organismes de contrôle qui se sont mis en place, elles n'ont pas un pouvoir réel pour corriger les déviations dans la pratique économique. Le vide moral est toujours présent dans le monde des affaires et l'idée de l'éthique est totalement relativisée. Peut-être il s'agit d'un problème de culture générale ou d'un état d'esprit.

Au contraire, l'économie islamique se présente comme une liaison entre la morale, le droit et l'économie, bien qu'elle s'expose à des difficultés techniques dues aux coercitions que la morale lui impose. Elle doit relever des défis de plusieurs ordres. La première contrainte vient de l'existence d'un certain nombre de controverses sur des éléments importants du droit islamique des affaires, comme le *riba* ou la *zakat*, qui opposent les diverses écoles de pensée entre elles. Il est vrai qu'il n'existe pas, maintenant, d'autorité pour offrir des solutions générales dans ce droit international. Cette situation est rendue plus difficile par le fait que s'associent au droit islamique des droits nationaux laïques et particuliers. La deuxième contrainte est le fait que le monde occidental est dominé par la finance conventionnelle. Toutefois, bien que les produits proposés par l'économie islamique apparaît insuffisant ou peu attractifs pour leurs complexité, elle représente, sans doute, une alternative possible et plus éthique à l'économie occidentale dans son état actuel de crise profonde et prolongée.

REFERENCES

Ayub Mufammad, (2007), *Understanding Islamic Finance*, Chichester, John Wiley & Sons, Ltd.

Bearman P., Heinrich W. et Weiss G.B., (2008), *The Law Applied. Contextualizing the Islamic Shari'a*, London, New York, I.B. Tauris.

Bendjilali Boualem (Ed.), (1998), *Les sciences de la Chari'a pour les économistes*, Niamey, Nigeria, Institut Islamique de Recherches et de Formation.

Chevallier J., (1992), *La solidarité, un sentiment républicain?*, Paris, P.U.F.

Choudhury M.A., (2011), *Islamic Economics and Finance. An Epistemological Inquiry*, Howard House, Emerald Group Publishing Limited.

Kamali M. H., (2008), *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford, Oneworld Publications.

Khan M. A., (2005), *Islamic Economic and Finance: A Glossary*, London and New York, Routledge.

Millar R. et Anwar H., (2008), *Islamic Finance: A Guide for International Business and Investment*, London, GMB Publishing Ltd.

Thomas A., (2006), *Interest in Islamic Economics. Understanding Riba*, London, New York, Rotledge.

Tripp Ch., (2006), *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

QUELQUES MOYENS LINGUISTIQUES ET RHÉTORIQUES POUR LA DESCRIPTION DE L'ESPACE DANS LA NOUVELLE FRANCOPHONE DE J.M.G. LE CLÉZIO

Iuliana Paștin *

julpastin@gmail.com

Abstract: *This paper proposes a study of some rhetorical and linguistic means to which we have used to describe and characterize the spatial properties of the concrete entities of the physical world in some short JMG Le Clézio's story and the relationships between those entities that organize them on a purely spatial or spatio-temporal perspective.*

Keywords: *space, entities, rhetoric, movement, speaker, dynamic, static*

Selon le Dictionnaire Robert l'espace est défini comme *le milieu idéal caractérisé par l'extériorité de ses parties dans lequel sont localisées nos perceptions et qui contient par conséquent toutes les étendues finies.*

Toutes les propriétés spatiales attribuées aux choses, leurs dimensions, leurs positions et leurs mouvements procèdent d'une expérience du monde dont les hommes sont les sujets et les acteurs. Dans notre analyse de quelques nouvelles de J.M.G. Le Clézio nous partons de la prémisse qu'il y a différentes manières de décrire la localisation dans l'espace. Dans tous les cas cette description doit tenir compte de trois facteurs essentiels: un énonciateur implicite ou neutralisé, une entité concrète animée ou inanimée et un repère spatial.

Rendre compte d'une situation spatiale signifie qu'il faut organiser les mises en relation entre ces différents pôles. Il peut s'agir, par conséquent d'une situation statique ou saisie comme telle que nous allons tenter d'analyser dans quelques textes extraits des nouvelles de J.M.G. Le Clézio, ou au contraire, d'une situation dynamique dans laquelle les changements spatiaux et les déplacements sont nécessairement liés à des facteurs temporels.

Nous allons tenter dans cet article une étude de l'usage figuré de quelques structures entrant dans la description des phénomènes spatiaux, aussi bien les propriétés se rapportant aux entités physiques que les relations que celles-ci entretiennent les unes par rapport aux autres.

Parmi les noms, les verbes, les adjectifs, les prépositions s'appliquant à l'espace, il existe un grand nombre d'éléments qui s'emploient pour rendre compte de propriétés et de relations relevant d'autres domaines abstraits: émotions, sentiments, comportements mentaux.

Ce sont alors les adverbes et adjectifs d'orientation spatiale: haut – bas, dedans – dehors, devant- derrière, dessus – dessous, profond – peu - profond, central – périphérique qui pourraient nous aider à comprendre cet espace,

* Senior lecturer Ph.D, - "Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest.

produit de notre imagination.

Abraham Moles avait raison de rapprocher le concept de l'espace à l'imaginaire: «l'espace, cadre de réalité, forme objectable de notre entendement est donc aux prises lui aussi avec l'Imaginaire»¹.

