

# Omul post-metafizic și ideologia

**Abstract:** *What is the nature of the relationship between metaphysics and ideology? Providing a more or less specific answer to this question constituted my main concern along this study. More to the point, what I have tried to prove would be that we can speak of the existence of a biunivocal relationship between these two fields, namely one of filiative nature from the side metaphysics towards ideology and one of a pseudo-therapeutic nature vice versa. More precisely, first I have attempted to show that and how ideology became possible only against the backdrop of some major conceptual transformations of the metaphysical discourse with respect to the nature of the relationship between consciousness and reality, second, I have discussed the manner and measure in which ideology could constitute a solution to the ever acuter crisis of metaphysics, nihilism. I have found the results of this undertaking, especially with respect to the last aspect, quite puzzling.*

**Keywords:** *metaphysics, ideology, ontology, epistemology, existential horizon, relativism, nihilism, consciousness, objectivity, perception*

## Motto:

*Dasein-ul este propriul său trecut în modul ființei sale, care în linii mari spus, survine de fiecare dată pornind din viitorul său (...) Propriul său trecut – și aceasta înseamnă totdeauna cel al generației sale - nu este ceva care vine în urma Dasein-ului, ci, dimpotrivă, ceva care de fiecare dată merge înaintea sa.<sup>2</sup>*

Secolul XX a fost pus în legătură, nu neapărat în mod corelat, cu sfârșitul metafizicii, pe de o parte, cu hegemonia politică și epistemică a ideologiei pe de alta. Cât adevăr se regăsește în aceste două observații? Există vreo corelație între aceste două fenomene? Dacă da, de ce natură ar fi ea, respectiv care sunt factorii *exogeni*, dar mai ales *endogeni* celor două domenii care sunt responsabili cu această răsturnare? Pe de altă parte, în ce măsură avem de-a face de fapt cu două domenii distincte dar ocazional tangente și nu cu simple aspecte ale unui aceluiași *modus ideatic*?

La toate aceste întrebări voi căuta să schițez un răspuns adresându-mă, pe de o parte, filosofului care a consacrat tematic *moartea metafizicii*, Friedrich Nietzsche, pe de alta, sociologului care, cel puțin după știința mea, a tematizat la modul cel mai explicit natura relației dintre metafizică și ideologie, Karl Mannheim. Ceva mai strict, am pornit de la asumția faptului că în a sa *Ideologie și utopie*, Mannheim ar putea oferi în mod indirect o soluție mai per-

## Mihai Novac

Asist. univ. dr. (Universitatea Nicolae Titulescu)  
mihainovac16@yahoo.co.uk

tinentă, cel puțin în sens politic, la problema tratată de Nietzsche în principal în contextul parcursului său ideatic din trei importante lucrări ale sale: „Uzul și abuzul istoriei” (în *Considerații inactuale*), *Omenesc, prea omenesc și Așa grăit-a Zarathustra* – depășirea nihilismului. Cheia ar reprezenta-o trecerea de la o raportare epistemologică *descriptivistă* la *aletheia*, i.e. problema naturii relației dintre adevăr și realitate, la una *prescriptivistă*, ceea ce, mai simplu formulat, revine la ideea că realitatea nu trebuie *descriasă* ci *vrută* (în sensul de *făcută*). În esență, întreaga problemă poate fi operaționalizată în forma următoarei triade de întrebări: putem privi ideologia drept o încercare a metafizicii de a răspunde nihilismului, dacă da, ce modificări de natură epistemologică a presupus aceasta și, de cât succes poate beneficia, în ultimă instanță, o astfel de adaptare?

Să începem însă cu începutul. Cu toate că, după cum ne prevenea Kant, în metafizică ne confruntăm de cele mai multe ori cu situația în care definițiile nu pot fi satisfăcător determinate decât la sfârșitul parcursului, nu la începutul lui, nu putem debuta fără a stabili măcar o definiție de lucru a celor două concepte. Ca atare, ce înțelegem prin *metafizică*, pe de o parte, *ideologie*, pe de alta?

*Grosso modo*, putem vedea metafizica drept un produs al incidenței ontologiei asupra epistemologiei. Astfel, în măsura în care ontologia se preocupă, sub o formă sau alta, de *ceea ce este (ființa)*, iar epistemologia de *ceea ce cunoaștem*, întrebarea fundamentală a metafizicii ar fi: *cum cunoaștem ceea ce este?* Iar cum sub aspect metodologic, metafizica, în calitate de *știință a științelor*, a trebuit să procedeze prin concepte *necesare și universale*, i.e. să reducă lumea la *principiu*<sup>2</sup>, iar existența sensibilă, pe de altă parte, dovedea, cel puțin aparent, o atât de mare eterogenitate<sup>3</sup> însemna că metafizicii îi revenea sub aspect metodologic o sarcină *auxiliară* în raport cu prima, respectiv identificarea unei căi prin care noi am putea, pe de o parte, ocoli multiplul (*sensibilul*) și, pe de alta, accede la *unu (principiul)*. Prin urmare, în sens tradițional, metafizica a fost consacrată ca *dezvăluire*, deci ca metodă de înlăturare a vălului realității *aparente*, sensibile și, corelativ, de accedere la esența transcendentă din spatele acestuia.

Ca atare, o *operaționalizare epistemologică* a ante-menționatei *întrebări fundamentale a metafizicii* ar fi următoarea: *cum putem accede la o cunoaștere obiectivă a lucrurilor (exterioare), în condițiile în care tot ceea ce avem la dispoziție sunt doar propriile noastre reprezentări subiective despre ele?* Pe de altă parte, filosofia transcendentă, cu precădere Kant, ne-a arătat faptul că întregul demers al metafizicii clasice în acest sens a reprezentat un eșec datorat unui viciu originar de problematizare, viciu care înscrie în mod necesar cunoașterea într-o serie de contradicții irezolvabile (*antinomiile*). Sub acest aspect, în *Critica rațiunii pure* ni se spune:

*Acel ceva, a cărui existență poate fi dedusă numai ca o cauză a unor percepții date, nu are decât o existență îndoielnică.*<sup>4</sup> Aceasta întrucât (...) *raționamentul care conchide de la un efect dat o cauză anumită este întotdeauna nesigur fiindcă efectul poate să rezulte din mai multe cauze.*<sup>5</sup> (...) *Dar toate fenomenele externe sunt de așa natură, încât existența lor nu poate fi percepută nemijlocit, ci poate fi numai conchisă ca o cauză a percepțiilor date. Deci, existența tuturor obiectelor simțurilor externe este îndoielnică. Eu numesc această incertitudine idealitatea fenomenelor externe, iar teoria acestei idealități se numește idealism(...).*<sup>6</sup>

Potrivit lui Kant, contradicția survine din însăși problematizarea inițială a conceptelor puse în discuție, respectiv din faptul că această *esență* pe care inițial am privit-o drept finalitate ultimă a cunoașterii, a fost definită ca fiind *transcendentă*, i.e. dincolo de lume

și, mai important, de noi. Pe de altă parte, atunci când privim această esență ca fiind *transcendentală*<sup>7</sup>, respectiv ca ținând de structura generică a aparatului nostru cognitiv în mod necesar și universal împărtășită de către toți subiecții epistemici în calitate de ființe umane, toate aceste contradicții dispar<sup>8</sup>. Ca atare, noțiunea de obiectivitate, inițial înțeleasă drept independență ontologică în raport cu subiectul, este resemnificată ca inter-subiectivitate transcendentală. Prețul plătit revine, în mod evident, faptului că lumea nu mai poate fi sub nicio formă accesibilă în calitate de lucru în sine, însă beneficiul, pe de altă parte, l-ar constitui faptul că ea devine în mod necesar și universal cognoscibilă în calitate de fenomen, i.e. de produs nemijlocit al structurii a priori a aparatului nostru cognitiv. La sfârșitul acestui parcurs, metafizica devine din cunoaștere transcendentă despre realitate, cunoaștere transcendentală despre noi înșine. Cam acesta ar fi, la modul foarte frust, peisajul filosofic în care Nietzsche survine<sup>9</sup>.

Acum, în speranța că această definiție modestă este totuși suficient de funcțională pentru scopurile noastre, să trecem la cel de-al doilea concept, respectiv cel de *ideologie*. În sensul genului proximal, putem înțelege prin ideologie orice *corpus ideatic* (concepte, imagini, simboluri) care mediază și influențează percepția subiectivă a realității la nivelul indivizilor componenți ai unei colectivități. În acest sens Mannheim este destul de clar: *Conceptul de ideologie reflectă principala descoperire survenită pe fondul conflictului politic, respectiv faptul că grupurile conducătoare pot deveni într-atât de intens legate, din perspectiva intereselor, de o anumită circumstanță, încât ele devin pur și simplu incapabile să mai perceapă anumite fapte care le-ar putea submina conștiința propriei dominații. În termenul de ideologie se regăsește în mod implicit ideea că, în anumite situații, inconștientul colectiv al anumitor grupuri ocultează starea reală din societate atât în raport cu ele însele cât și cu celelalte tocmai pentru a o stabiliza.*<sup>10</sup>

Sub aspectul diferenței specifice, trebuie să avem în vedere faptul că sub incidența conceptului de *ideologie* intră numai acei factori care în influența lor mai mult sau mai puțin nemijlocită asupra psihicului individual trădează o natură socială. O nevroză<sup>11</sup>, spre exemplu, nu este *ideologică*<sup>12</sup> tocmai întrucât mecanismele sale de manifestare sunt prea strict circumscrise psihicului individual. *In extremis*, zece, o sută, sau o mie de nevrotici aduși împreună vor suferi fiecare în mod *separat* de nevroza lor. Alinerarea, pe de altă parte, este un fenomen social tocmai întrucât cauzele și mecanismele responsabile vizează, după cum ne arată Marx, structura societății în ansamblu. *In extremis*, un singur individ alienat reprezintă un fenomen social (înstrăinarea sa poate fi definită numai pe fondul structurii de ansamblu a societății).

Cam aceasta ar fi, într-o formulă foarte sumară, înțelegerea mea asupra celor două concepte de bază ale acestui demers. După cum vedem, în timp ce metafizica este caracterizată de o atitudine mai degrabă pasivă sub aspectul raportului dintre subiect și realitate, sarcina acestuia limitându-se la a prelua și prelucra în mod *adecvat*, respectiv *coerent*, anumite *semnale* provenite din *exterior*<sup>13</sup>, ideologia dimpotrivă, trădează o mult mai pronunțată atitudine activă a subiectului în raport cu realitatea – lui îi revine posibilitatea<sup>14</sup> de a *deforma* realitatea, i.e. de a impune o interpretare proprie a ei în baza unui proces ale cărui resorturi pot fi, uneori, de factură conștientă, alteori, și cu atât mai profund, cu precădere inconștientă. Cât de profund și de amplu poate fi acest din urmă proces? Avem de-a face în cazul lui mai degrabă cu *interpretări* diferite ale unei unice realități *obiective*, sau cu mult mai mult de-atât, respectiv cu efective realități perceptive alternative? Mai aproape de discuția noastră, ce ar însemna o reasumare ideologică a metafizicii,

sau, mai simplu spus, ce ar putea avea de învățat metafizica de la ideologie? Răspuns: în măsura în care s-ar demonstra că marasmul în care metafizica se plasează se datorează de fapt eșecului atitudinii sale artificiale vis-a-vis de cunoaștere, i.e. *descriptivismului*, s-ar putea ca soluția să rezide tocmai în asumarea unei atitudini activ-prescriptive în raport cu realitatea, atitudine analogă într-o măsură semnificativă celei caracteristice ideologiei. Însă cum intervine Nietzsche în tot acest context? Păi în primul rând prin faptul că el tocmai aceasta demonstrează, respectiv că nihilismul este consecința gândirii până la capăt a logicii inerente a culturii europene, în particular *apolinismului metafizic*, respectiv modelului contemplativ al cunoașterii.

De fapt, tocmai acestui aspect al perspectivei lui Nietzsche i-am dedicat paginile imediat următoare. Cât privește cea de-a doua parte a tezei, respectiv că ceea ce ne spune el ar fi convergent cu un așa numit *prescriptivism metafizic* pe care noi l-am putea extrage din analiza epistemologică a ideologiei necesită o discuție ceva mai nuanțată pe care, ca atare, am amânat-o pentru mai târziu.

