

ANUL XLI

1996

# STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

## PHILOSOPHIA

2

---

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no. 24 • Tel. 194315, int. 167

---

### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

VASILE MUSCĂ, <i>Istoria filosofiei în sistemul disciplinelor filosofice • Die Geschichte der Philosophie in den System der philosophischen Wissenschaften</i> .....	3
VIRGIL DRĂGHICI, <i>Presupunerea adevărului și sensul ei</i> .....	13
GÁL, LÁSZLO, <i>Apariții ale operatorilor logicii propozițiilor în universuri standardizate ale discursului</i> .....	33
IONEL NARIȚA, <i>Certitudine și necesitate</i> .....	47
ALEXANDER BAUMGARDEN, <i>Tema unitară a dialogului Phaidros. Platon și problema uitării</i> .....	53
NORINA PROCOPAN, <i>Hölderlin über das Tragische</i> .....	61
CIPRIAN MIHALI, <i>Filosofia și viața cotidiană</i> .....	69
VIRGIL CIOMOȘ, <i>Timpul kairotic</i> .....	81
TONK MÁRTON, <i>Tavaszi Sándor Egzisztencialista "Fordulata"</i> .....	99
IOANA LEMENY, <i>Câteva aspecte privind problema paternității manuscrisului "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"</i> .....	111

## ISTORIA FILOSOFIEI ÎN SISTEMUL DISCIPLINELOR FILOSOFICE

VASILE MUSCĂ

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Die Geschichte der Philosophie in den System der philosophischen Wissenschaften.* Der Beitrag versucht die Idee der Identität der Philosophie mit der Geschichte der Philosophie zu beweisen. So ist das philosophische Denken ausschliesslich geschichtlich. Der Grund: während die Probleme die man in der Philosophie stellt, im allgemeinen, ewig sind, sind die Lösungen die geboten werden geschichtlich. Deshalb muss jeder Denker, der seine eigene Lösung für ein ewiges Problem der Philosophie anbieten will, alle vorhergehenden Lösungen kennen.

Domeniul întins al filosofiei este alcătuit dintr-un întreg șir de discipline filosofice, al căror număr se află într-o permanentă creștere. Dintre acestea trebuie să le amintim, mai întâi, pe cele care poartă deja prestigiul vechimii lor: filosofia generală sau ontologia, pe numele ei tradițional metafizica, un adevărat ax al studiilor filosofice. La aceasta se mai adaugă gnoseologia și logica, etica și estetica precum și alte numeroase "filosofii" de ramură: filosofia valorii și a culturii, istoriei, dreptului, religiei, practicii etc. În sfârșit, nu trebuie să uităm nici psihologia, sociologia, antropologia care în cursul evoluției lor mai recente au dobândit un statut mai special, o oarecare autonomie care le apropie de așa numitele "științe exacte".

Nu este greu de observat că lipsește din această enumerare istoria filosofiei. Situația aceasta, care între anumite limite poate să pară ciudată, trimite cu gândul la Aristotel și la logica aristotelică. Marele părinte al logicii ca disciplină filosofică cu un statut autonom, Aristotel, a întocmit și o primă clasificare a tuturor disciplinelor în care, pe vremea lui, s-a ccretizat cunoașterea omenească. Paradoxal, lipsa din această clasificare aristotelică tocmai logica, cea al cărei părinte era Aristotel însuși. Motivul acestui gest al lui Aristotel este unul simplu: de vreme ce servește ca instrument general - organon- la dispoziția oricărei științe, într-o clasificare a științelor logica nu poate fi așezată alături de acestea.

Analogia cu logica este menită să ajute înțelegerea locului și rolului special care revine istoriei filosofiei în sistemul disciplinelor filosofice. În acest sistem ea are o importanță centrală încât nu poate fi trecută între acestea ca disciplină oarecare între altele. Istoria filosofiei rămâne și astăzi, în continuare,

disciplina filosofică de bază, oferind pe mai departe fundamentul ultim pe care se clădește întreg ansamblul filosofiei. Ea împlinește un rol decisiv în orice efort individual de a-ți însuși o cultură filosofică sau dacă e cazul, a te lansa într-un act de creație filosofică proprie, originală.

\* \* \*

Cele spuse până acum reclamă o demonstrație. Spre a face un pas mai departe în această direcție se impune o paralelă între filosofie și științe din care vom putea culege un argument puternic pentru această dezbateră.

\* \* \*

Importanța hotărâtoare pe care istoria filosofiei o prezintă în ansamblul disciplinelor filosofice, pe scurt, pentru filosofie se explică prin împrejurarea, ce trebuie de la început evidențiată, că *gândirea filosofică* spre deosebire de celelalte forme ale gândirii omenești, de știință în primul rând, are, prin excelență un *character istoric*. Paralela dintre filosofie și științe, comparația făcută între destinul istoric împărtășit de fiecare dintre ele, sunt menite să clarifice tocmai acest caracter al istoricității filosofiei.

Împrejurarea istoricității fundamentale a gândirii filosofice explică și faptul că filosofia întreține cu istoria sa un raport de cu totul altă natură decât științele cu istoriile lor. Importanța pe care istoria filosofiei o reprezintă pentru filosofie ca atare întrece cu mult importanța pe care o joacă istoria unei științe particulare oarecare pentru respectiva știință. În mod obișnuit, istoria unei științe nu face parte din corpul sistematizat de cunoștințe ce formează acea știință și, totodată, ea nu constituie o condiție indispensabilă pentru studiul acelei științe. De exemplu, istoria matematicii, a fizicii, chimiei, biologiei, botanicii, spre a ne opri numai la ele, nu interesează, decât într-un fel mai special matematica, fizica, chimia, biologia, botanica etc., generală, sistematică, de astăzi. Ele prezintă o importanță, numai în cazuri foarte rare și într-un mod cu totul excepțional: de obicei, numai în situația când un anumit om de știință, dintr-un interes suplimentar este dublat și de istoricul științei care se lasă preocupat de istoria domeniului de cunoaștere pe care îl practică.

Pe când un om de știință particulară se poate dispensa, cel puțin între anumite limite, de istoria științei sale, în schimb, un filosof nu poate face abstracție, în nici un caz, de istoria filosofiei. În însușirea științelor, a matematicii, fizicii, chimiei, biologiei, botanicii etc., istoria acestor științe nu prezintă nici pe departe aceeași importanță pe care o are istoria filosofiei pentru filosofie.

\* \* \*

Cauzele acestei situații rezidă în deosebirile esențiale care se pot constata între filosofie și științe. Clarificarea deosebirii dintre natura și sarcinile proprii fiecăreia dintre ele este în măsură să ne lămurească și asupra raportului atât de diferit pe care filosofia, respectiv științele îl întrețin cu trecutul lor. Tocmai natura și sarcinile caracteristice pe care și le asumă fac ca filosofia să stea într-o altă relație cu istoria sa decât este cazul științelor particulare.

\* \* \*

Fiecare știință vizează un anumit domeniu al realității strict determinat, a cărui stăpânire nu o împarte cu alte discipline, disputându-și cu înverșunare chiar și teritoriile limitrofe cu alte științe învecinate, investigând fragmentul de realitate ce-i este destinat cu mijloace și metode specifice. Cunoștințele dobândite despre acest domeniu al realității se constituie într-un corp de enunțuri sistematic elaborate, general acceptate, care sporește într-o continuitate neîntreruptă în timp. Reprezentanții științelor naturii construiesc într-o succesiune liniară, unul preluând rezultatele cercetărilor anterioare ale celorlalți: fiecare generație de savanți așează stratul contribuției proprii peste rezultatele muncii generațiilor trecute. Activitatea cercetării științifice se realizează potrivit unui progres liniar neîntrerupt, cumulativ, prin achizițiile pe care prezentul le adaugă succesiv, întotdeauna fără opriri și abateri, la un trecut care a strâns în sine, fără rezistențe, tot ceea ce rămâne valabil din eforturile generațiilor succesive de savanți cercetători. În științe, trecutul crește permanent, înglobând de fiecare dată tot ceea ce apare ca un nou valabil în istoria respectivului domeniu al cunoașterii. Desigur, și istoria științelor este încercată, la anumite intervale de timp mai mari sau mai mici, de apariția unor concepții ce revoluționează în chip radical vechile principii ale cercetării unui domeniu sau altul al realității. Dar, aceasta nu este de natură să afecteze continuitatea care nu se frânge nici în această situație. De pildă, așa s-a întâmplat în raportul dintre noua fizică relativistă a lui Einstein și teoriile mecanicii clasice formulate de Newton; sau în raportul dintre noile geometrii zise neeuclidiene și vechea geometrie euclidiană. Acest raport nu poate fi considerat în nici un fel drept unul de ruptură a continuității istorice ci doar ca unul de subsumare ca de la general la particular. Vechile concepții nu sunt infirmate ci numai limitate în valabilitatea lor, sunt înglobate ca un caz particular de concepția nouă, mai largă și mai generală, care a apărut între timp. De aceea, în științe întâlnim, de cele mai multe ori, rezultate definitive care odată acceptate intră pentru totdeauna în capitalul de cunoștințe care constituie patrimoniul respectivei științe. În schimb, în cazul științelor nu găsim, în principiu, întrebări eterne, permanente, date odată pentru totdeauna, având un

profil definitiv. Aici, fiecare întrebare este mai degrabă istorică. O întrebare aflându-și soluția corespunzătoare, fiind rezolvată printr-un răspuns, cum am văzut, cu pretenții de a fi definitiv, este închisă de obicei, pentru totdeauna. Cu aceasta ea este pusă de o parte, trecută în arhiva istorică a științelor, pentru ca progresul cunoașterii să scoată la suprafață noi întrebări care, la rândul lor, așteaptă să fie stinse printr-o soluție.

\* \* \*

Să vedem cum stau lucrurile în cazul filosofiei. Dacă în științe întrebările am văzut că sunt, mai degrabă, istorice iar răspunsurile, mai degrabă, eterne, în filosofie situația este oarecum inversă. Aici vom da peste întrebări definitive, permanente, care formează problematica eternă a filosofiei. De la Thales din Milet, primul filosof pe care îl numără tradiția europeană și până astăzi, gândirea filosofică insistă asupra aceluiași câteva întrebări fundamentale privind lumea, omul, Dumnezeu care constituie specificul ei inalienabil. Însă, spre deosebire de științe, aceste probleme eterne ale filosofiei nu-și găsesc dezlegarea decât în niște soluții istorice trecătoare. Acestea variază, în principiu, de la o epocă la alta, în funcție de nivelul cunoașterii atins de dezvoltarea științelor, de experiența social-politică a omenirii, de datele culturii sale spirituale dintr-un moment istoric dat, precum și, în cadrul aceleiași epoci, cel puțin în aceeași măsură, de elementele structurii sufletești ce caracterizează personalitatea gânditorului care a dat naștere concepției filosofice avute în vedere. Dat fiind acest specific al filosofiei de a se lăsa preocupată de probleme eterne, pe terenul acesteia nu întâlnim soluții definitive, universal acceptate sau, în orice caz, într-un număr cu mult mai restrâns, nesemnificativ, în comparație cu științele.

Chiar admitând că în filosofie putem avea șansa de a da aici-colo și peste unele soluții ce par a avea valoarea unor adevăruri definitive, adunate la un loc aceste soluții nu se pot asambla în ceva care, după modelul științelor sistematice, să poată fi numit filosofie sistematică, pe scurt Filosofia. Propriu zis, aceasta, Filosofia nici nu există în sensul unui corp de cunoștințe general acceptate, comun, care să se închege într-un ansamblu teoretic elaborat într-un duh sistematic, așa cum întâlnim aceasta în toate celelalte ramuri ale cunoașterii realității unde avem să găsim o Fizică, Chimie, Biologie, Geometrie, etc. Cu alte cuvinte și spus mai categoric nu există o filosofie sistematică, general acceptată de toți cei care se consideră sau chiar sunt filosofi, adică nu există Filosofia. Acest adevăr l-a susținut la vremea sa deja Kant. El a spus lucrurilor clar și răspicat pe nume nu fără acea undă de optimism ce străbate întreaga gândire a epocii sale, iluminismul. Dacă Filosofia ca atare încă nu există Kant nu-și interzice o anumită încredere în privința posibilității de a o edifica în viitor, atunci când lucrurile vor trece prin acele necesare clarificări ale

fundamentelor cunoașterii pe care și le-au impus în istoria lor științele. Fantasma filosofiei îi zâmbeste promițător lui Kant într-un punct al viitorului. "În filosofie -scrie Kant- fiecare gânditor își clădește propria sa operă, ca să spunem așa, pe ruinele operei altui gânditor. Dar nici una n-a reușit să rămână vreodată inatacabilă în toate părțile sale. Deci, filosofia nici nu se poate învăța în fond, căci ea nu există încă"<sup>1</sup>. Se vede că, în acest pasaj, Kant nu se sfiește să tragă concluziile cele mai radicale, în plan pedagogic, ale situației constatate, a inexistenței filosofiei: de vreme ce Filosofia ca filosofie sistematică, general acceptată nu există ca atare Filosofia nu poate fi predată, ea nu se poate învăța.

\* \* \*

Putem spune, așadar, că procesul istoric al filosofiei se lasă urmărit în desfășurarea sa, un deosebit profit din punctul de vedere al relației dintre problemă(întrebare) - soluție(răspuns). Dialectica acestui raport ce prezidează evoluția istorică a filosofiei aruncă o lumină mai pătrunzătoare și cât privește natura filosofiei însăși. În filosofia românească adeptul acestui mod de a aborda problema filosofiei a fost Lucian Blaga. "Soluțiile filosofiei - scrie el - sunt frunzele ce cad ca să îngrașe și să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicei spirituale se vor întinde tot mai vâjnoase și cuprinzând încetul cu încetul tot mai mult spațiu"<sup>2</sup>.

Este cert că și în viziunea interpretativă, marcată de atâtea accente originale, a lui Lucian Blaga, unitatea și continuitatea efortului de gândire este asigurată în cazul filosofiei pe linia problemelor, a întrebărilor eterne ale filosofiei și nu pe cea a soluțiilor sale istorice, prin care se manifestă momentul rupturii, al discontinuității. Momente de ruptură sunt presărate, desigur, și pe drumul evolutiv al cunoașterii științifice, dar aceste erori sunt date imediat la o parte, îngropate într-o irevocabilă uitare prin mersul victorios înainte al Adevărului științei. În istoria filosofiei însă soluțiile sunt de cele mai multe ori abandonate ele constituind îndrăznețe inițiative dacă nu pretențioase rateuri care nu găsesc continuatori. În istoria filosofiei aceștia sunt condamnați de cele mai multe ori la epigonism steril, simplă repetare, Maestrul storcând formula de gândire în cauză până la epuizare (exemplul continuatorilor lui Platon și Aristotel care în mod esențial nu au putut sări dincolo de uriașa umbră ce-i acoperea a Maestrului). Motivul este simplu: chiar axată pe aceeași problematică nici o generație nu simte și nu gândește lumea întocmai ca cea dinaintea ei. Evident nu mai putem avea astăzi imaginea lumii pe care Thales

<sup>1</sup> I.Kant, *Logica generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp.78-79.

<sup>2</sup> L.Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Timișoara, Editura Facla, 1974, p.28.

din Millet a făurit-o la vremea sa, chiar dacă el este cel care, acum două mii de ani și mai bine, a fixat în liniile sale cele mai generale problematica filosofiei occidentale determinând, totodată, și planul ei de evoluție în continuare.

Istoria filosofiei înseamnă, de aceea a judeca critic, în permanență raportându-te la un trecut care nu este nici pe departe mort ci oferă o permanentă invitație la gândire proprie, originală. Istoria filosofiei nu constituie câmpul semănat de inevitabile erori utile prin care gândirea omenească a trebuit să-și poarte pașii, unde "eroii gândirii", cum spune Hegel, sunt uitați fiindcă au gândit la nivelul prezentului ce le-a fost dat. În colocviul postum pe care îl întrețin în continuare cu ceea ce urmează după ei, aceștia au învățat și prezentul nostru să gândească, ajutându-l să-și găsească, totodată, albia propriei sale originalități. Dat fiind caracterul istoric al soluțiilor și răspunsurilor filosofiei, trecutul acesteia nu oferă spectacolul unui dezolant "memento mori", ci constituie o pledoarie plină de îndemnuri la o gândire, mereu proaspătă, nouă.

\* \* \*

Dacă filosofia nu există ne putem întreba cu justificat temei: dar atunci ce anume există ? Răspunsul la această întrebare sună clar: există filosofii, respectiv filosofi. În fapt, neavînd o Filosofie întîlnim, în schimb, filosofii cu filosofii lor : filosofia lui Platon, Aristotel, Toma d'Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger etc. Într-un cuvînt, avem numai concepții filosofice individuale - "în filosofie fiecare gânditor își clădește propria sa operă", am văzut că spunea și Kant - istoria filosofiei oferind tocmai panorama desfășurată în timp a acestor concepții filosofice individuale. Pentru a dobîndi o imagine cât mai clară despre ceea ce trebuie să însemne filosofia trebuie să ne aplecăm asupra diferitelor chipuri sub care Filosofia se răsfrînge în propriul ei trecut istoric.

Existența filosofilor în locul unei Filosofii este cea care explică și impresia de permanentă luptă pe care o sugerează istoria filosofiei. Cauza teoretică, propriu-zis filosofică a acestei stări de "bellum omnium contra omnes" rezidă în împrejurarea că dispunînd de mijloacele intelectuale care stau la dispoziția lor, pe care de cele mai multe ori le-au făurit singure, toate filosofii urmăresc același scop unic pe care l-am putea numi cunoașterea integrală a Absolutului. Impresia aceasta l-a cucerit și pe Schopenhauer "abia venit pe lume, orice sistem filosofic este pornit deja să-i ducă la pieire pe toți frații săi căci, tot așa cum în stupul de albine nu poate exista decât o *singură regină*<sup>3</sup>, tot astfel nu poate fi decât o singură filosofie la ordinea zilei"<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> A.Schopenhauer, *Despre filosofie și metoda ei*, în vol. "Scrieri despre filosofie și religie", București, Humanitas, 1995, p.78.

Pentru că există mai multe filosofii și nu o Filosofie ambiția înșelătoare în brațele căreia se legănă orice filosofie este aceea de a erija în însăși Filosofia unică. În perimetrul de acțiune al acestui miraj se înscrie și tentativa lui Leibniz de-a elabora o "philosophia perennis", care să împacă marile principii ale principalelor concepții ale antichității, evului mediu și epocii moderne. Abia dacă mai trebuie menționat că Leibniz a eșuat în această întreprindere. Eșecul său se motivează printr-o greșită înțelegere a naturii filosofiei și a vieții spiritului ca atare. Filosofia este prin esența sa polemică, starea naturală este aici lupta de opinii. Eroarea lui Leibniz rezidă în a fi ignorat această realitate spre a se lăsa purtat de iluzia că natura filosofiei este una conciliatoare, împăcarea opiniilor contrare din cuprinsul istoriei filosofiei fiind nu doar posibilă ci chiar sarcina finală a gândirii.

Existând numai filosofii și nu Filosofia, a impune una din aceste filosofii istorice ca fiind Filosofia eternă constituie un act de îngustime dogmatică, o constrângere arbitrară ce se exercită asupra libertății spiritului, una din erorile cele mai regretabile din câte sau petrecut în istoria filosofiei. Trebuie spus că în această eroare de a confunda o filosofie cu Filosofia a căzut și filosofia marxistă, exercitând ani îndelungați o dictatură ideologică de tristă memorie, ce venea, de fapt, în continuarea aceleia și mai dure politice. O filosofie oarecare mână de ambiția de a-se proiecta pe sine ca Filosofia pur și simplu în calitatea ce și-o arogă de unică posesoare a unui adevăr absolut exclude, de la început, toate celelalte filosofii ca rătăcind în eroare. Dialogul fertil cu celelalte filosofii este înlocuit astfel printr-un monolog steril cu ea însăși. A face din răspunsurile sau soluțiile istorice trecătoare ale unei filosofii un răspuns sau o soluție cu o valoare universală absolută, supraistorică, eternă, înseamnă un act de regretabilă închidere dogmatică în propria gândire. Exclusivismul unei asemenea poziții a soluției unice blochează de la început posibilitatea oricărei alte soluții alternative. Și mai repetăm odată: în epoca sa dogmatică, marxismul s-a lăsat și el tentat de o asemenea atitudine izvorâtă din crezul eronat al existenței unei filosofii absolute, al Filosofiei.

Întrucât sunt date filosofii și nu Filosofia, fiecare poate opta în favoarea uneia dintre acestea dacă nefiind specialist nu-și va elabora propria concepție personală. Dar aceasta este numai o filosofie pentru el, cel care și-a ales-o, o filosofie de uz propriu, ca să ne exprimăm astfel și care, în nici un caz, nu se poate confunda cu Filosofia ca atare. Conform cu esența sa de manifestare a libertății spirituale, Filosofia trebuie să rămână o formă în care se realizează libertatea de opțiune spirituală a omului, a libertății ca natură inalienabilă a ființei spirituale a omului. Fichte va exprima această situație a opțiunii filosofice în cunoscutul său adagiu: "Opțiunea pentru o filosofie depinde, prin urmare, de ce fel de om ești, căci un sistem filosofic nu este un mobilier mort la care ai putea renunța sau pe care l-ai putea accepta după bunul plac, ci el este însuflețit de sufletul omului care îl posedă"<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> J.G.Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre in Werke*, Leipzig, Felix Meiner, Bd. 3, p.18.



Prin faptul că în cadrul istoriei filosofiei progresul îmbracă un aspect cu totul particular nu înseamnă că prin aceasta el ar fi mai puțin real. Dacă în filosofie nu putem identifica și urmări o linie clară de neîntreruptă continuitate aceasta nu înseamnă că istoria filosofiei ar fi un fel de lagăr de muncă forțată unde se desfășoară o activitate sisifică, în care fiecare gânditor ce apare pe scena meditației filosofice asupra realității este ca blestemat s-o ia, de fiecare dată, pe cont, propriu de la capăt. Dimpotrivă; și în filosofie fiecare este copilul cuiva; nimeni nu este un proles sine matre creată. Există în mod necesar un început pentru fiecare și în filosofie. Dar cu o observație totuși care îi aparține lui C.Noica. Spre deosebire de științe, unde nu poți începe unde vrei fiindcă trebuie să te opui logicii unei continuități obiective, constrângătoare, adică să duci mai departe o muncă începută de alții, în filosofie, de cele mai multe ori, se produce o fractură a acestei logici, ceea ce înseamnă că fără a face abstracție de continuitatea existentă poți începe de unde vrei și cum vrei. Avantajul filosofiei constă în șansa pe care ea o oferă fiecăreia de a-și alege propriul început. "Filosofia e liberă de obligații. Frumusețea ei e că se poate începe de oriunde. Nu e o știință și nu are nici măcar o definiție. Îți place Descartes ? Începe cu Descartes. Te pasionează problema devenirii ? Începe cu ea. Dar să știi să începi. Ce e filosofia, asta ai s-o înveți pe drum. Căci pleci acum, pleci spre o lume pe care o poți găsi de oriunde ai pleca"<sup>5</sup>.

Intervine aici, altfel spus, denumirea atemporală, supraistorică a filosofiei care creează, și de data aceasta o situație specială - punctul de pornire luat ca început nu este unul impus ci unul ales. Adică el nu trebuie să fie unul nemijlocit anterior în timp, ci poate fi orice punct ales pe linia dezvoltării istorice a filosofiei. În filosofie, spărgând orice limitări în timp, un gânditor poate face peste veacuri legământ de solidaritate cu oricare din înaintașii săi. Acesta este de altfel și sensul numeroaselor mișcări neo - (exemplu: neokantianism, neohegelianism, neotomism, neoplatonism, etc.), de întoarcere în trecut, care marchează periodic istoria filosofiei.

Ideea unei descendențe rămâne și pentru filosofie. "Nimeni - scrie N.Hartmann - nu începe cu propria gândire (Niemand beginnt mit seinem Denken an). Fiecare află în epoca sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor, stare în care se integrează și pornind de la care începe el însuși cercetarea. El preia conținuturile importante de probleme din stadiul istoric pe care acestea le-au atins. Căci aceste conținuturi străbat prin secole, fără ca să se schimbe în esență"<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> C.Noica, *Jurnal filosofic*, București, Publicom, 1944, pp. 82-83.

<sup>6</sup> N.Hartmann, *Selbstdarstellung* in "Philosophen Lexicon Handwörterbuch der Philosophie nach Personen" (Hrsg. Von W. Ziegenfuss), W. de Gruyter, 1949, Bd. 1, p. 454.

\* \* \*

Spre a încheia considerațiile noastre putem conchide că fără cunoașterea dezvoltării istorice a gândirii filosofice nu poate exista nici filosofie și nici filosofi sistematici. Un gânditor susținut de ambiția de a fi original trebuie să stăpânească sigur de sine întreaga sferă a problematicii filosofiei care îl reține. Pentru aceasta trebuie să se întoarcă în trecut spre a se informa asupra soluțiilor teoretice pe care înaintașii săi le-au dat marilor întrebări eterne ale filosofiei. Este vorba, adică, să parcurgă istoria problemei care îl preocupă, să facă istoria filosofiei.

Numai frecventarea asiduă a istoriei filosofiei face pe un gânditor oarecare filosof cu adevărat. În filosofie sistematicul - și numai sistemul constituie cu adevărat mândria filosofului, cum spunea undeva Ortega y Gasset - se întemeiază pe istorie. Istoria filosofiei este chemată să pună în evidență întrebările eterne, permanente ale filosofiei, care constituie cadrul general invariabil în care se înscriu în succesiunea lor soluțiile și răspunsurile individuale. Istoria filosofiei pune în lumină caracterul, tot odată, istoric al acestora, semnificația lor pentru momentul în care au apărut dar și tranzitoriu, istoric, limitele lor inevitabile, care fac ca ele să fie depășite de alte soluții și răspunsuri viitoare.

\* \* \*

Însemnătatea aceasta aparține pe care istoria filosofiei o are pentru filosofie prezintă, pe de altă parte, și unele implicații de un ordin mai practic, în mod nemijlocit pedagogic, pe teren didactic. Orice filosof, la fel ca orice profesor de filosofie - și cum remarca astăzi cineva, din păcate, avem mai degrabă profesori de filosofie decât filosofi, fără a încerca să dăm acestei distincții un înțeles peiorativ precum Schopenhauer - trebuie să dispună de o solidă cunoaștere a istoriei filosofiei.

Studiul istoriei filosofiei, pe acest motiv, constituie sau, în orice caz, ar trebui să constituie sarcina de cea mai mare importanță a învățământului filosofic de toate gradele. Importanța aceasta se poate constata și din simpla consultare a structurii programei didactice a facultăților și secțiilor de filosofie din învățământul universitar. Istoria filosofiei se întinde aici pe durata tuturor anilor de studiu, afectându-i-se un timp de predare cu mult mai întins decât în cazul oricărei alte discipline filosofice.

## PRESUPUNEREA ADEVĂRULUI ȘI SENSUL EI ( I )

VIRGIL DRĂGHICI

**ABSTRACT.** *The supposition of truth and its sense.* The purpose of the present inquiry is the deconstruction of two theses: that of logics, according to which the place of truth is the sentence, and that of phenomenology, according to which the primordial truth (as disclosure) is the condition of the possibility of the truth of the sentence. The undertaken analysis validated at two different levels, but seen in their mutual belonging (apophantic and hermeneutical) argue "exemplifying" the investigation on the Heidegger case, the thesis of the same primordially of truths, the theses grounded on the supposition of truth, one which endows with sens any reflexive relationship.

1. Teza prejudecății logice
2. Adevărul fenomenologic
3. Co-originaritatea adevărilor și sensul presupunerii

### Preliminar

În cunoscutul §44 din *Sein und Zeit* M. Heidegger menționează printre tezele care caracterizează înțelegerea tradițională a adevărului și pe aceea după care "«locul» adevărului este enunțul (judicata)"<sup>1</sup>. Această teză a fost corelată în istoria filosofiei cu o alta, interpretată diferit în funcție de opțiunea filosofică împărtășită, cea a *adecvării* dintre enunț și realitate. La un loc, aceste teze ar caracteriza, după Heidegger, prejudecata logică sau prejudecata logicii, una care trebuie deconstruită în favoarea ideii adevărului originar, ca mod esențial al ființei *Dasein*-ului. Prejudecata logică trebuie să facă loc presupunerii adevărului, presupunerii că el este. "«Noi» presupunem adevărul întrucât, ființând în modul de a fi al *Dasein*-ului, «noi» *suntem* «în adevăr»"<sup>2</sup>. În felul acesta, de fapt "Nu noi suntem cei care presupunem «adevărul», ci *el* este cel care face posibil în plan ontologic ca noi să putem într-un asemenea fel încât să «presupunem» ceva. Abia adevărul *face posibil* ceva de felul presupunerii"<sup>3</sup>. După Heidegger, "a presupune" înseamnă "a înțelege ceva drept fundament al ființei unei alte ființări"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Aufl., Halle, 1941, p.214. (în continuare, SuZ).

<sup>2</sup> idem, p.227.

<sup>3</sup> idem, p.227-8.

<sup>4</sup> idem, p.228.

Are această "presupunere" heideggeriană, în virtutea tezei originarității revelării, "libertatea" pe care și-o asumă față de adevărul enunțului? Nu presupune cumva această "presupunere" o alta, necesară pentru a face consistentă și deplin inteligibilă construcția heideggeriană? Nu cumva cele două "nivele" ale adevărului (adevărul original și adevărul enunțului) trebuie văzute în co-originaritatea lor?

Acestor întrebări încearcă să le răspundă investigația de față.