Nous estimons que l'étude des *figures d'analogie et de contiguïté* pourrait nous aider non seulement à comprendre l'organisation spatiale dans quelques nouvelles de J.M.G. Le Clézio, mais aussi nous donner la possibilité de décrire et communiquer notre vision et notre représentation du monde physique, monde que nous percevons comme un élément extérieur mais en même temps que nous intégrons comme faisant partie de notre expérience sensible.

L'espace dans lequel se déroule les actions des nouvelles de J.M.G. Le Clézio, en dépit de sa variabilité est réductible à quelques modèles dominants qui s'inscrivent dans une série d'oppositions: lieux fermés vs. lieux ouverts, lieux extérieures vs. lieux intérieurs, lieux humains artificiels vs. lieux naturels. Dans la nouvelle Lullaby l'espace est structuré dans une série d'oppositions assez simples à repérer, mais importantes, dans la mesure où elles conditionnent le personnage et sa perception du monde: sa chambre, la maison grecque, la mer, le retour à la ville. Au début de la nouvelle, le narrateur fixe le cadre spatial du récit: Lullaby quitte sa chambre et guidée par la trajectoire de son regard, elle aperçoit d'abord sur l'axe vertical: au-dessous des traits des voitures arrêtées, une mer bleu sombre et ensuite en bas quelques pigeons qui sautillaient, leurs plumes ébouriffées par le vent (p.81).

Enfin, sur l'axe frontal, *il y avait un voilier blanc qui avançait difficilement sur la mer.*

La nouvelle commence par une gradation métonymique des lieux que le personnage se prépare à quitter: *sa table, son lit, sa chambre*. D'une manière très générale, un lieu tel qu'il apparaît à travers le langage est une portion de l'espace matériel dans lequel nous nous situons et nous évoluons:

Au-dessous des traits des voitures arrêtées, une mer bleu sombre et ensuite en bas quelques pigeons qui sautillaient, leurs plumes ébouriffées par le vent (Lullaby, p.81).

Selon A. Borillo, «il correspond à un fragment matériellement borné ou pas d'un espace réel que nous percevons ou que nous pouvons nous représenter mentalement»².

On peut également considérer comme un lieu, une portion d'espace susceptible d'être occupée par un objet, car, très souvent on utilise pour les objets les mêmes verbes et prépositions que pour les lieux. Tout objet occupe une place à un moment donné c'est-à-dire une portion d'espace-temps qui se confond avec lui. Les verbes de mouvement transitifs *quitta, traversa, écarta* en relation avec les compléments directs *son lit, sa chambre, les lames des stores* localisent la cible *elle* (Lullaby) par rapport à des sites compléments directs, ces portions d'espace fixes ou mobiles.

¹ Abraham Moles, *Labyrinthes du vécu. L'espace: matière d'actions*, p.170. Paris, Librairie des Méridiens, 1982.

² Andrée Borillo, *L'Espace et son expression en français*, Paris, Éditions Ophrys, 1998.

Espace intérieur vs. Espace extérieur

Après avoir regardé dehors étant donc à la recherche d'un espace extérieur la jeune fille décide de ne plus aller à l'école. Elle se prépare pour quitter l'espace intérieur de sa maison et chercher ailleurs un point de fuite et d'évasion. Elle fait ensuite un mouvement inverse: du centre de la chambre vers sa table pour écrire une lettre à son papa. Cette lettre pourrait être une **métaphore spatiale**, car elle introduit l'idée d'une évasion de l'espace réel vers l'espace imaginaire du rêve et du souvenir.

«J'ai cru que j'étais à nouveau à Istamboul. Je voudrais bien fermer les yeux et quand je les rouvrirais ce serait à nouveau comme à Istamboul. Tu te souviens?». (p.35)

En état de rêverie la jeune fille pensait que peut-être quelque chose allait apparaître comme un petit bateau blanc qui passerait lentement et qui pourrait lui ramener son père. Les **comparaisons** «quelque chose comme les oiseaux» ou «comme un petit bateau blanc» renforcées par le conditionnel, «passerait» introduisent l'idée de l'hypothèse d'une apparition heureuse pour la jeune fille, celle de l'arrivée de son père. «Elle mit la lettre dans une enveloppe par avion [...]. Elle déposa l'enveloppe sur le bord de la table et elle alla vite à la salle de bains. Elle retourna dans sa chambre. Elle s'habilla à la hâte avec un pull - over de laine verte, un pantalon en velours brun et un blouson marron. Puis elle enfila ses chaussettes et ses chaussures montantes à semelle de crêpe». (p. 83)

Dans une relation **métonymique de type contenant – contenu** les objets sont ordonnés par le narrateur hétérodiégétique:

Elle met la lettre dans l'enveloppe, l'enveloppe sur le bord de la table, elle va à la salle de bain, elle retourne à sa chambre, etc. (p.30).

Après l'énumération de la **série hypo - hyperonymique** des vêtements et des chaussures: pull, pantalon, blouson, chaussettes et chaussures montantes Lullaby enfonce tout dans son sac.

Un autre série d'objets en relation d'inclusion sont mentionnés: rouge à lèvres, mouchoir, crayon, tubes d'aspirine:

«Elle enfouira dans son sac tout ce qu'elle trouva autour d'elle sur la table et sur la chaise: rouge à lèvres, mouchoirs de papier, crayon à bille, clés, tubes d'aspirine». (p.83).