Grosso modo, teza lui Nietzsche este următoarea: nihilismul reprezintă consecința necesară a gândirii până la capăt a modelului creștin<sup>15</sup> de interpretare a lumii. Însă cum s-a ajuns aici? Momentul inițial: *Dumnezeu este Adevărul*. Creștinismul propagă cultul lui Dumnezeu nu atât ca pe un cult al puterii<sup>16</sup>, cât ca pe unul al adevărului – *Să nu minți!* se păstrează ca una dintre datoriile fundamentale ale oricărui creștin. Însă, în timp, *cultul Adevărului* capătă o tot mai pronunțată autonomie în raport cu religia și, în cele din urmă, se secularizează. Astfel apare știința care declanșează un proces de reevaluare și refundamentare obiectivă, i.e. *factual rațională*, a modelului tradițional de interpretare a lumii (în centrul căruia se aflase ideea de revelație). Aceasta, în dezvoltarea sa, epuizează în mod progresiv întregul domeniu de existență umană și, pe măsură ce aceasta se petrece, impune tot mai mult o concluzie neliniștitoare: Dumnezeu nu este nicăieri de găsit (în sensul în care ideea de Dumnezeu nu poate fi validată factual rațional). Acum, ne spune Nietzsche, *Adevărul* se întoarce împotriva lui Dumnezeu, astfel încât știința ajunge să își denunțe propriile origini (religia) ca fiind *mincinoase* – *Dumnezeu a murit*. Însă epilogul acestei povești este cu atât mai neliniștitor în măsura în care, deși *secularizată*, știința era cu mult mai puțin autonomizată în raport cu originile sale creștine decât credea – moartea lui Dumnezeu aduce după sine o moarte a Adevărului (în sens de *obiectivitate contemplativă*). De aici, nihilismul ca refuz al oricărui *sens, valori, dezirabilități*. În auto-subminarea creștinismului prin știință, susține Nietzsche, se trădează destinul oricărei atitudini artificiale în fața vieții, respectiv al uneia care pusă în fața propriei precarități a resurselor vitale, încearcă să se convingă atât pe sine cât și pe ceilalți că viața este altfel decât este – *slăbiciunea își dăunează sieși*, ni se spune în aforismul 45 din *Voința de putere*.

O lămurire parțială a tuturor acestor chestiuni o putem dobândi prin înțelegerea raportării lui Nietzsche la problema *timpului*, respectiv a manierei predilecte în care acesta este asumat în existența noastră, i.e. ca *istorie*. Această chestiune formează baza discuției din cel de-al doilea eseu din *Considerații inactuale*, „Uzul și abuzul istoriei”. Aici, ceea ce debutează ca o critică a istorismului hegelian se transformă într-o contestare explicită a conceptului de *adevăr obiectiv*, atât în privința istoriei, în particular, cât și a cunoașterii, în general. La modul cel mai vădit, motivul pentru care Nietzsche se întoarce împotriva lui Hegel are în vedere una dintre principalele consecințe ale filosofiei sale, respectiv ideea că istoria a ajuns (sau că ar putea ajunge vreodată) la sfârșit<sup>17</sup>.

Fără a intra în detalii, Nietzsche găsește funestă statornicirea acestei credințe în *sfârșitul istoriei* întrucât îl determină pe om să se scoată din dimensiunea fundamentală a existenței sale, timpul. Istoria nu trebuie atât *rememorată*, afirmă Nietzsche, cât *făcută*, ea nu este orientată atât spre trecut, cât spre viitor, astfel încât dacă omul ajunge să creadă că nu mai poate *face istorie* el va ajunge să considere că pur și simplu nu îi mai rămâne nimic de făcut decât, în cel mai bun caz, să copieze anumite modele din trecut. Sub impactul credinței în sfârșitul istoriei omul ajunge să se auto-limiteze la condiția unui *epigon*, iar, ca orice epigon, el nu numai că va *privi înapoi* ci va începe să *gândească înapoi*.

Acum, într-un sens mai larg, teza sa este că existența umană este *stigmatizată*, atât în sens pozitiv, cât și negativ, de raportul esențial pe care omul îl întreține cu timpul: memoria, respectiv capacitatea de a *reține trecutul*, care reprezintă una dintre condițiile constitutive orizontului existențial al omului. În antiteză, animalele sunt fundamentalmente circumscrise prezentului, ele uită fiecare existență individuală odată ce aceasta s-a consumat (evident, prin moarte). Cu alte cuvinte, lor le lipsește *retenția culturală* a timpului, nu au la dispoziție decât, în cel mai bun caz, una strict biologică, *instinctul*. Tocmai aceasta, susține Nietzsche, este cea care le lasă lor accesibilă posibilitatea concretă a fericirii – *memoria scurtă*, tocmai prin faptul că nu permite formarea unei perspective de ansamblu asupra *Existenței*, întreține posibilitatea *iluziei absolutului*, respectiv a universalizării propriului context existențial, chestiune de care orice entitate, cu atât mai mult una conștientă, are nevoie în calitate de sistem de referință și temei al sensului propriei vieți.<sup>18</sup> În esență deci, *derelicția*, cum numeau existențialiștii această *pierdere a sensului*, transpare pentru Nietzsche ca o posibilitate eminentamente umană, strict dependentă de posibilitatea conștientizării existenței în ansamblu. Prea multă conștiință pare a ne fi dăunătoare.

Pe de altă parte, subliniază el, memoriei devenite istorie, respectiv capacitate de a pune trecutul în slujba viitorului, omul îi datorează depășirea propriei animalități, corelativ *umanitatea* sa. Ca atare, cheia *uzului vital* al conștiinței ar părea să o reprezinte echilibrul adecvat dintre amintire și uitare – omul nu trebuie să uite faptul că atât istoria cât și cunoașterea în general reprezintă, în ultimă instanță, nu valori în sine ci simple instrumente întru susținerea și potențarea vieții; în măsura în care ele nu sunt înțelese strict prin prisma acestei finalități, riscă să devină *abuzive*, i.e. să se întoarcă împotriva acesteia. Or exact asta se întâmplă în prezent, subliniază Nietzsche – filosofia lui Hegel, istorismul și nihilismul sunt în ultimă instanță simple simptome ale modificării raportului *vitalmente firesc* dintre cunoaștere și viață. *Odată pentru totdeauna: multe lucruri nu vreau să le știu – Înțelepciunea trasează și cunoașterii limite.*, ne spune el în aforismul 5 din *Amurgul idoloilor*<sup>19</sup>. Parafrazând analogia biologică pe care o face Nietzsche, la fel cum un organism sănătos nu îngurgitează mai mult decât poate digera, nici omul nu trebuie să își propună să cunoască mai mult decât îi este de folos.

Dar ce este până la urma urmelor acest *orizont existențial uman* pe care excesul de cunoaștere ajunge să îl spulbere? În esență el reprezintă matricea socio-istorică ce asigură *ontogeneza culturală* a fiecărei entități biologice umane, *structura semnificativă* în cadrul căreia fiecărui *organism uman* îi este dat să se formeze pentru a deveni o ființă conștientă, i.e. un *individ* și pe substratul căreia acesta continuă să se sprijine pe întregul parcurs al *vieții* tocmai pentru a-și extrage sensul existenței, *ființa*, după cum avea să se exprime mai târziu Heidegger; ei bine, acest substrat formativ este pe de o parte conști-

ent însă, pe de alta, în mod preponderent *inconștient* și el trebuie să rămână astfel tocmai pentru a avea în continuare *greutate*, pentru a putea *educa*.<sup>20</sup>

Ca atare, potrivit lui Nietzsche folosul trecutului pentru viitor se întemeiază pe o interpretare *egoistă a adevărului istoric*; în consecință, istoria nu trebuie și, de fapt nici nu poate, să devină o *știință obiectivă* (în sens descriptiv), această înțelegere deformează relația adecvată dintre istorie, respectiv cunoaștere și viață, conducând la un *uz abuziv* al acestora.

Însă, pe de altă parte, în ciuda criticii pe care Nietzsche i-o adresează lui Hegel, el împărtășește una dintre premisele sale de bază: condiționarea istorică a conștiinței, cu alte cuvinte ideea că omul nu poate gândi în afara epocii sale. Diferența sub acest aspect o constituie faptul că în timp ce pentru Hegel această limitare are o natură *descriptivă*, revine unui *este*, pentru Nietzsche ea are o natură *prescriptivă*, revine unui *trebuie*: omul (spre deosebire de Supraom) ne spune el, are nevoie de limite în două sensuri, unul, numit de mine, *imanent*, celălalt *transcendent*. Cel *imanent* are în vedere tot ceea ce am discutat mai devreme sub conceptul de *orizont uman*, deci antementionata *matrice culturală* indispensabilă oricărei entități umane în calitate de sistem și cadru de referință în vederea articulării oricărei forme de sens (judecată, verbalizare, inter-relaționare etc.). Cel *transcendent* revine, în esență, ideii specific nietzscheene potrivit căreia orice formă de manifestare a vieții, înțeleasă ca *voință de putere*, are nevoie de o formă de rezistență din partea realității, alterității sau oricărei alte instanțe de relaționare, tocmai pentru a se putea exprima ca *voință de putere*, prin *înstăpânire* – cu alte cuvinte, în acest ultim sens, Nietzsche ne spune că omul are neapărată nevoie de limite tocmai pentru a avea ce să depășească, însă aceasta numai în perspectiva unor noi limite, niciodată a nelimitării absolute.

Ca atare, am putea într-un sens general desemna atitudinea epistemologică a lui Nietzsche drept un soi de *perspectivism voluntarist vitalist*. Viața pretinde iluzii de o formă specială, respectiv legate de absolut, înțeles ca posibilitate de universalizare a propriei circumstanțe existențiale; or, pe de altă parte, noi nu mai putem accepta aceste *iluzii vitale* în condițiile în care le conștientizăm ca iluzii. Parafrazând formula unui exeget de-al lui Nietzsche<sup>21</sup>, miturile pot constitui orizonturi umane numai în măsura în care sunt luate drept adevăruri, or a conștientiza un mit ca *fiind mit*, marchează deja o plasare în afara orizontului de el descris. Tot ceea ce am afirmat despre istorie în particular este extins de către Nietzsche și asupra cunoașterii în general. Or, în condițiile în care adevărul este mai degrabă de factura lui *a voi decât a lui a fi*, realitatea însăși trebuie nu atât descrisă, așa cum încearcă să ne deprindă apolinismul metafizic, cât *vrută*, în sensul de *impusă, creată*. Cum? Tocmai pe fondul unui conflict universalizat al variilor modele de interpretare, respectiv al *ierarhiilor* de aici emergente, determinate la rândul lor de intensitatea *voinței de putere* aflate în spatele fiecăruia dintre ele, principiu valabil atât la nivel intraindividual cât și interindividual, respectiv atât intracultural cât și intercultural.

În legătură cu acest din urmă aspect, trebuie specificat, la modul foarte frust, faptul că pentru Nietzsche individul nu reprezintă, cel puțin nu în sens originar, o unitate conștientă, perpetuu identică și indivizibilă ci, dimpotrivă, un mănunchi pestrîț de tendințe divergente care sunt forțate să rămână împreună prin intermediul unui soi de *corset social*. Ca atare, cu cât este mai puternică presiunea exercitată de societate asupra individului, cu atât mai puternică va fi individualitatea sa. Circumstanțele totalitare, ne spune el în *Considerații inactuale*, sunt cele care educă cel mai bine individul în spiritul propriei sale liber-

tăți, respectiv ca *voință a propriei responsabilități*. Reciproc, disoluția societății o atrage după sine pe cea a individului însă, atenție, numai pe cea a individului *uman*. Supraomul emerge tocmai pe fondul disoluției societății, respectiv prin faptul că se poate menține ca *individ* și după dispariția acesteia. Însă despre aceasta, ceva mai încolo.