### 1. Teza prejudecății logice

Prin prejudecată, în cele ce urmează, contrar străduințelor lui H.-G. Gadamer de a realita prejudecățile legitime<sup>5</sup>, vom înțelege acele presupoziii care ne dirijează gândirea într-un mod indezirabil, greu de recunoscut și dificil de de-construit. În sine, o prejudecată nu este o judecată și nici o presupozitie "în cadrul unui context teoretic al întemeierii", ci mai degrabă un orizont fatal al vieții<sup>6</sup>. Prejudecata *logică* este presupozitia după care adevărul trebuie înțeles în sensul adevărului enunțului (judecății), mai exact, în sensul prezenței unui obiect care confirmă enunțul ca (fiind) adevărat. Sau, în termenii lui Heidegger, "teza după care «locul» original al adevărului ar fi judecata"<sup>7</sup>.

Să rămânem în cele ce urmează la analiza acestei teze.

Mai exact, ce raport există între logică și adevăr? Dacă adevărat este enunțul iar enunțul este o "formă" logică, conchidem de aici că adevărul enunțului este un adevăr logic? Ce este adevărul logic?

În raport cu interogația de față, putem constata un spectru larg de răspunsuri. Pentru unii logicieni logica și adevărul n-au deloc de-a face: "Se poate construi întreaga logică fără a vorbi despre adevăr"<sup>8</sup>. Alții consideră că logica presupune conceptul adevărului, însă "ceea ce în ultimă instanță semnifică «adevărat» nu este o problemă a logicii, ci a teoriei cunoașterii. Pentru logică «adevărat» este, în fine, un concept fundamental nedefinit"<sup>9</sup>. Seebohm, în schimb, consideră că pentru logică "este decisiv dacă există un concept al adevărului obiectiv,... în primul rând pentru propozițiile singulare. Sub ce presupoziii este constituită o opinie despre stările de lucruri, opinie care

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. erw. Aufl., Tübingen 1965, p.255, 260.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, hg. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmans, Frankfurt/M, 1985 (vol.61 din G.A.), p.158 (în cele ce urmează PIA).

<sup>7</sup> Su Z, p.226.

<sup>8</sup> Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, 2. Aufl., Stuttgart, 1957, p.89 și urm.

<sup>9</sup> Albert Menne, *Einführung in die Logik*, 2. Aufl., München, 1973, p.32 și urm. Pe aceeași poziție se situează și G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachla*, ed. G. Gabriel, Hamburg 1971, p.23: "Ce anume ar fi adevărat, consider inexplicabil".

ajunge să fie exprimată, este o întrebare epistemologică de rangul al doilea<sup>10</sup>. Pe aceeași poziție se situează și M. Schlick atunci când afirmă că logica în general e posibilă abia prin conceptul adevărului<sup>11</sup>.

O consecință a opțiunii de principiu împărțite o reprezintă teza privitoare la "locul" adevărului. Logica tradițională (de până la Kant, chiar și după) consideră că adevărată este judecata. "În judecăți se încheie orice reflexie practică despre scopuri și mijloace, în judecăți constă orice cunoaștere, în judecăți se încheie orice convingere"<sup>12</sup>. Adevărul și falsitatea, după Frege, aparțin gândului, ca sens al propoziției. Gândul se deosebește așadar nu numai de enunț, ci și de actul judecării sau de asertarea unei judecăți. Alți logicieni consideră că "proposition" este purtătorul adevărului<sup>13</sup>. Pentru Quine "eternul enunț" este purtătorul adevărului<sup>14</sup>, în timp ce Austin și Strawson consideră, dimpotrivă, că nu enunțurile sunt cele adevărate, ci acele "statements" și "assertions", care privesc contextul concret al utilizării enunțului<sup>15</sup>. P.F.Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London 1971, p.170-249.

Care este așadar raportul dintre logică și adevăr? Ce este adevărul logic? Să începem cu ultima întrebare.

Problema adevărului logic, centrală în cadrul programului analitic, joacă astăzi un rol important atât în reabilitarea unor teze logice, cât și în dobândirea unui concept al logicii, fără de care atunci când vorbim despre logică nu știm ce anume avem în vedere.

La Frege, bunăoară, legile logice generale și definițiile sunt cele care determină clasa specială a adevărilor analitice, adevăruri la care s-ar reduce adevărilor aritmeticii: "Acum, ceea ce se cere este de a descoperi demonstrația, reducând-o, pas cu pas, până la adevărurile primitive. Dacă, odată angajați pe acest drum, ajungem numai la legile logice generale și la definiții, adevărul are un caracter analitic"<sup>16</sup>. Paradoxul lui Russell a pus sub semnul întrebării programul fregean, întrucât propozițiile despre mulțimi n-au universalitatea și caracterul apodictic reclamate de logică. La rândul lor, prin cercetările lui Gödel, sistemele tip *Principia Mathematica* s-au dovedit insuficiente în analiza completă a aritmeticii.

Cu toate acestea, ideea *universalității logicii clasice* și cea a *viabilității analiticității* rămân. Ele se și corelează de altfel, unele încercări recente de definire a logicii invocând tocmai analiticitatea. "Fără ideea analiticității - scrie

<sup>10</sup> Th.M. Seebohm, *Philosophie der Logik*, Frankfurt/M, 1984, p.91, v. și 26-28, 142.

<sup>11</sup> M. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit*, p.33.

<sup>12</sup> Chr. Sigwart, *Logik*, Erstes Buch 5. Aufl. Tübingen 1924, p.313-341 "Die Wahrheit der unmittelbaren Urteile", p.9.

<sup>13</sup> W. Kneale, "Proposition and Truth in Natural Languages", în *Mind* 81/1972, p.238 și urm.

<sup>14</sup> W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Sc. Ed., Cambridge/Mass, 1992.

<sup>15</sup> J.L. Austin, "Truth", în *Philosophical Papers*, 3<sup>th</sup> ed, Oxford, 1979, p.119-121.

<sup>16</sup> G. Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Ed. șst. și Enc., Buc. 1977, p.41.

J. Hacking<sup>17</sup> - ce anume dă socoteală despre ce este logica?" Alte opțiuni resping analiticitatea, însă păstrează teza după care logica este logica clasică (Quine). Să analizăm succint aceste teze cu intenția că astfel putem răspunde la întrebarea de mai sus.

Întâlnim frecvent, la diferite nivele ale reflecțiilor asupra logicii, idei de genul: logica se ocupă cu studiul adevărului logic. Ce este însă un adevăr logic? Quine<sup>18</sup>, de exemplu, afirmă că un adevăr logic este un adevăr în care apar esențial numai constante logice. Dar o constantă logică ce este? A. Tarski<sup>19</sup> a arătat că o clasificare a constantelor logice după un criteriu explicit nu există; le putem enumera, firește, dar nu dispunem de un "numitor comun" al lor, explicitabil într-o definiție necirculară.

La Wittgenstein găsim o teză asemănătoare. Adevărul logic este ceea ce rezultă din introducerea constantelor logice într-un limbaj format numai din propoziții elementare<sup>20</sup>. Distincția adevăr logic - adevăr empiric are, în *Tractatus*, drept corespondent distincția dintre *condiții de adevăr* pentru propozițiile compuse, deci pentru adevărurile logice - ca semnificații introduse prin reguli (4.431, 4.442, 4.45, 4.46, 4.461, 4.463) și *posibilități de adevăr* pentru propoziții elementare (4.3, 4.31, 4.4, 4.41, 4.42, 4.43, 4.431, 4.44, 4.442, 4.45, 4.46, 5.101). De aici plecând, prin generalizare la orice fel de constantă, s-a putut conchide asupra a ceea ce este adevărul logic: ceea ce rezultă prin introducerea unei constante cu ajutorul unei reguli de un anume fel; cum *calculul secvențelor* este cea mai bună reprezentare simbolică a ceea ce se numește deducție în limbajul natural, regulile acestui calcul au reprezentat și "modelul" definirii adevărului logic și, implicit, al logicii<sup>21</sup>. Cum "definește" deductibilitatea adevărul logic și deci logica?

Relația clasică de deductibilitate ( $\vdash$ ) este o relație între formule, una care verifică simultan trei condiții:

<sup>17</sup> J. Hacking, "What is logic?", în vol. *A Philosophical Companion to First-Order Logic*, Ed. R.I.G. Hughes, Hackett P.C., Indianapolis/Cambridge 1993, p.244.

<sup>18</sup> W.V.O. Quine, "Truth by Convention", *The Ways of Paradox*, p.70-99.

<sup>19</sup> A. Tarski, "On the Concept of Logical Consequence", în vol. *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956.

<sup>20</sup> "Ob ein Satz der Logik angehört, kann man berechnen, indem man die logischen Eigenschaften des *Symbols* berechnet. Und dies tun wir, wenn wir einen logischen Satz «beweisen». Denn, ohne uns um einen Sinn und eine Bedeutung zu kümmern bilden wir den logischen Satz aus anderen nach blo en *Zeichenregeln*" (6.126, *Tractatus*).

<sup>21</sup> O remarcă este necesară aici: elaborarea unui concept al logicii pendulează între teza după care logica este *știința adevărilor* (Quine, "Introduction", în vol. *A Philos. Companion*,... p.1-6) și logica este *știința deducției* (M. Dummett consideră că logica nu se ocupă cu o caracteristică a enunțului (adevărul), ci cu deducerea unor enunțuri din alte enunțuri; Frege. *Philosophy of Language*, p.432-3). În acest al doilea sens este invocat calculul secvențelor. Deși corelate, cele două opinii privitoare la logică nu se identifică. Logica "conservă" adevărul enunțurilor prin relația de deductibilitate, adevărul ca atare nefiind însă preocuparea logii. Dar adevărul logic?

PRESUPUNEREA ADEVĂRULUI ȘI SENSUL EI

1. Reflexivitatea:  $A \vdash A$ .
2. Atenuarea: Dacă  $\Gamma \vdash \theta$ , atunci  $\Gamma, A \vdash \theta$  și  $\Gamma \vdash A, \theta$ .
3. Tranzitivitatea (Regula tăieturii): Dacă  $\Gamma \vdash A, \theta$  și  $\Gamma, A \vdash \theta$ , atunci  $\Gamma \vdash \theta$ .

Aceste trei condiții pot fi considerate totodată *reguli structurale*. De exemplu, din  $\Gamma \vdash \theta$  deducem  $\Gamma \vdash A, \theta$  (deci  $\frac{\Gamma \quad \theta}{\Gamma \quad A, \theta}$ ). Ele nu depind în nici

un fel de existența vreunei constante logice.

O altă clasă o formează regulile *operaționale*, prin care sunt introduse constantele logice. De exemplu, regula introducerii conjuncției în succedent este

$$\frac{\Gamma \quad A, \theta \quad \Gamma \quad B, \theta}{\Gamma \quad A \quad B, \theta}$$

Formulele de la "numărător" sunt *componentele* formulei *principale* (de la "numitor"). În cazul conectorilor binari componentele sunt suformule ale formulei principale (aceasta este *proprietatea subformulei*).

Calculul secvențelor are o importantă consecință logico-filosofică: regulile operaționale pot fi considerate definiții prin care se introduc semnificațiile constantelor logice într-un limbaj. Singura cerință care trebuie satisfăcută este ca aceste definiții să fie conservative, adică să nu altereze cele trei condiții ale relației clasice de deductibilitate.

Sunt regulile operaționale, ca reguli sintactice, independente de adevăr? Dacă nu, ce rol joacă adevărul aici?

Un posibil răspuns la această întrebare îl găsim la P. Horwich<sup>22</sup>. Două sunt motivele pentru care adevărul este considerat așa de strâns legat de logică:

a) logica se ocupă cu un anumit gen de generalizări, pe care adevărul - definit ca schemă de echivalență ("Propoziția că  $p$  este adevărată  $\leftrightarrow p$ ") - ne ajută să le formulăm.<sup>23</sup> De exemplu, legea noncontradicției se poate enunța astfel: Nimic nu este atât par cât și impar, sau colorat și necolorat, sau viu și neviu, ... Întrucât avem nevoie de o singură propoziție care să exprime această suită infinită, în virtutea schemei de echivalență de mai sus putem să-i dăm următoarea formulare: "Propoziția că *nimic nu este atât colorat cât și necolorat* este adevărată". La fel putem proceda și cu celelalte conjuncții. Cuvântul "adevărat" atribuit tuturor conjuncțiilor de felul celor de mai sus îngăduie o astfel de generalizare. Orice propoziție de forma «Nimic nu este atât F cât și non-F» este adevărată". Și, autorul conchide: "Tocmai în acest rol conceptul de adevăr figurează așa de general logică. Mai remarcăm că noțiunea de adevăr utilizată în formularea logicii clasice este exact aceeași ca și cea utilizată în alte logici,

<sup>22</sup> P. Horwich, *Theories of Truth*, în vol. *A Philos. Comp...*, p.71.

<sup>23</sup> V. și P. Horwich, *Truth*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

precum logica intuiționistă și logica cuantică: și anume, noțiunea articulată de schema de echivalență" (p.71).

b) ce-a de-a doua sursă de eroare după care logica și adevărul sunt interconectate este teza după care conectorii logici sunt cel mai bine explicați în termenii adevărului și falsității. Disjuncția, de exemplu, are următorul tabel de adevăr:

<b>p</b>	<b>a</b>	<b>a</b>	<b>f</b>	<b>f</b>
<b>q</b>	a	f	a	f
<b>pVq</b>	a	a	a	f

Acest tabel însă, în virtutea schemei de echivalență, înseamnă același lucru ca următoarele reguli de inferență:

$$\frac{p, q}{pVq}, \frac{p, \sim q}{pVq}, \frac{\sim p, q}{pVq}, \frac{\sim p, \sim q}{\sim(pVq)}$$

"Atunci, colecția regulilor de inferență deductivă ajută implicit la definirea particulelor logice. Conceptele de adevăr și falsitate nu contribuie cu nimic dincolo de ușurința formulării" (idem).

Să analizăm, în sensul celor urmărite de noi aici, cele două teze ale lui Horwich.

Mai întâi, teza după care adevărul doar facilitează generalizările de care se ocupă logica.

Trebuie să remarcăm de la bun început că schema de echivalență "Propoziția că *p* este adevărată dacă *p*" nu este un adevăr al logicii, ci al epistemologiei. Nu înseamnă nimic altceva decât o aserțiune (metalingvistică) despre o componentă a limbajului obiect. Iar aplicarea acestei scheme la funcțiile de adevăr nu face altceva decât să explicitizeze un conținut deja existent. Deosebirea dintre formularea " $p \& \bar{p}$ ", respectiv " $(\forall p) (p \& \bar{p})$ " și " $p \& \bar{p}$ " este adevărată" este aceea că ultima formulare explicitizează *lingvistic* ceea ce există deja implicit în prima formulare, respectiv a doua. De aici nu se poate conchide că *adevărul se reduce* la ușurința formulării. Este "conținut" adevărul în formularea " $p \& p$ "? Credem, contrar lui Horwich, că da. Pentru că noțiunea de adevăr utilizată în diferite logici (intuiționistă, cuantică) are, contrar celor spuse de logicianul american, conotații diferite; afirmația făcută mai sus de autor (după care logici diferite au la bază aceeași noțiune a adevărului, și anume cea "articulată de schema de echivalență") nu este valabilă necondiționat. Teza lui Horwich atinge parțial câteva rezultate similare, cu consecințe însă cu totul diferite. Aserțiunea după care schema de echivalență (*mutatis mutandis*: criteriul lui Tarski) e valabilă și în alte logici o întâlnim bunăoară la Putnam, Dummett și Hacking<sup>24</sup>. M. Dummett, *Truth and other Enigmas*, Cambridge 1978.

<sup>24</sup> N. Putnam, *Philosophical Papers*, vol.I. Cambridge U.P.,1975, Cap.9.



J. Hacking, *op.cit.* Putnam, de exemplu, consideră că regulile prin care definim conectorii într-o logică trivalentă sunt consistente cu toate regulile uzuale în raport cu valorile "adevărat" și "fals". "Se poate trece așadar de la o logică bivalentă la o logică trivalentă fără schimbarea *totală* a semnificației lui 'adevărat' și 'fals'" (op. cit. p.172). Sensul acestor concepte nefiind legat de bivalență, criteriul lui Tarski, formulat uzual pentru un sistem bivalent, este perfect aplicabil unui sistem trivalent. Cunoscuta echivalență tarskiană "'Zăpada este albă' este adevărată  $\leftrightarrow$  Zăpada este albă" este o propoziție adevărată într-o logică trivalentă. Acest lucru se datorează faptului că aceste cuvinte au o semnificație nucleu ce se poate păstra chiar dacă *tertium non datur* este abandonat într-o logică nonstandard. În acest sens Putnam și Horwich converg. Se poate conchide atunci că *adevărul* înseamnă același lucru în diferite logici? Credem că nu. Un argument ni-l oferă chiar Putnam în studiul citat. În cazul în care valoarea de adevăr a unei propoziții compuse este cunoscută, comportamentul unui logician care utilizează logica bivalentă și cel al unuia care utilizează logica trivalentă coincid. Dacă știm că zăpada este albă, atunci propoziția "Zăpada este albă sau  $\sim$  Zăpada este albă" va fi acceptată de ambii logicieni. Dacă nu se cunoaște însă valoarea de adevăr a unei propoziții, atunci disjuncția va fi acceptată într-o logică bivalentă și respinsă în una trivalentă prin introducerea celei de-a treia valori.

Contrar aserțiunii lui Horwich, *adevăratul* din formularea tarskiană (și respectiv *adevăratul* din exemplul lui Putnam în cazul în care se cunoaște valoarea de adevăr a unei propoziții (enunț) și *concepția asupra adevărului*, respectiv *adevărul care fundamentează lectura unei formule din logică*, nu înseamnă același lucru. Ce devine echivalența clasică  $(p \ \& \ \bar{p}) \leftrightarrow (p \vee \bar{p})$  într-o logică nonstandard?

Într-una *trivalentă*, când valoarea de adevăr a lui  $p$  nu se cunoaște, terțul exclus se suprimă. În logica *intuiționistă* se poate face o traducere a functorilor clasici în următorul fel:

$\wedge$  clasică este identică cu  $\wedge$  intuiționistă (conjuncția)

$p \vee q$  din logica clasică devine  $\top (\top p \wedge \top q)$

$p \rightarrow q$  din logica clasică devine  $\top (p \wedge \top q)$

-- clasică este identică cu  $\top$  intuiționistă.

Prin această interpretare teoremele calculului clasic al expresiilor devin teoreme ale calculului intuiționist al expresiilor<sup>25</sup>. Sensul functorilor însă se schimbă. Conceptul central aici este cel de *demonstrabilitate*, nu cel de adevăr sau/și falsitate (a aserta  $p$  înseamnă a aserta *p este demonstrabil*, " $p \wedge p$  nu este demonstrabil" în logica intuiționistă fiind o contradicție). Atunci, " $p \vee \bar{p}$ " înseamnă în logica clasică faptul că orice propoziție este adevărată sau falsă. Prin traducerea de mai sus  $p \vee \bar{p}$  este echivalent cu  $\top (\top p \wedge \top \bar{p})$  ceea ce

<sup>25</sup> V.K. Godel, *Zur intuitionistischen Arithmetik und Zahlentheorie*, în *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums* 4, 34-38, 1933.

înseamnă că este absurd că o propoziție și negația ei sunt ambele absurde - relație care nu spune nimic despre adevăr și falsitate.

Putem conchide așadar că teza lui Horwich după care "noțiunea de adevăr utilizată în formularea logicii clasice este exact aceeași ca și cea utilizată în alte logici, precum logica intuiționistă și logica cuantică..." este *stricto sensu* falsă.

Iar acum să analizăm cea de-a doua teză a lui Horwich, prin care ne apropiem și mai mult de răspunsul la întrebarea privitoare la natura adevărului logic. Horwich procedează, am văzut mai sus, la o traducere a tabelelor din teoria funcțiilor de adevăr în reguli de deducție, în care sensul adevărului nu mai apare. Această idee, e ușor de văzut, converge cu cea a lui Hacking (via Gentzen) după care regulile operaționale (prin care sunt introduse semnificațiile operatorilor logici) pot fi considerate ca definiții, fără a conține ca atare adevărul. Între ele există însă deosebiri importante. Horwich conchide că în aceste definiții ale operatorilor logici "adevărul"/"falsitatea" ajută doar la ușurința formulării, pe când Hacking consideră că regulile operaționale doar "fixează semnificația conectivelor logice", în sensul că le oferă o semantică, "numai dacă sunt deja asumate noțiunile clasice de adevăr și falsitate"<sup>26</sup>. O poziție *aparent* contrară celei exprimate de Hacking o găsim la Putnam: "... asemenea reguli de derivare precum  $p \wedge q \therefore p$ ;  $p \wedge q \therefore q$ ;  $p \therefore p \vee q$ ;  $q \therefore p \vee q$ ;  $\neg p, \neg q \therefore \neg(p \vee q)$ , contrar a ceea ce unii filosofi - printre alții recent Hacking - au afirmat, nu fixează semnificațiile funcțiilor. Cineva ar putea accepta toate aceste reguli (chiar și toate tautologiile clasice) și totuși să utilizeze funcțiile în sensul neclasic tocmai descris - sens care nu este unul din teoria funcțiilor de adevăr"<sup>27</sup>.

Să ne oprim asupra acestei "diferențe". Este o opoziție *aparentă*, fiindcă ambii logicieni leagă *adevărul* de *logică*. "Diferența" rezidă, și acest lucru este fundamental, în *felul pre-supunerii adevărului*. Consecința acestei asumptii o reprezintă opinii diferite asupra logicii. J. Hacking, de exemplu, presupune un concept *clasic* al adevărului și unul (tot clasic) al relației de consecință logică. Laolaltă cu cerința conservării celor trei proprietăți ale relației de deducibilitate ele constituie ceea ce se numește logica în sens propriu, adică logica de ordinul unu (teoria ramificată a tipurilor logice, fără axioma reductibilității). Proprietatea subformulei și cerința conservării ar delimita, după Hacking, în mod strict clasa constantelor logice, delimitare aflată în perfect acord cu tezele logiciste. Apoi, fiindcă demarcarea este făcută prin modul în care constantele logice sunt caracterizate, ea oferă o semantică constantelor în discuție. Iar în al treilea rând, și cel mai important, după Hacking, demarcarea explică de ce logica este importantă pentru programul analitic. "Fără ideea analiticității ce anume dă socoteală despre ce este logica? (op. cit. p.244).

<sup>26</sup> J. Hacking, op.cit., p.240.

<sup>27</sup> H. Putnam, *Was ist <Realismus>?*, în vol. *Von einem realistischen Standpunkt*, Rowohlt Taschenbuch V., p.87.

Numai că această opinie are câteva alte consecințe care relativizează demarcațiile stricte făcute de Hacking. Dacă e să ne apropiem cât mai mult de "logicitatea" limbajului natural, atunci aparatul logic cel mai potrivit este logica de ordinul doi<sup>28</sup>. La aceasta se mai adaugă și faptul că o tratare a cuantificatorilor ramificați în logica de ordinul unu nu este posibilă<sup>29</sup>. Alte rezultate scot în evidență caracterul cvasi-formal al demarcației făcute, prin excomunicarea din logică a unor construcții foarte elaborate. O regulă Gentzen, spuneam mai sus, are proprietatea subformulei. Unii autori au elaborat versiuni Gentzen ale calculului  $\in$  al lui Hilbert unde regula tăieturii nu este valabilă<sup>30</sup>. Este, ne întrebăm, constanta  $\in$  a lui Hilbert o constantă logică sau nu? După Hacking, ea n-ar face parte din clasa constantelor logice, din moment ce logica este înțeleasă în sens logicist. Aceleiași excomunicări îi este supusă și întreaga logică modală.

La Putnam pre-supunerea adevărului are alt caracter<sup>31</sup>. Alegerea între diferite logici înseamnă moduri diferite ale pre-supunerii adevărului. Aceeași regulă poate figura în diferite logici, înțelesul ei însă fiind dependent de felul pre-supunerii adevărului. Astfel considerate, regulile logice nu pot fixa prin ele însele semnificațiile conectorilor. A invoca asumția adevărului înseamnă însă a trece dincolo de logică. Unde? Unde este de căutat locul acestor pre-supuneri? Sunt ele ceva natural, firesc, ceva a cărui acceptare nu ridică nici un fel de probleme? Atunci, de ce sunt pre-supuse și nu luate pur și simplu din "locul" în care se găsesc?

Dacă asumția adevărului, despre care vorbesc Hacking, Putnam, Dummett ș.a., nu este ceva de felul *logicii*, ci ceva care fundamentează logica, atunci ea trebuie căutată în limbajul în care ne-am înțeles deja asupra sensului unui conector înainte de a-l aduce (introduce) printr-o regulă, într-un fragment de limbaj. Este limbajul natural unul a cărui structură este exprimată de logica clasică? Nici un logician serios de după Russell nu mai subscrie acestei opinii. Este el atunci trivalent sau intuiniționist? Toate aceste logici și încă multe altele pot fi "găsite" în limbajul natural; prin el însuși însă nu poate fi calificat exclusiv

<sup>28</sup> R. Montague fundamentează gramatica categorială a limbii engleze pe acest tip de logică. v. *Formal Philosophy*, Yale U.P. 1974. Montague contestă și argumentul ontologic-formal care "apără" logica de ordinul unu (după care logica de ordinul unu este cea mai tare teorie completă și compactă dotată cu o teoremă Löwenheim-Skolem), întrebând de ce compacitatea trebuie să fie în mod absolut definitorie pentru logica însăși?

<sup>29</sup> L. Henkin, *Some Remarks on Infinitely Long Formulas, Infinitistic Methods*, New York, P., 1961, p.167-83.

<sup>30</sup> L. Wessells a elaborat un asemenea calcul pentru  $\in$ -Hilbert. A se vedea "Cut-Elimination in a Gentzen-style Calculus without Identity", *Zeitschrift für math. Logik und Grundlagen der Mathematik*, 23/1977, p.527-38.

<sup>31</sup> O opțiune similară este împărtășită și de M. Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford, 1977.

din perspectiva *unei* logici, oricare ar fi ea. Pre-supunerile<sup>32</sup>. despre care vorbim aici sunt abstracții (convenții) făcute de logicieni. Nu sunt ceva de felul limbii, așa cum nu sunt ceva de felul logicii. Nu sunt nici întrutotul în afara limbii, din moment ce orice înțelegere a sensului unui cuvânt este înțelegerea unui "lucru" adus în limbă. Așa cum nu sunt nici absolut în afara logicii, din moment ce constituie pre-supunerile ei.

Ce este atunci adevărul logic? Putem spune: reunirea a două semnificații, "adevăr" plus "logic", ceva ce aparține logicii (o constantă, de exemplu) conectat cu ceva care-i fundamentează înțelesul (pre-supunerea adevărului). Dacă asumției adevărului (în sens clasic) îi dăm caracter absolut, atunci cu aceasta întâlnim teza fregeană după care legile logice sunt legi ale gândirii, adică "cele mai generale legi, care prescriu universal modul în care trebuie să se gândească...", și pe care el le numește "borne fixate într-o fundație eternă, pe care gândirea noastră le poate survola, însă niciodată disloca"<sup>33</sup>. Iar dacă adevărul logic se relativizează, atunci *sensul* presupunerilor noastre trebuie căutat altundeva.

Dacă aceeași regulă poate avea semnificații diferite, în funcție de felul pre-supunerii, atunci prin adevăr logic vom înțelege doar presupunerea ca atare. Această abstracție, de negăsit nicăieri, interconectată însă cu limba și cu logica, și care "mijlocește" dialogul generic al eului cu lumea poartă pe deplin stigmatul transcendentalității. Iar dacă așa stau lucrurile, atunci *universalitatea* ei trebuie dovedită.

Pe baza celor spuse mai sus putem răspunde la câteva întrebări. Explicitat fiind raportul dintre logică și adevăr, putem conchide asupra statutului enunțului: *nu felul* adevărului lui privește logica, ci *pre-supunerea* adevărului lui și *natura* acestei presupunerii este în discuție aici. Dacă "locul" adevărului este enunțul? Răspunsul este: nu. Este "locul" adevărului de căutat complet în afara enunțului? Din nou, nu.

Ce este însă pre-supunerea în afara celui pe care-l fundamentează? Putem vorbi despre o *pre-supunere* în sine? Nu cumva prin presupunerea adevărului ne mișcăm într-o conexiune presupus-fundamentat? Dacă nu enunțul, atunci cine este cel adevărat?

Cu aceasta facem o altfel de trecere dincolo de logică, decât cea făcută până acum prin pre-supunerea adevărului, o trecere în fenomenologică.

---

<sup>32</sup> J. Hacking vorbește despre cadre semantice ale unui fragment de limbaj. Pentru a introduce o "distanță" mai mare față de limbajul natural vom evita această sintagmă, chiar dacă, strict vorbind, semantica este cea care îngăduie "lectura" oricărui simbol logic.

<sup>33</sup> G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, apud. *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley: Univ. of California Press, p.13.

## 2. Adevărul fenomenologic

Dacă "prejudecata logică", după care "locul" adevărului este enunțul a putut fi deconstruită, la fel poate fi deconstruită "prejudecata fenomenologică" (sau prejudecata fenomenologiei), după care adevărul originar n-are caracterul enunțării și nici de-a face cu logica.

Să vedem cum stau lucrurile.