Le verbe ablatif enfourner qui exprime le point de départ dans le mouvement, donc une polarisation initiale. Il se combine avec la préposition topologique d'inclusion «dans» intérieure au lieu de référence du site. On réalise ainsi une localisation interne entre un verbe de déplacement de polarité initiale, une préposition d'inclusion finale. On constate que les objets d'intérieur sont introduits de la même façon, à savoir en séries entrecoupées par la présence humaine (celle de la fillette Lullaby).

Dans le monde de J.M.G. Le Clézio les objets ne sont que de simples agglomérations dans certaines portions de l'espace. Ils sont inclus dans la masse du tout niés comme sens, comme psychologie et peut-être comme symboles. Ce sont des énumérations dans lesquelles se manifeste une rhétorique fondée sur le procédé de la **répétition**.

«Lullaby était pareille à un nuage, à un gaz, elle se mélangeait à ce qui l’entourait. Elle était pareille à l’odeur des pins chauffés par le soleil, sur les collines, pareille à l’odeur de l’herbe qui sent le miel. Elle était l’embrun des vagues où brille l’arc-en-ciel rapide. Elle était le vent, le souffle froid qui vient de la mer, le souffle chaud comme une haleine qui vient de la terre fermentée au pied des buissons. **Elle était le sel, le sel** qui brille comme le givre sur les vieux rochers, ou bien le sel de la mer, le sel lourd et âcre des ravins sous-marins. Il n’y avait plus une seule Lullaby assise sur la véranda d’une vieille maison pseudo-grecque en ruine. Elles étaient aussi nombreuses que les étincelles de lumière sur les vagues».

Pour Lullaby, ce ne sont que les souvenirs des lieux lointains où elle a vécu: Istamboul où Téhéran qui l’entraînent dans l’irréel, dans le monde du rêve.

Je voudrais bien fermer les yeux et quand je les rouvrirais ce serait à nouveau comme à Istamboul.» (p.82).

Après avoir entassé pêle-mêle toutes sortes d’objets dans son sac, parmi lesquels un petit harmonica, Lullaby quitte cet espace intérieur «de chez elle» pour aller «dehors» à la recherche de la mer et du ciel.

«Dehors, le soleil était chaud, le ciel et la mer brillaient. Lullaby chercha des yeux les pigeons, mais ils avaient disparu. Au loin, très près de l’horizon, le voilier blanc bougeait lentement, penché sur la mer». (p.81)

La ville, espace de transition entre dedans et dehors

Attirée par le ciel et la mer Lullaby doit d’abord traverser la ville, espace de transition entre l’intérieur où elle vit et l’extérieur lointain vers lequel elle se dirige. Son cœur bat, elle est un peu en colère. Peut être que c’est à cause de la lumière du ciel qui l’enivre et l’embête, comme nous le dit Le Clézio: «Lullaby sentit son cœur battre très fort. Il s’agitait et faisait du bruit dans sa poitrine. Pourquoi était-il dans cet état-là? Peut-être que c’était toute la lumière du ciel qui l’enivrait. Lullaby s’arrêta contre la balustrade, en serrant très fort ses bras contre sa poitrine. Elle dit même entre ses dents, un peu en colère: Mais il m’embête celui-là». (p.85)

On voit bien qu’elle n’est pas à l’aise, Lullaby, éblouie par la lumière, trop dure pour elle, qui avait vécu dans un espace fermé et contraignant comme celui de l’école et de la ville.

Lullaby se remet en route, malgré son petit malaise, dû à l’émotion de voir le ciel et la mer tant rêvés. Elle laisse derrière elle la ville, avec ses gens pressés, enfermés dans leurs voitures, indifférents, anonymes.

La jeune fille ne les regardait pas, elle regardait la mer et le ciel bleus. Lullaby croisait les gens de la ville car elle allait dans une direction opposée vers les «*collines et les roches*. [...]

«En marchant, Lullaby regardait la mer et le ciel bleus, la voile blanche et les rochers du cap et elle était bien contente d’avoir décidé de ne plus aller à l’école. Tout était si beau que c’était comme si l’école n’avait jamais existé.» (p.85)

Le verbe allait et la préposition prolativ «vers» montrent l’intention de la cible d’atteindre les sites *collines et roches*. La relation spatiale perd beaucoup de sa précision, ayant deux sites introduits par des portions d’espace que la cible va quitter pour continuer sa marche.

Cependant elle nous renseigne sur l'état de contentement de la fillette, d'avoir trouvé «la bonne voie»:

«*Lullaby pensait que c'était bien de marcher comme cela, au soleil et dans le vent, sans savoir où elle allait.*» (p.85)

Le verbe «*marcher*» exprime un mouvement pour lequel la référence à un site vaut plutôt pour un parcours suivi par la cible Lullaby que par rapport à un point d'origine ou d'aboutissement. Dans ce cas, les compléments du verbe marcher: «au soleil», «dans le vent», «sans savoir où elle allait» sont obligatoires.

L'existence d'un site par rapport à une cible humaine pour marquer le trajet de celle-ci d'abandon de la ville et la perspective d'un point d'arrivée est nécessaire seulement comme zone spatiale où se déroule le procès.

L'espace extérieur

Malgré le vent froid qui piquait ses yeux et rougissait la peau de ses joues et de ses mains, Lullaby ne renonce pas à sa marche.