Ca atare, într-un sens general, potrivit concepției sale, o raportare adecvată la istorie au avut-o nici pe departe *istoricii*, ca oameni de știință ce pretind a ne transmite o *descriere obiectivă* a acesteia, ci *oamenii istorici* ca Cezar sau Napoleon, respectiv cei care au *făcut istoria*, în sensul că au proiectat prin propria acțiune, în mod mai mult sau mai puțin involuntar, orizonturi umane viitoare. Pretenția de obiectivitate pe care o ridică istoricii este profund artificială, susține Nietzsche, fiind de fapt în mod disimulat tributară tot voinței de putere. Cu alte cuvinte, prin conceptul *contemplativ* de obiectivitate, istoricii, filosofii tradiționali și oamenii de știință, într-un cuvânt *descriptiviștii* nu au căutat de fapt decât să promoveze o ordine a lumii care îi privilegia. O atare formă de obiectivitate descriptivă este imposibilă – simpla selectare a anumitor *date* dintr-o infinitate posibilă este deja o interpretare. Istoricul este un hermeneut nu un observator și tocmai de aceea el poate fi ținut responsabil pentru interpretarea pe care o oferă<sup>22</sup>. Însăși teoria voinței de putere este o interpretare, însă una tributară unei perspective mai înțelepte, o dată prin aceea că este mai cuprinzătoare, a doua prin însuși faptul că este prima care a devenit conștientă de *voința de putere*.

Omenesc, prea omenesc se încheie cu chestionarea destinului omului în condițiile morții Dumnezeuului creștin. Întrebarea esențială pare a fi următoarea: constituie conștientizarea *libertății ontologice* a omului, respectiv a faptului că el poate genera *ad libitum* orizonturi existențiale, cheia *devenirii supraumane a omului*, sau dimpotrivă tocmai impulsul prăbușirii sale definitive? Ideea ar fi că, în măsura în care omul și-a depășit animalitatea, *devenind om*, proiectând în mod *inconștient* orizonturi existențiale, acum, devenit conștient de această capacitate a sa și speculând-o în mod voluntar și asumat el ar putea deveni mai mult decât om. Pe de altă parte însă, diferența dintre un orizont existențial, pe de o parte, un cadru ideatic oarecare, pe de alta, revenea tocmai faptului că cel dintâi era înzestrat cu *necesitate și universalitate*, aceasta însemnând că era luat ca expresie a anumitor principii *obiective* și determinante în raport cu *opțiunea* omului – se poate crede la modul absolut în ceva conștientizat ca relativ? În măsura în care da, atunci omul se poate folosi de această conștiință nou dobândită, evoluând spre o metafizică *prescriptivistă* și spre un statut suprauman, în măsura în care nu, el va rămâne captiv în metafizica descriptivistă, prăbușindu-se în cele din urmă odată cu ea în nihilism. Oricare dintre aceste două alternative, ba chiar și complinirea lor este la fel de probabilă, lasă Nietzsche să se înțeleagă în *Așa grăit-a Zarathustra*. Mai explicit, omul în contextul nihilismului pare a-și fie pierdut identitatea per se, el a devenit un simplu interstițiu între ceea ce este *mai mult decât omul* (Supraomul) și ceea ce este *mai puțin decât omul* (*ultimul om*<sup>23</sup>). Abia Supraomul va putea *face uz* în mod productiv de ceea ce pentru om reprezenta un abuz *al istoriei și al cunoașterii* – *conștiința propriei libertăți ontologice*.

Astfel, în dimensiunea lor pozitivă, nihilismul și anomia par a reprezenta pentru Nietzsche tocmai condițiile emergenței Supraomului. Mai exact, în dimensiunea ontologiei umane, Supraom se dovedește a fi cel care, după cum spuneam mai devreme, reușește să își mențină individualitatea în condițiile disoluției societății<sup>24</sup>. Ca atare, în sens politic Nietzsche, merge pe ideea că Supraomul (își) va depăși în mod necesar natura de *zoon politikon* a omului. De fapt, potrivit sugestiilor din *Așa grăit-a Zarathustra*, fiecare Supra-

om va constitui o configurație într-atât de specifică și de dinamică a pulsionilor divergente ale voinței de putere încât nu s-ar putea vorbi de fapt de un gen, o specie și nici măcar de o societate de supraoameni<sup>25</sup> - fiecare Supraom reprezintă, în sens filogenetic, o specie în sine, iar în sens ontogenetic, o întruchipare a solipsismului individualist.<sup>26</sup> Singura *trăsătură comună* a Supraomului este de natură pur generică: el se va putea *voi* atât pe sine cât și realitatea în mod arbitrar<sup>27</sup> devenind, stricto sensu, *ens causa sui*.

Legătura dintre *ideologie*, așa cum o defineam în primele pagini și această metafizică voluntaristă caracteristică Supraomului este destul de evidentă – ambele impun în mod *sistematic* un anumit model părtinitor al realității în baza a ceea ce am putea numi, laolaltă cu Nietzsche, *voință de putere*. Pe de altă parte, ideologiei îi incumbă o conotație profundamente colectivă care metafizicii voluntariste a lui Nietzsche pare a-i fi completamente străină. Sub acest din urmă aspect, am putea vedea în hegemonia ideologică a secolului XX, o încercare de depășire a nihilismului venită mai degrabă din partea omului ca *zoon politikon* decât a, ceea ce el numea, Supraom, ca expresie deplină a individualității solipsiste. Ca atare, poate recupera ideologia acel *raport adecvat* dintre cunoaștere și viață pe care metafizica tradițională (*contemplativă*) l-a distrus? În condițiile unui răspuns afirmativ la această întrebare, ideologia ar constitui tocmai modelul epistemologic emergent în condițiile asumării (*colective*, deci umane) a ceea ce mai devreme am numit *libertate ontologică a omului*, i.e. capacitatea sa de a genera *ad libitum* orizonturi existențiale.

Pentru a putea răspunde însă la întrebarea anterioară ar trebui să dăm seama de măsura în care ideologia poate fi luată drept o continuare *matură* (i.e. trecută prin nihilism) a metafizicii, respectiv o metafizică ce a renunțat (sau caută să o facă) la ceea ce Nietzsche numea atitudine *contemplativă* sau apolinism. Întru aceasta ar trebui să putem argumenta în primul rând, existența unui soi de *izomorfism funcțional* al celor două la nivelul spațiului epistemic, în particular, al celui social, în general, iar apoi să arătăm cum metafizica a realizat *de bunăvoie* această tranziție către ideologie.

La prima vedere însă, am putea fi tentați să spunem că ideologia se plasează exact la antipodul metafizicii (cel puțin în înțelegerea sa clasică): în timp ce metafizica viza stabilirea unui raport nemijlocit cu *Realitatea* (în sine obiectivă), ideologia, dimpotrivă, este un fenomen eminent *disimulant*, vizând, așa cum spuneam și la început, orice *corpus ideatic* (concepte, imagini, simboluri, reprezentări) ce induc, pe fondul anumitor mecanisme sociale, o percepție denaturată a realității. Prin sarcina originară asumată, metafizica în calitate de *dez-văluire* (*Ent-deckung*) ar părea că urmărește tocmai eliminarea tuturor formelor de *aparență*, printre care se numără evident și cele de factură ideologică. Pe de altă parte, o sintagmă de genul *imagini denaturate ale realității* ne poate duce foarte ușor cu gândul la întrebarea: *A cărei realități?* Ei bine, simplul fapt că această întrebare are sens pentru noi, reprezintă un indicator al profunzimii schimbărilor pe care înțelegerea metafizică a unor concepte precum cele de *conștiință*, *realitate* și *obiectivitate* le-a parcurs din momentul formulării clasice și chiar moderne, a domeniului și până în prezent. Corelativ, într-un sens foarte general, ceea ce încerc să susțin în cele ce urmează este că, după cum indicasem și mai devreme, metafizica a tins prin sine însăși să devină ideologie, chestiune de care o analiză diacronică a ei ne poate da în măsură semnificativă seama.

Rezumativ, discuția noastră se va concentra în cele ce urmează pe următoarele două puncte:

măsura și modul în care ideologia poate fi luată ca o metafizică voluntaristă;



măsura și modul în care ea poate răspunde la criza care a subminat metafizica tradițională (*descriptivistă*): nihilismul;

Afirmam mai devreme că am putea indica în istoria metafizicii pașii care au purtat-o, la modul mai mult sau mai puțin discret, tot mai aproape de ideologie și mai departe de modelul contemplativ original – această tranziție ține de ceea ce am putea numi într-o formulă nietzscheeană *gândirea până la capăt a logicii inerente modelului apolinic*. Dar ce este, în ultimă instanță, acest model ontologic, metafizic și epistemologic contemplativ? Păi am putea spune, fără a intra prea mult în detalii, că asumția de bază a contemplativismului ar fi că lumea reprezintă un soi de receptacol umplut cu tot soiul de entități, dintre care unele, printre diferitele proprietăți pe care le numără, o au și pe aceea a *conștiinței*, fapt care le permite să stabilească prin anumite *canale* (evident, simțurile) un raport epistemic cu lumea și cu *obiectele exterioare*, acesta constând în apropierea lor interioară și pur ideală, respectiv în elaborarea unei *copii* a obiectelor exterioare în intimitatea imanentă și ideală a entității posesoare de conștiință, desemnată în consecință ca *subiect*; modelul conștiinței-copie sau al *colii albe*, caracteristic empirismului clasic, este exemplar în acest sens. După cum am subliniat și în paginile de început, unul dintre principalele neajunsuri pe care acest model le comportă este acela că el plasează metafizica în particular, cunoașterea în general, într-o perpetuă insatisfacție de sine, respectiv într-o incapacitate insurmontabilă de a se ridica la propriile standarde – mai exact, după cum ne arăta Kant<sup>28</sup>, faptul de a deduce *obiectele* ca pe niște *cauze exterioare* ale reprezentărilor noastre *interioare* despre ele este mult sub standardul de *certitudine apodictică* de la care metafizica ar trebui să se revendice<sup>29</sup>. Această problemă va genera în metafizica modernă și contemporană o amplă mișcare de regândire a relației dintre conștiință și lume dincolo de dihotomia subiect-obiect, respectiv de scoatere a conștiinței de sub revendicarea exclusivă a subiectului, a lumii, de sub cea a obiectului și de plasare a lor într-un raport de concrescență la nivelul căruia fiecare dintre cele două furnizează condițiile de posibilitate pentru celălalt – conceptul heideggerian de *Dasein*, spre exemplu, reprezintă unul dintre produsele acestui proces. Definirea ideologiei și natura relației sale cu metafizica stau în directă legătură cu această amplă mișcare petrecută în spațiul epistemic, după cum voia arăta, sper, în cele ce urmează.

În legătură cu acest aspect este relevantă distincția făcută de Mannheim în *Ideologie și utopie*<sup>30</sup> între sensul *particular* și cel *total* al ideologiei. Până a ajunge însă la conținutul acestei distincții, trebuie menționat faptul că, potrivit concepției sale, forma embrionară a ideologiei este reprezentată de scepticismul funciar al individului vis-a-vis de ideile avansate de către interlocutor, cu alte cuvinte de un soi de prezumție de vinovăție care se inserează în relația ego-ului cu alteritatea.<sup>31</sup> Mai exact, atunci când acuzăm postura cuiva ca fiind *ideologică*, exprimăm sub o formă sau alta bănuiala că celălalt *nu spune adevărul*. Cu sau fără voia lui? Ei bine în funcție de răspunsul dat la această întrebare se precizează cele două sensuri antemenționate ale ideologiei.

Sensul particular conotă situațiile în care suntem sceptici vis-a-vis de ideile avansate de către interlocutor în baza faptului că le-am considera a fi în *mod voit* denaturate în raport cu *realitatea*, din rațiuni să spunem *egoiste*. Aici ideologie înseamnă practic *minciună*.

Pe de altă parte, în sensul *total* al ideologiei, e impropriu să spunem că îl bănuim pe celălalt că ne *minte* - el ne transmite într-adevăr o imagine *deformată* și *părtinitoare* a realității, însă nu datorită unei intenții explicite în acest sens, ci mai degrabă în mod incon-

știent, datorită condiționării socio-istorice a sistemului său cognitiv. În această accepțiune a termenului, sunt vizate situațiile în care vorbim despre o așa numită ideologie a unei epoci, sau a unui segment socio-istoric mai mult sau mai puțin clar determinat (clasa, națiunea etc.), trimitând de fapt la caracteristicile structurale ale *mentalității* în cauză<sup>32</sup>.