Care este felul presupunerii adevărului în fenomenologie? Este adevărul "originar" la Heidegger liber de orice presupunere? Este separarea lui M. Heidegger de "prejudecata logică" una totală? Răspunsul la aceste întrebări poate fi dat urmărind sistematic etapele deconstrucției heideggeriene a prejudecății logice. Vom avea în vedere, în cele ce urmează, prelegerile sale de la Marburg (semestrul de vară 1925) intitulate *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (Prolegomene la istoria conceptului de timp), cele din semestrul de iarnă 1925/6, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Logică. Întrebarea despre adevăr), *Sein und Zeit* (Ființă și timp), *Vom Wesen des Grundes* (Despre esența temeiului), *Vom Wesen der Wahrheit* (Despre esența adevărului). Însă, în măsura în care în raport cu cele investigate de noi, ideile autorului s-au schimbat, ele vor fi menționate explicit indicând lucrarea la momentul potrivit.

Interogația heideggeriană despre sensul ființei nu trebuie situată la antipodul logicii și nici ca eludare a logicității propriie orizontului discursiv. Cu toate acestea *logica* lui Heidegger nu conține nimic din ceea ce uzual întâlnim într-un manual de logică, preocuparea sa fiind elaborarea unei "philosophische Logik" sau "philosophierende Logik", una care are în vedere sensul originar al "logos"-ului. Știința despre logos este știința despre rostire (Reden); dacă limba este obiectul de studiu al lingvisticii, rostirea, dimpotrivă, este un dialog (Miteinanderbereden) în care primatul nu-l deține actul comunicării, ci revelarea celui despre care se vorbește. Așadar rostirea este descoperitoare. Iar "Această descoperire, adică ne-ascundere a ființării, o desemnăm ca adevăr" (*Logik*, 7). Obiectul unei logici filosofice urma să-l constituie, după Heidegger, adevărul în acest sens. Aici putem remarca una din influențele lui Husserl (Prelegerea lui Husserl din 1917/Freiburg) în care maestrul se preocupă de elaborarea unei "logici fenomenologice/ genetice", ca fiind "știința universală și pură despre logos ca logos, deci... despre adevăr ca adevăr", și care exclude "orice cunoaștere de felul judecății"<sup>34</sup>. În perfect acord cu maestrul, problema fundamentală a logicii devine "întrebarea despre ceea-ce-este-adevărat în mod autentic și originar, adică întrebarea despre sensul primar al adevărului" (*Logik*, 12).

După M. Heidegger, *Logische Untersuchungen* a lui Husserl reprezintă nu numai forma cea mai elaborată a unei "philosophierende Logik" de la începutul veacului ci și faptul că Husserl, cu această lucrare, "a gândit până la capăt marea tradiție a filosofiei occidentale" (*Logik*, 14). Care este sensul acestei afirmații?

<sup>34</sup> v. *Analysen zur passiven Synthesis* (Ap S).

Nu întâmplător Heidegger se oprește cu insistență asupra celor trei mari descoperiri ale fenomenologiei: *intenționalitatea, intuiția categorială și sensul originar al adevărului*<sup>35</sup>. (PGZ, 34-103). Să rămânem, în ordinea ideilor urmărite aici, la ultima dintre ele.

La Husserl întâlnim patru concepte ale adevărului. Primul are o formulare într-un dublu mod: "Ca și corelat al unui act identificator" adevărul este o "stare de lucruri" (ein Sachverhalt), iar ca și corelat al unei identificări acoperitoare el este o "identitate: deplina corespondență dintre ceea-ce-este vizat și datul ca atare" (L.U II/2, 122; PGZ, 66-70). La Husserl așadar, primul concept al adevărului are două determinații: "Sachverhalt" și "Identität". După Heidegger, aici găsim nucleul explicației fenomenologice: trăirile la Husserl stau în conexiuni dinamice, în sensul că ceea ce într-o trăire este doar vizat (*gemeint*) trimite la intuitivitate (*Anschaulichkeit*), adică la umplerea (Erfüllung) sensului său; umplerea perceptivă (*Wahrnehmungsmä ìge Erfüllung*) a intenției semnificației, adică legitimarea a ceea-ce-este-zivat (*Gemeinte*) în ceea-ce-este-intuit (*Angeschaut*) reprezentând argumentul decisiv al respingerii imaginii cartesiene a cogniției (*Logik*, 99-107)<sup>36</sup>.

În umplerea legitimantă (ausweisende Erfüllung) intenționatul vid (*Leervermeinte*) și cee-ce-este-intuit ajung să se identifice (*Zur-Deckung-Kommen*), identificare numită de Husserl și "evidență" sau "act al identificării". "Evidența" este un concept cheie, deoarece duce la tematizarea adevărului. "Ca orice identificare, ea (evidența, n.n.) este un act obiectivant, corelatul său obiectiv înseamnă *ființa în sensul adevărului* sau chiar *adevărul*" (L.U. II/2, 122). În evidență adevărul este "trăit", ca o umplere, care trebuie deosebită însă de simpla percepție. Heidegger va accentua deosebirea dintre "trăirea" adevărului (în evidență) și perceperea adevărului. În trăire identitatea însăși nu este sesizată tematic: "Noi posedem de asemenea conexiunea caracteristică după care *ceva este experimentat, însă nu sesizat*, și că numai în sesizarea obiectului (*Objekterfassen*) ca atare, adică în nesesizarea identității, aceasta este experimentată" (PGZ, 70). Distincția trăire-sesizare/percepere capătă aspectul polarității tematic-netematic, centrală în doctrina heideggeriană a adevărului.

Al doilea concept al adevărului la Husserl este enunțat astfel: adevărul este "raportul ideal care are loc în unitatea coincidenței, definită ca evidență, între esențele cognitive ale *actelor* care coincid" (PGZ, 71) ("*das ideale Verhältnis, welches in der als Evidenz definierten Deckungseinheit zwischen der erkenntnismä ìggen Wesen der sich deckenden Akte obwaltet*" (PGZ, 71)).

<sup>35</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (PGZ).

<sup>36</sup> E. Tugendhat afirmă: "Numai fiindcă avem posibilitatea remarcabilă de a viza ceva care nu este totuși dat "în mod direct" și fiindcă, pe de altă parte, acest ceva *poate* fi dat în mod direct, are un sens discuția despre adevărat și fals" (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl., Berlin 1970, p.30).  
v. și R. Sokolowski, *Husserlian Meditations*, 22: "Numai când suntem capabili să experimentăm obiectul în prezența și în absența sa, putem întâlni identitatea".

Al treilea concept al adevărului se referă la obiectul (*Gegenstand*) dat în "erfüllender Akt". În acest sens, obiectul însuși este "cel adevărat" (*Wahren*) L.U. II/2, 123).

În fine, al patrulea sens consideră adevărul ca fiind "corectitudine a intenției (certitudinea judecării), ca fapt al adevărării ei la obiectul adevărat".

Două sunt obiecțiile principale aduse de Heidegger maestrului său:

1. Concepția adevărului din *Logische Untersuchungen* (Cercetarea a șasea) se mișcă în tradiția prejudecății logice.

2. Ne-interogarea ființei intenționalului.

Prima dintre ele ne interesează în raport cu cele discutate aici. Ea pare, de altfel, ciudată, deoarece Heidegger însuși, vorbind despre adevărul la Husserl, spune: "Fiindcă există adevărul în sensul identității, este valabil enunțul" (*Logik*, 110-12). Așadar, adevărul "originar" (cel al identității dintre vizat și datul ca atare) este contrapus adevărului enunțului. Enunțul adevărat este un membru al relației care definește adevărul în sens autentic (ca identitate *Gemeinte*  $\equiv$  *Angeschaut*). Logicianul tratează enunțul ca loc al adevărului, fiindcă enunțul reprezintă în mod vid ceea ce este legitimabil în intuiție.

Dacă raportul de identitate de mai sus este desemnat ca "*Sachverhalt*", atunci "el se mișcă... în aceeași linie ca și starea-de-lucruri (*Sachverhalt*) S este P, tabla este neagră, ca și raportul dintre negru și tablă" (*Logik*, 112). După Heidegger, Husserl confundă pe "Wahrheit" (adevărul) cu "*Sachverhalt*" și nu se mai menține în dinamica acelei "Zur-Deckung-kommen von Ab-und Anwesenden" (survenirii în identitate a absenței și prezenței).

Husserl, este adevărat, oscilează între o concepție dinamică și una statică a adevărului<sup>37</sup>, între aceea a identificării (redenumită de Heidegger cu conceptul *Wahrverhalt*) și aceea a identității rămase (*Sachverhalt*) dintre "vizat" și "dat". Această oscilație se transmite și asupra înțelegerii ființei adevărului (*Wahrhaftsein*), întrucât în LU ea este înțeleasă ca permanentă prezență a stării-de-lucruri și care este identificabilă cu ceea ce este vizat într-o judecată adevărată. Această permanentă prezență este aceea a ființei ideale a enunțului adevărat.

---

<sup>37</sup> Critica lui Heidegger este doar parțial întemeiată deoarece conceptul de "*Sachverhalt*" este utilizat de Husserl într-un mod cu totul general, fără a exclude obiectele simplu intuite și intențiile nonreferențiale (nominale) corespunzătoare lor, fapt trecut cu vederea de Heidegger. Nici cea de-a doua obiecție nu este pe deplin întemeiată: pe când Heidegger își ținea prelegerile sale despre logică la Marburg (*Logik...*), în care critica tezele husserliene despre adevăr, Husserl ținea la Freiburg o prelegere cu titlul *Grundzüge der Logik*, apărută în 1966 cu titlul *Analysen zur passiven Synthesis*, în care dezvoltă ideea unei analize genetice a intenționalității, fără a identifica ființa intenționalului cu subzistența obiectelor date conștiinței pure.

Pe baza acestui fapt conchide Heidegger că Husserl rămâne prizonierul prejudecății logice. Aici trebuie văzut și sensul acelei afirmații ambigue a lui Heidegger, după care "el (Husserl) a gândit marea tradiție a filosofiei occidentale până la capăt" (op. cit.).

Cum se îndepărtează Heidegger de prejudecata logică? A doua "sursă" a tezei heideggeriene a adevărului originar o reprezintă *Metafizica* lui Aristotel. În *De interpretatione* 17, al.3, aflăm că enunțul (*logos apophanticos*) se deosebește de alte moduri ale discursului (dorințe, rugăminți etc.) prin aceea că numai lui îi revin adevărul și falsitatea. "Orice *logos* semnifică ceva anume, spune Heidegger, cu referire la Aristotel, însă nu orice *logos* este *apophanticos*, ci numai cel în care este prezent faptul de-a-fi-adevărat (*Wahrsein*) sau de-a-fi-fals (*Falschsein*) (*Logik*, 129). Aici enunțul este definit mod univoc cu privire la adevăr, nu invers. De aici conchide Heidegger că la Aristotel "Nu enunțul este locul adevărului, ci adevărul este locul enunțului" (*Logik*, 135; S2, 226). Pentru elucidarea raportului dintre adevăr și enunț trebuie să recurgem, spune Heidegger, la caracterul evident al oricărui enunț: orice enunț este despre ceva (*Worüber*). Fără acest "despre ceva" nici un enunț nu poate fi adevărat sau fals. Cum prin enunț asertăm ceva despre "ceva", înseamnă că la acest ceva avem deja un acces. Tocmai această "accesibilitate" (*Zugänglichkeit*) este fundamentul fenomenului originar. Cunoașterea prealabilă a celui despre care vorbește enunțul nu este una de felul predicăției, mai degrabă ea provine dintr-o conexiune ne-tematică a "preocupării" (*Besorgen*). Obiectul enunțului este înțeles din caracterul său de ustensil (din "la-ce" (*Wozu*) el folosește), din utilizarea lui *ca...* (*Als-Was*). Ustensilul își dobândește însă semnificația (*ca...*) numai într-o totalitate a finalităților (*Bewandtnisganzheit*), care în unitatea lor alcătuiesc "lumea semnificației" (*SZ*, 018). De aceea înțelegerea a ceva *ca* ceva, deci în semnificabilitatea sa originară, presupune fenomenul *lunii*<sup>38</sup>. Această înțelegere primară, deși ne-tematică, Heidegger o numește "atitudine semnificantă" (*bedeutendes Verhalten*). Acest "ca" așadar, exprimă structura comprehensiunii, comprehensiune "care trebuie înțeleasă ca un mod fundamental al ființei *Dasein*-ului nostru" (*Logik*, 150). Heidegger o mai numește și "structură hermeneutică fundamentală", sau "structura-*ca...* a comprehensiunii primare", sau "ca-hermeneutic" și care este, în esență, una ante-predicativă.

Ajunși aici, putem explicita și raportul dintre *apofantic* și *hermeneutic*. O putem face pe baza unui fragment din *Sein und Zeit*. "Originarul 'ca' al explicitării comprehensive în modul previziunii ( $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\nu\alpha$ ) îl numim 'ca' existențial-hermeneutic, spre deosebire de /acel/ 'ca' *apofantic* al enunțului" (*SZ*, 158). Această structură-*ca...* hermeneutică este la Heidegger "o atitudine fundamentală originară", sintagmă care indică atât tema husserliană a

<sup>38</sup> "Însă, dacă *Dasein*-ul trebuie să se îndeletnicească cu un context al ustensilului, atunci el trebuie să înțeleagă, deși netematic, ceva precum finalitatea: *trebuie să-i fie revelată o lume*" (*SZ*, 364).



intenționalității cât și "existențialii" din *Sein und Zeit*.

Pentru elucidarea raportului dintre comprehensiunea primară și enunț Heidegger reia sensul literal al termenului *apophantikos*. Esența unui enunț constă în "a lăsa o ființare să se vadă din ea însăși". În enunț "cel-cu-care-avem-de-aface devine cel-despre-care al indicării", în așa fel încât cel deja descoperit "poate fi descoperit mai departe" (*Logik*, 154, 133). Oricare ar fi forma enunțului, crede Heidegger, el depinde de structura-ca originară.

Acest "ca" existențial-hermeneutic se întemeiază "ca și comprehensiunea și explicitarea în general, în unitatea ecstater-orizontale a temporalității" (SZ, 360). Așadar, înțelegerea a ceva ca ființare disponibilă sau ca ființare subzistentă are la bază orizontul temporal în care existența se proiectează ca o posibilitate istorică concretă. Deducem astfel că și la baza prejudecății logice ar sta o anumită înțelegere a timpului. În această înțelegere s-ar mișca, crede Heidegger, tradiția logicii până în secolul XX, tradiție care presupune că adevărul și ființa se pot deduce din ceva subzistent (*Vorhandene*) sau din ceva prezent (*Gegenwärtige*). Separarea "deplină" a lui Heidegger de prejudecata logică s-ar realiza prin explicitarea raportului dintre temporalitate și înțelegerea vulgară a timpului, raport bazat pe următoarele teze:

1. Temporalitatea (*Zeitlichkeit*), întemeiată în fenomenul originar al viitorului, este cea care face posibilă neliniștea autentică.

2. La baza prejudecății logice stă temporalitatea neautentică, "derivată".

3. Prejudecata logică ia ca adevărat numai ceea ce corespunde *prezenței* ca subzistență; prezența "ne-frapantă" a lumii are însă un alt caracter, acela de "a nu se anunța". Iar acest tip de prezență este cel care întemeiază descoperirea ființării disponibile și a celei subzistente.

4. Posibilitatea prejudecății logice este fondată într-un mod inautentic al co-existenței (vorbăria și opinia publică), impersonalul Se, în care întâietatea o are lumea comună și care nivelează toate deosebirile privitoare la ființă și la adevăr. Așa se constituie ontologia "cea mai la îndemână", pentru care ființa înseamnă ființarea subzistentă, iar adevărul este adevărul enunțului. Aici își află fundamentul său "logica tradițională" (SZ, 129).

5. Dobândirea autenticității se poate face doar prin autoproiectarea Dasein-ului pe cea mai autentică posibilitate a sa (moartea). Prin decizia (*Entschlossenheit*) de a se proiecta pe această posibilitate el deja pre-merge (*Vor-laufen*) în posibilitatea însăși.

6. "*Die vorlaufende Entschlossenheit*" reprezintă *adeverirea* stării de revelare (*Erschlossenheit*). Ea reprezintă adevărul originar (existenței) și care stă la baza adevărului enunțului.

7. La baza prejudecății logice stă înțelegerea cotidiană a timpului ca succesiune de clipe subzistente. Însă "Determinațiile caracteristice ale timpului înțeles vulgar trebuie să devină inteligibile ele însele din timpul originar" (SZ, 362).

În concluzie, separarea de prejudecata logică înseamnă, la Heidegger, separarea deopotrivă de adevărul ei și de conceptul ființei care-i stă la bază.

Cât de concludentă este această separare? Care sunt consecințele ei?

Care este felul presupunerii aici? Adevărul enunțului presupune adevărul în sens originar. Are această presupunere heideggeriană sensul univoc reclamat de filosofia sa?

O primă obiecție la această teză este adusă de E. Tugendhat. E drept, el are în vedere două studii heideggeriene apărute după "Kehre": *Vom Wesen des Grundes* și *Vom Wesen der Wahrheit*. Totuși, ceea ce este esențial despre problematica adevărului, crede criticul german, s-a constituit în lucrarea *Sein u. Zeit*.

Tugendhat consideră că "echivalarea de către Heidegger a 'adevărului' cu 'revelarea' (neascunderea) nu este tenabilă și chiar duce la ocultarea problemei adevărului" (WHH, 260). "Problema adevărului" presupune să se poată face distincție între modul în care ceva se arată factic și modul în care el însuși este (WHH, 267, 331-336). În afara acestui "criteriu" discuția despre adevăr își pierde sensul<sup>39</sup>.

Obiecția lui Tugendhat este numai parțial îndreptățită, deoarece el consideră că distincția "Gegebensein" - "Selbstgegebensein" lipsește, pentru că lipsește sintagma "wie es an ihm selbst ist" (cum este în el însuși). Într-adevăr, o asemenea sintagmă este omisă, însă sensul ei este presupus în diferitele contexte ale utilizării cuvântului "adevărat". Pentru că "faptul de a-se-indica al ființării, așa cum este în ea însăși" și "faptul de a-fi-în-modul-descoperirii" (SZ, 218) au același sens. "Criteriul" adevărului dispăre doar cu referire la orizontul revelării (Lichtung) sensului originar (existențial-hermeneutic, sens care întemeiază pe cel existențial-hermeneutic și pe cel apofantic). În absența criteriului, *stricto-sensu*, revelarea acestui orizont originar nu mai poate fi numită "adevăr"<sup>40</sup>.

Sensul în care criteriul adevărului și implicit presupunerea adevărului se păstrează este următorul: intenția heideggeriană este ca prin *enunțuri adevărate* să tematizeze revelarea ca adevăr originar, adevăr care stă la baza descoperirii ființării și deci la baza enunțurilor adevărate. Heidegger definește filosofia ca "obiectivare a ființei ca știință temporală, respectiv transcendentă, ca ontologie"<sup>41</sup>. Iar dacă ceva se poate obiectiva, nu trebuie atunci să fie subzistent sau prezent în vreun fel oarecare? Cum se pot atunci deosebi determinațiile ontice de cele ontologice? Cum mai deosebim un adevăr apofantic de unul existențial-hermeneutic, dacă ambele pot fi "traduse" discursiv sub aceleași exigențe? Nu cumva ajunge Heidegger într-o aporie prin faptul că pretinde constituirea unei științe transcendente iar "obiectul" cercetării este

<sup>39</sup> "daß in der Erschlossenheit, in der das Zuhandere genuin als Zuhandenes begegnet, überhaupt kein Bezug auf Wahrheit enthalten wäre" (WHH, 297).

<sup>40</sup> O "salvare" rămâne totuși: "originaritatea" desemnează faptul că este presupusă de orice alt "adevăr"; fiind adevăr originar nu trebuie să aibe caracteristicile adevărului apofantic. Revelarea se revelează sieși, așa cum este în ea însăși, și deci criteriul adevărului se păstrează.

<sup>41</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, 466; *Sein u. Zeit*, 37.

ceva de felul subzistenței? Adică, dacă toate enunțurile teoretic-tematice distorsionează sensul originar al ființei adevărului, nu tot astfel face și tematizarea sensului ființei într-o ontologie fundamentală? Cu atât mai mult cu cât, după Heidegger, posibilitatea și necesitatea temei unei analitici existențiale a Dasein-ului ar fi "în ultimă instanță înrădăcinată existențial, adică ontic" (SZ, 12, 150, 153, 310), iar adevărul ontologic al analizei existențiale "se constituie pe baza adevărului existențial originar" (SuZ, 316).

Confruntat cu aceste probleme, Heidegger va abandona, după "Kehre", ideea filosofiei ca "știință despre ființă", în favoarea ideii tematizării filosofice non-obiectivante. Atunci, spre deosebire de orice construcție științifică, conceptele filosofice au caracter formal-indicator. Salvează această teză construcția heideggeriană de caracterul aporetic întâlnit în *Sein u. Zeit?* Credem că nu.

În măsura în care filosofia accede la cuvânt ea este abandonată unei "Mi deutung", pentru că orice capătă caracterul exprimării dobândește și caracterul subzistenței. Cum poate fi atenuată această "greșită tălmăcire"?

Spre deosebire de obiectul "prezentificat" de enunț, cel indicat (Angezeigte) de conceptul filosofic<sup>42</sup> nu este de fapt "dat în mod complet și autentic", ci dat prealabil în mod "principlal"<sup>43</sup>. Prin faptul că trimite la modul<sup>44</sup> în care "obiectul" (sensul ființei) poate fi "avut" în mod originar, conceptul filosofic este o indicare formală. Aici "formal" înseamnă "vid", și nu ceva "formal thematisch" sau "formal logisch". Cel indicat formal nu este ceva subzistent, ci o cale care nu este ceva de felul prezenței, fiindcă ea trebuie mai întâi realizată. Expresiile categoriale nu se pot totuși sustrage în nici un fel presupunerii adevărului lor. La Heidegger ele au o dublă natură: în măsura în care sunt exprimate, ele capătă structura enunțurilor apofantice și deci, înseamnă ceva mai întâi subzistent; totodată au însă caracterul indicării, în sensul că "pentru înțelegerea lui, orice enunț are nevoie în mod necesar de schimbarea comprehensiunii, de orientarea spre cel indicat, care în mod esențial nu este niciodată o ființare subzistentă" (*Logik*, p.410). Aceasta înseamnă că filosofia are o "sarcină proprie, concretă de realizat": deconstrucția evidențelor impersonalului Se și a prejudecății logice.

Iată deci încercarea lui Heidegger de rezolvare a aporiei tematizării:

<sup>42</sup> "Dazu ist eine Besinnung auf den durchgängigen Charackter der philosophischen Begriffe notwendig, da sie alle formal anzeigend sind" (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt/M, 1983, p.422).

<sup>43</sup> Filosofia nu este deci o "Sache", ci o "principiellles Haben", și de aceea ea trebuie să fie "anzeigend": "Sie ist, 'formal' anzeigend, der 'Weg', im 'Ansatz'. Es ist gehaltig unbestimmte, Vollzugshaft bestimmte Bindung vorgegeben" (PIA, p.20).

<sup>44</sup> Obiectul interpretării trebuie astfel interpelat încât definirea a ceea ce el este (Was) este dobândită autentic din modul (Wie) în care el este: "wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird" (PIA 20,23; SZ 27).

prin relevarea caracterului indicator-transformator al conceptelor filosofice. Conceptul filosofic, spre deosebire de orice alte concepte, nu este situat în afara a ceea ce trebuie înțeles. Filosofarea este un mod al ființei Dasein-ului (ca In-der-Welt-Sein) și care vizează definirea lui "In-der-Welt-Sein" cu privire la ființa sa<sup>45</sup>. "Sarcina" (Sache) filosofiei este tocmai sensul ființei Dasein-ului. Însă ceea ce reflecția vizează este în mod insuprimabil deja "de față" (da); reflecția este, de aceea, o "re-aducere" (Wiederholen), o "re-creare" (Nach-vollziehen) a sensului ființei din uitare.

### 3. Co-originaritatea adevărilor și sensul presupunerii

Metoda indicării formale și "obiectivarea ființei... ca ontologie" nu pot fi aduse însă laolaltă. Dacă păstrăm ideea indicării formale și respingem ideea unei științe transcendente ca știință a ființei este oare elucidată aporia tematizării? Credem că nu. Pentru că tematizarea (obiectivantă sau nu) este corelativă *presupunerii* adevărului enunțurilor despre temă (sensul ființei). Iar presupunerea și sensul ei sunt constitutive oricărei situații reflexive.

Pe de altă parte, orice tematizare (obiectivantă sau nu) pretinde, întotdeauna, într-un anumit sens, prezența temei ei. În acest fel, presupunerea adevărului indică ființa în sensul prezenței (Anwesenheit); și deci și rămânerea lui Heidegger, într-un anumit sens, în cadrele "prejudiciilor logice".

Presupunerea adevărului este o supoziție legitimantă, condiția transcendentală a oricărui raport reflexiv (științific, filosofic sau de altă natură).

Nu exemplifică bunăoară *Ce este metafizica?* o astfel de situație? De ce are nevoie Heidegger de reificarea acestui "nichts" sincategorematic prin substantivare în "das Nichts"? Slujește această încercare scopului propus de autor?

La prima întrebare răspunsul său este următorul: "Oare Nimicul nu există decât datorită faptului că există nu-ul, adică negarea? Sau mai degrabă invers... Noi afirmăm: Nimicul este mai original decât nu-ul și negarea. Dacă această teză este îndreptățită, atunci posibilitatea negării ca activitate a intelectului și, odată cu ea, însuși intelectul depind într-un fel oarecare de nimic"<sup>46</sup>.

După opinia sa experiența nimicului este așadar altceva și altcumva decât negarea logică: este una dinamică, în care experimentăm "alunecarea" ființării în ansamblu. În raport cu ea, negarea unei propoziții este una secundară, crede autorul. Fals! Presupunerea adevărului enunțului este manifestă (implicit, altfel n-ar fi presupunere) atunci când Heidegger vrea să repună în locul său intelectul. Negarea primatului intelectului este strict vorbind o negare, așadar o componentă structurală a limbii ca și o "casă a ființei". Pot fi excomunicate din limbă aspectele care țin de dimensiunea ei formală? Nu

<sup>45</sup> *Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt/M, 1983, p.13.

<sup>46</sup> *Was ist Metaphysik*, Siebte Aufl. V. Klostermann, Frankfurt/M, 1955, p.28-29.

cumva limba are în mod original această constituție "impură"? Nu cumva atunci când "revelăm" ceva momentul asertiv (laolaltă cu toate categoriile logicii) este co-prezent? Nu cumva aceste momente solidare sunt simultan prezente în explicitarea heideggeriană a adevărului? Adevărul original (revelarea sensului ființei) este orizontul care stă la baza descoperirii ființării și deci și la baza adevărului enunțului. Iar adevărul enunțului circumscrie acest orizont care ajunge să fie sesizat numai prin explicitarea adevărului original prin enunțuri indicator-formale.

În concluzie, problema tematizării trebuie să ia în considerare co-originaritatea adevărilor: a celui original și a adevărului enunțului. Presupunerea adevărului (enunțului) reclamă așadar o de-construcție a analiticii heideggeriene a Dasein-ului și o regândire a raporturilor dintre ființă și ființare, dintre ontic și ontologic, dintre temporal și intratemporal. Că Heidegger însuși a ajuns în proximitatea acestor raporturi o dovedește faptul că analiza existențială se bazează pe posibilitățile existențiale. "Nici o înțelegere a ființei nu este posibilă, care nu se înrădăcinează într-o atitudine ontică față de ființare"<sup>47</sup>. Natura acestei fundamentări rămâne însă la Heidegger cu totul obscură. Fără pre-supunerea adevărului, în sensul arătat mai sus, nici problema întemeierii transcendentale nu poate fi elucidată.

Este prin aceasta o revenire la clasică soluție a universalității logicii (clasice!)? Nicidecum! Ceea ce noi am teoretizat aici este doar *felul* (sensul) presupunerii adevărului și nu criteriile lui. Ceea ce am presupus aici nu este adevărul vreunei logici, ci adevărul care fundamentează o infinitate de construcții logico-hermeneutice. Explicit sau nu, chiar și acolo unde pare complet excomunicat, adevărul presupunerii noastre ia caracterul necesar al presupunerii adevărului. Și aceasta pentru că în mod original ființa Dasein-ului are o constituție onto-logică, una care obligă la regândirea sensului comprehensiunii în termenii co-originarității adevărilor.

---

<sup>47</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, p.466 și *Sein und Zeit*, p.310: "Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist der Tat so".

## APARIȚII ALE OPERATORILOR LOGICII PROPOZIȚIILOR ÎN UNIVERSURI STANDARDIZATE ALE DISCURSULUI

GÁL LÁSZLÓ

**ABSTRACT.** *The usege of logic operations in standardized universes of discourse.* Human beings generally use only 6 logical operations in their discourse, but there are 16 operations possible. The basic idea of this paper is to study the usage of logical operations in non-contextual situations. This means building sentences of 2-5 propositions. The author studied the modalities of building these sentences. The data, based on an original test elaborated by the author, were collected on two samples of students.

### 1. INTRODUCERE

Dacă acceptăm definiția operatorilor logici drept modalități constante de-a transforma informații variabile, atunci constantele ar trebui să le regăsim în orice expresie lingvistică. Interpretarea operatorilor logici drept constante ridică însă anumite probleme din punctul de vedere al sistemelor lesniewskiene (1984), unde constantele calculului propozițiilor devin unele dintre variabilele functoriale. Deci, până la urmă, se pune întrebarea: ce înțelegem prin constantă și prin variabilă?

Soluția sugerată de către noi este următoarea. Prin constantă nu trebuie neapărat să înțelegem unicitate. Dacă admitem această idee, atunci putem ajunge la un compromis între interpretarea operatorilor logici drept variabile functoriale în teoria lesniewskiană și pe de altă parte postularea lor de către calculul propozițiilor drept constante. În această interpretare functorii apar drept supraordonați față de calculul nesfârșit. Rezultatele diversificării dobândesc apoi un caracter constant, dar la un alt nivel de generalitate, cel al funcțiilor de adevăr sau al funcțiilor propoziționale.