Son évasion est marquée par le verbe de polarité initiale de type allatif sortir de: «elle sortait de la ville» et par le verbe de polarité finale arriver devant, comme dans l'exemple:

«elle arriva devant les chemins des contrebandiers», en relation avec la préposition orientationnelle antépositive «devant»:

Ainsi, par la position de face à face, en miroir, l'ego «elle» détermine une position frontale par rapport au site «le chemin des contrebandiers», là où le regard lui permettait de voir la mer en mouvement de va – et –vient.

«Les vagues courtes cognaient les rochers, lançaient une contre-lame, se creusaient, revenaient. La jeune fille s'arrêta dans les rochers pour écouter la mer, elle connaissait bien son bruit, l'eau qui clapote et se déchire puis se réunit en faisant exploser l'air.» (p.86)

La mer est purificatrice, elle efface les choses à connotation négative pour Lullaby y compris le souvenir de l'école, des rues, des voitures ou des motocyclettes. Les bruits des vagues sont doux, la mer est personnifiée, car elle ressemble à un grand animal.

«Lullaby ne pensait même plus à l'école. La mer est comme cela: elle efface ces choses de la terre parce qu'elle est ce qu'il y a de plus important au monde. Le bleu, la lumière étaient immenses, les bruits violents et doux des vagues, et la mer ressemblait à un grand animal en train de remuer sa tête et de fouetter l'air avec sa queue.» (p. 97)

L'espace extérieur euphorique vs. / L'espace intérieur dysphorique

Dans la nouvelle *Lullaby* à l'espace extérieur correspond un espace intérieur, celui de l'imagination ou de la conscience du personnage qui révèle certains aspects de sa personnalité dans son parcours vers un autre monde.

Lullaby, jeune lycéenne, contestataire de l'institution de l'école refuse tout espace clos pour s'évader vers un ailleurs des éléments naturels.

Rêve et réalité sont intimement liés dans le déplacement de la jeune fille au point d'effacer les limites de l'espace qui rejoint la mer, la lumière, la chaleur.

Ce rêve de liberté est primordial chez tous les adolescents dont la maison

familiale est rarement un espace confortable où ils se sentent bien. La maison de leurs rêves est la maison isolée, parfois abandonnée qui s'ouvre souvent sur la mer. La variété des paysages que Lullaby peut apercevoir au-delà de la maison aux six colonnes contenant l'inscription grecque ΧΑΡΙΣΜΑ –charme, fait penser à la beauté et à la diversité du monde: mer, montagne, champs mesas.

On pourrait analyser la fugue de Lullaby comme des cercles concentriques, preuve d'un espace circulaire et d'où l'enfant adolescent essaie de s'évader.

Cet ensemble de l'enfant et du monde naturel s'oppose à l'autre espace, celui des adultes et des villes auquel l'adolescente Lullaby essaie de s'échapper pour quelque temps, pour revenir après à l'endroit d'où elle est partie. Cet espace circulaire est aussi l'expression de l'idéal, de l'aspiration à la perfection. Il est aussi celui de l'enfermement et de la situation conflictuelle entre les deux espaces: extérieur et intérieur, fermé et ouvert, espace de bonheur et espace de souffrance.

L'opposition dynamique - statique affecte par leur parcours alternatif comme des échos lointains la façon d'être de l'espace dans les nouvelles de J.M.G. Le Clézio.

Plus Lullaby répète ses fugues, plus les repères spatiaux se multiplient pour construire au rythme du soleil un espace qui vit dans toutes ses dimensions.

Proximité vs. éloignement

Pour Lullaby, être seule dans la nature, cela la conduit à une sorte de plénitude. Elle ne ressent aucune angoisse parmi les rochers, dans son parcours vers la mer et le ciel, du côté de la maison grecque.

«Ca faisait plusieurs jours maintenant que Lullaby allait du côté de la maison grecque. Elle aimait bien le moment où après avoir sauté tous, ces rochers, bien essoufflée d'avoir couru et grimpé partout, et un peu ivre de vent et de lumière, elle voyait surgir contre la paroi de la falaise la silhouette blanche, mystérieuse, qui ressemblait à un bateau amarré». (p.83)

Après avoir sauté tous les rochers, Lullaby, dans un état d'ivresse –à cause du vent et de la lumière s'est approchée enfin de la silhouette blanche mystérieuse qui ressemblait à un bateau amarré et qu'elle avait aperçue de loin.

Le déplacement de la cible Lullaby entraîne un changement de la relation spatiale avec un lien établi "ces rochers" désigné ici par le N site. La cible n'était pas dans ce lieu avant le déplacement, mais elle s'y est trouvée, une fois le déplacement opéré.

La cible "elle" a sauté, a franchi un obstacle qui est le site "ces rochers". Il s'agit d'un déplacement accompli par le verbe de mouvement de recton directe ayant la structure: **No site V.dyn. N1 cible**

Essoufflée d'avoir couru et grimpé partout dans un état d'extase matérielle, le corps saisi d'une chaleur étrange Lullaby arrive enfin devant la maison aux colonnes. Le bleu de la mer a une connotation de pureté, de clarté et permet au regard de distinguer même la crête des vagues:

«Le ciel et la mer étaient bleus. L'horizon était si pur qu'on voyait la crête des vagues.» (p.97)

L'arrivée devant la maison secrète introduit la proximité vis-à-vis du site «maison et crée dans le corps de Lullaby, cible animée, «une chaleur étrange». Ce

sentiment de plénitude euphorique est pourtant nié par «le secret» de cet endroit d'autant plus que l'oxymoron «chaleur étrange» introduit une note d'étrangeté, annoncée aussi par le souffle du vent.