Ca atare, în cel dintâi sens, ideologia este *particulară* întrucât acuza de denaturare vizează doar o anumită *parte* a afirmațiilor interlocutorului, pe când, în cel de-al doilea, întregul *Weltanschauung* al acestuia (mai ales categoriile cu care el operează) este pus sub semnul întrebării, căutându-se de fapt determinarea sa ca produs al sistemului (sau subsistemului) cultural căruia el aparține. Stricto sensu, potrivit lui Mannheim, cel dintâi sens al ideologiei este circumscris unui nivel *psihologic*, pe când cel de-al doilea unuia *noologic* (vizând deci ansamblul *paradigmei culturale*). În cel dintâi sens, se păstrează deci încă asumția existenței unor *standarde obiective* de validitate accesibile ambelor părți, tocmai în raport cu care se produce de fapt *denaturarea*. În perspectiva accepțiunii totale a ideologiei, pe de altă parte, percepția interlocutorului este înțeleasă ca fiind *in mod intrinsec și involuntar* întinată de această peliculă denaturantă – el nu ne-ar putea spune *adevărul* nici dacă ar vrea. Grosso modo, în acest din urmă sens, fiecărei epoci și fiecărui segment social îi revine un cu totul alt *modus ideatic*, iar în cadrul lor indivizii *gândesc* în categorii esențialmente diferite. În esență, aici, acuza de ideologie, vizează nu atât *conținutul*, cât *forma gândirii*.

Totodată, ne spune Mannheim, nu se poate face o translație dinspre sensul particular înspre cel total, cu alte cuvinte, *ideologia totală* nu poate fi tradusă în termeni de sumă a ideologiilor particulare:

*Cu toate că această lume mentală, ca un tot, nu ar putea accede la existență în lipsa răspunsurilor productive ale variilor indivizi, structura sa internă nu se poate regăsi la nivelul unei simple integrări a acestor conștiințe individuale. Membrii individuali ai clasei muncitoare nu experimentează toate elementele caracteristice unei perspective ce ar putea fi numită Weltanschauung-ul proletar.*<sup>33</sup>

În măsura în care ideologia ar avea vreo relevanță în chestiunea nihilismului, aceasta are în vedere, evident, sensul total. Mai exact, ideologia, în această accepțiune, poate fi înțeleasă ca un concept analog celui de *orizont existențial*, așa cum l-am utilizat ceva mai devreme. Diferența, pe de altă parte, corespunde faptului că în timp ce *orizontul existențial* se constituie în *necunoștință de cauză* în raport cu antemenționatul caracter *părtinitor* al oricărei percepții a realității (ceea ce mai devreme am numit *libertate ontologică*), ideologia se constituie tocmai ca o asumare conștientă a acestei posibilități umane: proiecția conștientă și voluntară a așa numitelor *orizonturi existențiale*. Tocmai de aceea am și ales să o explorăm în calitate de potențială soluție la nihilism.

În acest sens poate fi interpretată și următoarea afirmație întrucâtva *nietzscheeană* a lui Mannheim:

*Numai într-o lume aflată în plină revoltă, în care sunt create valori fundamentalmente noi, iar cele vechi sunt distruse, se poate întâmpla ca acest conflict intelectual să meargă într-atât de departe încât subiecții antagonismului să caute să anihileze nu doar credințele și atitudinile specifice celuilalt, ci însăși fundamentele intelectuale pe care aceste credințe și atitudini se întemeiază.*<sup>34</sup>

Mai explicit, potrivit lui Mannheim, actualul concept de *ideologie* reprezintă rezultatul convergenței a două ample mișcări de *sistematizare a suspiciunii*, mișcări care inițial aveau puncte focale diferite:

În sens particular, suspiciunea adresată *celuilalt* ca individ;

În sens total, suspiciunea adresată lumii ca atare (respectiv imaginii despre ea), care, în opinia mea, s-a originat în tradiția sceptică și a parvenit contemporanității prin Descartes și, în cele din urmă Marx (și de a cărei sistematizare metodologică s-a ocupat ulterior de altfel și Husserl);

Ca atare, pare a susține Mannheim, cu toate că ideologia a existat dintotdeauna, într-o formă embrionară, în suspiciunea endemică a ego-ului față de alteritate, nu putem vorbi de fapt despre *ideologie* stricto sensu decât atunci când această suspiciune devine explicită, metodică și, mai ales, asumată în determinația sa socială. Ca indicator specific al acestei formule, putem spune că aceasta se întâmplă din momentul în care noi nu îi mai responsabilizăm pe ceilalți indivizi *per se* pentru disimulările identificate în judecățile lor, ci căutăm sursa acestora într-un factor social, respectiv să le determinăm ca funcții ale contextului social caracteristic lor. Evident, aportul gândirii marxiste în acest sens este enorm.

Pe de altă parte, pentru ca teoria ideologiei să devină posibilă în această formă, a trebuit ca problematizarea raportului dintre conștiință și realitate<sup>36</sup> să sufere mutații semnificative, chestiune petrecută pe teritoriul metafizicii. În consecință, *saltul calitativ* realizat de gândirea marxistă în acest sens, a fost făcut posibil de *acumulările cantitative* din discursul metafizic.

Astfel, revenind la discuția de început, ajunsesem la ideea că idealismul transcendent (cu precădere Kant), a redefinit noțiunea de *obiectivitate*, ea ajungând în acest context să însemne nu atât *independență ontologică* în raport cu subiectul percepător, cât *unitate transcendentă a experienței*. În esență, ceea ce se afirmă este că percep un lucru în mod *obiectiv* nu atunci când aș avea acces la natura sa intrinsecă, *in sine*, i.e. independentă de mine și de orice alt subiect în genere, ci atunci când *percepția mea* este în acord cu *percepția ta* și cu *percepția lui* etc. după principiile a priori ale experienței (care revin structurii generice a conștiinței percepătoare, nu naturii intrinseci a obiectului perceptiv). *Sintetic, idealismul transcendent a redus eterogenitatea experienței sensibile la omogenitatea derivată din unitatea transcendentă rezultată, la rândul ei, din identitatea cu sine a conștiinței (ego cogito)*. Principala concluzie: lumea este așa cum este numai în baza structurii generice a priori a subiectului epistemic<sup>36</sup>.

Principala critică adusă ar fi că într-o atare formulă conștiința, în puritatea sa transcendentă, este transformată într-o pură *formă*, ce-i drept omnispațială și omnitemporală prin structură, dar golită de orice conținut. Or, pe de altă parte, tot în *Critica rațiunii pure*, ni se spune că gândirea, pentru a deveni *conștientă*, reclamă în mod necesar posibilitatea de a gândi și altceva decât pura facultate a gândirii (respectiv pe *sine ca gândind*), are nevoie de un *conținut*, pe care nu îl poate extrage de fapt, susține critica, decât din lumea socio-istorică. Astfel, în mod paradoxal, am ajunge în situația în care anumite determinații *a posteriori* ar deveni factori în raport cu anumite facultăți a priori.<sup>37</sup> După cum se știe, principalul promotor al acestui tip de critică a fost Hegel.

Pe lângă aceasta, un atare model nu ar putea da seama de *discordanțele perceptiv interindividuale*, respectiv de faptul că de foarte multe ori, doi indivizi aparținând unor contexte existențiale diferite, dau foarte acut impresia că percep lucruri diferite în fața unor acelorași fenomene.

În consecință, într-un al doilea pas al acestei tranziții, intervine dimensiunea diacro-

nică a determinării conștiinței – conștiința se *edifică*<sup>38</sup> pe sine în timp, iar aceasta are deocamdată în vedere nu atât dimensiunea *ontogenetică* a procesului (așa cum va căuta mai târziu Piaget să ne demonstreze), cât pe cea, dacă permiteți, *socio-filogenetică*; în esență, acum ni se spune că atunci când percepțiile concordă, aceasta se întâmplă nu atât în virtutea unei structuri generice a conștiinței care este iumabilă și universală, ci, mai degrabă, în baza unei determinări istorice și sociale comune, respectiv, în termeni mai actuali, faptului că toți subiecții în cauză aparțin unui aceluiși areal socio-cultural. Cu alte cuvinte, din perspectiva hegeliană, există o structură universală a conștiinței, însă aceasta nu este imuabilă, ci evolutivă și dialectică, respectiv se schimbă odată cu epoca determinând prin aceasta schimbări echivalente și la nivelul conștiinței individual subiective. *In extremis*, pentru Hegel, spre deosebire de Kant, conștiința poate cunoaște lucrul în sine, care este de fapt nimic altceva decât ea însăși, însă acest lucru se va produce numai la sfârșitul travaliului fenomenal concretizat în mersul dialectic al istoriei. Logica lui Hegel pare a fi următoarea: dacă motivul pentru care se afirmă că *fenomenul* nu este *lucru în sine* revine faptului că cel din urmă se poate *arăta* într-o multitudine practic infinită de moduri (*fenomene*), dintre care niciunul nu poate produce, în mod separat, o reprezentare completă așa, atunci, în momentul în care am parcurge și epuiza totuși toate modurile conceputibile în care lucrul în sine ar putea apărea, el nu ar mai avea *unde să se ascundă*, el s-ar vădi atunci ca sinteză a tuturor modurilor în care a apărut și ar putea apărea (asemănarea cu conceptul husserlian de *variație eidetică* nu este întâmplătoare). Istoria este cea care permite conștiinței această epuizare progresivă a tuturor modurilor în care ea și-ar putea apărea sieși. Altfel spus, conștiința va ajunge să cunoască lucrul în sine numai în momentul în care ea își va apărea sieși în toate modurile posibile, în momentul respectiv ea va deveni *ceea ce este*, pentru a prelua formula folosită și de Nietzsche, iar aparenta falie dintre *fenomen* și *lucru în sine* va fi astfel acoperită.

Aici, după cum afirmă Mannheim, *națiunea* în calitate de *Volksgeist* detronează conștiința transcendentă (*ego cogito*) în calitate de subiect epistemic; nu în mod întâmplător acest moment al discursului metafizic corespunde, în sens istoric, cu ascensiunea politică a ideii de *națiune* de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX.

În cel de-al treilea stadiu se produce o nouă *flexibilizare* a conceptului de conștiință, de această dată pe o dimensiune sincronică: sub impactul gândirii marxiste *Volksgeist*-ul (*națiunea*), în calitate de subiect epistemic, este decompus în clase. Altfel spus, *clasa* devine acum noul mediu formativ al subiectivității. Acum, ideea de bază ar fi că forma percepției variază în funcție de natura relațiilor sociale specificată, evident, în clase – *conștiința de clasă* devine subiectul epistemic, iar ea, ne spune Marx, este de natură profund ideologică. Am ajuns aici exact în antemenționatul punct de convergență al celor două ample mișcări de sistematizare a suspiciunii, convergență în care se originează, cel puțin potrivit lui Mannheim, ideologia în accepțiunea sa contemporană. Aceasta ar corespunde, într-o logică dialectică, momentului în care acumulările cantitative duc la salturi calitative, respectiv sintezei. Simptomul acestui fapt este următorul: în contextul înțelegerii conștiinței drept *conștiință de clasă*, niciunul dintre punctele de vedere divergente nu îl mai poate acuza pe vreunul dintre celelalte că ar fi *ideologic* fără a ajunge în mod automat să se supună el însuși aceleiași obiecții.

Emergența conștiinței acestui fapt a fost făcută posibilă, după cum am arătat anterior, de o serie de prefaceri petrecute pe terenul metafizicii. La sfârșitul acestui travaliu conștiința, pe de o parte, lumea pe de alta, au ajuns să arate cu totul altfel, *in nuce*, ca

două fațete ale aceleiași monede. La nivel epistemologic, consecința principală a înțelegerii conștiinței drept *conștiință ideologică* ar fi renunțarea la noțiunea de *obiectivitate* (ca *nepărtinire*), în particular la ceea ce, cu de la Weber pornire, s-a numit *neutralitate axiologică*. Orice formă de conștiință este părtinitoare, ideea este de a ne da seama în ce măsură această părtinire este *progresivă*, i.e. corespunde legității istorice, sau, dimpotrivă, *regresivă*, respectiv, într-o formulă mai încetățenită, *reacționară*.