În ceea ce privește variabilele logice, accepțiunea lor standard poate fi redată prin următorul citat "...extensiunea variabilelor individuale sunt indivizii, iar intensiunea valorilor lor sunt conceptele individuale." (R. Carnap, 1972, p.92). În înțelesul lor carnapian variabilele designează indivizi, ceea ce înseamnă un import existențial neadmis de Lesniewski. Chiar și în viața noastră de toate zilele nu suntem convinși că despre ceea ce afirmăm ceva într-adevăr există. Tocmai acest fapt ne determină să facem afirmații despre lucruri neținând

neapărat cont de existența lor. Astfel, această accepțiune a variabilei nu ne ajută în încercările noastre ulterioare.

Variabilele care designează indivizi (singulari, clase de indivizi fictivi sau nu) apar într-un mod contingent în spiritul nostru. Neexistând aici nici un fel de regularitate (sau cel puțin nici o regularitate pusă în evidență de psihologie sau neurologie), aceasta n-a putut fi pusă în evidență nici prin mijloace formale. Probabil acesta este motivul principal care-l face pe M. Balaiș să afirme: "În principiu, ar trebui să dispunem de un criteriu formal de delimitare a câmpurilor logice ale diferitelor funcții propoziționale pe mulțimea  $\Omega_U$  a tuturor indivizilor, care e numită de logicieni "universul discursului" sau "lume posibilă". Nu există însă un asemenea criteriu formal, de aceea delimitarea diferitelor câmpuri logice se realizează în mod intuitiv sau empiric: dând valori variabilelor și obținând enunțuri determinate." (M. Balaiș, 1978, p.171)

Imposibilitatea determinării unor criterii universale formale și factuale prin care să putem delimita universuri alternative ale discursului ne-a sugerat ideea unei cercetări empirice asupra manifestării operatorilor logici în situații necontextuale. Am proiectat deci o cercetare în care propozițiile să nu apară în contexte. Această opțiune s-a impus datorită faptului că situațiile contextuale crează posibilitatea alternării necontrolate ale universurilor discursului. De aici apoi se generează o dificultate aproape insurmontabilă în ceea ce privește analiza semantică logică și nelogică a apariției operatorilor logici.

Scopul cercetării a fost acela de-a stabili evantaiul de operatori logici utilizați de către subiecți în legarea unor propoziții elementare și formarea de propoziții compuse.

## **2. METODA DE CERCETARE**

Cercetarea noastră s-a folosit de funcțiile de adevăr binare ale logicii clasice ale propozițiilor. Am considerat propozițiile ce urmau a fi legate de către subiecți drept ireductibile și ei urmau să aleagă liber doar modalitatea de compunere a propozițiilor elementare.

Dacă admitem două valori logice pentru două variabile propoziționale, care fiecare poate avea câte două asignări, atunci numărul operatorilor logici interpropozițional va fi  $2^{2^2} = 16$ . Toți acești operatori sunt în tabelul funcțiilor de adevăr binare a cărui idee de bază a fost formulată de L. von Wittgenstein. (Ludwig Wittgenstein, 1991, 5.101) Redăm acest tabel al funcțiilor de adevăr binare în prezentarea lui Anton Dumitriu. (A. Dumitriu, 1975, p.921)

**Tabel nr.1.**

Tabelul funcțiilor de adevăr binare

<b>Nr.crt.</b>	<b>p</b> <b>q</b>	<b>1</b> <b>1</b>	<b>1</b> <b>0</b>	<b>0</b> <b>1</b>	<b>0</b> <b>0</b>	<b>Semnificația</b>	<b>Denumire</b>	<b>Simbol</b>
p R1 q		1	1	1	1	Valabilă întotdeauna	tautologie	
p R2 q		1	1	1	0	p sau q (amândouă)	disjuncție	$p \vee q$
p R3 q		1	1	0	1	p dacă q	implicație conversă	$p \leftarrow q$
p R4 q		1	1	0	0	p independent dacă q	prependența	$p; p \top q$
p R5 q		1	0	1	1	dacă p, atunci q	implicația	$p \rightarrow q$
p R6 q		1	0	1	0	independent dacă p în orice caz q	postpendența	$q; p \perp q$
p R7 q		1	0	0	1	p dacă și numai dacă q	echivalența	$p \leftrightarrow q$
p R8 q		1	0	0	0	p și q	conjuncția	$p \& q$
p R9 q		0	1	1	1	fie că nu p, fie că nu q	non-conjuncția	$p / q$
p R10 q		0	1	1	0	sau p, sau q	disjuncția exclusivă	$p + q$
p R11 q		0	1	0	1	independent dacă p în nici un caz q	postnonpendența	$\sim q; p \top \sim q$
p R12 q		0	1	0	0	p dar nu q	non-implicația	$\sim (p \rightarrow q)$
p R13 q		0	0	1	1	în nici un caz p independent dacă q	prenonpendența	$\sim p; \sim p \perp q$
p R14 q		0	0	1	0	nu p, dar q	non-implicația conversă	$\sim (p \leftarrow q)$
p R15 q		0	0	0	1	nici p, nici q	non-disjuncția	$p \downarrow q$
p R16 q		0	0	0	0	nu este valabilă	contradicția	



Propozițiile compuse formate de către subiecți în limbajul natural au fost transcrise în limbajul logicii propozițiilor prin operația numită *simbolizare*. Iată ce algoritm am urmărit în efectuarea acestei operații:

- "(i) Stabilim conectivul sau conectivele principale și împărțim fraza în funcție de aceasta în părțile ei relativ distincte (subfrază).*
- "(ii) Stabilim celelalte conective din cadrul subfrazelor și în funcție de acestea, propozițiile elementare componente.*
- "(iii) Dacă fraza este echivocă, atunci stabilim sensul logic univoc prin procedeul de ordonare logică.*
- "(iv) Înlocuim în fraza ordonată logic propozițiile elementare prin variabilele propoziționale convenite, iar conectivele cu operatorii logici corespunzători.*
- "(v) Stabilim, prin intermediul semnelor auxiliare (paranteze) gradul de tărie a operatorilor ." (M. Balaiș, 1978, p.55)*

Spre exemplu, în cadrul frazei:

"Dacă mergi pe calea dreaptă, nu cotești la dreapta, atunci poți să treci și ajungi la renumita statuie".

conectivul principal al frazei este Dacă ... atunci. Propozițiile elementare ale frazei sunt:

1. "mergi pe calea dreaptă" - p
2. "nu cotești la dreapta" - q
3. "poți să treci" - r
4. "ajungi la renumita statuie" - m.

Conectivele frazei, în afară de cel principal sunt: (,) - conjuncția, (și) - conjuncția. Fraza nu este echivocă, deci putem da forma ei simbolică, adică forma transcrisă în limbajul logicii propozițiilor:

$$(p \ \& \ \sim q) \rightarrow (r \ \& \ m).$$

Punctul cel mai sensibil al acestui procedeu îl constituie faptul că exprimarea lingvistică a operatorilor logici este polisemică. Datorită polisemiei, identificarea exactă a operatorului prezent într-o expresie lingvistică sau alta ridică anumite dificultăți. Astfel, prin una și aceeași expresie lingvistică se pot exprima o serie întreagă de operatori logici propoziționali, și invers, mai multe expresii lingvistice pot să acopere același operator. Tocmai această polisemie a fost univocizată de calculul propozițional, prin stabilirea exactă a semnificației operatorilor logici prin tabelele lor de adevăr de definire. Numai că prin algoritmul simbolizării noi parcurgem acum drumul invers, cel al trecerii de la funcțiile de adevăr binare, la identificarea lor în limbajul natural. Semnificația logică exactă a operatorilor ne ajută în identificarea lor în limbajul natural. În situații contextuale tocmai contextul poate să ne sugereze o identificare exactă. În cazul nostru contextul lipsind, nu putem recurge decât la intuiția noastră.

G. Enescu a analizat într-un studiu exprimarea operatorilor logici în limba română. El a luat în considerare 58 funcții de adevăr determinate. Iată care sunt expresiile lingvistice care ascund operatori logici în conformitate cu studiul amintit.

- & (conjuncția): ci, și, dar, iar, însă, cu, deoarece, fiindcă, căci, pe când, în timp ce, deși;
- + (excluzia sau disjuncția exclusivă): nu numai... ci, dar, iar nu, ori ... sau ...sau, deși, cu toate că, măcar că, chiar și când;
- v (disjuncția): fie ... fie, fie că ... fie că, ori, sau, sau ... sau;
- (implicația): decât, numai că, ca să, pentru ca să, fie ca să, cum, dacă, deoarece, fiindcă, întrucât, până, căci, când, de când, până când, cât unde, de când, de câte ori, de vreme ce, în timp ce, o dată ce, ori de câte ori, pentru că;
- ↔ (echivalența): așa cum, precum;
- / (incompatibilitatea sau nonconjuncția): nu ... ci;
- ¬→ (nonimplicația): ci nu;
- ↓ (nondisjuncția): nici ... nici.

Cele 58 de scheme de funcții de adevăr analizate de autor cuprind 99 de operatori (G. Enescu, 1969). Proporția diferiților operatori în acest total este următoarea: & = 27%, v = 6%, → = 19%, ← = 2%, ↓ = 1%, ~ = 29%.

Din studiul lui G. Enescu reiese că cei mai polisemici operatori sunt cei ai conjuncției și implicației. Cu alte cuvinte în limbă tocmai acești operatori beneficiază de cele mai multe modalități de expresie. Această diversitate atrage după sine nuanțarea foarte fină a lor. Și precum am rătat în Capitolul I, tocmai această nuanțare a operatorilor în limbajul natural se pierde prin stabilirea semnificației logice a lor.

Metoda de cercetare propriu-zisă a constatat în prezentarea subiecților experimentați a unor propoziții elementare, din care ei urmau să construiască fraze coerente și univoce. Sarcina a fost formulată prin instrucția ce urmează mai jos:

*"Aveți în fața Dumneavoastră 2 (3,4,5) propoziții. Vă rog să construiți cu ajutorul lor cât mai multe fraze coerente (cu înțeles), în așa fel încât să vă folosiți de toate propozițiile, să le folosiți numai pe acestea și propozițiile să rămână neschimbate. Deci propozițiile date nu pot fi schimbate numai în ceea ce privește corectitudinea lor gramaticală, în schimb pot să varieze cât mai mult cuvintele de legătură dintre propoziții. Ați înțeles?"*

Eventualele neînțelegeri au fost soluționate în spiritul și în sensul acestei determinări de sarcină.

Propozițiile elementare prezentate de noi au fost următoarele:

- varianta de 2 propoziții:  
automobilul este vopsit în roșu (p)  
farurile sunt rotunde (q)
- varianta de 3 propoziții:  
ești ajutat de cineva (p)  
ești destul de puternic (q)  
ridici 100 kg (r)
- varianta de 4 propoziții:  
nu cotești la dreapta (~m)  
ajungi la renumita statuie (q)  
mergi pe calea cea dreaptă (r)  
poți să treci (p)
- varianta de 5 propoziții:
  - subvarianta A:  
te urci în primul autobuz (q)  
iei un taxi (p)  
nu te îndrepti spre scurtătură (~m)  
ocolești (t)  
alegi drumul cel mai bun (r)
  - subvarianta B:  
umbrela se află lângă cuier (p)  
nu a plouat (~m)  
umbrela este închisă (t)  
cuierul se află lângă umbrelă (q)  
cerul era doar întunecat (r)
  - subvarianta C  
chipiul este pe colțul mesei  
benzile de magnetofon se învârt automat  
are iarăși nebunia pe chip  
poteca este plină de pietre  
sting lumina.

Formele inițiale ale frazelor au avut următoarele structuri logice, considerate drept etalon:

2.  $p \ \& \ q$
3.  $(p \ \& \ q) \rightarrow r$
4.  $(p \rightarrow q) \ \& \ (r \rightarrow \sim m)$
5. A.  $(p \vee q) \rightarrow [r \ \& \ (\sim m \leftarrow t)]$   
B.  $(p \leftrightarrow q) \ \& \ [(r \ \& \ \sim m) \rightarrow t]$

Subvarianta 5.C n-a avut nici o formă inițială considerată drept etalon, deoarece este absurdă.

Precum reiese din structura logică a frazelor inițiale, am pornit de la 6 operatori considerați primitivi. Pe baza lor am construit frazele care au constituit etalonul analizelor care au urmat. Operatorii au fost următorii:  $\&$ ,  $\rightarrow$ ,  $\leftarrow$ ,  $\vee$ ,  $\leftrightarrow$ ,  $\sim$ . Propozițiile alese de către noi au fost cât mai simple, pentru ca în studierea rezultatelor să ne putem concentra cât mai mult asupra operatorilor. Astfel am reușit să păstrăm semnificația propozițiilor cât mai univocă. Totodată, eliminarea contextului a atras după sine eliminarea principalului factor generator de polisemie.

Eșantionul studiat a fost format din 58 de studenți filologi. Ei au fost testați în două grupe: 36 dintre studenți au participat la experimentul efectuat cu variantele 2, 3 și 4 propoziții. Variantele au fost prezentate și soluționate succesiv în timpul aceleiași ședințe. Iar 22 de studenți au participat la experimentul cu variantele de 5 propoziții. Timpul acordat pentru construirea frazelor a fost de 10 minute în cazul tuturor variantelor și subvariantelor.

### 3. PREZENTAREA ȘI ANALIZA REZULTATELOR

Vom analiza rezultatele obținute din trei puncte de vedere: a) numărul de fraze construite în cadrul diferitelor variante; b) frecvența de apariție și ponderea operatorilor logici pe variante; c) distingerea tăriei operatorilor logici în construcția frazelor. Analiza din aceste două puncte de vedere este eminentamente cantitativă.

a) Urmărind numărul de fraze construite de către studenți putem observa că distribuția lor este normală (gaussiană).

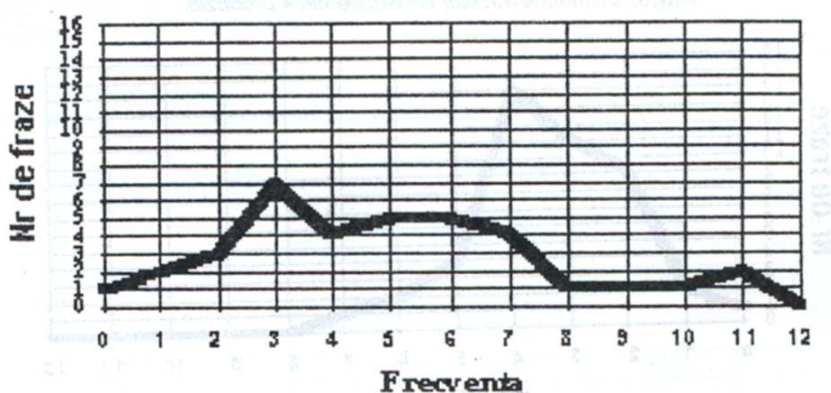


Fig.1. Distribuția frazelor construite din 2 propoziții

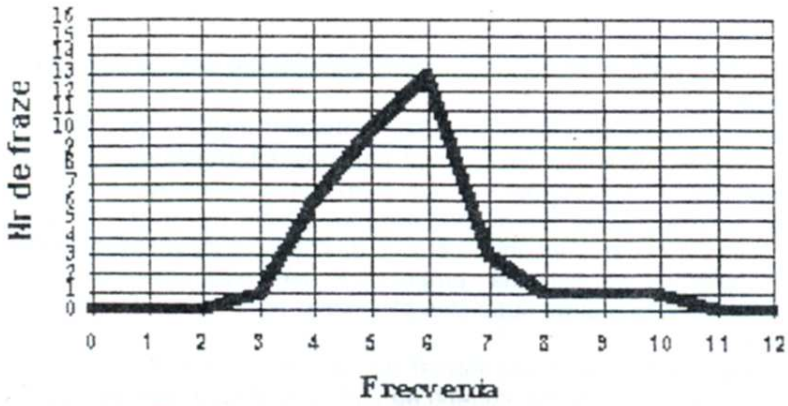


Fig.2. Distribuția frazelor construite din 3 propoziții

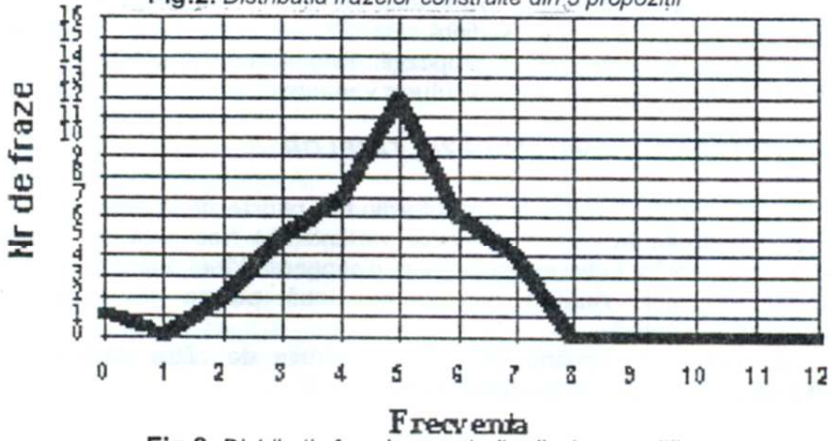


Fig.3. Distribuția frazelor construite din 4 propoziții

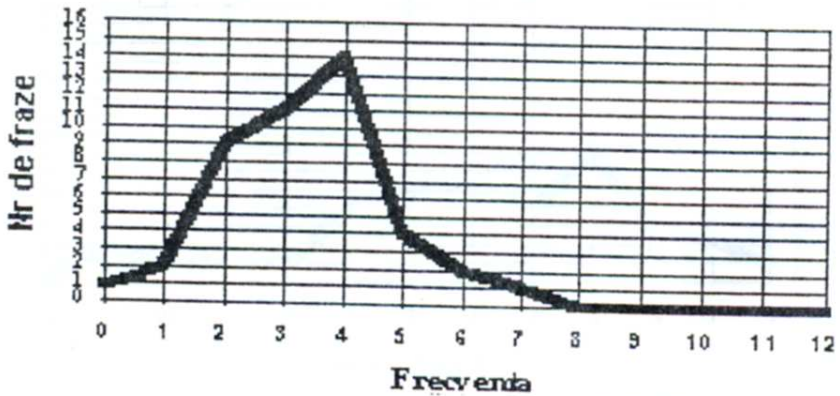


Fig.4. Distribuția frazelor construite din 5 propoziții

Numărul mediu de fraze construite în diferitele variante a fost calculată raportând numărul de fraze construite în total la numărul studenților examinați.

**Tabel nr.2.**

Media numărului de fraze construite

	Numărul de propoziții			
	2	3	4	5
$\bar{X}$	4,9	5,6	4,5	3,5

Din tabel reiese că cele mai multe fraze se construiesc în medie în varianta de 3 propoziții. Acest vârf se explică prin faptul că cele 3 propoziții sunt mai ușor memorabile și subiecții n-au fost împiedicați în așa mare măsură, ca în variantele de 4 sau 5 propoziții de o cantitate prea mare de informație ce trebuia vehiculată pe plan mental. Este interesant de semnalat că deși ne-am fi putut aștepta ca acest vârf să apară în varianta de 2 propoziții, nu se întâmplă așa. Aceasta probabil datorită faptului că posibilitățile de combinări ale operatorilor logici constanți în condițiile unor informații variabile este mai mică în cazul în care două propoziții se leagă doar cu un singur operator, pe când trei propoziții se leagă cu doi operatori. Această constatare însă nu se poate extinde și la variantele formate din 4 și 5 propoziții datorită prea multelor combinări posibile și a unei prea mari cantități de informație vehiculate. Ajungem astfel la identificarea *perechii de operatori* ca optimă atât din punctul de vedere al ușurinței combinării operatorilor logici, cât și al cantității de informație vehiculate.

b) Numărul de operatori logici folosiți de studenți dintre cei 16 posibili este destul de restrâns. Iată cum se distribuie frecvența utilizării lor în diferitele variante.

**Tabel nr.3.**

Distribuția frecvenței utilizării operatorilor logici în diferitele variante (în procente)

Nr.crt.	Operator	Număr de propoziții			
1.	&	78,01	52,17	70,70	63,30
2.	←	10,47	9,09	6,29	10,07
3.	→	5,23	15,81	15,35	14,64
4.	~	4,18	20,75	7,67	5,96
5.	v	1,58	0,98	-	4,72
6.	↓	0,58	0,19	-	0,15
7.	↔	-	0,98	0,59	0,78
8.	+	-	-	-	0,15
9.	~←	-	-	-	0,15
Total operatori		191	506	508	635

Se poate observa că majoritatea operatorilor logici folosiți de către studenți în toate cele 4 variante sunt conjuncțiile (&). Abateri în jos de la o majoritate de 70% se găsesc în varianta de 3 și de 5 propoziții. Explicația scăderii numărului de conjuncții în prima variantă este dată de perechile de operatori prin care se formează fraza. Folosirea doar de conjuncții ar presupune un nivel minim al vehiculării informației conținute de propozițiile elementare, ce se manifestă prin simpla alăturare a lor. Așa că subiecții renunță la folosirea omogenă a conjuncțiilor și îi alătură o altă operație logică, în cazul nostru implicațiile (simplă și conversă).

În varianta de 5, față de varianta de 2 propoziții asistăm la o scădere a numărului de conjuncții și la lărgirea evantaiului de operatori utilizați. Aceasta probabil datorită faptului că mecanismul logic mental îndeobște utilizat în construirea frazelor se dovedește doar parțial eficient în cazul vehiculării a 5 propoziții într-o singură frază. În consecință se pun în mișcare acele mecanisme care sunt mai rar utilizați. 5 propoziții neputând fi legați decât cu 4 operatori logici folosirea exclusivă a conjuncțiilor ar face fraza monotonă. (Monotonie de altfel sesizabilă la anumite grupe de fraze construite de anumiți subiecți). Așadar, mecanismul logic îndeobște utilizat în construirea frazelor se dovedește doar parțial eficient în cazul vehiculării a 5 propoziții într-o singură frază. În fond, atunci când construim fraze stau la dispoziția noastră niște expresii lingvistice, numite conjuncții de către lingviști. În spatele diversității lor se află mecanismele logice mentale relativ unitare.

Cu un procentaj aflat în jur de 25% se situează pe locul doi din punctul de vedere al frecvenței lor implicațiile ( $\leftarrow, \rightarrow$ ) și echivalența ( $\leftrightarrow$ , în calitatea ei de biimplicație). Putem deci afirma că implicațiile sunt operatori aflați la îndemână atunci când formăm fraze. Acest fapt este demonstrat și de lista expresiilor lingvistice care "ascund" operatori logici întocmit de Gh. Enescu. În această listă majoritatea expresiilor lingvistice ascund tocmai implicații (25 din 54). Față de conjuncție, care nu face altceva decât să alătore informațiile conținute de propozițiile elementare, implicațiile au anumite particularități. Astfel prin ele se pot exprima relațiile cauzale, frazele care le conțin deseori au un caracter ipotetic, introduc conjuncturi spațiale, temporale, situaționale etc. și cel mai adesea prin implicații se exprimă succesiunea temporală.

Conjuncția (&), împreună cu disjuncția ( $\vee$ ) și cu negația ( $\neg$ ) formează triada operatorilor booleeni. Ele la un loc ocupă vârful ierarhiei frecvențelor astfel:

- în varianta de 2 propoziții: 83,77%
- în varianta de 3 propoziții: 73,90%
- în varianta de 4 propoziții: 74,74%
- în varianta de 5 propoziții: 73,98%

Acest loc ocupat de operatorii booleeni ne demonstrează rolul lor fundamental, dar nu exclusiv în formarea frazelor. Astfel sistemul boolean al interexprimabilității semantice a operatorilor logici, față de alte sisteme poate fi

considerat ca cel mai apropiat de limbajul natural. Iar dacă ne gândim la faptul că modelarea activității creierului uman prin calculatoarele electronice se bazează tocmai pe acești trei operatori, atunci ne dăm seama că nu întâmplător avem în față o astfel de situație. Mai explicit, circuitele electrice (iar mai târziu electronice) logice au fost construite tocmai pe baza celor trei operatori fundamentali. (După G. Klaus, 1977, p.136-140) De aici s-a dezvoltat apoi teoria inteligenței artificiale, cu scopul declarat de-a încerca, de data aceasta parcurgând un drum invers, modelarea sistemului psihic cognitiv uman prin intermediul mijloacelor oferite de logică.

Rejecția ( $\downarrow$ ), excluzia (+) și nonimplicația conversă ( $\sim\leftarrow$ ) se situează pe următoarele locuri cu un procentaj ce nu ajunge până la 1%, adică 2-3 frecvențe absolute. Utilizarea lor în fraze poate fi considerată deci o excepție. Subiecții apelează la acești operatori primordiali atunci când sunt constrânși de numărul mare de propoziții ce trebuiesc cuprinși într-o singură frază, iar soluția nu poate veni din partea utilizării doar de conjuncții și de implicații.

c) Operatori logici ce leagă propozițiile pot fi de diferite țării. Limbajul logicii propozițiilor se folosește pentru distingerea țărilor operatorilor logici de paranteze. Cele trei tipuri de paranteze utilizate delimitează aria de acțiune a operatorilor logici în cadrul schemelor de funcții de adevăr. De exemplu în fraza:

"Dacă iei un taxi, sau te urci în primul autobuz, atunci alegi drumul cel bun, și nu te îndrepti spre scurtătură, dacă ocolești".

implicația dintre propoziția a 3-a și a 4-a leagă mai tare decât implicația conversă dintre a 4-a și a 5-a, iar disjuncția dintre a 2-a și a 3-a este mai slabă decât conjuncția dintre a 3-a și a 4-a. Formal, aceste țării diferite se pun în evidență prin intermediul parantezelor, astfel:

$$(p \vee q) \rightarrow [r \ \& \ (\sim m \leftarrow t)].$$

Introducând acum următoarea cotare: operatorul care nu are țaria specificată primește 1 punct, paranteza rotundă () 2 puncte, paranteza dreaptă [] trei puncte, iar acolada {} 4 puncte, putem calcula un număr posibil de puncte pentru cazul în care toți operatorii sunt cuprinși într-o țarie sau alta. Astfel:

- dacă avem 180 de fraze constituite din 2 propoziții, atunci se pot obține maximum 180 puncte;

- dacă avem 213 fraze constituite din 3 propoziții, atunci se pot obține maximum  $213 \times 2 = 426$  puncte, deoarece între 3 variabile propoziționale se folosesc 2 operatori și se poate utiliza doar paranteza rotundă:

$A \bullet (B \bullet C)$ ; unde "•" simbolizează operatorul logic în genere.

- dacă avem 163 fraze constituite din 4 propoziții, atunci putem avea în esență 2 situații:

(i)  $(A \bullet B) \bullet (C \bullet D)$

(ii)  $A \bullet [B \bullet C \bullet D]$ .



Astfel dacă luăm câte două fraze, atunci pentru cele 4 paranteze putem acorda 9 puncte, reprezentând suma dintre  $3 \times 2 = 6$  și  $1 \times 3 = 3$  puncte. Deci la nivelul posibilului se pot acorda în cazul cuprinderii tuturor operatorilor în tăria a 2-a și a 3-a  $82 \times 9 = 738$  puncte.

- dacă avem 156 fraze constituite din câte 5 propoziții atunci putem avea următoarele situații:

$$(i) A \bullet [(B \bullet C) \bullet (D \bullet E)]$$

$$(ii) A \bullet \{B \bullet [C \bullet (D \bullet E)]\}.$$

Astfel dacă luăm câte două fraze, atunci pentru cele 6 paranteze putem acorda 16 puncte:  $3 \times 2 = 6$ ,  $2 \times 3 = 6$  și  $1 \times 4 = 4$  puncte. Deci la nivelul posibilului se pot acorda, în cazul cuprinderii tuturor operatorilor în tăria a 2-a, a 3-a și a 4-a  $78 \times 16 = 1248$  puncte.

Dar datele adunate ne demonstrează că precizarea tăriei operatorilor se face într-o măsură destul de mică. Iată rezultatele:

- în varianta de 3 propoziții tăria operatorilor logici se precizează în proporție de 73,94%;

- în varianta de 4 propoziții tăria operatorilor logici se precizează în proporție de 64,22%;

- în varianta de 5 propoziții tăria operatorilor logici se precizează în proporție de 58,01%.

Acest fapt se datorează preponderenței operatorilor booleeni, care, datorită comutativității lor, nu impun în mod necesar precizarea tăriei în construcția frazelor.

Așadar, pe măsura creșterii numărului de propoziții cuprinse într-o singură frază, se ajunge la o tot mai mare "diluare" a distingerii tăriei operatorilor logici, fapt contrar așteptărilor noastre. Este demn de semnalat totodată că la un moment dat frazele cu foarte multe propoziții conectate nu mai oferă un cadru optim pentru comunicare. În consecință se ajunge la spargerea lor, luând naștere textele.

Am observat totodată două tendințe care s-au manifestat pe parcursul experimentelor. Prima este aceea că formând frazele din două propoziții, subiecții au tendința de-a transforma una dintre propoziții în descripție, degradând-o astfel de la statutul de propoziție. A doua tendință manifestată mai ales când subiecții formează fraze din 4 sau 5 propoziții constă în aceea că au tendința de a compune câte două propoziții într-una singură. Astfel subiectul sau predicatul logic al afirmației conținute de propoziție tinde să devină noțiune unică. Rezultatul constă în degradarea propoziției prin renunțarea la afirmația conținută. Cauza constă în cantitatea mare de informație ce trebuie vehiculată de către ei în cadrul unei singure fraze, iar subiectul sau predicatul unic poate fi soluția pentru a o comprima.