Dans «Le vent tombait d'un seul coup», le verbe *tomber*, de polarité finale et le GAdv «d'un seul coup» marque le changement de la perception de la chaleur. La cible inanimée «chaleur» enveloppe Lullaby, «l», complément d'objet direct et lui crée un état agréable renforcé par l'adverbe modalisateur «*doucement*». Grâce à la chaleur atténuée par le vent Lullaby ressent le plaisir d'une chaleur douce qui lui permet de respirer profondément «*comme sous l'eau*».

Le regard est dirigé cette-fois-ci en profondeur car, comme dans la plupart des cas avec la préposition projective «*sans*» la cible est dissimulée à la vue par le site «*eau*».

Le déplacement continue. Le regard est promené comme une caméra, il métamorphose le paysage.

La cible fait un mouvement circulaire «Elle faisait le tour du grillage pour trouver l'entrée où le mot magique était inscrit sur «le plâtre du péristyle»: *Karima, lieu de paix et de lumière*.

Le verbe *tourner*, «faisant de tourner» introduit le mouvement répété qui peut se transformer en état. En effet la cible Lullaby «s'approchait de la maison» s'asseyait sur le sol de la véranda pour regarder la mer: «et elle regardait la mer». (p.18). Les verbes de mouvement sont remplacés par les verbes d'état qui lui permettent la contemplation: «restait, il était, position assise, appuyé, enveloppe».

«Son corps restait où il était dans la position assise le dos appuyé contre la colonne blanche, tout enveloppé de chaleur et de lumière».[...] «Le mot rayonnait à l'intérieur de son corps, comme s'il était écrit aussi en elle et qu'il l'attendait.» (p.98)

Le mot «rayonnait» évoque une idée abstraite par un terme concret «son corps». C'est une **métaphore verbale**. La même idée d'intériorité est rendue par le NLI (le nom de localisation interne, une portion d'espace) «à l'intérieur de son corps», qui renvoie aussi à la relation métonymique contenant-contenu.

La comparaison «comme s'il était écrit en elle» introduit l'idée de l'hypothèse imaginée par la conjonction *si*. Le comparant est introduit par un terme au contenu explicitement comparatif «comme»: le mot était comme cela.

«Lullaby était certaine que c'était comme cela, la mort» (p.98)

L'éloignement

L'idée de l'éloignement de la vie est renforcée par l'emploi métaphorique «*la vie s'en allait dans le ciel et dans la mer*». Une réalité immatérielle «*la vie*» transgresse une autre réalité physique: «*le ciel, la mer*». Concernant la relation spatiale, on pourrait souligner le rôle de site du pronom *elle*, anaphorique par rapport à une cible abstraite «*la vie*» qui se manifeste métaphoriquement comme un va-et-vient:

«La vie se retirait d'elle et partait s'en allait dans le ciel et dans la mer»

Le verbe «se retirait d'elle» est un ablatif d'éloignement, combiné à un allatif «s'en allait» qui exprime la direction vers le ciel et vers la mer.

«Tout s'éloignait d'elle comme des vols d'étourneaux, comme des trombes de poussière, tout la quittait» (p.98)

L'éloignement est précisé dans les phrases suivantes par les verbes «partait», «lancé dans l'espace» et surtout par la métaphore «les mouvements s'en allaient, se dissolvaient»:

«Cela partait vite, en avant, lancé dans l'espace vers la lumière et la mer. Mais les mouvements s'en allaient, se dissolvaient devant elle.» (p.98)

L'éloignement nous fait penser à des vols d'oiseaux et à des tourbillons de poussière et on ne sait pas où ils vont s'arrêter. Ce vocabulaire du mouvement dans l'espace concerne des aspects physiques extérieurs mais aussi des mouvements intérieurs: «frisons, sursauts, les coups du cœur». Il s'agit d'un «espace sensoriel où le regard perçoit tous les mouvements d'éloignement.

«Il n'y avait presque plus de mouvements, presque plus de la vie en elle, seulement son regard qui s'élargissait, qui se mêlait l'espace comme en faisceau de lumière».(p.99)

Seulement son regard se mêlait à l'espace comme «un faisceau de lumière» est une **comparaison** dont le comparant est introduit par l'élément «comme», terme explicitement comparatif.

L'écrivain crée ainsi une attente et ouvre un espace imaginaire qui porte le regard loin, comme un faisceau de lumière qui ouvre une trajectoire illimitée.

«Lullaby sentait son corps s'ouvrir, très doucement comme une porte et elle attendait de rejoindre la sueur» (p 98)

L'idée de l'ouverture dans l'espace continue à l'aide du verbe de perception «sentir» et du verbe «s'ouvrir». Le corps est comparé à une porte qui s'ouvre à toutes les sensations, à tous les mouvements physiques ou sensoriels.

La rencontre de la mer pourrait l'aider dans cette attente.

«Son corps resterait loin en arrière, il serait pareil aux colonnes blanches et aux murs couverts de plâtre, immobile, silencieux.» (p. 99)

Les verbes au conditionnel «serait, resterait» introduisent l'idée d'une éventualité de la quête physique matérielle qui accompagne aussi la recherche d'un univers imaginaire vers lequel l'écrivain nous invite. Le narrateur reprend d'ailleurs l'idée de l'éloignement comme une possibilité par le verbe au conditionnel «resterait», verbe statique en relation avec l'adverbe loin et le groupe prépositionnel «en arrière». On aura ainsi une relation de directionnalité sur l'axe frontal, de polarité négative mais limité par la force de la perception du regard.