Acum, revenind la discuția de început, putem constata că laolaltă cu noțiunea de *conștiință ideologică* își face loc în spațiul epistemic *relativismul* (care stă în directă legătură cu ceea ce Nietzsche numea *nihilism*). Axioma acestuia: orice formă de gândire (reprezentare, percepție, concept, categorie) este determinată de circumstanța existențială a subiectului în cauză, circumstanță care reunește o varietate extrem de pestriță de factori (*Standortgebundenheit des Denkers*). Ego cogito-ul ajunge să fie profundamente ancorat în propria sa ascendență, atât în sens strict individual, cât și social, istoric și cultural – nu putem gândi decât *în formele și cu materialul* pe care ni le furnizează propria noastră circumstanță existențială, *caracterul* determină *inteligenta*, pentru a prelua terminologia kantiană. Însă din acest punct încolo, ideologia capătă implicații efectiv ontologice. *In nuce*, prin conceptul de *ideologie* (sau *ideologii* de fapt), nu mai sunt vizate atât *moduri diferite* de interpretare a realității, ci efectivă sursă de emergență a acesteia, ele devin, dacă permiteți, efective *uzine de realitate*, astfel încât confruntările dintre ele marchează lupta dintre efective realități alternative.

Ca atare, pentru a răspunde la prima întrebare lansată inițial, relația dintre metafizică și ideologie este de natură *filiativă*, respectiv cea de-a doua a devenit posibilă numai pe fondul anumitor prefaceri conceptuale petrecute pe terenul celei dintâi. Astfel, cele două fenomene pe care le remarcasem la început, respectiv prăbușirea metafizicii, pe de o parte, ascensiunea ideologiei, pe de alta, sunt cel mai probabil corelate. Până aici l-am urmărit pe Mannheim. Pe de altă parte însă, ne putem întreba: în ce sens sunt aceste două fenomene corelate, respectiv poate fi înțeleasă ideologia ca marcă a unei schimbări de atitudine din partea metafizicii și, dacă da, constituie ea soluția crizei acesteia, în speță nihilismului? Sub acest din urmă aspect, atitudinea față de Mannheim va deveni, după cum veți constata în cele ce urmează, destul de critică.

Pentru a răspunde la aceste întrebări ne vom îndrepta întrucâtva atenția asupra modului în care Mannheim concepe această soluție *ideologică* la *nihilism* (numit de el *relativism*) prin intermediul conceptului de *relaționism*. Ulterior, vom opune acestui model *ideologist*, determinat ca un model *colectivist* de metafizică voluntaristă, concluziile mai mult sau mai puțin fataliste pe care le putem extrage din metafizica lui Nietzsche, determinată ca o formă *individualistă* de metafizică voluntaristă – în esență, vom căuta să vedem în ce măsură modelul Mannheim nu intră de fapt la rândul său în colimatorul criticii lui Nietzsche și, în măsura în care o face, dacă rezistă.

Să continuăm argumentația din punctul în care o părăsisem anterior în beneficiul acestor *observații propedeutice*. Am văzut cum gândirea marxistă insistă asupra caracterului ideologic al conștiinței individuale. În esență, ceea ce ni se spune este că nu există o formă omogenă de percepție a realității, respectiv că întotdeauna aceasta este modelată de interesele subiectului implicat, interese care sunt la rândul lor determinate de *clasa* căruia acesta aparține – celebra teză marxistă a priorității *existenței* în raport cu *gândirea*. Cu alte cuvinte, la Marx, avem în mod cert o bază obiectivă de discuție, însă această obiectivitate nu are nimic de-a face cu conștiința, respectiv aceasta din urmă este văzută ca

un simplu epifenomen subiectiv al anumitor procese mult mai profunde ce țin, în esență, de dezvoltarea dialectică a forțelor de producție la nivelul istoriei: percepția care revine fiecărei conștiințe individuale este cea a clasei de apartenență, iar ea este în permanență, voluntar sau involuntar, negociată de pe poziții de putere a căror natură este dictată de configurația relațiilor de producție. Ceea ce se păstrează însă la Marx în raport cu metafizica raționalistă este viziunea *personalistă*<sup>39</sup> asupra conștiinței individuale, respectiv concepția potrivit căreia individul reprezintă un nucleu de identitate auto-reflexivă, permanentă în timp și, mai important, *unitară* (faptul că această unitate este dialectic înțeleasă și sesizată în determinația sa socială contează mai puțin în punctul de față). Această concepție rămâne, cu eventuale modificări de nuanță, și la Mannheim.

Nietzsche, pe de altă parte, are, după cum am sugerat și anterior, o înțelegere eminemamente diferită a ideii de *individualitate*. Pentru el individul ca *persoană*, cel puțin în sens uman (nu *suprauman*), pur și simplu nu există. El reprezintă mai degrabă un mănunchi pestrîț de tendințe, imbolduri și pulsioni divergente forțate împreună de un sistem trans-individual de forță, respectiv de un soi de *corset social*. Acest corset social ia forma unui antagonism interindividual articulat pe fondul unui *orizont existențial*<sup>40</sup>. Ca atare, într-un sens *vectorial*, avem de-a face, pe de o parte, cu un antagonism *centrifug*, respectiv cel intraindividual, care tinde în mod mai mult sau mai puțin nemijlocit către disoluția individului și, pe de altă parte, cu unul *centripet*, respectiv cel interindividual, care, cel puțin prin consecințele involuntare, asigură conservarea acestuia. Cele două nu trebuie înțelese ca forme diferite de antagonism, ci ca un același antagonism manifestat, o dată, în mod intrinsec individului, a doua oară, extrinsec acestuia, în speță în cazul antagonismului interindividual avem de fapt de-a face cu întâlnirea tendințelor divergente inerente unui anumit individ cu cele ale celorlalți. *In nuce*, pentru Nietzsche, individul, ca *om*, subzistă la limita întâlnirii dintre propriile forțe nonpersonale intraindividuale și contrapărțile lor *altere*. Aceasta circumscrie individul unei condiții esențialmente conflictuale însă nu atât datorită faptului că *omul ar fi lup pentru om*, ci mai degrabă, dacă permiteți barbarismul, aceluia că *individul este lup pentru sine*.<sup>41</sup> Ce se întâmplă la nivelul fiecărui individ în parte cu aceste tendințe divergente forțate să stea împreună? De ce conduita și viața interioară a unui individ nu sunt într-atât de haotice și auto-discordante pe cât am putea crede în baza unui atare model? Sintetic, răspunsul la toate acestea revine ideii că *forța*, respectiv intensitatea cu care voința de putere susține una sau alta dintre aceste tendințe intraindividuale divergente, imprimă o indentitate individului în cauză. Putem înțelege această chestiune în termenii următoarei analogii: la fel cum între anumiți indivizi care nu își caută compania reciprocă ci sunt forțați să stea împreună (niște *deținuți*, spre exemplu) nu se instalează neapărat haosul ci, dimpotrivă, de cele mai multe ori survine o formă de ordine tributară unei ierarhii definite și permanent renegociate de pe poziții de forță, și în situațiile intraindividuale echivalente se întâmplă același lucru, respectiv tendințele și pulsionile dotate cu mai multă *putere* se vor impune asupra celorlalte, cel puțin la modul provizoriu, respectiv până când vor apărea altele noi dotate cu mai multă *putere*, sau unele dintre cele vechi o vor căpăta. Aceasta permite concepției lui Nietzsche să ofere un model mult mai flexibil, atât pentru acea *notă dominantă* pe care o poate căpăta simțirea și conduita unui om și care ne permite să vorbim, cel puțin în aparență, despre *personalitatea* sa, cât și pentru disonanțele și, eventual, modificările acesteia, care ne permit să vorbim despre așa numitele *schimbări de personalitate*. În esență, ceea ce ne spune Nietzsche, este că la nivelul fiecărui individ există de fapt mai multe pseudo-personalități care se educă

și se potențează reciproc prin confruntare – conflictul reprezintă condiția sine qua non a individualității. Noțiuni epistemologice ca *adevăr* sau *obiectivitate* sunt resemnificate de Nietzsche exact în acest sens voluntarist: *adevărat* este ceea ce este *impus* ca atare iar acest adevăr este cu atât mai *obiectiv* cu cât corespunde unui punct mai înalt în ierarhia voinței de putere (de fapt acest lucru era valabil și în cazul metafizicii și epistemologiei descriptiviste însă el nu era asumat într-un mod explicit, ci întotdeauna disimulat). *Mutatis mutandis*, același lucru este valabil și pentru dimensiunea transindividuală, respectiv *socială* a acestor noțiuni.

Acum, Mannheim, la fel ca Marx, este tributar unei înțelegeri *personaliste* a individualității. În consecința acestui fapt ei își mențin concluziile privitoare la esențialul caracter părtinitor și conflictual (i.e. *ideologic*) al *cunoașterii* în limitele unei atari înțelegeri: conflictul este la ei întotdeauna *de la interindividual în sus*<sup>42</sup>, niciodată intraindividual, iar aceasta face ca și perspectiva lor prescriptivistă să fie în mare măsură tributară modelului apolinic descriptivist în care s-a originat nihilismul (relativismul, în terminologia lui Mannheim). Din această cauză, el își îndreaptă argumentele, de la un anumit punct încolo, în direcția unui soi de *democratism epistemologic* care, cel puțin din punctul meu de vedere, nu este întru totul coerent cu poziția inițial asumată. Despre aceasta vom discuta în cele ce urmează.

Astfel, pentru a evita conotația oarecum *peiorativă* a noțiunii de *relativism*, el propune în mod alternativ așa numitul model *relaționist*, fără a explica, pe de altă parte, foarte clar, în ce constă diferența dintre cele două. Imaginea, destul de personală de altfel, pe care mi-am format-o asupra acestui model ar fi următoarea: nucleul conceptual al relaționismului îl constituie așa numita *reciprocitate referențială*. Ideea de bază ar fi aici că orice noțiune, judecată, valoare se constituie pe baza anumitor *nuclee atomare* de sens care sunt socio-istoric determinate. Mai exact, ele nu sunt în mod inerent dotate cu semnificație, respectiv luate în mod izolat nu *desemnează* nimic, ci ele ajung să o facă numai în măsura în care sunt integrate și combinate în ansamblul anumitor sisteme semnificative. Tocmai din această integrare și combinare a lor rezultă, în mod efectiv, sus numitele concepte, noțiuni, judecăți, valori. Totodată, această combinare a lor nu este univocă, există întotdeauna o pluralitate de posibilități de combinare, divergența multora dintre variile modele epistemologice, conceptuale sau axiologice originându-se tocmai în aceasta. Ideologiile la rândul lor, în sensul particularist al termenului, survin tot în baza acestui proces. Pe de altă parte, posibilitățile de combinare, deși foarte largi, nu sunt aleatorii, ele trebuie să respecte o anumită *sintaxă* a combinării care este definită, la rândul ei, de parametrii socio-culturali. Aceasta ar corespunde ideologiei în sens total, sau așa numitului *orizont existențial*. Sintetic, în perspectiva *relaționismului*, toate elementele purtătoare de sens (respectiv nucleele atomare împreună cu produsele lor compozite) se constituie într-un sistem de reciprocitate referențială în contextul căruia ele își extrag semnificațiile în mod exclusiv intercorelat – niciunul dintre ele nu *înseamnă* ceva cu privire la lume, fapte, realitate decât pe fondul structurii de ansamblu care le integrează în raport cu toate celelalte, iar această structură este, la rândul ei, social și cultural determinată – aceasta înseamnă că evoluția socio-istorică a culturii în cauză, pe de o parte, introduce sau scoate anumite nuclee atomare, pe de alta revizuieste și modifică anumite *reguli sintactice*. Așa înțeleg eu acest model. Acum, în termenii lui Mannheim, pentru a deveni *cunoaștere*, experiențele trebuie organizate în categorii a căror formă specifică este determinată de sistemele de referință pe care le avem la dispoziție într-un anumit cadru social, istoric și cultural. Ca atare, natura conceptelor cu care operăm, laolaltă cu

valabilitatea care le incumbă, sunt la rândul lor astfel determinate (și limitate). Aceasta ar fi premisa epistemologică generică de la care orice demers de cunoaștere ar trebui să pornească în măsura în care s-ar dori a fi înscris în contemporaneitate, pare a ne sugera Mannheim. Cam aceasta ar fi ceea ce metafizica ar avea de învățat de la ideologie, tot aici regăsindu-se și soluția pentru criza sa.