#### 4. CONCLUZII

În finalul acestui capitol putem formula următoarele concluzii:

1. Varianta formată din 3 propoziții poate fi considerată optimă din următoarele puncte de vedere:

- se construiesc în medie cele mai multe fraze;
- tăria celor doi operatori care leagă cele trei propoziții este bine definită în majoritatea cazurilor;
- conjuncția are cea mai mică pondere în totalul operatorilor logici, ceea ce dă posibilitatea unei sporite prelucrări a informației conținute în propoziții.

Credem că în această variantă de comunicare și exprimare se poate obține cel mai înalt nivel de operaționalitate și eficiență. Datorită faptului că cele trei propoziții componente sunt legate doar cu doi operatori logici, subiecții sunt obligați să precizeze tăria uneia.

2. Evantaiul de desfășurare a operatorilor logici în toate variantele se restrânge practic la 4-5. Rolul primordial în conectarea propozițiilor în fraze îl constituie operatorii booleani (&, v, ~).

3. Aparițiile predominante ale conjuncției ar putea constitui un argument serios pentru susținerea poziției acelor logicieni (R. Blanché, W.O. Quine), care consideră drept operatori fundamentali conjuncția (&) și negația (~).

4. Limita superioară a numărului de propoziții care pot fi cuprinși într-o singură frază se situează peste 5. Dacă depășim acest număr cu aproximativ 2-3 propoziții, atunci frazele "se sparg" și comunicarea are loc prin intermediul textelor. În acest caz problema investigată devine mult mai complexă datorită intervenției contextului.

5. Cantitatea de informație cuprinsă într-o singură frază este invers proporțională cu numărul, diversitatea și tăria operatorilor logici.

6. Varianta 5.C., deși a fost absurdă, totuși subiecții au forțat conectarea propozițiilor componente în frază. Nesesizând absurditatea au recurs la procedeele conectării utilizate în mod uzual.

#### 5. CRITICA EXPERIMENTULUI

În acea parte a lucrării noastre pe care am consacrat-o metodei de cercetare am precizat că în construirea frazelor inițiale am pornit de la 6 operatori logici primitivi. Or rezultatele experimentului ne-au arătat că apariții notabile au tocmai acești operatori logici (&, v, →, ←, ↔, ~). Frecvențele de apariție a celorlalți operatori sunt irelevante. Drept urmare apare îndoiala: fireascăoare prin intermediul variantelor noastre de fraze inițiale nu sugerăm implicit operatorul care urmează să lege câte două propoziții? Astfel, reconstrucția aproximativ fidelă a formelor logice inițiale de către subiecți ar însemna, într-un cadru mai general că orice construcție de frază este specifică din punctul de vedere al operatorilor logici interpropoziționali utilizați.

Această din urmă constatare vom încerca s-o verificăm prin intermediul unui alt experiment, în care ne vom folosi și de avantajele oferite de varianta formată din trei propoziții, avantaje constatate anterior. Vom încerca totodată să facem comparații în primul rând de natură logică și în ceea ce privește grupurile profesionale diferite.

## BIBLIOGRAFIE

1. Balaiș, Mircea, *Logică simbolică*, Lit. Univ. Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1978.
2. Carnap, Rudolf, *Semnificație și necesitate*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1972.
3. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, E.D.P., București, 1975.
4. Enescu, Gheorghe, *Analiza logică a conjuncțiilor din limba română*, Revista de filosofie nr.7, 1969.
5. Klaus, Georg, *Logica modernă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
6. Srzedniecki, Jan Surma, Stanislaw J., Barnett, Dene I., (eds.), *Collected Works of Stanislaw Lesniewski*, Synthese Library, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht-Boston, Warsaw, 1984.
7. Wittgstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991.

## CERTITUDINE ȘI NECESITATE

IONEL NARIȚA

**ABSTRACT. *Certainty And Necessity.*** In this issue the author argues that the epistemological problem of justification can be solved if we reject the absolute modal values of proposition and if we admit that these values are conditioned on or relative to other propositions or linguistic conventions. It is formulated a decision method for dependence relation between propositions and it is discussed some kinds of epistemic justification.

Față de cunoștințele dobândite în diferite moduri, și care sunt exprimabile în propoziții, oamenii pot avea diferite atitudini, mergând de la respingere și neîncredere, până la certitudine. De exemplu, oamenii sunt dispuși să accepte că o cunoștință, precum cea exprimată prin propoziția "Decebal a fost un rege dac", ar putea fi respinsă și înlocuită cu alta, deși au încredere în ea, dar nu acceptă și nu-și pot imagina vreo situație în care cunoștința " $1 + 1 = 2$ " să fie respinsă.

Certitudinea întemeiază acțiunea. Subiectul acționează mai curând conform cunoștințelor în care are încredere deplină decât împotriva lor; aceasta este și o cale pentru a estima ce cunoștințe sunt considerate sigure de către cel care acționează.

Evoluția științei arată că sunt situații când oamenii s-au înșelat în atitudinile lor. Multă vreme s-a considerat că "orbitele planetelor sunt cercuri", chiar în modelul complicat al epiciclorilor, pornind de la ipoteza perfecțiunii Cosmosului, dar astăzi, această cunoștință, este respinsă. La fel, ce a fost considerat cert într-un grad mai înalt până nu de mult, decât că "printr-un punct exterior unei drepte trece o paralelă și numai una"? Iată însă, că geometriile neeuclidiene, care s-au dovedit la fel de îndreptățite cu cea euclidiană, au înlăturat această certitudine.

Datorită importanței certitudinii în întemeierea acțiunii și datorită posibilității erorii, se impune problema justificării sau întemeierii certitudinilor: în ce condiții certitudinea față de o anumită cunoștință este justificată?, care este problema centrală a epistemologiei. Cunoscând condițiile de justificare a certitudinilor se pot recunoaște atitudinile corecte, se pot discerne cunoștințele pe care le putem urma în acțiunile noastre.

Pentru ca certitudinea față de o cunoștință să fie justificată, trebuie ca propoziția care exprimă acea cunoștință să fie *necesar adevărată*. O propoziție care este necesar adevărată nu admite alternativă, asigură că lucrurile nu se

petrec și nu se pot petrece altfel decât presupune aceasta, încât cunoștința este absolut sigură, nici măcar nu este imaginabilă o situație contrară.

Problema justificării certitudinii se reduce, prin urmare, la problema *deciziei modale*: elaborarea unor procedee de decizie prin care să se stabilească dacă o propoziție este necesar adevărată sau nu.

O primă soluție este considerarea deciziei logice suficientă pentru a determina valoarea modală a propoziției. Decizia logică privește metodele prin care se determină *valoarea logică* a unei propoziții: tautologie, contradicție sau factuală. Dacă între valorile modale și cele logice se stabilește următoarea corespondență: necesar = tautologic; nenecesar = factual sau contradictoriu; posibil = tautologic sau factual; imposibil = contradictoriu<sup>1</sup>, atunci decizia logică joacă rolul de decizie modală. O propoziție dovedită tautologie este necesară și reciprocă.

Într-o asemenea perspectivă, cunoștințele sunt justificate ca fiind certe, numai dacă sunt exprimate prin tautologii. Deoarece în interiorul științelor se întâlnesc și propoziții factuale, consecința este că, nu toate disciplinele care ni se propun drept "științe" sunt justificate, ci numai acelea care conțin tautologii sau propoziții "analitice".

De exemplu, Hume, pe această cale, justifică logica și matematica, dar respinge filosofia naturală (fizica), filosofia morală și teologia<sup>2</sup>. La rândul său, Wittgenstein este clar în identificarea necesității cu tautologia<sup>3</sup>, în restrângerea necesității la necesitatea logică<sup>4</sup> și respingerea justificării mecanicii și fizicii<sup>5</sup>, deși le recunoaște ca științe.

Deși intenția acestor autori este să justifice logica și matematica, evoluțiile din aceste discipline, îndeosebi din matematică arată că nici ele nu satisfac condiții atât de restrictive de întemeiere. Constituirea mai multor algebre și geometrii alternative, consistente fiecare în parte, dar incompatibile între ele, arată că nici propozițiile matematicii nu sunt necesare în sensul amintit.

Alți autori, nemulțumiți de excluderea fizicii dintre disciplinele întemeiate, au respins identificarea între valorile logice și cele modale ale propozițiilor, presupunând că există propoziții factuale necesare. În vreme ce tautologiile rămân necesare, iar contradicțiile imposibile, între propozițiile factuale se întâlnesc atât propoziții necesare și nenecesare, cât și posibile și imposibile.

<sup>1</sup> Narița, I., *Analiza logică*, Ed. Delabistra, Caransebeș, 1997, p.86.

<sup>2</sup> Hume, D., *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, București, 1991, § 4.464.

<sup>4</sup> Idem, § 6.3.

<sup>5</sup> Idem, § 6.36311; § 6.372.

De exemplu, ce altceva sunt "judecățile sintetice *a priori*" ale lui I. Kant<sup>6</sup>, decât propoziții factuale necesare? Între acestea, Kant include atât propoziții ale matematicii, cât și ale fizicii și metafizicii<sup>7</sup>, în vreme ce alți autori exclud enunțurile metafizicii sau ale matematicii pe diferite considerente. Scopul urmărit de Kant este tocmai de a da seama de fizică, în ciuda lui Hume. El acceptă chiar, de la bun început, că fizica este posibilă ca știință, întrebându-se numai "cum?", inaugurând astfel "metoda critică" (deși o asemenea presupunere ne duce cu gândul mai curând la dogmatism!).

Neajunsul acestei variante de întemeiere este că nu oferă și mijloace de decizie modală. Deoarece valorile logice și cele modale nu mai coincid, procedeele decizionale ale logicii nu servesc pentru a determina valoarea modală a propozițiilor. Strategia lui Kant este de a declara propozițiile necesare ca "adevărate *a priori*"<sup>8</sup>, dar nu oferă nici un mijloc pentru a stabili dacă o propoziție oarecare este *a priori*, ci include în această categorie toate propozițiile care ar trebui să fie necesare pentru ca matematica și fizica să fie întemeiate. Avem de-a face cu un procedeu "ad-hoc" care nu rezolvă problema.

O metodă de decizie modală care ar putea rezolva problema justificării certitudinilor este propusă de *semantica lumilor posibile*<sup>9</sup>. În cadrul acesteia, problema deciziei modale este redusă la decizia logică în logica predicatelor sau logica claselor, după cum propozițiile sunt înțelese ca predicate sau clase de lumi posibile. De exemplu, predicatul " $p x$ " unde  $p$  este o propoziție, iar  $x$ , o lume posibilă, ia valoarea "adevărat" pentru lumile în care  $p$  este adevărată și reciproc. De asemenea, se introduce *relația de accesibilitate* între lumile posibile ( $R$ ). O formulă a logicii modale, precum  $Np$  ( $p$  este necesar), devine astfel,  $(x) (Rx_0x \supset px)$ , unde  $x_0$  este lumea actuală, obținându-se o formulă a logicii predicatelor, asupra căreia se poate decide prin procedee cunoscute. Interpretarea ei este: " $p$  este necesară în  $x_0$  dacă și numai dacă este adevărată în orice lume accesibilă din  $x_0$ "<sup>10</sup>.

Validitatea formulelor astfel obținute în logica predicatelor, depinde de proprietățile relației de accesibilitate, în funcție de care se obțin mai multe sisteme modale, în interiorul cărora, valorile modale ale propozițiilor sunt diferite. De exemplu, dacă  $R$  este reflexivă, ne plasăm în sistemul  $T$  de logică modală, dacă  $R$  este și tranzitivă, ajungem în sistemul  $S4$ , iar în cazul în care  $R$  este o relație de echivalență, avem de-a face cu sistemul  $S5$  etc.

<sup>6</sup> Kant, I., *Critica rațiunii pure*, IRI, București, 1994, p.57.

<sup>7</sup> Idem, p.59.

<sup>8</sup> Idem, p.54.

<sup>9</sup> Mai corect ar fi să se vorbească despre "lumi alternative" în loc de "lumi posibile"; Narișă, I., *Unicitatea lumii reale*, STUDIA Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia, 2, Cluj-Napoca, 1993, p.47.

<sup>10</sup> În logica claselor, propoziției îi este asociată o "clasă" de lumi, elementele acesteia fiind lumile în care propoziția este adevărată.

Datorită obscurității relației de accesibilitate nu se poate stabili care sistem de logică modală este cel corect, toate fiind la fel de îndreptățite. Prin urmare, decizia în cadrele semanticii lumilor posibile nu duce la un rezultat univoc privind valoarea modală a propozițiilor, ci unul *condiționat*: o propoziție este necesară sau nu sub anumite condiții, nu există propoziții necesară în chip absolut.

Toate aceste nereușite în soluționarea problemei justificării au creat impresia că certitudinea nu poate fi întemeiată prin reducere la valori semantice, încât, unii autori au propus înlocuirea lor prin valori pragmatice<sup>11</sup>. Ei apelează la rolul certitudinii de a ghida acțiunea și răstoarnă acest raport considerând că acele cunoștințe care sunt aplicate cu succes merită să fie considerate certe în mod justificat. Obiect al cercetării devin teoriile sau entitățile suprateoretice (paradigme, tradiții de cercetare etc.) care nu sunt înțelese drept construcții lingvistice, așa încât, în sprijinul demersului epistemologic sunt invocate istoria, psihologia, sociologia, antropologia, chiar teologia, și nu logica. Adepții acestui punct de vedere nu observă că în afara Principiilor logicii nu este posibilă nici o justificare. Toate aceste soluții "bizare" nu sunt acceptabile, îndeosebi deoarece inversează raportul între certitudine și utilitate: o cunoștință servește acțiunii pentru că este certă în mod justificat, nu invers.

Considerăm că eșecul diferitelor programe epistemologice se datorează *ipotezei valorilor modale absolute*, conform căreia o propoziție are o valoare modală în mod necondiționat, bunăoară, o propoziție este necesară prin ea însăși. Dacă se impune o asemenea cerință, nici o certitudine nu poate fi justificată, singura variantă fiind scepticismul și abținerea de la orice acțiune. Într-adevăr, nici măcar despre "legile logice" nu se poate afirma că sunt necesar adevărate în mod absolut, ci depind de limbajul în care sunt formulate, fiind determinate de convențiile lingvistice. De exemplu, dacă într-un limbaj, simbolul disjuncției ( $\vee$ ) primește o altă interpretare decât cea din limbajul propozițiilor, o expresie precum " $p \vee \bar{p}$ ", chiar dacă și-ar păstra bine formarea, ar înceta să fie lege logică.

Necesitatea trebuie înțeleasă, așa cum a reieșit în interiorul semanticii lumilor posibile, ca o valoare *relativă*: o propoziție nu este necesară prin ea însăși, ci numai în relație, două propoziții  $A$  și  $B$ , pot fi independente sau să depindă una de cealaltă. Propozițiile sunt independente dacă pot lua orice valoare fără a cădea în contradicție, respectiv, indiferent că  $A$  este adevărată sau falsă,  $B$  este la rândul ei, adevărată sau falsă. De exemplu, propozițiile de forma " $p \ \& \ q$ " și " $r$ " sunt independente între ele.

Dacă, atunci când  $A$  ia o anumită valoare de adevăr,  $B$  nu poate lua orice valoare fără a genera contradicții spunem că valoarea propoziției  $B$  *depinde* de cea a propoziției  $A$ , și anume,  $B$  ia cu *necesitate* o anumită valoare,

<sup>11</sup> O asemenea perspectivă este îmbrățișată de *Noua filosofie a științei* (Th. Kuhn, P.K. Feyerabend, I. Lakatos, L. Laudan etc.).

relativ la valoarea lui  $A$ . De pildă, dacă  $A$  este adevărată, se poate ca  $B$  să nu ia valoarea "fals", încât  $B$  este necesar adevărată dacă  $A$  este adevărată.

Pentru punerea în evidență a dependenței valorilor propozițiilor se pot imagina și procedee de decizie. Să presupunem că propozițiile  $A$  și  $B$  sunt exprimabile în logica propozițiilor prin formulele:  $A = K_1(p_1, p_2, \dots, p_m)$  și  $B = K_2(q_1, q_2, \dots, q_n)$ , unde  $p_i$  și  $p_j$  sunt variabile propoziționale. Există două situații:

- a) formulele din logica propozițiilor pentru  $A$  și  $B$  nu au nici o variabilă propozițională în comun. Deoarece variabilele propoziționale sunt independente între ele, într-un asemenea caz,  $A$  și  $B$  sunt independente. De exemplu, propozițiile formalizate prin " $p \supset q$ " și " $r \vee s$ " sunt independente.
- b) formulele propozițiilor  $A$  și  $B$  au cel puțin o variabilă propozițională comună. Dacă această variabilă este  $p$ , atunci, pentru a verifica dependența celor două propoziții se procedează astfel:
  - i. se calculează pentru ce valori ale variabilei  $p$ ,  $A$  ia valoarea "adevărat", respectiv, "fals";
  - ii. se calculează valorile lui  $B$  pentru valorile de mai sus ale variabilei  $p$ ;
  - iii. se decide după regulile:
    - R1) dacă  $B$  poate lua orice valoare, indiferent de valoarea lui  $A$  atunci  $A$  și  $B$  sunt independente;
    - R2) dacă  $B$  nu poate fi decât adevărată (respectiv, falsă) dacă  $A$  ia o anumită valoare, atunci valoarea lui  $B$  depinde de valoarea lui  $A$ , și anume  $B$  este cu necesitate adevărată (sau falsă) pentru valoarea respectivă a propoziției  $A$ .

De exemplu, să se verifice dependența între  $A = (p \vee q)$  și  $B = (p \supset r)$ . Variabila comună este  $p$ . Dacă  $A$  este adevărată, atunci atât  $p$ , cât și  $B$ , pot lua orice valoare. Atunci când  $A$  este falsă,  $p$  este, la rândul ei, falsă, ceea ce conduce la  $B =$  adevărată. Cu alte cuvinte,  $B$  este o propoziție necesar adevărată sub condiția ca  $A$  să fie falsă.

Metode asemănătoare de decizie pentru relația de dependență a propozițiilor se pot elabora și în logica predicatelor.

Admițând că necesitatea este relativă sau condiționată, problema epistemologică devine rezolvabilă fără a cădea în scepticism, de această dată, condiția pentru ca certitudinile să fie justificate, fiind mai slabă: propoziția care exprimă cunoștința nu trebuie să fie necesară în chip absolut, ci relativ la alte propoziții. Epistemologia trebuie să considere propozițiile și cunoștințele în interdependență, ca sisteme, trebuie să aibă o perspectivă integratoare sau holistă asupra științei.

Teoriile oricărei științe pot fi justificate relativ la premisele lor. Atât geometriile, cât și teoriile fizicii, care nu sunt justificabile sub condiția necesității absolute, își găsesc justificarea relativ la premisele și presupunerile lor specifice. Justificarea sau întemeierea rămâne *deschisă*.



Între metodele de justificare utilizate de știință se numără definiția, raționamentul și legea. De exemplu, dacă se acceptă că: "Se numește triunghi orice poligon cu trei laturi", atunci propoziția "Orice triunghi are trei laturi" este necesară relativ la definiția amintită.

Raționamentele sunt utile justificării deoarece concluziile lor derivă necesar din premise. Dacă premisele sunt adevărate, concluzia este necesar adevărată. De pildă, "Socrate este om" și "Toți oamenii sunt muritori".

Legile științifice au și ele rolul de a servi justificării. Bunăoară, putem avea încredere deplină în mod justificat în propoziția "Corpul  $c$  a parcurs în perioada  $t_1$  o distanță de  $x$  m" deoarece aceasta este necesară în raport cu legea: "Orice corp care se deplasează uniform și rectiliniu cu viteza  $v$ , parcurge în perioada de timp  $t$  distanța  $s = vt$ " și relativ la propozițiile " $c$  este un corp care se deplasează uniform și rectiliniu" și "viteza lui  $c$  este  $v = x/t_1$ ". Observăm că schema pe care Hempel<sup>12</sup> o numește a "explicației științifice" este, de fapt, schema justificării prin legi științifice a cunoștințelor și atitudinilor subiectului epistemic.

Corectitudinea diferitelor scheme de justificare depinde de corectitudinea operațiunilor logice care au loc în desfășurarea lor și de reductibilitatea la Principiile logicii.

---

<sup>12</sup> Hempel, C.G., Oppenheim, P., *Studies in the Logic of Explanation, Readings in the Philosophy of Science*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, p.151.

## TEMA UNITARĂ A DIALOGULUI PHAIROS. PLATON ȘI PROBLEMA UITĂRII

ALEXANDER BAUMGARTEN

**Abstract.** Our study suggests an unifying theme for Plato's dialogue *Phaidros*. Rethinking the problems of love, rhetoric and writing of this dialogue, as the same theme analogies, we shall suggest that their unifying theme is the portrait of the philosopher. Plato was sketching this portrait starting with *Hippias Minor-Phaidros*- that represents the elaboration of the theme. *The Sophist* could be considered the fulfilment of this portrait: the philosopher against the sophists. The missing character from *Hippias Minor* embodied by the ψυχολογός is revealed in *The Sophist* as being the philosopher whose special position concerning the truth shows us a new way of understanding the significance of ληθη.

### 1.

Vom propune mai jos o explicație a temei unitare a dialogului *Phaidros*. Subiectul tripartit al dialogului crează lecturii o dificultate: ce anume poate fi comun iubirii, retoricii și scrisului? Era firesc ca exegeza platonice să încerce o explicație combinând cele trei probleme<sup>1</sup>, atât timp cât nimic nu lasă să se vadă în dialog că ele ar putea fi actualizări ale unei interogații unice. Absența unei asemenea indicații în textul lui Platon ne trimite la o metodă deosebită de abordarea în sine a dialogului. Vom căuta mai degrabă un alt dialog decât *Phaidros*, preferabil anterior ca perioadă de compoziție acestuia, în care să-l putem surprinde pe Platon formulând o interogație care să poarte lumina spre

---

<sup>1</sup> Cf. pentru o rezumare a principalelor păreri asupra temei/temelor dialogului, G.Liiceanu, "Despre titlu și subtitlu" în Platon, *Phaidros*, ed. Humanitas, București, 1993, p. 15-18. Dacă exegeza neoplatonică a considerat că dialogul se referă la iubire, sau la retorică, sau la frumosul absolut, Léon Robin optează pentru iubire ca temă centrală a dialogului, pe când De Vries, Taylor, P.Friedländer propun, ca temă principală, retorică, însoțită de tema iubirii și a scrisului ca teme secundare.

comunitatea celor trei probleme din *Phaidros*. Iar dacă aceasta nu va fi suficient, ne vom îndrepta și spre un al treilea dialog, în care tema căutată să își afle împlinirea. Este ca și cum am presupune că dialogul *Phaidros* începe, ca temă, mai înainte de întâlnirea lui Socrate cu Phaidros și se sfârșește mult după rugăciunea filosofului.

Cele trei dialoguri căutate sunt: *Hippias Minor*, *Phaidros*, *Sofistul*. Propunem: tema adevărată a dialogului *Phaidros* este gândită în *Hippias minor*, dezbătută în *Phaidros* și împlinită în *Sofistul*. Această temă privește un sens dezirabil al uitării, antinomic sensului malefic al acesteia din urmă.

Astfel, *Hippias Minor* opune două personaje homerice, Ahile și Ulise: care dintre ei este "mai bun" (μειζον)? Comparativul este ambiguu din punctul de vedere al domeniului angajat: să fie vorba oare de etică, cum ne lasă să înțelegem alexandrinii care au subintitulat dialogul περί ψευδούς? Să fie vorba de un model al "știutorului" (ο επιστευμων) cum spunea Constantin Noica<sup>2</sup>? Din analiza adjectivelor pe care cele două personaje le primesc pe rând în dialog vom afla mai mult. Ahile este acela care acționează fără să poată minți niciodată, iar dacă totuși pare să rostească falsul, gestul lui este involuntar. Ulise este acela care poate minți voluntar deoarece este conștient de adevăr. Am putea vorbi, în spiritul lui Marcel Detienne<sup>3</sup>, de reprezentanții a două adevăruri - un adevăr al lucrurilor, apropiat eleatismului, în care ființa este, iar rostirea falsului este o cale greșită, și de o valoare de adevăr a propozițiilor, în care rostirea falsului este întemeiată de valoarea "paricidului" din *Sofistul*. Dar ce înseamnă a putea rosti falsul? Trebuie să răspundem trimițând deja o lumină spre *Sofistul*: a rosti falsul în calitatea lui de fals înseamnă a dispune de negație și a recunoaște puterea ei și, implicit, a părăsi orizontul eleat al discursului, chiar și atât cât acesta din urmă era cu puțință. Ahile este în felul lui un eleat, dar în același timp el este acela care uită de sine, care nu poate controla falsul pentru că el nu este un personaj reflexiv. Iată atributele lui Ahile: el este "foarte simplu" (απλονστατος - 364e6) este cel lipsit de versatilitate (ον πολντροπος - 364e4) "sincer și simplu" (αλητης τε και απλονς - 365b4). Apoi, αλητης nu înseamnă numai *sincer* ci și purtător al adevărului.

Iată atributele lui Ulise: el este posesorul a mai multe înțelepciuni practice (πολυμετικος), apoi este îndemânatic în mai multe domenii (πολυμεχανος - 365a1), este πολντροπος<sup>4</sup> (365b8, etc.) și mincinos (ψευδης

<sup>2</sup> Cf. C.Noica, *Interpretare la Hippias minor*, în Platon, *Opere*, vol. II, p. 11-12.

<sup>3</sup> Cf. M.Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, ed. Symposion, București, 1996.

<sup>4</sup> Acești trei termeni sunt reluați după Homer (cf. *Odiseea*, X,1, *Iliada*, IX, 308). Termenul πολντροπος a fost tradus de Livius Andronicus cu *versutus*, cuvânt creat de autorul

- 365b5). Reluând un vers al lui Homer<sup>5</sup> care respinge pe bărbatul "carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta", Platon înțelege prin πολυτροπος pe omul pentru care există o mediere între propria acțiune și gândul propriu, dată de absența inspirației și posesiunii divine, dar, pe de altă parte, de prezența conștiinței de sine.

Nici unul dintre cei doi eroi nu face parte dintre înțelepți, ci fiecare pare un model, în felul lui incomplet: "Eu spun că Homer l-a închipuit pe bărbatul Ahile ca fiind cel mai *bun* dintre cei care au venit la Troia, pe Nestor cel mai *înțelept*, iar pe Ulise cel mai *versatil*." (364c-d)<sup>6</sup>. Dacă Nestor cel înțelept dispare din dialog, rămâne să fie ales "cel mai bun" dintre Ahile și Ulise.

Pasajul 365b8 - 365c1 este decisiv pentru soarta dialogului: "... după cum pare, tu numești pe omul versatil mincinos. - Întru totul, Socrate. - ... τον πολυτροπον ψευδη λεγεις, ως γε φαινεται. - Μαλιστα, ω Σωκρατες ...". Dar versul lui Homer avea o extensiune mult mai largă: a avea *politropia* înseamnă a fi conștient de sine, nu doar a fi mincinos. Sofismul lui Platon generează sfârșitul tensionat al dialogului: nu este dificil de arătat, de aici înainte, că este mai bun cel care greșește voluntar decât cel care greșește involuntar, căci primul se poate feri de greșeală, pe când cel de-al doilea - nu. Dar aceasta nu înseamnă că Ahile (αλητης τε και απλονς) ar fi mai rău decât Ulise (πολυτροπος τε και ψευδης). Cele două perechi de cuvinte se spun

---

latin. Touși, termenul grecesc este mai complicat. El desemnează pe omul șiret, ipocrit, (versatil - după traducerea lui G.Liiceanu) însă prin generalizare, termenul credem că îl desemnează pe acela care are o conștiință de sine reflexivă. Τροπος este *fel de a fi*, dar și mod de a răsuși ceva, de a întoarce și a închide în sine. Termenul latin corespondent al celui grec ar fi putut fi etimologic πολυτροπια - *pluriversitas*, sau, mai liber, chiar *diversitas*. Trebuie să sesizăm atunci o antinomie (care ne poate învăța ceva despre natura lui Ahile) între *pluriversitas* și *universitas*. De exemplu, Sf. Anselm din Canterbury, în *Monologion*, 7, spune că există, ca problemă, o *universitas rerum*, opusă lui *diversitas rerum*, în sensul în care *universitas* este altceva decât *unitas rerum*, deoarece are o extensiune mai largă: *unitas* presupune o unitate în sine a lucrurilor, pe când *universitas* este o *conversio ad unum*, concept care pune într-un elegant echilibru raportul unu-multiplu. Atunci πολυτροπια lui Ulise nu este doar faptul de a fi mincinos, ci acela de a ține conștiința proprie într-o *pluriversitas* căreia îi lipsește unitatea. Această unitate credem că este căutată în dialogul *Phaidros*. Studiul dedicat aceleiași probleme de G.Liiceanu (*Încercare în politropia omului și a culturii*, ed. Cartea Rom., București, 1979) sesizează latura epistemică a lui πολυτροπος dar generalizează această temă spre o filosofie a culturii care pune în plan secund consistența modelului ahileic.

<sup>5</sup> Cf. Iliada, IX, 308: ος χ' ετερον μεν κενθη ενι φρεσιν, αλλο δε ειπη.