«Le regard de Lullaby était étendu, il planait sur l'air, la lumière au dessus de l'eau.» (p.99)

Le verbe «planait» peut apporter des précisions sur l'orientation horizontale et verticale en relation avec la préposition (supéressive) sur et le groupe prépositionnel au-dessus.

Dans le fragment suivant il y a la même alternance entre le plan horizontal de la mer et le plan vertical de la maison aux colonnes blanches située vers le haut de la zone désignée par un NLI (nom de localisation interne) le haut, qui marque cette orientation.

«C'était l'arrivée vers le haut de la mer, tout à fait au sommet du grand mur bleu, à l'endroit où l'on va enfin voir ce qu'il y a de l'autre côté. [...]

Son corps ne devenait pas froid, comme sont les morts dans leurs chambres. La lumière continuait à entrer jusqu'au fond des organes, jusqu'à l'intérieur des os et elle vivait à la même température que l'air, comme les lézards.» (p.99)

Dans la phrase «son corps ne devenait pas froid comme les morts» il y a une fausse comparaison, car le corps n'est pas mort, à cause de la lumière qui le pénètre et qui lui donne la vie. **La métaphore de la lumière abstraite** qui entre dans le matériel et le concret du corps humain est renforcée par le syntagme «jusqu'à l'intérieur des os des organes» dans un mouvement **synecdochique** de la totalité du corps humain vers ses parties. Cet emploi métaphorique met en évidence le rôle itinératif du verbe entrer et de la préposition composée jusqu'à. Les prépositions «à» et «jusqu'à» couplées à un verbe de déplacement «entrer» construisent une relation locative de polarité finale. La lumière qui pénètre en profondeur dans le corps de Lullaby introduit l'idée de la vie de celle-ci à la façon des lézards «qui ont la même température que l'air environnant»

Enfin après s'être extasiée devant les éléments naturels la jeune fille ressemble à ceux-ci.

«Lullaby était pareille à un nuage à un gaz, elle se mélangeait à ce qui l'entourait. Elle était pareille à l'odeur des pins chauffés par le soleil, sur les collines, pareille à l'odeur de l'herbe qui sent le miel.» (p.99)

Cette comparaison à valeur de similitude, réalisée à l'aide du verbe statique «était» et introduite par «pareille à» exprime de façon atténuée, modélisée, une impression illusoire. L'écrivain ouvre ainsi la voie vers l'imaginaire.

Dans une gradation de **la comparaison** vers **la métaphore** Lullaby arrive à s'identifier aux éléments de la nature.

«Elle était l'embrun des vagues où brille l'arc-en-ciel rapide. Elle était le vent, le souffle froid qui vient de la mer, le souffle chaud comme une haleine qui vient de la terre fermentée au pied des buissons. Elle était le sel, le sel qui brille comme le givre sur les vieux rochers, ou bien le sel de la mer, le sel lourd et âcre des ravins sous-marins». (p.99)

Le narrateur nous promène sur un espace très divers qui va du mouvement vers le statique de l'identité à la perte de l'identité.

«Il n'y avait plus une seule Lullaby assise sur la véranda d'une vieille maison pseudo - grecque en ruine. Elles étaient aussi nombreuses que les étincelles de lumières sur les vagues.» (p.99)

Les métaphores «elle était l'embrun des vagues», «elle était le vent, le souffle froid qui vient de la mer», etc. évoquent la transgression de [+humain] et [+animé] vers le [+concret] et le [+matériel].

«Elle était le sel, le sel qui brille comme le givre.»

Dans la métaphore «elle était le souffle froid qui vient de la mer» et dans la comparaison «le souffle chaud comme une haleine» il y a cette harmonie entre le monde humain et le monde naturel vers laquelle tous les personnages le cléziens aspirent et qui pourrait être résumée: l'homme heureux est celui qui vit en harmonie avec son environnement. Expliquées et développées par l'auteur, ces métaphores ont pour but de créer cette illusion de l'identité entre le monde réel et imaginaire entre l'humain et le non humain de cet espace cosmique.

Par conséquent, l'espace est affecté d'une connotation euphorique ou dysphorique, les deux effets pouvant se combiner. L'effroi et l'admiration devant des paysages inédits provoquent une fascination des personnages devant les éléments naturels et en même temps la peur de l'inconnu.

L'ouverture sur un dehors, **la présence d'un dispositif optique**: vitre, porte, véranda et colonnes blanches dans *Lullaby*, l'embrasure d'une fenêtre dans *Orlamonde* ou la montagne au bout du village dans «*Peuple du ciel*» **permettent le passage de l'extérieur vers l'intérieur, ou inversement, de l'ombre à la lumière.**

«L'intérieur de la maison était sombre, il lui fallut attendre que ses yeux s'habituaissent». (p.94)....

La mise en perspective qui autorise le choix d'un foyer visuel particulier explique que l'espace puisse aussi s'ordonner en fonction de **la notion de mouvement** qui intervient dans les descriptions ambulatoires. Ce procédé permet une mise en mouvement du décor (mer, ciel, nuages) qui défile à droite et à gauche, métamorphosé par le regard.