Mai exact, din punctul de vedere al lui Mannheim, actuala criză a metafizicii nu decurge în mod necesar din natura intrinsecă a domeniului ca atare, ci mai degrabă dintr-o anumită atitudine epistemologică ce a ajuns, într-adevăr, să devină dominantă în ansamblul său (de fapt, al oricărui tip de demers de cunoaștere de la un punct încolo): absolutismul epistemologic și epistemic, respectiv prezumția de valabilitate universală a categoriilor și conceptelor cu care se operează, în mod corelativ, a *adevărurilor* determinate pe baza lor. În antiteză, Mannheim își prezintă propriul model ca pe o alternativă *democratică* la acesta. În perspectiva sa, problema fundamentală a epistemologiei nu ar mai reprezenta o atât determinarea anumitor criterii apodictice ale adevărului, corelativ, a anumitor categorii și concepte în mod universal valabile, cât crearea unui soi de, să-i spunem, *forum epistemic*, respectiv a unui cadru echitabil de dezbatere pentru variile puncte de vedere alternative (sub aspect metafizic, ideologic, epistemologic, axiologic și pozitiv epistemic). Cu alte cuvinte, ceea ce epistemologia ar trebui să vizeze în mod prioritar ca sarcină ar fi potențarea *dezbaterii leale* înseși, iar nu valabilitatea, pretins absolută, a vreunuia dintre punctele de vedere specifice care participă la ea, iar când spun *leală* am în vedere tocmai angajamentul reciproc asumat al fiecăruia dintre ele în sensul non-anihilării perspectiveilor alternative în cazul în care ar avea câștig de cauză<sup>43</sup>. În nuce, Mannheim propune un model dinamic și pluralist al cunoașterii, bazat pe un model dinamic și pluralist al realității, ce decurge dintr-un model dinamic și pluralist, dar în continuare personalist, al conștiinței. Principalele beneficii le-ar reprezenta, pe de o parte, pozitivarea relativismului, pe de alta, evitarea unilateralității – punctele de vedere alternative se potențează și se corectează reciproc prin dezbatere, astfel încât, în măsura în care vreunul dintre ele dezvoltă un anumit avantaj argumentativ asupra celorlalte (fără însă ca prin aceasta să caute anihilarea lor definitivă), aceasta le va obliga pe ele fie să îl preia, fie să dezvolte la rândul lor un avantaj echivalent tocmai pentru a putea face față în continuare dezbaterii<sup>44</sup>. Aceasta ar conduce la o perpetuă evoluție a sistemului cunoașterii în ansamblu. Totodată, asumarea unui model epistemologic flexibil de această factură ar permite, prin depășirea *absolutismului*, scoaterea demersului epistemic dintr-o dialectică a puterii, de care a fost în principal legat până în contemporaneitate, și așezarea sa într-o *matcă proprie* – cunoașterea ar fi făcută *de dragul cunoașterii* iar nu ca o expresie a *forței*.

Ca o paranteză, edificator în calitate de epitomă a ceea ce Mannheim înțelege prin *absolutism epistemologic* este următorul pasaj din *Conversații politice* a lui Ranke: *Nu veți putea niciodată ajunge la adevăr ascultând pur și simplu afirmații extreme. Adevărul se află întotdeauna în afara domeniului în care eroarea poate fi întâlnită. Chiar și din toate formele de eroare luate împreună ar fi imposibil să extragem adevărul. Adevărul va trebui căutat și găsit numai în însăși virtutea sa, în domeniul său. Toate ereziile din lume luate împreună nu ne-ar putea învăța ce este creștinismul – aceasta o vom putea afla numai din Biblie.*<sup>45</sup>

*Vi-a-vis* de această întreagă chestiune aș avea de făcut două observații întrucâtva critice: prima dintre ele vizează la un mod ceva mai strict coerența poziției asumate de către Mannheim, cea de-a doua, dimensiunea mai generală a modului în care *orizonturile*



*existențiale* (ideologiile în sens total) funcționează.

Astfel, în primul rând, Mannheim afirmă, în mod mai mult sau mai puțin explicit, că modelul său relaționist ar permite scoaterea cunoașterii din dialectica puterii prin impunerea unui soi de *democratism epistemologic*, după cum l-am numit mai devreme. Dincolo de faptul că, de la bun început, nu văd cum acest fapt nu ar reprezenta un act de putere, îmi permit următoarea întrebare: ca ce tip de ideologie, în termenii distincției lui Mannheim, ar putea un atare model epistemologic funcționa? Ca ideologie în sens *particularist* nu prea cred că ar putea-o face, pentru simplul motiv că amplitudinea sa nu ar fi nici de departe suficient de mare pentru a putea furniza o *matcă proprie* fenomenului cunoașterii în ansamblu. În acest context el ar fi limitat, după cum distinge și Mannheim, unui nivel strict *psihologic*, nu *noologic*, așa cum s-ar cere - în sens particularist relaționismul ar fi o simplă ideologie printre altele, înglobată împreună cu ele unei ideologii *totale* eminamente tributară dialecticii puterii.

Pe de altă parte, ca ideologie în sens *total*, deci ca orizont existențial, acest model epistemologic ar beneficia, de bună seamă, de amplitudinea necesară, însă nu văd în ce măsură și-ar mai putea păstra caracterul *democratic* și *non-coercitiv* - nihilismul/relativismul a survenit tocmai sub impactul conștientizării caracterului relativ al orizonturilor existențiale, astfel încât nu văd cum îngroșarea acestui aspect prin antemenționata formulă *democratistă* ar putea rezolva problema. Totodată, îmi permit să întreb, cât de democratic și non-coercitiv ar putea fi acest model epistemologic devenit ideologie totală, în raport cu celelalte ideologii totale, respectiv orizonturi existențiale care nu și-au propus neapărat să renunțe la dialectica puterii? Dacă ar fi non-coercitiv până la capăt, atunci ar cădea mai devreme sau mai târziu victima acestora, dacă nu, atunci și-ar trăda propriile premise și ar aluneca, la fel ca oricare alt orizont existențial pus în această situație, în nihilism<sup>46</sup>. Pe lângă aceasta, nihilismul se adresează în mod esențial și unei dimensiuni *transideologice*, respectiv unor factori plasați *între* orizonturile existențiale, nu în interiorul lor: *grosso modo*, eu devin nihilist, printre altele, pentru că devin conștient de faptul că orizontul meu existențial nu este *absolut*, singurul posibil, că mai sunt și multe altele, iar această problemă nu poate fi rezolvată printr-o *reorganizare internă* a orizontului meu existențial decât, eventual, dacă în urma ei acesta ar deveni suficient de opac pentru a-mi ascunde aceste alternative. Pe lângă faptul că, odată relativismul conștientizat, nu cred că un astfel de lucru ar mai fi posibil, această conduită nu mi s-ar părea în niciun caz democratică și non-coercitivă.

Sigur că, în ultimă instanță, ne-am putea imagina că modelul relaționist ar funcționa ca un soi de meta-orizont existențial însă, trecând de faptul că Mannheim nu pune problema în acești termeni, nici nu văd ce ar legitima diferența dintre acest meta-orizont existențial, pe de o parte, și un orizont existențial standard, pe de alta; în ultimă instanță, orice orizont existențial se vede pe sine, în raport cu celelalte, ca un meta-orizont existențial care are Adevărul de partea sa, fiind ca atare legitim în a li se impune celorlalte, iar faptul că în cazul modelului relaționist acest Adevăr ar corespunde democrației și non-coerciției ar fi o diferență pur circumstanțială, nu de principiu. Dar asta din nou marchează o apropiere periculoasă a relaționismului de absolutismul coercitiv pe care caută să îl conteste: în cel mai bun caz, modelul *democratic* și *non-coercitiv* al lui Mannheim nu ar putea reprezenta altceva decât o *absolutizare* a relaționismului, în sensul total al ideologiei, care să permită o eventuală *democratizare* a sa în sensul particular al acesteia, respectiv ea ar fi *democratică* și *non-coercitivă* numai în interiorul orizontului existențial, însă nu și în relația cu

celelalte orizonturi existențiale. Nimic non-absolutist în toate acestea. Ca atare, nu mi se pare că modelul lui Mannheim ar aduce după sine o scoatere a cunoașterii din dialectica puterii ci doar o ocultare a acestei relații, chestiune care nu aduce nimănui niciun beneficiu epistemic.

După cum spuneam, cea de-a doua obiecție este mai largă și pornește de la următoarea întrebare: în ce măsură se poate crede la modul absolut în ceva conștientizat ca relativ și asumat ca atare? Faptul că orizontul existențial nu poate funcționa decât în măsura în care este luat ca un absolut este destul de evident, nihilismul stă gaj pentru aceasta - numai în măsura în care orizontul existențial este luat ca un absolut poate induce acea *iluzie necesară vieții*, după cum se exprima Nietzsche, că *Weltanschauung*-ul nostru are priză ontologică, respectiv că el se adresează modului în care lumea este, nu doar celui în care *noi o vedem*. După cum spuneam și mai devreme, nihilismul survine tocmai în consecința conștientizării caracterului *non-absolut* al orizontului existențial, respectiv al faptului că există mai multe. În subiacent, putem vedea în tendința spontană către anihilare reciprocă a orizonturilor existențiale (ideologiilor) tocmai o încercare mai mult sau mai puțin disperată de a-și asigura caracterul absolut în absența căruia ele nu mai pot funcționa ca orizonturi existențiale.

Ca atare, poate acest orizont existențial conștientizat ca relativ, arbitrar, fi luat ca un absolut? Cred că Nietzsche ne-ar spune că da, cel puțin în măsura în care el este *impus* ca atare, aceasta presupunând însă trecerea de la apolinismul contemplativ și descriptivist la prescriptivismul voluntarist. Însă, pe de altă parte, posibilitatea acestei treceri este esențialmente dependentă, în termenii perspectivei sale, de cea mai solipsistă ipostază a individului, *Supraomul*. Aceasta dă seama de inadecvarea ideologiei ca soluție la nihilism, în măsura în care ei îi revine, la modul esențial, o dimensiune *colectivistă*. Însă cum se leagă toate aceste puncte între ele?

Pentru lămurirea acestei chestiuni trebuie să revenim puțin la discuția despre individualitate. După cum am văzut anterior, Nietzsche are o concepție anti-personalistă *vis-a-vis* de originea (nu neapărat și destinul final al) individualității. Pentru a împrumuta distincția kantiană<sup>47</sup>, pentru Nietzsche, individul-om nu este de factura lui *nexus*, ci a lui *compositio*, respectiv un *conglomerat*, o alăturare de elemente care nu se presupun reciproc în mod necesar. Ceea ce ține inițial împreună aceste elemente nu este, după cum spuneam și mai devreme, un principiu asociativ inerent, ci o forță involuntară transcendentă, i.e. *corsetul social*, care exercită acea *presiune centripetă* care se opune tendințelor naturale divergente din compunerea individului. Aceasta face, în mod evident, natura și soarta individualității în mod intim legate de cea a contextului social de apartenență – tocmai de aceea nihilismul marchează o criză a individualității și anume întrucât conștientizarea relativității orizontului existențial subminează infrastructura axiologică a socialului, fapt ce generează, în mod evident, anomie, chestiune care slăbește în mod dramatic presiunea centripetă necesară susținerii individualității care, în consecință, își urmează *tendința naturală* și intră în disoluție.

Pe de altă parte, acest traiect fatal al evoluției nihilismului este valabil, după Nietzsche, numai în cazul majorității indivizilor, nu al tuturor. Care indivizi supraviețuiesc nihilismului? Răspunsul ar părea să fie că reușesc să supraviețuiască indivizii care dețineau deja în mod latent autonomie în raport cu *sistemul social de forță*, potențialitate pe care ei au acum ocazia să o actualizeze, devenind astfel, ei înșiși, sisteme de forță capabile să își auto-susțină, inclusiv în sens ontologic, individualitatea. Și iarăși, care sunt acești indi-

vizi? Răspuns: cei a căror *identitate* satisface în raport cu sistemul social două standarde, pe care le-am numit *izomorfism* și *completitudine*<sup>48</sup> concretizate la nivelul unui proces, numit de Nietzsche, *întrupare* (*Einverleibung*). Ideea de bază ar fi că respectivii ajung, în urma unui proces de progresiv dresaj social să își asimileze (ca *organe-părți* ale sistemului social) într-atât de mare măsură structura, experiențele și, în ultimă instanță, resursele organismului social de apartenență încât devin *holograme* ale acestuia, în sensul în care reproduc în mic, natura acestuia în mare, aceasta neînsemnând că devin portrete-robot ale sale<sup>49</sup>, ci mai degrabă că ei înșiși ajung să constituie, în individualitatea lor, *sisteme sociale de forță*, fiind capabili în consecință să facă uz în mod discreționar de forțele organismului social originar. Napoleon și Goethe sunt exemple în mod recurent aduse de Nietzsche în aceste sens - în termenii discuției inițiale, ei sunt *indivizi istorici*, însă nu pentru că fost *reținuți de istorie*, ci pentru că au *făcut istorie*, în sensul că au proiectat și impus noi orizonturi existențiale. Sintetic, Supraom este fiecare individ care reușește să parcurgă acest travaliu de *încorporare* devenindu-și ca atare, propriul orizont existențial. *Mutatis mutandis*, toate funcțiile corespunzătoare orizontului existențial sunt acum transferate asupra individului suprauman – el poate acum *norma ontologia*, în sensul de a o prescrie prin propria voință.