<sup>6</sup> Φεμι γαρ Ομερον πεποιηκεναι αριστον μεν ανδρα Αχιλεα των εις Τροιαν αφικομανον, σωφωτατον δε Νεστορα, πολυτροπωτατον δε Οδυσσεα.

astfel: ἀλητης χυ ψευδης (cel care poartă adevărul și mincinosul), iar ἀπλους χυ πολντροπος (cel care are conștiință de sine și cel simplu, care uită de sine). Iar dialogul se termină ciudat: Socrate demonstrează superioritatea lui Ulise față de Ahile, apoi regretă demonstrația la care l-a condus discursul însuși (376c1). În acest rând găsim, nerezolvată, tema dialogului *Hippias minor*: omul lipsit de conștiință de sine nu are o distanță față de adevărul lucrurilor impusă de reflexivitatea proprie, ci ar putea avea o raportare eleată la ființa lor. Dimpotrivă, omul care are conștiință de sine are puterea de a rosti falsul, deci de a invoca nimicul. Dar el nu mai este ἀλητης.

## 2.

Credem că tema dialogului *Phaidros* se rezumă la întrebarea: "este cu putință ca omul să fie în același timp αλητης dar și πολντροπος?"

Prima secvență a dialogului aduce cu sine o întrebare: cine este personajul cel mai potrivit iubirii? Cel care ți se dăruie îndrăgostit fiind, "simplu și adevărat", uitând de sine, sau cel care este conștient de sine și nu îngăduie manifestarea unei pasionalități de ordin sensibil? Oscilația lui Socrate, cele două discursuri către Eros, se încheie cu un elogiu adus iubirii (257-259d). În felul lui, cel care nu iubește este ferit de pasionalitate și ar putea fi, prezumtiv, un conducător spre lumea inteligibilă. Dar un asemenea model ar contrazice puterea zeului Eros. A-l iubi pe cel care iubește ar fi o laudă adusă aceluiași zeu, în consonanță cu cele patru tipuri de μανια descise. Tema sufletului ca principiu ajunge să dea o soluție problemei: va trebui iubit iubitorul, în cazul în care acesta este suficient pregătit pentru a fi un conducător de suflete spre "câmpia adevărului". Schema ἀναμνεσις - ului este funcțională aici astfel: ea este într-un fel cunoaștere de sine, deci reflexivitate, însă reamintirea unei realități inteligibile petrecută în contact cu o realitate sensibilă este și o uitare de sine în contemplarea realității inteligibile. Este ca și cum am spune că în doctrina reamintirii Ulise și Ahile se întâlnesc.

Dialogul lui Platon urmează aceeași structură tripartită în discursul purtat asupra oratorului: pentru ca un discurs să fie frumos, este necesar ca el să fie adevărat (259e5-7)<sup>7</sup>? Prima soluție este negativă: atunci când oratorul stă față în față cu o cetate (260d), ar fi suficientă o cunoaștere a opiniilor mulțimii, în vederea prezentării verosimilului: "*Avem astfel un exemplu pentru felul în care cel care cunoaște adevărul poate, jucându-se cu vorbele, să-și mâne ascultătorii unde îi este voia*" - spune Platon. Modelul intermediar, cel care ar fi

<sup>7</sup> ἀρ' ουν ουχ υπαρχειν δετ τοτς ευ γε και καλως ρηθησομενοις την του λεγοντο  
ς διανοιαν ειδυταν το αληθες ων αν ερετην περι μελλη

TEMA UNITARĂ A DIALOGULUI PHAIDROS. PLATON ȘI PROBLEMA UITĂRII

fost inspirat de Ahile, lipsește din discurs: ar fi fost vorba de oratorul care ar spune adevărul fără a ține cont nici de tehnica persuasiunii, nici de capacitățile de înțelegere ale mulțimii, ci numai de sinceritatea proprie. Modelul adevărat (întruchipat de Pericle - 279e) este cel al oratorului care practică, în mod conștient, o artă a călăuzirii sufletelor (ψυχαγωγία) spre un tip de realitate căreia el însuși i se supune, deoarece aceea nu mai este verosimilă ci este adevărată. Bunul orator are o putere reflexivă (de tipul lui Ulise) în raport cu cei cărora le vorbește, dar are o uitare de sine (de tipul lui Ahile) în raport cu realitatea inteligibilă căreia i se supune.

A treia problemă ridicată de dialog (274b-277a) urmează aceeași schemă: scrisul ar putea fi condamnat, atunci când este o învățare pe dinafară (υπομνησις): el ar putea întruchipa o πολυτροπία în care cunoașterea de sine nu depinde de o realitate inteligibilă a adevărului. În opoziție, lipsa formulei scrisului ar putea ridica pericolul uitării (λητη). Întâlnirea dintre scris și activitatea sufletului are și un sens prielnic, care nu mai este nici conștiință de sine, nici numai uitare, ci aproape uitare de sine, propriu zis αναμνησις. Să prezentăm toate acestea sistematic:

<i>Phaidros</i>			<i>Hippias minor</i>
iubirea față de cel care nu iubește	oratorul care caută verosimilul	υπομνησις	Ulise πολυτροπος τε και ψευδης
iubirea față de cel care iubește	oratorul neinteresat de tehnică dar iubitor de adevăr	λητη	Ahile αλητης τε και απλους
iubirea care provoacă reamintirea	oratorul care conduce sufletele spre inteligibil	αναμνησις	? πολυτροπος τε και αλητης

Nu este greu de ghicit că semnul "?" trebuie să ni-l arate pe filosof. Mult mai limpede reiese acest lucru, comparativ cu modelul filosofului din *Phaidros*, din portretul filosofului făcut în dialogul *Sofistul*.

## 3.

Mai întâi, un pasaj al *Sofistul*-ului ne determină să revenim la dialogul *Hippias minor*. Sofistul este acel personaj care pretinde că poate să prezinte drept adevărat tot ceea ce spune, deoarece pentru el nu există o logică a falsului (233d), întrucât pentru sofist nici neființa nu există. Iar Platon observă, în urma analizei personajului care poate pretinde că imaginile întruchipate de el au o valoare de adevăr incontestabilă: "Ne aflăm cu adevărat, tinere preafericit, în miezul unei cercetări tare anevoioase; căci faptul de a arăta și de-a părea fără a fi, precum și faptul de a spune unele lucruri fără ca ele să fie adevărate, toate acestea s-au dovedit *dintotdeauna* (s.n.) pline de serioase dificultăți. Ceea ce Platon semnalează ca problemă eternă trimite spre dialogurile unde este discutată problema falsului: între altele, *Euthydemos*, dar mai ales *Hippias minor*. Nu dorim să revenim acum la formula laborioasă a dialogului *Sofistul* de a dovedi posibilitatea falsului și nici la analiza consistenței "paricidului" filosofic (241d-e), ci vom sublinia faptul că portretul sofistului este un portret al știutorului (οεπιστεμων - 221d) de tipul lui Ulise, a cărui "mulțime de capete - πολυκεφαλια - (240c) este asemănătoare cu πολυτροπια lui Ulise, însă dusă la limita maximă: sofistul pretinde "că știe și poate să facă orice printr-un singur meșteșug (μτα τεχνη)" care este plăsmuirea imaginilor. Este ca și cum am spune că sofistul subordonează verbul *a fi* verbului *a ști*. Atunci putem preciza și diferența lui specifică față de filosof: filosoful este cel care subordonează verbul *a ști* verbului *a fi*. Sofistul prezintă drept adevărat tot ceea ce spune deoarece pentru el adevărul ființei depinde de adevărul discursului. În raport cu ceea ce există, sofistul nu are uitare de sine. Filosoful recunoaște existența nimicului și a întemeierii falsului pe această existență. O asemenea recunoaștere este o limită pusă discursului. De aceea, filosoful poate fi πολυτροπος, în raport cu interlocutorii săi, dar el rămâne αλητης în raport cu realitatea inteligibilă, învăluit în strălucitoarea lui lumină.

## 4.

Tema dialogului *Phaidros* o constituie întâlnirea dintre conștiința de sine și uitarea de sine sau, mult mai simplu și mai inexact, dintre Ulise și Ahile. Înălțarea sufletului spre inteligibil, prin iubire, retorică sau scris are nevoie de întâlnirea acestora.

Nu este departe de această idee o formulare a Sfântului Cassian: "Nu este un călugăr adevărat acela care știe că se roagă atunci când se roagă". Ea cuprinde în întregime tema dialogului lui Platon.

Înțelegerea acestei teme este incomodă deoarece propune resemnificarea unui termen: ληθη. Deși suntem obișnuiți ca uitarea să joace mereu un rol negativ în economia raporturilor sufletului cu inteligibilul, în cazul de față uitarea are ca obiect sufletul însuși și este fundamentul reamintirii *eidelor*. Punerea uitării ca și condiție a cunoașterii pune cunoscătorul într-o situație delicată: principiul reflecției sale nu poate fi expresia "De ce, în loc de nimic, mai curând există ceva?" ci parafraza acestei întrebări, astfel: "De ce, în loc să fiu, mai curând știu că sunt?". O posibilă ieșire din această întrebare poate fi uitarea ei, pentru a parafraza un celebru pasaj contemporan, asemeni scării aruncate după urcare.



## HÖLDERLIN ÜBER DAS TRAGISCHE

NORINA PROCOPAN

Die semantische Konkretisierung des Tragischen bei Hölderlin soll (- laut Anmerkungen der Knaupp Ausgabe) mit dem Text "Die Bedeutung der Tragödien" ansetzen, der vermutlich zu den Vorarbeiten für die nicht mehr zustandegekommene "Einleitung zu den Tragödien Sophikles" gehört - und wird eingehender in den beiden anderen Homburgetexte über das Tragische "Das untergehende Vaterland" und "Grund zum Empedokles" wieder aufgenommen. Die Bedeutung des Tragischen bei Hölderlin - und das sind sich die meisten Ausleger seines Werkes einig (so.H.Bachmaier, Th.Horst, H.Bothe) - soll über die konventionelle Semantik hinausgehen, die dem Tragischen sekundäre Begriffe wie Schicksal oder Opfer in herkömmlicher Annäherung zu unterscheiden versuchten. Das sogenannte "tragische Schicksal" vom Menschen, die Macht der Tyche oder das Walten der Götter erklären bei weitem nicht das Tragische in Hölderlins Verstehen und die Inanspruchnahme einer solchen Auslegung würde die angemessene Deutung des Konzeptes verfehlen.

Zunächst soll der Beleg eines Briefzitates angeführt werden, der zum einen den Kontext der Problematik erweitert, zum anderen auf die Tragweite eines Hölderlin-schen Motivs verweist, das sein ganzes Werk in unterschiedlicher Gestaltung durchzieht. In dem Brief an Isaak von Sinclair, vom 24.ten Dezember 1798 meint Hölderlin, daß ihm "das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer auffallen als die Schicksale, die man gewöhnlich die wirklichen nennt ..." (Knaupp II, 722). Eine angebrachte Auswertung dieser Assertion bedarf zunächst der Erklärung der Reflexion, des Denkens, der Erkenntnis in Hölderlins Auffassung. In der vermutlich zwischen Mitte April und Ende Mai 1795 in Jena niedergeschriebenen philosophischen Skizze "Sein, Urteil, Modalität" - unter der Überschrift "Urteil und Sein" in der Stuttgarter Ausgabe 1961 zum ersten mal veröffentlicht-interpretiert Hölderlin das Urteilen, das von Kant mit der Denktätigkeit identifiziert wurde, als eine Ur-Teilung. Laut Hölderlins Auffassung ist die Reflexion, also die Erkenntnis, die Teilung einer ursprünglichen Einheit, die, in Anlehnung an Spinozas Substanz oder Platons Idee, Sein genannt wird, und welches von Hölderlin in folgender Weise definiert wird: "Sein - drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus. Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt sind, mithin so vereinigt, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen,

was getrennt werden soll zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Sein schlechthin die Rede sein, wie es bei der intellektualen Anschauung der Fall ist" (Knaupp; II 49).

Das "Sein" oder die "intellektuale Anschauung" gehören nun in derselben Isotopiereihe mit der "seeligen Einigkeit" und dem friedlichem "Hen kai pan", die in der "Vorletzten Hyperionfassung" anzutreffen sind. Diese ursprüngliche Einheit, die fernerhin in dem Aufsatz "Grund zum Empedokles" als "Lebenslicht" oder "Inigkeit" erscheint, und die im Fragment "Die Bedeutung der Tragödien" mit dem "Ursprünglichen", dem "verborgenen Grund jeder Natur zu identifizieren ist, wird im Akt der Ur-Teilung (des Urteils und mithin der Reflexion) in zwei Glieder zerlegt, deren Beziehung die ursprüngliche Einheit zugleich verbirgt und offenbart: "Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige, Trennung, wodurch Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung" (Knaupp II. 50).

Die Erkenntnis über einen Sachverhalt gewinnt man jedoch indem man ein Urteil fällt. Gleichzeitig geht aber die innere Identität dieses Sachverhalts verloren, so daß die Identität des Seins transrelativ und unerkennbar wird. In der "Vorletzten (Hyperion) Fassung" wird aber auch die Notwendigkeit dieses Verlustes gerechtfertigt und gleichzeitig auch die Wiedergewinnung des ursprünglichen Zustandes durch ästhetische Überwindung eingeräumt: "Wir durchlaufen alle seine eine exzentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von Kindheit zur Vollendung. Die seelige Einigkeit, das Sein, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten "... Die vollkommene Wiederherstellung des" nun schöner versöhnten und vereinigten Frieden alles Friedens "vermag weder" unser Wissen "noch "unser Handeln" zu vollbringen. Das Sein, die "aorgische, (elementare) Natur" ist nicht "für die Erkenntnis vorhanden" (heißt es in "Grund zum Empedokles". - Knaupp. I 868), sondern vielmehr im Wesen des Schönen und demzufolge im Wesen der Kunst anzutreffen, die zwar das Sichtbare nicht wiedergibt sondern das Wahre sichtbar macht (Heidegger).

Die theoretischen Schriften zur Bestimmung des Tragischen nehmen in anderer sprachlicher Ausdrucksweise die Positionen wieder auf, die in Fragment "Urteil und Sein" und in den zwei erwähnten Hyperion Fassungen festgelegt worden sind. Die meisten Ausleger dieses Fragments verweisen auf den motivischen Zusammen - hang dieser in verschiedenen Perioden aufgefassten Aufsätze und sind sich in der Feststellung einig, daß die Anbahnung des Tragischen ihre wertenden Kriterien in offenkundiger Analogie Prägung zur oben erwähnten Einheit aus dem Verstehen das Tragischen als Verhüllung "der Innigkeit" in der Darstellung der Unterscheidungen bezieht, weil das Tragische, in revidierter Auffassung ein "unendlicheres Göttliche" ausdrückt. Karl Reinhard bemerkt, daß Hölderlin das "Innig-Sein", "nicht im allgemeinen Sinne seiner Zeit versteht" (so wie es etwa bei Goethe in den

"Leiden des jungen Werther" als überkompensatorisches Naturabhängigkeitsgefühl ins Unbewußtsein ausquartiert), sondern es ist darüber hinaus "Einigung von Entgegengesetztem, gegenseitige Durchdringung der Extreme bis zur Vertauschung, sei es von «Natur» und «Mensch», sei es von «aorgisch» und «organisch», ... sei es von «Subjekt» und «Objekt», von «Ich» und «Nicht-Ich», «Individuellem» und «Unendlichem» oder ... von «Dichterischem» und «Göttlichen» (Reinhard 225).

Hening Bothe identifiziert in "Grund zum Empedokles" ein triadisches Geschichtsmodell, das im Umschlag von der Entfremdungsphase zur Stufe des bewußten Harmonie zustandekommen kann, indem als "vereinender Moment" das Individuum Empedokles den Gegensatz von Kunst und Natur, von Subjekt und Objekt mittels eines intensiven Strebens nach Erkenntnis aufhebt. Wir deuteten jedoch darauf hin, daß in Hölderlins Auffassung die Erkenntnis von einem Urteil ermöglicht wird, das im ursprünglichen Sein eine Differenz erzeugt, so daß dieses um seine Identität gebracht wird. Bothe weist auf die romantische Abhängigkeit dieser späteren Aufsätze und Fragmente vom theoretischen Frühwerk hin, versäumt aber die Stellen konkret zu verorten was dazu führt, daß die Kontexte ausgeblendet bleiben, vor allem dann wenn das Erkenntnisstreben die Form und Kraft des "naturhaft Aorgischen" übernimmt (Bothe; 139).

Szondi's Kommentar hebt die Tatsache hervor, daß die Motive die sich aus den drei Texten über das Tragische - u.z. "Die Bedeutung der Tragödien", "Grund zum Empedokles" und "Das Werden im Vergehen" - heraussondern lassen semantisch auf die theoretische Skizze "Urteil und Sein" zurückführbar sind. Er wird jedoch der gravierenden Unzulänglichkeit bezichtigt (Bachmaier) die Konkordanz der Termini falsch ausgelegt zu haben, da die Natur, die zwar in Hölderlins Frühwerk mit dem "Göttlichen", dem "Alleebendigen" identifizierbar ist - besonders in dem Aufsatz "Die Bedeutung ..." und in der "Tragischen Ode" lediglich als Erscheinung, als Manifestation des Ursprünglichen erscheint (Szondi, 170).

Als gewichtiges Argument in Bachmaiers Interpretation zur "Bedeutung..." fungiert die Behauptung, daß Hölderlin mit diesem Text, eine Auflösung der in der philosophischen Skizze "Urteil und Sein" entwickelten Aporie intendiere, der zugleich die Grundposition des Hölderlinschen Begriffes des tragischen birgt. Da die vorliegende Arbeit der Deutung dieses Kommentars beipflichtet, empfiehlt sich in diesem Punkt eine bündige Zusammenfassung der Richtlinien, die sich herauslesen lassen und die den Umkreis der weiteren Implikationen abstecken. Zunächst ist aber die vollständige Zitierung des Hölderlinschen Fragmentes "Die Bedeutung ..." erforderlich: "Die Bedeutung der Tragödien ist am leichtesten aus dem Paradoxon zu begreifen. Denn alles Ursprüngliche, weil alles Vermögen gerecht und gleich geteilt ist, erscheint zwar nicht in ursprünglicher Stärke, sondern eigentlich in seiner Schwäche, so daß recht eigentlich das Lebenslicht und die Erscheinung der Schwäche jedes Ganzen

angehört. Im Tragischen nun ist das Zeichen an sich selbst unbedeutend, wirkungslos, aber das Ursprüngliche ist gerade heraus. Eigentlich nämlich kann das Ursprüngliche nur in seiner Schwäche erscheinen, insofern aber das Zeichen an sich selbst als unbedeutend = 0 gesetzt wird, kann auch das Ursprüngliche, der verborgene Grund jeder Natur nicht darstellen. stellt die Natur in ihrer schwächsten Gabe sich eigentlich dar, so ist das Zeichen, wenn sie sich in ihrer stärksten Gabe darstellt, = 0" (J.Schmidt Ausgabe-S. 997).

Bachmaier unterscheidet 2 Teile: einen allgemeinen Teil, den die Sätze 1 und 2 ausmachen und einen besonderen (die Sätze 3 bis 5) in welchem der in den ersten zwei Sätzen definierten Verhältnis des "Ursprünglichen" zur "Erscheinung", auf die Tragödie übertragen wird. Das Ursprüngliche, das in diesem Text auch als "verborgener Grund der Natur" oder als "Lebenslicht" anzutreffen ist - die letzte Metapher wird auch im Brief an Böhlendorff von Ende 1802 verwendet, sowie in einer Variante zu "Brod und Wein" - und in "Viel hab ich dein ..." (- so Knaupp) soll zur Erscheinung gebracht werden, wo Erscheinung als Gegensatz des Ursprünglichen zu verstehen ist. Die Notwendigkeit dieser Bestimmung des Ursprünglichen mittels der Erscheinung (in der "Vorletzten Hyperion Fassung" nannte Hölderlin sie exzentrische Bahn", in der Skizze "Urteil und Sein", "Ur-Teilung" und in der "Tragischen Ode" - Erfahrung und Erkenntnis des Heterogenen wird daraus ersichtlich, daß sich das Ursprüngliche in seine Teile explizieren muß, um "darin zu zeigen was es ist" (Bachmaier). Das Ursprüngliche, das in einer beeindruckenden Synonymiereihe als Substanz oder als Idee gedacht werden kann, ist die "All-Lebendigkeit", der "reine Geist", das "Ursprüngliche", das "Allgemeine", die "Innigkeit", das "Göttliche", das seiende Einheitsfaktum alles Lebendigen". Dieser "verborgene Grund der Natur" muß erscheinen, das Unsinnliche soll sinnlich werden oder, um wieder auf die "Tragische Ode" zurückzugreifen - "das Reine muß sich darstellen" indem "die "reine Innigkeit" seine Grenzen überschreitet und somit den "Zwist" der "Tragischen Ode" in Gang setzt. Der Zwist, in "Grund zum Empedokles" auch "Streit" und "nefas" (Sünde - so Knaupp) genannt, ist die Manifestation des Ursprünglichen der "immer mehr verläugnet werden muß, um in dieser Form den "Karakter der Entgegensetzung und Trennung" zu tragen.

Wenn der "verborgene Grund der Natur" mit dem Einheitsfaktum des Lebendigen, mit dem Einheitsprinzip zu identifizieren ist und zugleich von Hölderlin mit der "Stärke" gleichgesetzt wird, so ist die erscheinende Natur "das Andere", "die Schwäche". Die Schwäche wird zur Äußerung des Unmittelbaren, zur Bestimmung der "höchsten Kraft" die, in ihrer "Äußerung zugleich auch die bescheidenste", ist, so daß "das Göttliche, wenn es hervorgeht, niemals ohne eine gewisse Trauer und Demut sein kann" (Knaupp; II. 715). In dem Brief an Neuffer vom 12-ten Nov. 1798 sagt Hölderlin folgendes: "Das Reine kann sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerun- natürlichste Ungereimteste dastehen,

und zwar darum, weil das Edle, selber, so wie es zur Äußerung kömmt, die Farbe des Schicksals trägt, unter dem es entstand, weil das Schöne, so wie es sich in der Wirklichkeit darstellt, von den Umständen unter denen es hervorgeht notwendig eine Form annimmt, die ihm natürlich (nicht die Stärke) ist, un die nur dadurch zur natürlichen Form wird, daß man eben die Umstände, die ihm notwendig diese Form gaben, hinzunimmt" (Knaupp, II. 712).

Wir haben aber die Betrachtung zurück auf Fragment "die Bedeutung der Tragödien" hinzulenken und bemerken, daß im 2. Teil des 2. Satzes "das Lebenslicht" und dessen "Erscheinung" zur "Schwäche des Ganzen" hingehören. Bachmaier ergänzt die Bedeutung des neu eingeführten Begriffes, indem er einen weiteren Beleg eines Briefzitates erörtert. Damit er einer Auffassung Vorschub, gemäß welcher in der "Schwäche des Ganzen" das Einheitsprinzip und dessen Explikation mittels der Erscheinung als *gleichberechtigte* und *notwendige* Differenzmomente in der Erkenntnis sind: "Man muß zwischen Einheit und Ganzheit unterscheiden, denn das Ursprüngliche und seine Erscheinung sind in der Ganzheit nur verschiedene Teile, deshalb ist die Ganzheit die Schwäche der manifesten Differenz" (Bachmaier, 135).

Die Notwendigkeit, die dieser Differenz beigemessen wird ergibt sich (so Bachmaier, 135) der Erkenntnis wegen, was selbstverständlich auf die in den theoretischen Wrken angelegten Differenzmomente des Seins und des Anders-Seins verleitet, und die Entwicklung der im Fragment "Urteil und Sein" von Bachmaier identifizierten Aporie vermuten läßt, die durch tragische Bestimmung, also ästhetisch aufgehoben wird.

Im 3 Satz des zur Erläuterung gestellten Fragmentes soll nun die erste Bedingung - nämlich das theoretische Negationsverhältnis, das sich nicht selbst auflöst - in Erwägung gezogen werden: wenn das Wesen des Tragischen der absolute Gegensatz Sein und Erscheinung ausmacht, und weil im Tragischen die Erscheinung, das Zeichen (in "Grund ... - der "Stoff") belanglos, "wirkungslos" ist, so "ist das Ursprüngliche gerade heraus". Der absolute Gegensatz - meint Bachmaier - der jede Vermittlung negiert, läßt in der Tragödie die Erscheinung (als Zeichen = 0) als Nichts, das Ursprüngliche als Alles erscheinen.

"Die Tragödie bedeutet also nicht, als was sie erscheint, denn als was sie erscheint (Zeichen = 0) ist sie nichts. Sie bedeutet ... das absolute Sein selbst" (Bachmaier 137).

Wenn man dem Umstand Rechnung trägt, daß die Einführung des Zeichens lediglich auf die Darstellung des Ursprünglichen abzielt, so wird die tragische Negativität (so Bachmaier 138) die ästhetisch notwendige Form der Wiederherstellung der verlorenen Einheit: diese "ist gerade heraus" nur unter bedingten Vernichtung der Erscheinung (des Zeichens). "Das absolute Sein erscheint im absoluten Anders-Sein, um in einer tragischen Setzung als Negation der Erscheinung-das Absolute aufsteigen zu lassen" (Bachmaier, 137). Das Zeichen war notwendig, weil sonst das Ursprüngliche als leere

Unendlichkeit erschienen wäre: "der Übermaas der Innigkeit ... wurde nur durch den höchsten Zwist wirklich" ... Indem sich das ursprüngliche Übermaas der Innigkeit, die Ursache alles Zwists sich aufhob, "so daß die Kraft das innigen übermaßes sich wirklich verliert" ... bleibt eine "reifere, wahrhafte reine allgermeine Innigkeit übrig". Empedokles, als Held ist das Zeichen, ist die Erscheinung des Absoluten und muß geopfert werden weil sonst das Allgemeine sich im Individuum verlöre" (Knaupp I, 872). "Das Schicksal seiner Zeit erforderte ein Opfer, wo der ganze Mensch, der wirklich und sichtbar wird, worin das Schicksal seiner Zeit sich auflösen scheint, wo die Extreme sich in Einem ... zu vereinigen scheinen, eben deswegen ... untergeht und untergehen muß, weil an ihm sich die vorzeitige ... sinnliche Vereinigung zeigte, welche das Problem des Schicksals auflöste, das sich aber niemals sichtbar und individuell auflösen kann weil ... sonst das Leben einer Welt, in einer Einzelheit austürbe" (Knaupp I, 872). "Die Probleme des Schicksals lösen" heißt absoluten Gegensatz gelten zu lassen und die Erscheinung, das Zeichen, die tragischen Personen "in dem Grade auf(zu)heben, in welchen sie nicht allgemein-gültig sind" (Knaupp I, 873).

Einen besseren Einblick in die philosophische Debatte um die Bedeutung des Tragischen gewährt der in der Großen Stuttgarter Ausgabe den Herausgeberrtitel tragende Aufsatz - "Das Werden im Vergehen" von der M.Knaupp und J.Schmidt Ausgabe "Das untergehende Vaterland" betitelt. Der innere Zusammenhalt dieser Studie belegt sowohl inhaltlich, als auch dem handschriftlichen Befund nach die Tatsache, daß sie zu den Empedokles Entwürfen gehört (siehe Überblickskommentar von J. Schmidt; 1198). Das Tragische, als Setzung als Negation, als "reales Nichts" gewinnt in einem entschieden allgemein-geschichtlichen Horizont eine revidierte Position der potentiellen Darstellungsmöglichkeiten des "Ursprünglichen" - das nun in der Valenz folgender Begriffe bestimmt wird: unendlich aorgisch, Alles in Allem, Geist, Seele, Leben, das Allgemeine. Den Einzelne, das tragische Held kommt als Zeichen gar nicht vor, sondern die sprachlichen Verdeckungsmechanismen lassen es nur bei einem kategorialen "besonderen" bewenden. Und dennoch bleibt die in das oben zitierte Fragment aufgeworfene Problematik der Darstellung des Ursprünglichen als gewichtiges Motiv aufrechterhalten, jedoch in der zentralen Vorstellung des Übergangs von der Vergangenheit zur Zukunft, innerhalb welcher die Gegenwart als Auflösungsphase des Vergangenen und als Aufbruch des Zukünftigen fungiert. J. Schmidts Überblickskommentar unterstellt der Gegenwart die Definition der Entindividualisierungsphase, wohingegen die Vergangenheit und die Zukunft mit Kategorien der Individualität bezeichnet werden, so daß diese Deutung eine Auslegung der Gegenwart als Zeichen, das negiert wird, zuläßt, ohne daß dadurch die Möglichkeit einer Darstellung des Absoluten in der reinen Negativität verstellt werde:

"Der Übergang ist ein Übergang von vergehenden alten Individualität («Gestalt») zur entstehenden neuen Individualität. Der Übergang, sofern er als

"Moment" gedacht wird, in dem Individuelles, Bestimmtes, Besonderes nicht mehr besteht, ist die reine Negativität ... In ihm liegt, da nichts mehr «wirklich», aber alles «möglich» ist, theoretisch die «Welt aller Welten», das «Alles im Allen». Im konkreten Erlebnis aber wird er in reiner Negativität erfahren: als Moment der vollständigen Orientierungslosigkeit und Haltlosigkeit, wo nichts mehr ... besteht. Deshalls auch wird er als Moment des Tödlichen, des Schmerzens, der «Furcht» empfunden" (J.Schmidt; B II, 1199).

Der "wirklichen Auflösung" - die punktuell gegenwärtig aufgefasst ist, wird die "idealische Auflösung" gegenüberaufgewertet, innerhalb welcher die konkrete Auflösung - aus einer übergeordneten geschichtlichen Gesamtperspektive, in der "Erinnerung" aufgehoben wird: "Als erinnerte wird die Auflösung eine «idealische Auflösung», d.h. zu einem durch das Bewußtsein in einen übergreifenden geschichtlichen Horizont eingeordneten und damit sinhaft zu bewältigenden Vorstellungsinhalt" (J. Schmidt, B II. 1200).