L'espace, toile de fond des récits le cléziens, ne saurait constituer une entité fictionnelle close, figée, indépendante. Il s'agit plutôt d'un champ dynamique dans lequel l'individu se trouve étroitement imbriqué, mis en évidence par la diversité des moyens linguistiques que nous avons analysés et qui permettent le jeu périphérie - centre, intérieur - extérieur, apparition – disparition, moins déconnectés des valeurs de réussite, de distinction, et de reconnaissance sociale. Errant à la frontière de l'adolescence, les personnages sont pour la plupart des voyageurs dans l'espace de l'écart, de l'éloignement, des êtres en dérive. Ils passent le plus souvent sans laisser de traces. Comme s'ils n'étaient venus de nulle part, ils s'effacent discrètement, étrangers dans ce monde qui leur est indifférent.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Aurnague Michel, (1996), *Cahiers de lexicologie*, Nr. 69, Didier Erudition, Paris.

Boons J.P., «La notion sémantique de déplacement dans une classification syntaxique des verbes locatifs», *Langue française* No. 76, Larousse, Paris.

Borillo Andree, (1998), *L'espace et son expression en français*, Ophrys, Paris.

Laur Dany, La relation entre le verbe et la préposition, dans la sémantique du déplacement, *Langages* nr 110, Larousse, Paris.

Moles Abraham, (1982), *Labyrinthes du vécu. L'espace matière d'actions*, Librairie des Méridiens, Paris.

Vandeloise C., (1986), *L'espace en français: sémantique des prépositions spatiales*, Seuil, Paris.

**A REVIEW OF VALENTIN COJANU, *LOGICA
RAȚIONAMENTULUI ECONOMIC (THE LOGIC OF ECONOMIC
REASONING)*, București: C.H. Beck, 2010, 285 pp.**

Sergiu Bălan

Systematic thinking about economic issues is increasingly necessary nowadays, in a context marked by uncertainties, rapid and sometimes even difficult to comprehend changes, or complex problems. In his “argument-book”, Valentin Cojanu underlines the need for a new basis of economic thinking by focusing his discussion on the “outline of a new logic of reasoning in Economics and Social sciences” (p. 1).

Starting from the observation that economic arguments do not succeed any more in being convincing (p. 4), the author offers a very elaborate answer to the Economics’ methodological problems from inside the economic science, pertinently arguing with the authors who were trying, throughout history, to offer such an answer from outside the economic science. His effort is backed by a thorough analysis of the economic thinking from its established beginning to the present day.

Structured in three parts and ten chapters, the book brings original lines of arguments to define a new logic of investigation in the economic field, by reorganizing the uncontroversial epistemological constituents of Economics and synthesizing innovative principles of reasoning in the general field of social facts (p. 11). In other words, Cojanu’s scientific endeavour aims at proving the need for a new epistemology of the philosophy of science, which would increase the eloquence of the economic science.

The first part – *Preliminaries* – expressively and historically presents the evolutions in the field of economic thinking, which guided and grounded the work of all theoreticians who contributed to the understanding of Economics. As such, the economic discourse is analyzed from the perspectives of both the “civilized” and “barbarian” worlds, with an accent on the initial preoccupations of humanity in the economic field. The study of economic reasoning is further on framed in space and time, two concepts that defined our understanding of society and its evolution. The *natural* space and the *linear* time constitute a fundamental epistemological condition of the conventional Economics, by providing for a “cause and effect” comprehension of the facts (p. 34). Nevertheless, relativity, cyclicity or arbitrariness (contingency) come to complicate and question the linearity of time, thus creating uncertainty at the level of knowledge. As a result, the time of the social world is different from the time of the physical world, and the economic systems are not necessarily evolving in a continuous time, as in physics, but according to social laws, which advance on a historical scale. The notion of space raises supplementary notions in the field of Economics, as a precise and generally valid configuration of space is extremely difficult, if not impossible (p. 51). The spatial coordinates of the economy would generate either a *local* or a *world* economy, although none of the two could be clearly understood within strict boundaries, as the economic life evolves in variable spaces in “a

world in itself". The fundamental concepts of the economic analysis (such as capital, profit, earnings, etc.) are not universal, but dependent on a specific social and economic context.

The second part – *Critique* – is a critical assessment of the formal method and its object of study, the repetitive phenomenon. At some point, Economics have adopted the formal method in order to explain economic facts through the "cause and effect" reasoning. As a result, the quantitative approach gained importance over a qualitative, thorough understanding of the economic reality. It is true that causality between the elementary economic variables represents the basis of conventional micro- and macro-economics (p. 87). However useful from a practical perspective, such an approach lacks significance and, more importantly, presents the risk of reducing the wide and rich content of the economic science. Formalism in the economic field tends to identify causality and laws where they do not exist, thus distorting the real significance of the economic facts (p. 93). The social and economic facts cannot be explained or studied solely on the basis of the mathematical method, and "the mathematical possibility does not determine the economic necessity" (p. 100). Even more important, formalism gives birth to an economic thought based on an invented "mythology", designed on a model of an "asocial and unhistorical" world, which is at best useless if not harmful for the understanding of the economic reality.

An alternative solution to the formalist, quantitative reasoning is institutionalism, which is also thoroughly explained by the author. Based on the American pragmatism developed at the end of the nineteenth century, institutionalism is trying to offer an explanation of causality in the economic field in terms of an optimum. Thus, truth appears during a "continuous process of interrogation about the relationship between theory and evidence, between doubt and trust" (p. 114). Nevertheless, institutionalism proved not to be, eventually, the expected alternative solution for explaining and understanding the economic facts. Based on the *ceteris paribus* postulate, institutionalism ignores the external influences of the social ensemble, thus not being able to provide a clear understanding of the economic developments.