Reversul medaliei îl reprezintă însă condiția eminentamente solipsistă a acestuia: individul va fi, în dimensiunea sa supraumană, la fel de reciproc exclusiv în raport cu toți ceilalți pe cât sunt și orizonturile existențiale între ele. În consecință, el va deveni totodată non-subsumabil oricăror categorii dihotomice generice, atât *alethice* (Adevăr-Falsitate), cât și morale (Bine-Rău), estetice etc.. Aceasta marchează, în opinia mea, semnificația ultimă a așa numitei *transmutări a tuturor valorilor* pe care Nietzsche o tematizează în *Voința de putere* (*Nachlass*): depășirea unui descriptivism colectivizat printr-un prescriptivism individualist.

Să reluăm argumentul: ideologia nu poate constitui o soluție la nihilism întrucât orice soluție la nihilism trebuie să permită, pe de o parte, depășirea orizontului existențial, pe de alta, satisfacerea funcției pe care acesta o îndeplinea în raport cu individul, respectiv *menținerea iluziei absolutului* (fără de care existența umană devine lipsită de sens). Ca posibilitate în acest sens nu o văd decât pe cea indicată de Nietzsche, respectiv ca *partea să își asume întregul*, respectiv ca individul care anterior *participa la* un orizont existențial *atotînglobant* să devină el însuși un orizont existențial. În plan metafizic, aceasta ar corespunde posibilității de a *crede în mod lucid în adevărul unei iluzii*, respectiv de a *crede la modul absolut în ceva conștientizat ca relativ*, după cum m-am exprimat mai devreme. Însă acest tip de tranziție nu se poate realiza decât în condițiile unei transformări fundamentale a atitudinii epistemologice, respectiv ale unei treceri de la un descriptivism contemplativ (*adequatio intellectus ad rem*) la un prescriptivism voluntarist (*adequatio res ad intellectum*), respectiv de la o atitudine care consideră că adevărul rezidă în descrierea realității, la una potrivit căreia acesta rezultă în urma impunerii sale. Însă acest tip de tranziție nu este posibil decât în cazul unui individ care și-a devenit propriul orizont existențial. Aceasta implică însă în mod necesar solipsismul individualist, respectiv în urma acestei transformări indivizii vor deveni la fel de reciproc exclusivi pe cât sunt orizonturile existențiale între ele. Însă tocmai aceasta face ca ideologia, în ciuda faptului de a reprezenta o formă de metafizică prescriptivistă, să nu poată constitui o soluție la nihilism și anume tocmai întrucât ei îi revine, la modul esențial, o dimensiune colectivă. Sintetic, ideologia nu poate reprezenta o soluție la criza orizontului existențial tocmai întrucât ea reprezintă, în ultimă instanță, o formă de orizont existențial.

Relevant în acest sens este al VI-lea paragraf din aforismul intitulat de Nietzsche *Istoria unei erori*:

6) *Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lume a mai rămas? Cea aparentă poate?...Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă! (Amiază; momentul celei mai scurte umbre; sfârșitul celei mai lungi erori, punct culminant al omenirii; INCIPIT ZARATHUSTRA.)*<sup>50</sup>

Desigur, acest întreg parcurs argumentativ ține numai în măsura în care sunteți de acord cu cele două echivalențe conceptuale stabilite, respectiv cea dintre orizontul existențial și ideologie (în sens total), pe de o parte, cea dintre nihilism și relativism, pe de alta. În ceea ce mă privește, cred că am adus suficient de multe argumente în vederea susținerii lor.

Ia acum să facem bilanțul: am stabilit că există o relație între metafizică și ideologie și că aceasta este de natură biunivocă:

a) de natură filiativă, dinspre metafizică spre ideologie, aceasta însemnând că cea din urmă a emers (și nu ar fi putut altfel) pe fondul anumitor prefaceri conceptuale petrecute pe terenul celei dintâi, prefaceri care au vizat, în esență, reconceptualizarea raportului dintre conștiință și realitate dintr-unul de distincție (i.e. subiect-obiect), într-unul de identitate (*concreșcență*), la nivelul căruia fiecare dintre ele furnizează celeilalte condițiile a priori de posibilitate.

b) de natură pseudo-terapeutică dinspre ideologie înspre metafizică: ideologia pare a marca, cel puțin la modul incomplet, acea schimbare de atitudine epistemologică necesară metafizicii în sensul depășirii nihilismului, respectiv trecerea de la apolinismul-descriptivist la prescriptivismul-voluntarist. Pe de altă parte, ceea ce face ca ideologia să reprezinte un fals remediu în acest sens, îl constituie tocmai faptul că ea este o întreprindere profundamente colectivistă, ceea ce împiedică articularea formei de prescriptivism-voluntarist adecvate pentru depășirea nihilismului, respectiv celei individualiste. Sintetic, ideologia s-a dovedit, în acest sens, un *pas greșit în direcția cea bună*.

Pe de altă parte, Nietzsche nu dă nicio garanție a faptului că evoluția istorică reală a individualității va respecta în mod necesar acest parcurs, respectiv de la pseudo-individualitatea umană, prin nihilism, la individualitatea autentică a Supraomului. El ne spune doar că, în măsura în care nihilismul ar putea fi depășit, acest lucru nu s-ar putea întâmpla decât într-o atare formulă; pe de altă parte, în sensul evoluției sale concrete, omul s-ar putea foarte bine dovedi incapabil a suporta acest întreg travaliu. Oricum, evoluția istorică ulterioară lui Nietzsche nu pare a da de înțeles că alternativa fericită a acestei răspântii evolutive este cea care este în curs de împlinire. Sub acest aspect, ideologia poate marca mai degrabă o tentativă de edulcorare a nihilismului venită nu atât din partea Supraomului, cât a alternativei sale nefaste, *ultimul om (der letzte Mensch)*. Lucrurile nu sunt încă decise, timpul își va spune cuvântul.

## Note

1 Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 28/par.20.

2 Aceasta rezultând în urma convergenței a două ample mișcări, una sintetică, prin care ni se arată cum toate lucrurile existente se reduc prin esența lor la o unică substanță, ca atare, declarată *principiu*, a doua, analitică, reciproca primeia, prin care ni se arată cum acest unic principiu se desfășoară și se descompune pe sine într-o multitudine de lucruri particulare care constituie împreună lumea.

3 Clasica problemă a raportului dintre *unu* și *multiplu*.

4 Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Iri, București, 1998, p. 328.

5 Ibidem p. 329.

6 Ibidem p. 328. Aceasta corespunde la modul aproximativ cu ceea ce în logică numim *afirmare a consecventului*.

7 Vis-a-vis de termenul *transcendental* Kant afirmă: *Numesc transcendentală orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori.* – ibidem p. 66.

8 Esența acestor contradicții revine așa numitului *paralogism al idealității*, respectiv faptului că spațiul și timpul erau considerate ca exterioare nouă, cadre *in sine* obiective și imuabile ale realității, pe când obiectele ipostaziate în spațiu și timp erau luate drept reprezentări subiective ale noastre. Ca atare, între spațiu/timp, pe de o parte, obiectele localizate în acestea, pe de alta, survine o falie epistemologică ce nu a putut fi depășită, cel puțin potrivit lui Kant, niciodată în istoria filosofiei. Soluția de el găsită o constituie *internalizarea transcendentală a spațiului și timpului*, respectiv transformarea acestora din cadre imuabile și independente ale realității sensibile în forme a priori ale facultății noastre de reprezentare, respectiv intuiției.

9 Hegel nu a fost uitat ci doar amânat pentru un context ulterior, ocazie cu care vom putea discuta ceva mai aplicat perspectiva sa pe fondul contrastului cu cea nietzscheeană.

10 Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, New York, 1954, traducerea mea.

11 Aici mă limitez strict la concepția freudiană asupra fenomenului.

12 Indiferent dacă ea poate fi, desigur, tradusă și într-o ecuație de factori sociali.

13 Nu atât în sens *spațial* cât *transcendental* – rolul pe care îl joacă în metafizica lui Kant *lucrul in sine*, în calitate de sursă incognoscibilă a tot ceea ce este cognoscibil (materialul empiric al cunoașterii) este nu atât ambiguu cât nuanțat. La o analiză atentă ne putem da seama de faptul că filosoful german a *imunizat* epistemologic acest concept împotriva majorității argumentelor critice care i-au fost aduse ulterior pe seama lui, atât din direcție idealistă, cât și empiristă.

14 Indiferent dacă pozitivă sau negativă.

15 Acesta este denumit *model creștin* nu atât pentru că s-ar fi originat în creștinism ci, mai degrabă, pentru că acesta l-a consacrat, ne spune Nietzsche.

16 Așa cum se întâmplase în majoritatea religiilor antice anterioare.

17 După cum știm, în interpretarea standard a *Fenomenologiei spiritului și Prelegerilor de filosofie a istoriei*, Hegel susține că istoria este un proces rațional evolutiv concretizat în progresul conștiinței libertății individuale și ajuns la *non plus ultra* în contextul său cultural.

18 Având conștiința ansamblului posibilităților existențiale, respectiv a faptului că *se putea trăi într-o infinitate de alte moduri*, datele particulare ale fiecărei vieți individuale, care mai înainte puteau fi privite drept necesare, ca atare *cu sens*, sunt reduse la statutul de simple contingente, deci *lipsite de sens*.

19 Nietzsche, Fr., trad. Alexandru Al. Șahighidian, *Amurgul idolilor*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 12.

20 Această idee a lui Nietzsche a fost preluată și dezvoltată ulterior de către Heidegger. Pe de altă parte, însăși filosofia analitică pare a aduce argumente în acest sens. Astfel, Wittgenstein în propoziția 152 din *Despre certitudine* afirmă: *Nu învăț în mod explicit acele judecăți care se află drept în fața mea. Le pot descoperi ulterior, la fel cu axa în jurul căreia un corp se rotește. Această axă este fixă, însă nu în sensul că ceva o ține nemișcată, ci în sensul că mișcarea în jurul ei îi determină imobilitatea.* Wittgenstein, L., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969-1975. În același sens poate fi interpretată clasică lucrare a lui Quine, *Două dogme ale empirismului*, ce căuta să demonstreze faptul că sinonimia, respectiv identitatea logică a două concepte este întotdeauna definibilă nu sintactic, ci semantic, i.e. lingvistic, *in extenso* cultural.

21 Dannhauser, Werner, J., „Friedrich Nietzsche” în Strauss, Leo, *The History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 829-850.

22 Legătura cu ideologia devine poate acum mai evidentă.

23 *der letzte Mensch*.

24 Societate al căreia corset reprezentase de la începutul istoriei și până în contemporaneitate tocmai condiția constitutivă a individualității individului-om.

25 Aspect important al filosofiei lui Nietzsche, pe care atât nașiștii, cât și cei care îl critică pe motiv că ar fi fost asumat de către aceștia, îl pierd din vedere.

26 Evident, alternativa sa nefastă, *ultimul om* este dimpotrivă, marcat de o existență gregară și lipsită de individualitate. Ca indicație istorică Nietzsche ne spune în *Așa grăit-a Zarathustra* că omul lui contemporan nu este încă ultimul om, însă că modelele umane ale acestuia deja sunt.

27 Aceasta nepresupunând neapărat libertatea ca alegere, respectiv ca liber arbitru, așa cum tradiția descriptivistă (raționalist-liberală) ne-a învățat să credem.

28 Și Husserl de altfel în sa *Filosofie ca știință riguroasă*.

29 Vezi p. 3 sus și notele 6,7 și 8.

30 Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, New York, 1954.