Nun drängt sich die Frage auf, ob diese Interpretierpraxis jedoch nicht auf die Verstellung einer kohärenten Deutung verfällt, da die Präkarität des Entindividualisierungsprozesses und nicht die des Zeichens, der Individualität, des Besonderen hervorgehoben wird, zumal wenn die "zyklische Struktur" der Geschichte dem angeblichen Grundübel der Haltlosigkeit der Gegenwart entgegen - zuwirken scheint, wo wir doch vorhin angemerkt haben, daß in Hölderlins Auffassung das Bewußtsein der Erkenntnisphäre, der "ex-zentrischen Bahn" eingeordnet werden darf. Die "idealische Auflösung" gilt jedoch nicht als Objektivierung der Möglichkeit, "sich über das Bedrohliche dieser «Moment» Erfahrung "zu erheben (J. Schmidt, B II. 1199) - womit die Entindividualisierungsphase der Gegenwart gemeint wird - sondern sie erscheint eher als Verheißungsmoment der erstebten Aufhebung der Gegensätze.

Das entindividualisierte Subjekt, "das Bestehende" strebt die Vereinigung mit dem Objekt - mit dem "Grund der Natur" an. Dabei muß das "idealindividuelle", das jeweils einzeln Unterscheidbare verschwinden, in die "Schwäche" treten.

## PRIMÄRLITERATUR

1. Hölderlins Weeke in drei Bänden, Hsg. Michael Unaupp, Cael-Hauser Verlag, 1992.
2. Hölderlins Weeke in drei Bänden, Hsg. J. Schmidt, 1994.

## Sekundarlist

1. Bachmaier, Helmut, *Theoretische Aporie und Tragische Negativität. Zur Genesis der tragischen Reflexion bei Hölderlin - in Transzendente Reflexion der Poesie*, Stuttgart, 1979.
2. Bothe, Hennig, *Hölderlin zur Eihnführung*, Hamburg, 1994.
3. Frank, Manfred, *Der Kommende Gott*, Frankf. am Main, 1982.
4. Frank, Manfred, *Eihnführung in die feükromantiale*, Ästhetik, Frankf. am Main, 1989.
5. Reinhard, Nael, *Hölderlin und Sophokles*.
6. Szöndi, Peter, *Hölderlin Studien*, Mit einem Traktat über die philologische Erkenntnis, Frankf. am Main, 1977.



## FILOSOFIA ȘI VIAȚA COTIDIANĂ

CIPRIAN MIHALI

**Résumé.** Ce texte constitue l'introduction à une recherche plus large consacrée au quotidien en tant que problème philosophique, une recherche qui se concrétisera dans la thèse de doctorat, préparée en co-tutelle auprès des Universités de Cluj et Strasbourg.

*"În orice clipă, aici și acum, în timp ce scriu, în timp ce citiți, poate să devină absolut necesar și urgent să abandonez aceste gânduri și să mă dedic în grabă evenimentului. De fapt, asta se petrece în fiecare zi. Asta poate să se petreacă și într-un mod mai puțin cotidian, în funcție de evenimentele de sfârșit de lume pe care le trăim. Orice discurs despre sens și despre semnificația lumii poate fi suspendat, basculînd în neînsemnătate, printr-o conflagrație a mizeriei sau a suveranității, printr-o mutație tehnologică majoră, printr-o manipulare genetică inedită, printr-o catastrofă în care să se amestece inextricabil "natura" și "societatea" ori, pur și simplu, printr-un accident, o suferință, o bucurie în jurul meu, "în" mine. Ceea ce se va numi "urgența situației" mă va face "să-mi arunc pana" (la fel cum Hölderlin aștepta să o facă pentru o Revoluție), sortind discursul meu deriziunii unei vorbării goale. Dar **tocmai aceasta** formează atestarea sensului."*

(Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*)

### **1. În loc de introducere: Ce nu este cotidianul? Ce este «non-cotidianul»?**

*"Le quotidien: ce qu'il y de plus difficile à découvrir" (M. Blanchot)*

Atunci cînd punem aceste întrebări, încercăm să fixăm un obiect al interogației noastre, care să capete o semnificație prin actul însuși al delimitării, prin prezența sau absența unui predicat sau a unei serii de predicate. Ce este cotidian și ce nu este cotidian? Ce este altceva decît cotidian (pe care, din rațiuni de simplitate, îl putem numi, pentru moment, «non-cotidian» ori «extra-cotidian»)? Unde ne aflăm noi atunci cînd punem aceste întrebări? Actul însuși al interogării cotidianului aparține acestuia sau iese din el? Cum ieșim din cotidian? Unde ieșim din cotidian? Ce se schimbă întrînd/ieșind din cotidian?

Iar, pentru a restrînge orizontul interogației noastre, vom cerceta relația dintre filosofie și cotidian. Care este locul cotidianului în filosofie? Și, reciproc, ceea ce nu este nicidecum același lucru, unde se află filosofia în raport cu cotidianul? Este filosofarea un act cotidian ori un act «extra-cotidian»? Dacă alegem prima variantă, prin ce se aseamănă și prin ce se deosebește ea de celelalte preocupări cotidiene? Dacă optăm pentru a doua variantă, ce anume din actul filosofic garantează ieșirea din cotidian?

Iată numai cîteva întrebări pe care nu le putem evita, dar pe care, evident, nu vom putea nici să le epuizăm prin răspunsurile noastre. Mai mult, aceste răspunsuri, prin nu se pot constitui – dintr-o dublă rațiune – într-o teorie integrală a cotidianului, care să permită accesul la o realitate mai profundă, mai adevărată, mai autentică, la o esență imuabilă a vieții de zi cu zi. Iar cele două motive care împiedică un asemenea demers sunt oferite, pe rînd, de filosofie și cotidian.

Astfel, pe de o parte, *filosofia*, prin însăși devenirea sa actuală, dă seama de iluzia unei cuprinderi exhaustive a obiectului său, de violența inerentă unei asemenea încercări, de relativitatea și contingența oricărei explicații globale ori re-prezentări transcendente. Pe de altă parte, *cotidianul* interzice eliberarea unei esențe, căci el nu cunoaște, în «ființa» lui, o asemenea distincție. Manifestîndu-se, el nu ascunde nimic; aparentă, el nu este decît în sensul de apariție, de fenomenalitate și nu de mască a unei esențe, a cărei îndepărtare ar cădea în sarcina filosofiei. Cotidianul este, într-o anumită manieră, și pe care o vom analiza mai tîrziu, tocmai alteritatea radicală a metafizicii, în măsura în care el rezistă oricărei tentative de cuprindere într-un schematism care l-ar rigidiza ori «eterniza». Contingența lui împiedică orice apriorism dar și orice evaluare post-factum a devenirii sale. Iar dacă «ființa» metafizicii este dualismul (în nenumăratele sale formule, dintre care: esență/aparență, inteligibil/sensibil, rațional/empiric etc.), atunci cotidianul este tocmai locul unde aceste determinații opuse se confundă, unde suprafața este și adîncime, unde semnificatul este propriul său semnificant, iar sensul este scurt-circuitul dintre semn și referință, în disprețul sau, mai curînd, în indiferența față de orice partaj ontologic, gnoseologic, axiologic etc. Iar dacă e să ducem această idee pînă la capăt, putem spune, odată cu Blanchot, că "ordinarul de fiecare zi nu e în contrast cu un nume extraordinar"; el "nu este «momentul nul» care ar aștepta «momentul minunat» care să-i dea un sens, care să-l

suprime ori să-l suspende"<sup>1</sup>. Cotidianul scapă oricărei atribuirii de determinații opuse, nu situându-se dincolo de ele, într-o zonă conceptuală ori categorială «pură», ci propunându-se ca regiune în care aceste cupluri nu se aplică încă, (iar acest «încă» poate să desemneze ori să decidă evenimentul ieșirii din cotidian), fiind mereu «dincoace de bine și de rău», "dincoace de ceea ce-l afirmă și totuși reconstituindu-se fără încetare dincolo de tot ceea ce îl neagă"<sup>2</sup>. Aceste însușiri aparent paradoxale nu provin din vreo situație privilegiată în ontic, și nici descoperirea tardivă de către filosofie a vreunor calități ontologice deosebite, ignorate vreme de secole, ci din ceva mult mai simplu: trăsătura constitutivă a cotidianului este de a trece neobservat. Fiind mereu dincoace de tot ceea ce semnifică, de tot ceea ce înseamnă ceva, pregătind mereu semnificativul, dar retrăgându-se instantaneu din calea lui, cotidianul este spațiul pre-diferitului, in-diferentului, al inaparentului și neascunsului, al subiectivului impersonal și al obiectivului trăit ca posibilitate.

Mai degrabă, așadar, decît de a proceda la o schematizare a cotidianului (ceea ce, datorită cum sîntem unei bimilenare tradiții filosofice, va fi greu de evitat), îl vom lăsa să vină înspre noi, să se desfășoare în fenomenalitatea lui, convinși fiind că această venire se va face în orizontul unei precomprehenșuni dată de cînd lumea, odată cu ea și în vederea ei, și că, de aceea, cotidianul nu ne va surprinde cu stranietatea lui. Întreprinderea noastră, va fi, astfel, una fenomenologică și hermeneutică deopotrivă, în măsura în care ea va face uz de familiaritatea cu «obiectul» cercetării noastre, va profita de experiența indistinct filosofică și cotidiană pe care lumea ne-o oferă.

«Împrăștierea» specifică vieții cotidiene se va regăsi, într-o anumită manieră, și în reflecția asupra lui; altfel spus, ne vom apropia de ceea ce am putea numi «perspectivism» în descendență nietzscheeană, care permite obținerea a tot atîtea imagini, «vederi», câte situații în jurul ori înăuntrul cotidianului; la fel cum un oraș nu se livrează niciodată unui punct de vedere exclusiv, indiferent de colina de pe care îl privim, tot așa nici cotidianul nu se va regăsi într-o viziune mai adevărată ori mai autentică în succesele sale tratări. Iar locul din care vom privi poate să fie filosofic (cu multiplele sale sub-locuri), sociologic, istoric, antropologic, psihologic etc., înțelegînd prin acestea tot atîtea posibilități de decupare și ordonare într-un discurs a fragmentarității constitutive a cotidianului. Putem spune, fără a detalia pentru moment, că acesta este un concept «rezidual» (ar fi mai exact să spunem: tocmai din cauza caracterului său rezidual, el nu poate deveni un concept; conceptualizarea nu lasă rest); cotidianul este mai degrabă o sumă de resturi, iar fiecare încercare de concentrare, de punere laolaltă a acestor resturi este destinată eșecului, atîta vreme cît ceea ce rămîne pe dinafară covîrșește «interiorul». Esențialul e mereu în altă parte, centrul «cotidianului» e mereu exilat, e mereu ex-centric,

<sup>1</sup> Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, p.361.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

astfel încât conceptul său face proba unei destructurări originare, unei dezagregări ca principiu de constituire.

Această afirmație nu are nimic «excentric» în ea, dacă o completăm spunând că viața cotidiană este ceea ce posibilizează, ceea ce dă șansă oricărei structurări ori proiectări (fie că e vorba de discursul filosofic, fie că e vorba de viața noastră cea de toate zilele); ea își fermentează propria alteritate, propria negare (și renegare deopotrivă) într-un extra-, într-un trans- «esențial», «autentic» etc. Sensul cotidianului nu se află în el însuși (o viață pur cotidiană ar fi greu de imaginat, și cu atât mai greu de trăit), dar el (își) pregătește întotdeauna sensul și saltul către realizarea lui.

Cotidianul nu se află printre temele preferate ale reflecției filosofice. El a făcut mai degrabă figură de «țap ispășitor» într-o filosofie a cărei propensiune înspre o afirmare era mereu precedată de o negare. În ciuda prezenței sale tot mai insistente și a unui interes teoretic crescând pentru filosofia cotidianului, mai ales în orientările postheideggeriene ori analitice, acesta nu a câștigat încă demnitatea specifică eternelor interogații ale metafizicii. Gîndirea contemporană pare mai degrabă surprinsă la descoperirea acestui nou subiect de reflecție, iar această surpriză se convertește anevoie într-o reflecție coerentă. Mai mult, preocupată prioritar de reflecția asupra propriilor condiții de posibilitate, discursul filosofic asupra cotidianului se vede frecvent devansat de discursurile altor «științe umane». De fapt, aceste "științe" s-au născut tocmai din descoperirea cotidianului, în multiplele sale ipostaze, ca obiect de cercetare și, deci, a posibilității modelării lui teoretice după modelul științelor exacte; putem presupune că la această descoperire a contribuit și filosofia prin refuzul său sistematic al accesului vieții cotidiene la demnitatea unei interogații speculative.

Dar, în ciuda manierelor diverse de a decupa viața cotidiană și a recompune o «cotidianitate», o întrebare revine cu regularitate în toate aceste discursuri: ce se opune cotidianului? Sau, în alte formulări: ce este acel ceva care nu este cotidian? Unde sîntem atunci cînd ieșim din cotidian? Există o singură ieșire și, deci, un singur «extra-cotidian», ori, mai curînd, ieșirile sînt multiple, iar realitățile extra-cotidiene sînt și ele multiple?

Răspunsul cel mai simplu care se poate da acestor întrebări este că, nefiind el însuși omogen, neavînd o unică și univocă definiție, fiind constituit din straturi, niveluri etc., cotidianul presupune pentru fiecare din acestea ieșiri specifice; că, germinînd sensul, numeroase sînt manifestările sale extra-cotidiene și numeroase strategiile de aprehendare a acestuia.

Într-un studiu<sup>3</sup> născut tocmai din nevoia de a răspunde acestor întrebări, Norbert Elias propune nu mai puțin de opt înțelesuri ale cotidianului, cărora le-ar corespunde tot atîtea sensuri ale «extra-cotidianului». Fără a se preocupa în mod special de rigoarea distincțiilor ori de apartenența lor la diferite

<sup>3</sup> Norbert Elias, "Sur le concept de vie quotidienne" (trad. de l'allemand par C. Javeau et A. Sebes), in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.99, 1995, p.237-246.

cîmpuri semantice (lipsă ce s-ar datora, după spusele autorului, tocmai confuziilor ce persistă în jurul acestui «concept»), Elias elaborează un tablou concentrat al sensurilor unei cotidianități în special sociologice, dar cu generoase trimiteri la alte spații de reflecție. Ceea ce reține atenția la o primă lectură a acestei liste, este faptul că definiția cotidianului depinde în largă măsură de ceea ce nu este el; se poate spune că aflăm mai multe despre el din ceea ce nu este și din însușirile pe care le capătă opusul său decît din el însuși. Logic vorbind, «viață cotidiană» este o noțiune relativă: definiția sa depinde întotdeauna de cea a corespondentului său care poate fi de fiecare dată altul, în funcție de finalitatea procesului de definire și de criteriul clasificării. Astfel, acesteia i se opune, din punct de vedere temporal, ziua de sărbătoare, de concediu sau de vacanță, și atunci aflăm că termenul nostru desemnează activitatea noastră de toate zilele; dacă opusul său este însă viața burgheză, de lux, atunci prin «viață cotidiană» înțelegem modul de a fi al muncitorului, prins în rutina programului său zilnic; politic vorbind, vieții cotidiene i s-ar opune viața potențailor (regi, prinți, președinți, miniștri etc.). Într-un al patrulea sens, ea desemnează "domeniul de experiență al vieții de toate zilele" avînd ca termen corelativ "marile evenimente" care populează istoria, care creează istoria. Cotidianul este deci anti-istoria prin excelență, iar dacă istorie înseamnă memorabil, demn de păstrare și comemorare, atunci cotidianul este materia primă a uitării, leștul care se aruncă la coșul de gunoi al istoriei.

Într-un alt sens, viața cotidiană este echivalată cu viața privată (familie, copii, intimitate), căreia i s-ar opune viața publică sau profesională. Distincția e deci între privat și public, una care se susține cu greu în încercarea de suprapunere peste cotidian/extra-cotidian. Vom avea ocazia să revenim la această distincție și să-i exploatăm toate consecințele atunci cînd vom analiza locurile simbolice ale cotidianului (casă-stradă-loc de muncă); acum vom spune doar că domiciliul (ca intimitate, situare afectivă originară, loc al reculegerii și al reflecției) poate să apară în egală măsură ca loc al cotidianității (sogn, masă, baie etc.) cât și ca loc de retragere din aceasta (tocmai prin cultivarea reflecției și a sentimentelor etc.). Același raționament e valabil atît pentru stradă (traiekt zilnic ori, dimpotrivă loc al neprevăzutului, al evenimentului etc.), cât și pentru locul de muncă (din nou rutină versus autodepășire, realizare de sine etc.).

Iar ca ilustrare a confuziilor despre care vorbea și Elias încă din debutul studiului său, regăsim ultimele două sensuri ale cotidianului, prinse într-o contradicție deloc aparentă. Astfel, dacă într-un caz vieții cotidiene, înțeleasă ca "sferă de experiențe și de idei naturale spontane, autentice, nereflectate", i se opune sfera experiențelor și ideilor artificiale, nespontane (specifice, de exemplu, științei) - în celălalt caz, unui "ansamblu de idei și de experiențe ideologice, naive și false, nereflexive" i s-ar opune o "conștiință corectă, autentică, adevărată"<sup>4</sup>. Prima formulare ar aparține unei viziuni romantice, utopice, visînd la o comunitate ideală, întemeiată pe căldura și armonia unei

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.243.

vieți netulburate de «excesul de conștiință» de care s-ar face vinovată îndeosebi știința modernă. Cea de-a doua, în schimb, vede în cotidian un depozit de prejudecăți și idei false ce trebuie suspectat și abandonat (de exemplu, prin revoluție) în favoarea unei «adevărate conștiințe».

Lista lui Elias nu epuizează însă nici pe departe posibilitățile de interpretare a cotidianului și a realităților opuse ce i-ar corespunde. De pildă, sociologia de inspirație fenomenologică elaborată de Alfred Schutz a lansat termenul de «realități multiple». Acestea sînt «provincii limitate de semnificație», caracterizate de «un stil cognitiv propriu» și de un «accent de realitate» specific. Dintre acestea, lumea vieții cotidiene se distinge prin realitatea sa ultimă, iar ieșirea din cadrul ei, ori trecerea dintr-o realitate în alta se face prin «experiențe-șoc» de tipul adormirii ori trezirii, ridicării ori căderii cortinei la teatru, contemplării unui tablou etc. Cît privește realitatea vieții cotidiene, semnificația ei este dată, după Schutz, de: 1) o tensiune specifică a conștiinței ce provine din "deplina atenție față de viață"; 2) o *epochè* specifică, sub forma suspendării îndoielii; 3) o formă prevalentă de spontaneitate (munca); 4) o formă specifică de experiență a eului; 5) o formă specifică de socialitate (lumea comună intersubiectivă); 6) o perspectivă temporală specifică<sup>5</sup>.

Lumea vieții cotidiene este arhetipul experienței noastre a realității, pentru că toate celelalte provincii de semnificație (lumea viselor, lumea teoriei științifice, diferitele lumi ale fantasmelor) pot fi considerate ca modificări ale lumii muncii, iar trecerea de la una la alta se face întotdeauna prin mijlocirea vieții cotidiene.

Dar poate că perspectiva cea mai frecventă în cercetarea cotidianului este cea temporală. Filosofi, sociologi, istorici s-au preocupat, în egală măsură și cu mijloace și finalități specifice, de timpul cotidian. Nu este mai puțin adevărat că timpul are o îndelungată și complexă tradiție reflexivă și că el continuă să fie mereu una din întrebările fără răspuns ale gândirii omenești. De aceea, fiecare din noile interogații ce neliniștesc spiritul uman trebuie să treacă prin «proba timpului»; este, desigur, și cazul cotidianului. Cînd ne întrebăm «ce este cotidianul?», ne întrebăm, în primul rînd și cel mai adesea, ce este timpul cotidian. Iar răspunsurile sînt multiple. Astfel, el poate să fie timpul muncii dintre sărbători ori timpul «mort» și uitat dintre evenimentele istorice; el este timpul profan punctat de hierofanii și epifanii. El este, apoi, rutină, banalitate din care ieșim surprinzător, în eveniment și excepțional. Filosofii îl descriu uneori ca «parodie a eternității», datorită însușirilor sale de planitate, elasticitate și repetitivitate; cu totul altceva este timpul filosofilor, timpul cosmologic ori timpul muzical. Căci timpul cotidian este un prezent continuu, inform și neorientat, închizînd în sine pe cei preocupați de garantarea clipei ce vine, în dispreț pentru rememorare ori proiectare în viitor, ca măsură a posibilităților ce sîntem.

<sup>5</sup> Alfred Schutz, *Le chercheur et le quotidien*, p.129.

În sfârșit (dar lista rămîne mereu deschisă), timpul cotidian este timpul păcii.

"Războiul distruge cotidianul ... Războiul este istorie. În ciocnirea dintre război (istorie) și cotidian, acesta din urmă este înfrînt."<sup>6</sup>

Deși mai modest elaborate, teoriile despre spațiul cotidian, ce însoțesc adeseori, ca un frate mai mic, pe cele care vorbesc despre timp, răspund și ele interogației noastre fundamentale. Astfel, într-o abordare orizontală, «locurile» cotidiene pot fi (așa cum am amintit deja), pe rînd sau deopotrivă, casa, strada sau locul de muncă, fiecare cu porțile sale, cu închiderile și cu deschiderile sale. Pe verticală spațiul cotidian se poate structura în locuri propriu-zise, în «hauts-lieux» ori în monumente. Triadei timp-eveniment-sărbătoare, i-ar corespunde, grosso-modo, triada spațiu-loc-monument, ca instanțe succesive ale dezagregării cotidianității.

Tot în acest context, merită să ne oprim și asupra prezenței, în analiza cotidianului, a metaforelor spațiale; vorbim mereu de «centru-margine», de «interior-exterior», de «liniaritate-încircularitate», «platitudine-profuzime» și utilizăm aceste cupluri noționale pentru a descrie mult mai mult decît spațiul cotidian propriu-zis. Ele mărturisesc, de fapt, prin forța lor expresivă și prin recursivitatea lor, cît de datoare este gîndirea noastră unei modelări spațiale a lumii și unei ierarhizări a acesteia după coordonatele spațiului. Bachelard, în stilul său inconfundabil, a decriptat o întregă «poetică a spațiului», dezvoltînd o «fenomenologie a imaginației» în care « imaginea poetică » înțeleasă ca «eveniment al *logos*-ului» dă seama de «problema creativității ființei vorbitoare» care este omul. De aceea, el și-a numit demersul său «topofilie», vizînd astfel

"să determine valoarea umană a spațiilor de posesie, a spațiilor îndrăgite... Spațiul cuprins de imaginație nu poate rămîne spațiul indiferent destinat măsurii și reflecției geometrului. El e trăit. Și e trăit, nu în pozitivitatea sa, ci în toate parțialitățile imaginației."<sup>7</sup>

În ceea ce ne privește, miza unei abordări fenomenologice a cotidianului nu constă în cercetarea unui «dincolo» al cotidianului, a unor realități complementare sau opuse lui. Filosofia nu se desfășoară într-o oarecare exterioritate a vieții de zi cu zi; mai mult, nu putem epura reflecția filosofică, indiferent de gradul său de abstractizare, de ingredientele sale cotidiene. Experiența vieții zilnice, înainte de a deveni subiect de reflecție epistemologică, trasează condițiile de posibilitate ale unei asemenea reflecții, fixează fundalul din care vor țîșni ulterior interogațiile. De aceea, întrebarea

<sup>6</sup> Karel Kosik, *La dialectique du concret*, p.54.

<sup>7</sup> Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, p.17.

care ne va ghida în această reflecție nu va fi: cum putem scăpa de cotidian? ci: cum se dă cotidianul unei interogații filosofice? În alți termeni: în ce constă demnitatea filosofică a vieții de zi cu zi?

Înainte de a răspunde acestor întrebări, vom remarca echivocul benefic al expresiei «filosofie a cotidianului». *Echivoc*, pentru că o putem înțelege, în egală măsură, ca: 1) filosofie *despre* cotidian, adică o reflecție ce-și propune să se oprească asupra a ceea ce, timp de secole, a fost ocultat, uitat ori, cel mult, «străbătut în grabă», și să exploreze în această regiune posibilitățile de sens ale existenței specific umane, capacitatea cotidianului de a trezi ori de a întreține o reflecție asupra lumii; 2) filosofie *aparținând* cotidianului, adică născându-se și desfășurându-se în el, lăsându-se determinată de realitatea vieții de zi cu zi, întorcându-se, în sfârșit, la el, în semn de recunoaștere (adică recunoaștere, familiaritate, dar și grațitudine). *Benefic*, apoi, întrucât vom exploata acest echivoc, încercând să dovedim că această coabitare, filosofie-viață cotidiană, nu este nici degradantă pentru prima și nici vanitoasă pentru cea de-a doua. Între ele există o continuitate istorială, destinală, în sensul, modest deocamdată, că devenirea recentă a filosofiei este indisociabilă de metamorfozele moderne și postmoderne ale vieții cotidiene; că, pe cât obligă cotidianul la filosofare (în chip de neobosită întrebare asupra a ceea ce sîntem noi și lumea și de situație deschisă, în acest fel, în orizontul a ceea ce survine, al evenimentului ca atare), tot pe atît obligă și filosofia la «cotidianizare (sub forma coborîrii din sferele rarefiate ale speculațiilor transcendente și a renunțării la iluzia exteriorității reflecției față de lume în favoarea asumării reflexiv-critice a comunității, a faptului-de-a-fi-în-comun, dinăuntrul acestei comunități, odată cu ea și, oarecum, împotriva ei).

Continuitatea între filosofie și cotidian este, așadar, una cu dublu sens. Într-un prim sens, cotidianul impregnează actul filosofic, îl «impresionează» (asemeni negativului fotografic) cu experiențele sale concrete, cu oscilațiile sale afective, cu structurările sale spațio-temporale, cu jocurile sale de limbaj etc. Nu putem detașa gîndirea de aceste experiențe, fie și numai în virtutea acestei ultime remarci, și anume că orice discursivizare a sa se face într-o limbă forțată de o tradiție căreia îi ignorăm punctualitățile și a cărei evoluție face arareori obiectul unei reflecții aparte. Se poate spune, parafrazînd o celebră butadă, că nimic din ceea ce e cotidian nu ne este străin, îndeosebi atunci cînd argumentăm în favoarea unei continuități (contiguități) între actele noastre, acte reflexive și acte pragmatice, acte anonime și acte puternic personalizate, acte insignifiante și acte decisive. O continuitate care, pe de altă parte, reducînd riscul unei spargerii a identității, al schizei intelectualiste (dramatice chiar, un singur actor, mai multe roluri) anulează tocmai prin aceasta iluzia salvării unei (ultime?) urme de inocență pe care ar fi garantat-o emergența unui act eliberat dintr-o cauzalitate «vinovată», saltul într-un *alter ego* pur și mereu accesibil sieși.

Tentația, niciodată reprimată, a filosofiei de a scăpa de constrîngerile sensibile (empirice și afective) ale vieții de zi cu zi s-a tradus într-o ciudată



topografie speculativă. Filosofia, în detașarea sa contemplativă, a ierarhizat conceptual lumea, de la nivelul cel mai de jos al empiriei și contingentului, pînă la nivelul cel mai înalt al Ideii, Divinității ori Binelui, oferindu-și, prin actul însuși al acestei ierarhizări, misiunea cercetării regiunii desemnate de aceste ultime concepte. Prin aceasta, superioritatea topografică a domeniului s-a tradus într-o superioritate a preocupării filosofice, orgoliul filosofilor interzicînd astfel coborîrea la nivelurile inferioare, rezervate, de acum, științelor particulare. În acești termeni, demersul nostru va consta în problematizarea acestei coincidențe și căutarea unui *modus vivendi*, încercînd să redăm cotidianului dreptul de a intra pe ușa din față a filosofiei.

Dar continuitate există și în celălalt sens, dinspre filosofie spre cotidian. De această dată, filosofia este cea care «marchează cotidianul», îl trasează și îl traversează. Nu vom spune, pentru asta, că în cel mai mărunț dintre gesturile noastre cotidiene se ascunde o întregă viziune despre lume pe care am fi gata să o dezvăluim; argumentul e simplist și el nu oferă nimic pentru înțelegerea cotidianului. În viața de zi cu zi, ne punem arareori întrebări privind soarta lumii, sensul existenței etc.; preocupări mai urgente ne sustrag de la asemenea reflecții, iar cînd nu ni le interzic în mod expres fac din ele chestiuni pur retorice ori destinate unei ambianțe de cafea. Prezența filosofiei în cotidian, însă, este de altă natură. Ea nu este punctuală, evenimentială, ci mai degrabă difuză, continuă, dar nu mai puțin intensă. Pentru spațiul nostru cultural-geografic, istoria vieții cotidiene este inseparabilă de istoria filosofiei. Urmîndu-l pe Heidegger, am putea spune că istoria Occidentului se confundă cu cea a metafizicii. Epoca noastră, postmodernă ori tardiv-modernă, este epoca în care această dublă istorie ia sfîrșit, dar nu printr-un eveniment neașteptat ori prin extincție, ci tocmai prin suprapunerea perfectă între cele două istorii. Altfel spus, este epoca în care viața cotidiană este rezultatul transpunerii în plan concret-existențial a tuturor exigențelor epistemologice, estetice ori politice cuprinse în marile povestiri ale epocii moderne și a experimentării consecințelor (neprevăzute în aceste povestiri) ale acestor transpuneri. Este suficient să ne gîndim la devenirea rațională a lumii în formă tehnico-științifică ori la experiențele totalitare ale acestui veac, pentru a urmări apoi, în felul nostru de a fi și în activitățile noastre zilnice, consecințele acestor evenimente. Viața cotidiană în Europa de Est, de pildă, este mărturia vie și trăită a acestor experimente, dar și mărturia refuzului de a gîndi (de a înțelege, de a critica, de a anticipa, de a asuma etc.) efectele acestor experimentări.