As a result, and in the view of the author himself, the adequate logic for understanding and developing the economic science has to be in accordance with the investigation and validation rules applied in the study of the social reality (p. 147).

The third part – *Logic* – is an audacious attempt of the author to define a proper logic for economic thinking. The premises of a new alternative logic for the economic analysis are critically exposed with the ultimate aim of including them into a new logic, a new manner of thinking that would become specific to the social sciences. The undertaking envisages the establishment of a new logic progressively, starting from a systematic analysis of a specific problem – the inequitable development – or, more exactly, a specific object of knowledge in the economic field. The chosen case, that of inequitable development, is quite representative for the study of social evolution, given the fact that Economics does not have a "logical mechanism or model" to explain why and how such inequalities have evolved over time (p. 186). In order to demonstrate the

complexity of this issue, two theoretical schemes that tried to explain it are brought into discussion, namely the economic modelling of the *high development theory* and the world-system analysis. Although both approaches pretend to offer the *correct* interpretation (p. 187), Cojanu bluntly exposed their weaknesses and inability to explain the intricate issue of unequal development. Both the economic modelling and the historical social analysis are inconsistent in terms of their object of study and method (p. 194). The former is based on the belief that the logic of mathematical formalism is mirrored in the real world (p. 194), while the latter admits that society evolves in the social and temporal space “as a *historical system*, within a particular social space, in a particular social time” (p. 198). The study of the social world, however, is logically incompatible with the enquiry in natural sciences, and this fact is proved based on the analysis of three main concepts belonging to the domain of comprehension, or the three fundamental premises of historicity, namely the cultural universals, the arbitrariness or contingency and the sequential logic (p. 228).

In terms of cultural universals, Cojanu underlines a “very common error in the interpretation of the facts with a historical nature”, which is the acceptance of time as a linear sequence of events, like in natural sciences (p. 228). Such an approach is not only erroneous, but also potentially harmful for the understanding of the social facts, which have a dual nature consisting in the conventional chronology and the social temporality (p. 229).

As regarding the arbitrariness or contingency, the dichotomy between *cultural universals* and *contingencies* is brought into discussion in order to make a demarcation between “historically durable and significant events and particular and repetitive ones”, a delimitation which is vital in justifying the *historicity* of social events as the rationale of the new logic proposed by the author (p. 231).

In relation to the sequential logic, the essential problem in understanding social events is that they are *unpredictable*, thus raising a fundamental question, whether genuine comprehension is possible in the field of social sciences and, implicitly, in the economic science. A further question is whether prediction is absolutely necessary in the field of social theories, and even if it is relevant in the understanding of historical evolutions.

Nevertheless, the author does not limit his undertaking to the critical exposition of the various evolutions of epistemology in social sciences. The scientific enterprise gains substance not only by exposing the weaknesses of various methods used to analyse economic facts, but especially by defining a new “logic of reasoning based on *understanding* as a way of scientific investigation in Economics and social sciences” (p. 240). Neither the standard explanation based on the formal logic, nor the institutional alternative to the causal reasoning could grasp the real and entire significance of the economic evolutions. This is the reason why the new logic puts an accent on finding the rich meaning of what is *really happening* instead of searching for causal determinations. A qualitative approach of the truth is proposed as a replacement for the quantitative line of analysis, stating that the truth discovered based on meaning has little in common with the truth discovered based on facts (p. 241).

The historical nature of science backs both the validity of *understanding* as a method of investigation in the social sciences and Economics, as well as the acceptance of *truth* as a product or outcome of reasoning (p. 525). Understanding as a method is grounded on its two dimensions, cultural and interpretive, which are specific for any well-founded investigation of a historical type.

The cultural dimension of understanding touches upon the *specific content* of any cultural tradition leading to a way of reasoning about “typologies and connections between events” as they really appear to or are interpreted by the human beings who are directly involved in those events (p. 253).

The interpretative dimension of understanding, on the other side, is not related to correctness, but to the extent to which the method succeeds in *hitting upon, dovetailing, or explaining* a meaning (p. 255). Understanding is referring in this context to the “interdependency between the temporal sequences of events and it tries to recompose the *idea*”, or the significance attached to things by the human being, through an act of communication (p. 255).

By not seeking to determine causality, the economist will not become less of an expert, nor will the analysis of economic events become less erudite and scientific. On the contrary, the economic analysis will have to combine the findings of research in many other fields of study, such as Sociology, Anthropology or political sciences (p. 256), in order to find relevant meanings for the economic facts.

Instead of the formal logic, a proper logic for understanding economic facts would be the logic of sequential causality or of the serial economic development. The object of study of Economics is referring not to events simplistically defined as happening in a natural space and a linear time. On the contrary, as Cojanu summarizes himself, the object of study of Economics is referring to “phenomena unique in time, of a single continuous event (the series, sequence) influenced, transformed by repetitive phenomena (knowledge)” (p. 15). The investigation method based on this new logic of reasoning, although exposed to the risk of a reduced predictive capacity, will definitely bring meaning to any effort of understanding economic facts and events.

The book has a very clear and practical value for any specialist trying to understand the logic of economic and social thinking. It is a successful attempt of a new logic of investigation in the economic field, not only because it proposes an innovative way of looking at problems, but also because it is accessible and easy to read. As such, the book is a very pleasant and useful reading.