31 Gândind în linia raportării lui Heidegger la limbaj, la *logos ca fapt-de-a-face-să-se-vadă-lucrul-despre-care-este-vorba-în-discurs* (aristotelic *apophansis*) putem vedea ideologia ca articulându-se tocmai pe contrapozibilitatea acestei sarcini și finalități definitorii a limbajului; deci nu ca *des-coperire* (*ent-decken*), dezvăluire, ci dimpotrivă ca ocultare a obiectului discursului, a lucrului despre care este vorba. Cum? Prin discursul însuși. În terminologia lui Frege am putea spune că ideologia modifică la nivel discursiv raportul adecvat dintre *semnificant*, *sens* și *semnificat*, în speță fie făcând ca sensul să acopere semnificatul de așa natură încât semnificantul să nu mai poate desemna, *semnifica* (non-sensul ca lipsă a obiectului/faptului desemnării), fie scoțând semnificantul din sensul său adecvat, propriu, caz în care semnificatul este indicat, însă într-un context impropriu, fapt ce face ca înțelegerea însăși să fie la fel de improprie. Lămurire: grosso modo, la nivelul formulei *Luceafărul de noapte/Luceafărul de dimineață*, *Luceafărul* corespunde *semnificantului*, planeta Venus, *semnificatului*, iar *de noapte/de dimineață* sensului. Evident că sensul este elementul cel mai ambiguu de la nivelul relației de desemnare, însă el este totodată un element esențial al acesteia- fixează circumstanța mundană în care semnificantul referă la semnificat. Acesta este totodată, în opinia mea, elementul cu care ideologia lucrează cel mai mult.

32 Ceea ce în contextul romantismului german era numit *spirit ale epocii* (*Zeitgeist*) în sens diacronic, sau *spirit al neamului* (*Volksgeist*), în sens sincron.

33 Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, New York, 1954, p. 52.

34 ibidem, p. 57, traducerea mea.

35 Corelativ, înțelegerea noțiunii de *obiectivitate*.

36 *Conștiința transcendențială* sau *apercepția originară sintetică*, în termenii lui Kant.

37 În realitate, cel puțin după părerea mea, aparenta acuză de incoerență în argumentare adresată lui Kant, este tributară mai degrabă unui soi de sofism pe care această critică îl operează, ignorând, în mod mai mult sau mai puțin voit, o serie de distincții extrem de nuanțate pe care Kant le face în *Critica rațiunii pure* între sursa unei anumite facultăți a priori, pe de o parte, și *condiția aplicării* ei, pe de alta, condiție care deși sub aspectul conținutului este a posteriori, prin *forma* care o prefigurează este în continuare a priori. Următorul pasaj din *Critica rațiunii pure* este foarte edificator în acest sens:

„Eu gândesc” este, cum s-a spus deja, o judecată empirică și conține în sine judecata: „eu exist”. Dar eu nu pot spune: tot ce gândește există; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate ființele care o posedă niște ființe necesare. De aceea, existența mea nici nu poate fi considerată ca dedusă din judecata: eu gândesc, cum credea Descartes (căci altminteri premisa majoră: tot ce gândește există ar trebui să preceadă),

ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiție empirică nedeterminată, adică percepție (prin urmare, ea demonstrează că deja senzația, care aparține deci sensibilității, stă la baza acestei judecăți existențiale), dar precedă experiența, care trebuie să determine obiectul percepției, cu ajutorul categoriei, cu privire la timp; iar existența încă nu este aici o categorie, ca atare nu se referă la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept și despre care vrem să știm dacă există sau nu și în afara acestui concept. O percepție nedeterminată înseamnă aici numai ceva real, care a fost dat, și anume numai pentru gândire în genere, așadar nu ca fenomen și nici ca lucru în sine (noumenon), ci ca ceva care există de fapt și care este desemnat ca atare în judecata: eu gândesc. Căci este de notat că atunci când am numit judecata eu gândesc o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că eul în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparține gândirii în genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul eu gândesc n-ar avea totuși loc, iar empiricul nu este decât condiția aplicării sau folosirii facultății intelectuale pure. În Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Iri, București, 1998, p. 317.

38 În ambele sensuri ale termenului, respectiv atât ca a *construi*, cât și ca a *lămurii*.

39 În acest context am în vedere înțelegerea kantiană a termenului: *ceea ce este conștient de identitatea numerică a eului său în diferite timpuri este, în această calitate, o persoană* în Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc Ed. Iri, București, 1998, p. 323.

40 Vezi pag. 6.

41 Vezi și Siemens, Herman, „Nietzsche contra Liberalism on Freedom” în *A Companion to Nietzsche*, Keith Ansell Pearson (Ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 437-455.

42 Opunând de fapt indivizii în virtutea antagonismului de clasă.

43 Aceasta ar corepunde la modul aproximativ cu ceea ce în teoria democrației s-ar numi *sistem de garanții reciproce*. Pentru lămurirea acestui concept puteți consulta lucrarea lui R. Dahl, *Poliarhiile*.

44 Un exemplu concludent în acest sens ni-l oferă modul în care Kant a asumat la nivelul raționalismului său critica humeeană a raționalismului clasic.

45 Ranke, Leopold von, *Das politische Gespräch*, Rothacker, Halle, 1925, apud Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, New York, 1954, p. 94 traducerea mea.

46 Așa cum, potrivit lui Nietzsche, și creștinismului i s-a întâmplat.

47 Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Iri, București, 1998, p. 187.

48 Pasajul original de referință îl găsiți în Nietzsche, Fr., KSA 9, 11 [182].

49 Aprox. ceea ce Heidegger numește *man, impersonalul se*.

50 Nietzsche, Fr., trad. Alexandru Al. Șahighidian, *Amurgul idolilor*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 38.

**Bibliografie:**

- Dannhauser, Werner, J., „Friedrich Nietzsche” în Strauss, Leo, *The History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, pp. 829-850.
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Iri, București, 1998, p. 328.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Routledge, New York, 1954.
- Nietzsche, Fr., trad. Alexandru Al. Șahighidian, *Amurgul idolilor*, Ed. Humanitas, București, 2005.
- Nietzsche, Fr., *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, Ed. Humanitas, București, 2000.
- Nietzsche, Fr., *Omenesc, prea omenesc*, traducere de Otilia-Ioana Petre, București, Editura Antet, București, 1996.
- Nietzsche, Fr. *Voința de putere*, trad. Claudiu Baci, Ed. Aion, București, 1999.
- Siemens, Herman, „Nietzsche contra Liberalism on Freedom” în *A Companion to Nietzsche*, Keith Ansell Pearson (Ed.), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 437-455.
- Wittgenstein, L., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969-1975.



# *Esența deciziei. O explicație a crizei rachetelor din Cuba*

Graham T. Allison, Phillip D. Zelikow, Iași, Polirom, 2010

Graham T. Allison este profesor la John F. Kennedy School of Government din cadrul Universității Harvard și un renumit „political scientist” american. A devenit cunoscut încă din anii 60 pentru analizele sale asupra procesului de luare a deciziei mai ales în cazuri de criză, fiind analist și consultant al Pentagonului. În anii 70 se concentrează mai ales pe analizele de securitate națională și politicile de apărare, cu un interes special pe armele nucleare și terorism. Pe lângă o carieră academică strălucită la Harvard, Allison a influențat direct politicile de securitate americană din anii 70

și până în prezent, coordonând strategiile majore privind spațiul Ex Sovietic, fiind membru al uneia dintre instituțiile cheie în acest sens în SUA - Council for Foreign Affairs.

Publică în anul 1971 cea mai cunoscută și influentă carte a sa: *The Essence of*

*Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis* ca o dezvoltare riguroasă și inovatoare a unui articol publicat inițial în revista *American Political Sciences Review* în 1969 intitulat „Conceptual Models and the Cuban Missile Crisis”. Lucrarea a devenit de referință datorită folosirii a 3 metode din știința politică și aplicarea lor asupra unei situații de luare a deciziei în relațiile internaționale. Interdisciplinari-tatea este unul din principiile care va domina sfârșitul de secol XX, și va aduce rigoare, dar și originalitate în interpretarea datelor unor domenii acuzate de inexactitate în lumea academică, cum erau știința politică și relațiile internaționale.

Traducerea în limba română, apărută la editura Polirom în Colecția „Relații internaționale și integrare europeană”, s-a realizat după a doua ediție a cărții publicată la 30 de ani după prima, în 1999, revăzută și adăugită, ce a beneficiat de accesul la documen-

## **Miruna Troncotă**

Drd. SNSPA

miruna.troncota@yahoo.com



Graham T. Allison, Phillip D. Zelikow  
*Esența deciziei. O explicație a crizei rachetelor din Cuba,*  
Iași, Polirom, 2010

tele declassificate (mai consistente cele americane, mai puține cele sovietice) ale acestei crize diplomatice și militare deopotrivă ce a marcat istoria folosirii strategice a armelor nucleare în era modernă. Allison semnează această nouă ediție împreună cu un alt autor american foarte influent, Philip Zelikow, activ de asemenea nu doar în mediul academic, cât mai ales în politica de stat americană. Profesor de istorie emerit al Universității din Virginia, el a fost Președintele executiv al Comisiei pentru 11 septembrie și înalt funcționar al Departamentului de Stat al Statelor Unite în administrația Bush.

La prima vedere observăm că, pornind de la discuțiile dintre J.F. Kennedy și Nikita Hrușciov, completate de extrase din arhive și fotografii, autorii interpretează principalele teorii cu privire la criza rachetelor din Cuba și explică deciziile luate sub presiune de guvernul american. Principalele problematice pe care le propune volumul sunt: *De ce a hotărât Uniunea Sovietică să plaseze rachete ofensive în Cuba? De ce au răspuns Statele Unite la desfășurarea rachetelor cu o blocada? Politica guvernamentală: procesele de grup și efectele lor asupra alegerilor și acțiunii. Retragerea rachetelor sovietice din Cuba.* Fiecare capitol are însă darul de a răspunde la aceste provocări diferit.

Scopul declarat al volumului este clar unul interdisciplinar și analitic, ce vizează înțelegerea politicii externe prin intermediul modelului actorului rațional (sau teoria alegerii raționale, *rational choice theory*). Această paradigmă, pe care Allison a supus-o comparației cu alte două concurente pentru a arăta virtuțile ei explicative, dar și detaliile uimitoare pe care le poate pune în lumină schimbarea perspectivelor teoretice, domină știința politică contemporană mai ales în studierea grupurilor de interese, alegerilor, coalițiilor, luării deciziilor și birocrăției. Raționalitatea actorului, premisa de bază a acestei teorii, este definită de teoreticieni drept acea proprietate de a evalua costurile și beneficiile unei acțiuni, astfel încât ea să maximizeze beneficiile. Funcțiile de preferințe și constrângeri sunt principalii factori care influențează deciziile raționale ale indivizilor. Celelalte două modele noi pe care autorul american le dezvoltă în volumul *Esența deciziei* sunt: modelul procesului organizațional și modelul politicii guvernamentale (sau birocratice). Un prim aspect ce merită apreciat în acest studiu este gradul înalt de interdisciplinaritate care dă analizei un nivel ridicat de complexitate, dar și profunzime a detaliului. Să enumerăm domeniile de referință principale implicate în cele trei modele: Modelul I - psihologie, alegere rațională, teoria jocurilor. Modelul II: studii organizaționale, economie, sociologie. Modelul III: politici publice, guvernare, teoria birocrăției, jucători individuali.

Perioada de timp analizată în volum este una strict delimitată: 16 - 27 octombrie 1962, considerată de mulți cel mai critic moment al confruntării în cadrul Războiului Rece între URSS și SUA. Premisele metodologice asumate de la bun început sunt individualismul metodologic și realismul ca școală de gândire în relațiile internaționale, interpretând statele ca cel mai important actor pe scena internațională. În afara celor două state aflate în confruntare directă, în ecuație sunt implicați la nivel strategic și alți actori statali, respectiv Turcia (unde erau amplasate rachete NATO), Cuba, Germania. Referitor la ultima dintre cele menționate, nu trebuie pierdut din vedere că una din mizele majore ale acestui tur de forță era confruntarea Est-Vest asupra Berlinului.

La o privire mai atentă asupra modelul I al Actorului Rațional observăm că autorii operează la nivel analitic cu un instrument ultra simplificator care are însă darul de a aduce mai multă acuratețe demonstrației și anume întregul guvern (american sau sovietic) este asimilat unui individ (sau jucător, cum este el denumit în context). Deciziile sunt presupuse ca aparținând unei singure entități: guvernul, cu preferințe și constrângeri specifi-