Lumea postmodernă este lumea în care valorile teoretizate și legitimate de onto-teleologia modernă devin rutină, funcții ale unui imens mecanism autoreglat, scop și mijloc în vederea acestui scop, după modelul dual al luminii, și corpuscul și undă, dar niciodată sau corpuscul sau undă. Realitatea însăși a acestei lumi este o permanentă și infinitesimală oscilație între aparență și esență, între imanent și transcendent, între sensibil și inteligibil, într-un schimb cvasi-simultan de locuri, singura motivație a acestei permutări fiind funcționalitatea și eficiența sistemelor, a structurilor, a jucătorilor.

De aceea, superioritatea filosofiei nu stă în «înălțimea» ori «puritatea» obiectului său, ci în capacitatea ei de a interpreta acest obiect ca al său, de a recunoaște apartenența acestuia la momentul în care se produce reflecția, de a solicita acest obiect să răspundă întrebărilor pe care filosofia le pune vremii sale.

## 2. Prezența disimulată a cotidianului în filosofie

Cotidianul nu a fost niciodată o problemă filosofică explicită, așa cum a fost, de exemplu, Dumnezeu, Adevărul, Timpul etc. Dar «uitarea» lui nu are nimic întâmplător; mai mult ea face parte din însuși destinul metafizicii, este constitutivă acesteia, este condiția ei de posibilitate. Ea a fost înscrisă, chiar dacă numai în pre-text, în toate proiectele de sistem elaborate de la Platon la Heidegger. Prezența cotidianului în filosofie a fost însă una implicită și negativă.

Ea a fost, mai întâi, *implicită*, pentru că a «funcționat» ca declin, ca detonator al oricărei «remarci speculative». Dacă orice filosofare începe printr-un act de uimire, obiectul și cauza acestei uimiri nu este aspectul paradoxal al lumii, caracterul său excepțional, ci tocmai obișnuitul, comunul, ordinea dată a lumii. Prima întrebare filosofică este una constatativ-afirmativă de tipul: de ce lumea este așa cum este? Iar acest «așa cum este» desemnează «lumea naturală», «lumea trăită» în caracteristicile sale ordinare. Desfășurarea ulterioară a filosofiei nu mai are nimic de-a face cu cotidianul (manifestarea ei este paradoxul, și nu bunul simț, ne spune Deleuze, urmându-l pe Hegel), dar acesta va rămâne mereu un fond, un reper, un punct de orientare în spațiile nesfârșite ale gândirii. Mai mult, «depășirea» neîncetată specifică metafizicii s-a făcut mereu prin recursul la valorile vieții de zi cu zi, la sensul bine împărțit al acesteia. Ceea ce obliga oarecum la «depășire» era tocmai abaterea de la acest sens, neconformarea la rigorile sale minimale; noul venit înțepa tocmai prin denunțarea acestor abateri, prin elogiul sensului cotidian, dar continua, inevitabil, prin suspectarea lui și prin căutarea Sensului în altă parte. Viața cotidiană (în multiplele sale înțelesuri, pe care le vom discuta puțin mai jos) nu are un sens suficient; Sensul însuși e mereu în altă parte, iar postularea și punerea lui în valoare releva lipsa de sens a cotidianului, capacitatea acestuia de a produce sens pentru sine și pentru totalitatea existenței umane.

În același timp, cotidianul este și o problemă *negativă*. Orice cercetare «veritabilă» începe prin punerea sub semnul întrebării a evidențelor pe care ni le oferă viața de zi cu zi, prin negarea aparențelor ca principală sursă a erorilor în cunoaștere. Această negativitate are adeseori, dincolo de certele sale dimensiuni ontologice ori gnoseologice, reale conotații valorice, ceea ce justifică în numeroase cazuri, finalitatea normativă și etică a filosofiei clasice. Începând printr-o inocentă chestionare a datului pur și simplu, continuând apoi cu o demolare a certitudinilor care ghidează viața de zi cu zi, metafizica

sfirșește prin a descoperi o (altă) rațiune suficientă a lumii, un (alt) principiu (origine și regulă) de ordonare și mișcare a lumii. Că se numește Idee, Dumnezeu, cogito sau lucru în sine, principiul oricărei filosofii prime este finalmente rațiunea suficientă a însuși actului reflexiv și justificarea lui (ontologică, gnoseologică etc.). Filosofia este prin excelență căutare a răspunsului la întrebarea «de ce?», iar acesta a fost dat mereu prin apelul la partea nevăzută a lucrurilor, la dimensiunea lor ascunsă și non-sensibilă, greu accesibilă ori chiar inaccesibilă.

Prezența implicită și negativă a cotidianului în filosofie este, de aceea, una disimulată. Căci a disimula înseamnă a te preface că nu ai ceea ce ai; disimularea trimite la o prezență:

"Deci a te preface, sau a disimula, lasă intact principiul realității: diferența este întotdeauna clară, ea nu e decît mascată."<sup>8</sup>

Cotidianul a funcționat în discursul filosofic ca o mască. Sub fața pe care o arăta se ascundea întotdeauna un alt chip, cel «real», cel «adevărat», cel «autentic», pentru a cărui descoperire/dezvăluire filosoful elabora o strategie adecvată și utiliza un instrumentar pe măsură. Cotidianul trimitea mereu la altceva, el nu exista decît în virtutea acestei funcții tranzitive pe care o îndeplinea, în acest sistem perpetuu de trimiteri, mascări, derutări și deturnări, de ocoluri și întîzieri pe care le provoca. Ca pură suprafață, el nu a interesat niciodată filosofia, decît în măsura în care această suprafață poate fi străpunsă, decorticată, în vederea revelării unei profunzimi, a unui miez esențial. Iar această suprafață a putut să se numească, pe rînd ori deodată, simț comun sau bun simț, evidență sau prezență, practică sau anonim, repetiție sau obișnuință. Fără a epuiza, astfel, manierele în care cotidianul este disimulat în filosofie, credem că aceste măști sînt exemplare pentru destinul său metafizic.

Cotidianul s-a numit, așadar, rareori «cotidian» în filosofie. Abia de la Nietzsche și Heidegger începe filosofia să-i spună pe nume. Act de curaj ori, dimpotrivă, act de renunțare (ca și cum filosofia ar fi obosit să fugă la nesfîrșit de primejdia banalității), reamintire bruscă ori trezire lentă din amnezie, fapt este că acești autori (dar și alții, precum Benjamin, Merleau-Ponty, Blanchot, Lévinas etc.) reprezintă momentul unei decizii, și anume renunțarea la metoda demascării (indiferent de mască și chip), denunțarea (Nietzsche îi spune: «demascarea») caracterului fictiv chiar ipocrit (în sens extramoral) al acestei metode, în favoare susținerii unei coincidențe între mască și chip, între aparența și esență, între sensibil și inteligibil și a asumării reflexiv-critice a consecințelor ce decurg din această coincidență.

<sup>8</sup> Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Ed. Galilée, 1981, p.12.

## TIMPUL KAIROTIC

VIRGIL CIOMOȘ

**Résumé.** L'auteur essaie de clarifier d'abord le sens du *kairós* dans la philosophie aristotélicienne de la temporalité et sa liaison avec le plaisir. Il découvre l'analogie entre le temps kairotique et la temporalité de l'acte et définit la nature de l'affectivité non-différenciée, propre au sens commun. Le caractère prédéterminant et non-spécifique de cette affection sensible fait possible, d'après Aristote, l'intellection même. C'est ainsi qu'on peut dire que l'intellect agit grâce à une tonalité affective préalable. Après avoir redéfini le sens paradoxal de la tonalité affective engagée par la différence ontologique, l'auteur se propose ensuite d'analyser la liaison entre le même *kairós* et la décision. Il constate que le Stagirite est encore prisonnier de l'argument dominateur formulé par Diodor Kronos. Et pourtant, certains passages d' *Étique à Nicomaque* montre une analogie entre le sens aristotélicien de la décision et la *vorlaufende Entschlossenheit* de Martin Heidegger.

Deși simbolul timpului este clipa, definiția clasică a temporalității din **Fizica** lui Aristotel nu conține nici o mențiune expresă la acest termen consacrat. Ea angajează, dimpotrivă, doar anterior-posteriorul (aflat, la rîndu-i, în mișcare)<sup>1</sup>. Explicația acestei opțiuni terminologice revine la faptul că Stagiritul intenționa să sublinieze doar caracterul fluent al temporalizării și, deci, al actualizării, caracter pe care clipa l-ar fi putut oculta prin aparența ei oarecum "substanțială". În acest context, departe de a fi o simplă "subzistență", clipa e, de fapt, o *limită*, mai precis, o limită mobilă, care nu poate fi nicicînd comparată cu "punctualitatea punctului" (datorită naturii sale statice, aparent "substanțiale"). Astfel, tematizarea prin diferențiere a Timpului categorial, în calitatea lui de Unu, își găsește, în modul cel mai natural, expresia chiar în diferențierea pe care anterior-posteriorul o indică de astă dată în mod expres, fapt care explică, în opinia noastră, ocurența acestei sintagme în context.

---

<sup>1</sup> Aristotel, **Fizica**, IV, 11, 219a, 33- 219b, 1.

**1. Prezentul apostatic.** Prin urmare, diferențierea Timpului categorial (luat ca întreg) și, ca atare, a eternității determină, într-un mod simultan, un "ecart" al Timpului Unu (al eternității) în raport cu timpul multiplu (sensibil), un *interval exprimabil chiar în termenii timpului* care, deși face (abia astfel) posibilă tematizarea eternității, revine la un fel de *apostază a anterior - posteriorului în raport cu clipa*: "anteriorul e în Timp, pentru că anteriorul și posteriorul se spun prin apostază în raport cu clipa (κατὰ πρὸς τὸ νῦν ἄποσιν). Iar clipa este frontiera (ὑποῦ ) trecutului și viitorului. Astfel, de vreme ce clipele sînt în Timp iar anteriorul și posteriorul sînt, de asemenea, în Timp, urmează că, acolo unde există clipă, acolo mai există și o apostază în raport cu clipa (ἡ τοῦ νῦν ἀπόστασις)"<sup>2</sup>. Apare, credem, evident că sensul asumat (în acest context) de termenul "clipă" (termen al cărui număr e întotdeauna nu numai relativ ci și singular) nu mai are nimic de-a face cu multiplicitatea clipelor, pentru că, într-adevăr, timpul însuși poate fi cu adevărat sensibil doar dacă este deja diferențiat ca anterior și, respectiv, posterior, adică numai în calitatea lui de multiplu și, deci, de *pluralitate a clipelor*. Or, aici se vorbește de clipă doar în calitatea ei (unică) de a fi o *limită* veșnic reiterată între trecut și viitor. Asupra stranieții acestei din urmă clipe singulare vom mai reveni. Să reținem acum, că *tematizarea eternității prin diferențiere temporală coincide cu apostaza noastră temporală față de eternitatea însăși*. Dacă toate acestea țin de diferența dintre Timp și timp și dacă, apoi, clipa noastră singulară diferă ea însăși de clipele anterioare ca și de cele posterioare mai urmează că *apostaza față de această clipă singulară reprezintă un analogon în raport cu apostaza timpului față de Timpul*.

Sîntem, în consecință și de regulă, niște "apostați" în raport cu propriul nostru prezent singular și, ca atare, niște "apostați" în raport cu noi înșine. Atenția noastră e mai curînd în trecut și în viitor - adică în antero-posterior - decât în prezent. Altfel spus, atenția însăși nu relevă de un punct "con-centrat" (cardinal) ci de un interval "des-centrat" (ordinal). Mai precis, succesiunea timpului nu are loc într-un interval (într-unul pre-existent, de pildă) ci coincide chiar cu intervalul. Sau: succesiunea *crează* intervalul. Or, ceea ce ignorăm uneori noi e faptul că acest caracter singular al clipei apostazei nu mai poate ține de diferențiere și, deci, de orizontalitate, de vreme ce el vizează un moment inaugural (ca acela al creației). Prizonieri unei perspective orizontale, vom fi, astfel, tentați să confundăm singularitatea clipei inaugurale (în raport cu care definim tocmai apostaza noastră) cu orizontalitatea "singulară" a unei clipe... fluente. În consecință, vom mai crede că ne-am putem regăsi din această apostază (față de eternitate și față de noi înșine) abia "după" ce vom fi "oprit" fluenta clipelor orizontale. De aceea, poate, *nunc stans* este pentru noi și cel mai adesea, (doar) un fel de *nunc fluens* care ... stă.

Această viziune strict orizontală asupra singularității ignoră, însă, cu totul diferența ontico-ontologică, sub forma aceleia dintre Unu și multiplu, fiindcă singularitatea clipei inaugurale e redusă, în cele din urmă, (doar) la caracterul aleatoriu al unui simplu *act de alegere*, act care vizează "una" dintre clipele... multiple. Unicitatea clipei inaugurale nu se reduce, însă, la caracterul ei "exemplar".

<sup>2</sup> *Ibidem*, 14, 223a, 4-8.

Pentru că, în acest caz, diferența dintre timp și eternitate s-ar reduce la contrariul ei, adică la o *in - diferență ontico - ontologică*. Dacă lucrurile ar sta așa, ar urma că diferențierea Timpului ca anterior-posterior este cea care împiedică accesul nostru la clipă, mai exact, la clipa cea unică, despre care Stagiritul spune că trebuie exceptată de la mișcare. (Or, din perspectiva răsturnării diferenței ontologice, presupuse de Heidegger prin celebra *Kehre*, stă în destinul eternității însăși ca ea să se diferențieze.) Experiența clipei este inter-zisă, credem noi din nou, datorită *poziției sale inter - mediere între extreme*: anteriorul, pe de-o parte, posteriorul, pe de alta, și anume, luate (doar) în calitatea lor orizontală. Dar, acest fel "orizontal" de definire a inter-mediului însuși ocultează tocmai faptul esențial că *inter - mediul clipei in - augurale unice are valoarea cardinală a unei limite*, după cum orice mediu (inclusiv Trupul) - și, prin urmare, și (inter-)mediul temporal - are valoarea unei limite. Cel care asigură Unitatea, ca limită, a contrariilor timpului multiplu e Genul însuși - aici Timpul -, adică eternitatea, în calitatea ei de Una ne-diferențiată. Clipa inaugurală nu poate ține de multiplu - așa cum rezultă din perspectiva orizontală în care ea apare definită ca un fel de *nunc fluens... stans* - ci, dimpotrivă, de Unu (ne-diferențiat). În acest fel, *clipa cea unică* devine o "realitate" cu totul stranie (pentru că *a - topică*), anume, o limită tematizată sensibil a eternității inteligibile adică un anume *analogon* sau, mai bine, *un pliu ontico - ontologic între timpul succesiv și eternitatea simultană*.

Toate aceste dezvoltări pe marginea apostazei aristotelice a anteriorului și, respectiv, posteriorului față de clipă ne conduc la o redefinire a analogiei timpului și eternității, la una în care simpla relație dintre acestea din urmă două e inter-mediată cu adevărat de însuși *pliu kairotic al clipei inaugurale*, cea care pre-determină survenirea eternității ca timp. Va trebui, prin urmare, să facem o deosebire de principiu între clipa temporalității orizontale (ontice) și cardinalitatea *kairós*-ului, care are o dublă valoare (ontică și ontologică). Într-o interpretare tomistă, presupusă de *analogia entis*, aceasta vrea să spună că fiecare clipă (multiplă) reprezintă un fel de *habitus* al Clipei (unice) oportune în raport cu eternitatea.

Există, în consecință, nu numai o clipă orizontală (a succesiunii) ci și una cardinală (a simultaneității u-topice) - pe care noi am notat-o cu majusculă - și care se vedește, abia acum, ca depășind, totuși, semnificația lui Unu ne-diferențiat. Căci un asemenea criteriu de definire a clipei inaugurale (necesar, desigur, dar nu și suficient) nu are încă o semnificație *originară* (care, în contextul nostru, devine esențială). Simultaneitatea Clipei oportune în raport cu succesiunea clipelor nu ține, astfel, de Identitatea cu sine a clipelor succesive (care sînt, prin definiție diferite) ci de unicitatea punctului lor (a-topic) originar și originant, adică de unicitatea *kairós*-ului lor. Sîntem actanții unei conștiințe continue tocmai pentru că ne păstrăm în punctul *originar* al actului conștient însuși. Or, punctul originar al entelehiei Sufletului este, așa cum arată Stagiritul, nemișcat. Sau, altfel spus, simultaneitatea Timpului și, ca atare, continuitatea conștiinței noastre temporale, relevă tocmai de Originea ei kairotică și nicidecum de un (imposibil, în fapt) continuu "empiric". Încît am putea spune că tocmai cardinalitatea timpului kairotic face din om o ființă cu adevărat verticală. Clipa lui cu adevărat proprie e abia *kairós* -ul.

**2. Timpul deciziei kairotice.** Mișcarea descendentă pe care am urmărit-o

pînă acum relevă de Prezența unui Principiu ne-generic Unic în măsură să definească, în primul rînd, caracterul (de asemenea ne-generic al) Sufletului însuși și, în cele din urmă, multiplele proiecții psiho-logice, respectiv, fizio-logice ale acestuia din urmă. În fiecare dintre cazurile analizate, există, deci, un analogon ontic al Principiului ontologic, un pliu ontico-ontologic, adică o anume expresie ne-generic și multiplu diferențiată a Identității ne-diferențiate a lui Unu. Toate simțurile specifice se raportează *pròs Hén* la Simțul lor comun ne-specific și toate organele specifice se raportează *pròs Hén* la Trupul lor comun ne-specific. Unitatea ne-generică a acestui Unu ne-diferențiat care intervine de fiecare dată - fie el psihologic sau fiziologic - revine în definiția tuturor temelor puse în discuție de Aristotel. Una dintre ele e aceea a Binelui. Cercetarea, notează însă Stagiritul, "va fi îngreunată de faptul că cei ce au introdus doctrina Ideilor ne sînt prieteni". Dar, "pentru a salva adevărul, este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atît mai mult dacã ești filosof. Căci, deși le iubim pe amîndouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie"<sup>3</sup>. Întîmpinările pe care Aristotel le aduce doctrinei platoniciene a Binelui rezidă, ca de obicei, în aceeași cu totul originală doctrină a multiplei semnificații a fiindului, efect direct al metamorfozei întrebării privitoare la Ființă.

**2.1. Asupra multiplei semnificații a Binelui.** Platonicienii nu au făcut, însă, diferența dintre Gen și Specie, confundînd efectul specific (aperceptiv) al auto-afectării Genului (transcendental) cu Genul însuși. Or, există o evidentă (pentru Stagirit) Anterioritate a esenței în raport cu toate celelalte categorii care ar putea fi puse în relație cu Binele și care au o valoare aperceptivă (ca să nu mai vorbim că esența însăși poate avea, la rîndul ei, o semnificație aperceptivă, specifică): "În ce privește Binele, el este enunțat de platonicieni în categoria esenței (τί ἐστίν), în cea a calității și în cea a relației; dar ceea ce este în și prin sine, pe de-o parte, și esența, pe de altă parte, sînt Anterioare prin natura lor față de termenii relativi (aceștia din urmă fiind derivați ca niște accidente ale fiindului), astfel încît nu poate exista pentru toate aceste categorii o unică Idee comună"<sup>4</sup>. Unitatea categoriilor nu mai poate fi una dintre categorii ci doar un fel de "termen unic" sau, cum am văzut, o "semnificație focală" pentru acestea din urmă. Tocmai de aceea, în mod analog, "Binele însuși se enunță în tot atîtea feluri în cîte se enunță și fiindul"<sup>5</sup>. Multipla semnificație a fiindului se regăsește astfel în multipla semnificație a Binelui: "în categoria esenței el este numit Dumnezeu și Intellect, în cea a calității, virtute, în cea a cantității, măsură, în cea a relației, utilitate, în cea a timpului, *kairós*, în cea a locului, dispunere etc."<sup>6</sup>. Așadar, *Timpul kairotic este*

<sup>3</sup> *Etica Nicomahică*, I, 6, 1096a, 12-17, trad. Stela Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1096a, 19-23.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1096a, 23-24.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1096a, 24-27.

*expresia temporală a sur - venirii Binelui în Lume.* Și pentru că, în cazul nostru, Binele însuși are (la fel ca fiindul și, la limită, la fel ca Ființa) o natură ne-generică, urmează că și Timpul kairotic are aceeași semnificație ne-generică. Această semnificație a *kairós*-ului face ca el însuși să fi în măsură a asigura natura multiplă a survenirii temporale a oricărui eveniment generic: "pentru că există mai multe semnificații chiar în interiorul uneia și aceleași categorii, după cum, de pildă, *kairós*-ul în război e strategia, în boală, medicina, în hrănirea cu măsură, tot medicina, iar în exercițiile fizice, gimnastica"<sup>7</sup>.

Semnificațiile diferite ale Binelui depășesc, totuși, nivelul unei simple omonimii (deși ele toate "cad", de fiecare dată, sub genuri cu totul diferite): "Binele nu este ceva comun și nici nu este enunțat după o singură Idee. Fiindcă toate semnificațiile sînt, însă, ale unuia și aceluiși Bine, ele nu sînt omonime doar din întîmplare (ἀπὸ τύχης). În fapt, toate semnificațiile există în raport cu Unul și Același (ἀφ'ενὸς εἶναι) pentru că se orientează împreună în raport cu Unul și Același Bine (πρὸς ἐν ἐπαντὰ συντελεῖν). Și ele se numesc în acest fel tocmai prin analogie (κατ'ἀνάλογίαν)"<sup>8</sup>. Iată doar unul dintre contextele în care πρὸς Ἐν- aici prezent sub forma sinonimă de ἀφ'ενὸς- intervine în text alături de κατ'ἀνάλογίαν, ceea ce verifică interpretarea pe care am dat-o lui *proportio* (*ad unum*) la Toma din Aquino și infirmă, implicit, afirmațiile lui Muskens despre eterogenitatea dintre *ad unum* și *analogia*<sup>9</sup>. Dar relația care depășește omonimia fiind, în același timp, o enunțare *prin analogie* o constituie doar paronimia - în cazul nostru: paronimia Binelui, mai precis, *paronimia Binelui în calitatea lui de Unu*. Ceea ce rezultă din felul în care intervine *implicit Unu* în *interogația privitoare la Bine*: "Să revenim, așadar, la Binele pe care tocmai îl cercetăm și să vedem ce este el de fiecare dată (τί ποτ' ἄν εἴη)"<sup>10</sup>. În consecință, Binele este Unul și Același ne-diferențiat, dar după ființarea lui este diferit.

**2.2. Plăcerea instantanee și pliul ontico - onto - logic.** Dar Binele nu e ceva pur și simplu transcendent. Într-adevăr, notează într-un context asemănător Heidegger, "comprehensiunea nu plutește niciodată în aer, ci este întotdeauna afectată. *Da*-ul e de fiecare dată deschis (sau închis) într-un mod co-originar printr-o tonalitate afectivă"<sup>11</sup>. În consecință, pentru a putea fi tematizat el trebuie să existe deja într-un anume fel chiar în Sensibilitatea noastră și, încă, trebuie să fie re-simțit chiar în Trupul nostru. Pentru a clarifica problemele legate de această Prezență ne-generică a Binelui în Om, Stagiritul se folosește de binecunoscuta temă a *plăcerii*. Orice afectare sensibilă sau trupească a Omului e, însă, sau o mișcare sau un act,

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1096a, 32-34.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1096b, 25-28.

<sup>9</sup> Cf. G.L. Muskens, *De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristo-telem*, Ed. J.B. Wolters, Groningen, 1946.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, 7, 1097a, 15-16.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 339.



problemă care se pune acum și relativ la plăcere - ce anume este ea, o mișcare sau un act? Pornind de la elementele tradiției grecești păstrate prin Eudoxos, Aristotel își începe excursul prin a examina prima dintre cele două ipoteze: "Luînd drept Principiu faptul că Binele e Perfect, iar mișcarea și devenirea sînt im-perfecte, alții încearcă să demonstreze că plăcerea este mișcare și devenire. Dar nu par să aibă dreptate nici cînd afirmă că plăcerea este mișcare. Fiindcă, după cum se admite, în general, oricărei mișcări îi sînt caracteristice viteza și lentoarea; dacă nu în sine, cel puțin în raport cu altă mișcare, cum este cea a cerului, de exemplu. Or, plăcerii nu-i aparține nici unul dintre aceste atribute ale mișcării. Fără îndoială, poți fi pus repede în starea de a resimți plăcerea, ca și în starea de a resimți mînia, dar actul în sine de a resimți plăcerea nu implică viteza în raport cu altceva, în timp ce putem, totuși, merge, crește și așa mai departe mai repede sau mai încet. Așadar, trecerea la starea de plăcere poate fi rapidă sau lentă, dar a fi în act în această stare (vreau să spun, a resimți plăcerea) rapidă sau lentă este imposibil"<sup>12</sup>.

Cum se vede, termenii în care discută Stagiritul statutul plăcerii sînt aceia de *act perfect* și, respectiv, de *mișcare im - perfectă*. De aceea, nu e întîmplător faptul că, înainte chiar de a defini plăcerea, Aristotel ține să redefinească vederea (analogonul, se pare, cel mai des utilizat pentru a exemplifica actul): "Se spune că actul vederii e perfect în oricare dintre clipele timpului său. Și nu-i lipsește nimic care, adăugat posterior, să-i desăvîrșească specia (τὸ εἶδος). Or, același lucru e valabil și pentru plăcere. Ea constituie un tot indivizibil și, în orice clipă a timpului său am lua-o, nu există plăcere a cărei specie să devină mai perfectă decît este, prin prelungirea timpului său"<sup>13</sup>. Prin contrast cu actul, mișcarea definește o stare care poate fi considerată drept *contrariul* plăcerii: "Este și motivul pentru care plăcerea nu este o mișcare. Fiindcă orice mișcare are loc într-un timp și în vederea unui anume scop (cum este, bunăoară, construirea unei case) și ea nu este perfectă decît în clipa în care lucrul spre care tindea e deja realizat, adică în funcție fie de totalitatea timpului său, fie de clipa ei finală. Dacă luăm însă în considerație mișcărilor parțiale care acoperă doar fragmente din timpul ei total, toate sînt im-perfecte și diferă după specie (τὸ εἶδος), atît între ele cît și față de mișcarea luată în întregul ei. De exemplu, asamblarea pietrelor este o operație diferită de săparea canelurilor coloanei și amîndouă diferă de construcția de ansamblu a templului; și, în timp ce construcția templului, luată în ansamblul ei, e un lucru perfect (nemaivînd nevoie de nimic altceva ca să-și atingă scopul propus), așezarea temeliei și a triglifelor sînt operații imperfecte (căci și una și alta sînt doar părți ale întregului"<sup>14</sup>. În consecință, mișcărilor im-perfecte sînt eterogene după specie chiar dacă ansamblul lor poate determina Unul și Același Scop perfect (care reprezintă doar efectul final al tuturor mișcărilor specifice): "va fi deajuns să menționăm aici că mișcarea nu e perfectă în nici una din clipele timpului ei ci, dimpotrivă, multiplele

<sup>12</sup> *Etica Nicomahică*, X, 3, 1173a, 29- 1173b, 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*, X, 4, 1174a, 14-19.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 1174a, 19-27.

mişcări parțiale care o constituie sînt im-perfecte și diferite după specie (τω εἶδος), ceea ce le diferențiază fiind tocmai punctul lor de plecare și punctul lor de sosire"<sup>15</sup>.

Și, din nou, prin același contrast cu mișcările im-perfecte, "plăcerea este în fiecare dintre clipele timpului său perfectă în calitatea ei de specie (τὸ εἶδος). De aceea, mișcarea și plăcerea diferă, evident, între ele pentru că plăcerea însăși e Una, întregă și perfectă. Această concluzie pare să rezulte și din faptul că nu e posibil să te miști altfel decît în timp, dar să resimți plăcerea, e posibil fără timp; pentru că ceea ce se produce într-o singură clipă (εἰς τὴν ὕλην) constituie un întreg indivizibil (ὅλον τι). Din aceste considerații reiese clar și faptul că nu au dreptate cei care văd în plăcere o mișcare sau o devenire. Căci nu despre orice se poate spune că e mișcare sau devenire, ci numai despre lucrurile divizibile și care nu constituie întreguri (astfel, nu se poate vorbi, pe de-o parte, despre devenire a actului vederii, nici a punctului sau a unității, iar, pe de alta, nici unul dintre aceste acte nu este el însuși mișcare sau devenire). În consecință, nici despre plăcere nu se poate spune așa ceva, întrucît ea este un întreg indivizibil"<sup>16</sup>.

Să reținem, mai întîi, din toate aceste neașteptate dezvoltări că, spre deosebire de mișcările im-perfecte (care sînt compuse din mai multe mișcări parțiale specific diferite), actul însuși (se) constituie (ca) Una și Aceeași Specie ne-diferențiată. Or, *stranietatea actului care este plăcerea* rezidă în aceea că, *deși ne-diferențiat, el ek - sistă, totuși*. Nu este vorba, așadar, de o pură posibilitate, în care caz o plăcere ne-diferențiată ar fi, desigur, posibilă doar ca simplă... posibilitate. *Plăcerea este și ek - sistă în același timp* (tocmai datorită caracterului ei diferențiat... ne-specific). De aceea (ne)locul ei (im)propriu revine, în cele din urmă, la același deja invocat *pliu ontico - ontologic*. De aceea, *plăcerea re - prezintă*, într-un mod paradoxal, *diferențierea ne - diferențierii însăși*, și anume (și încă mai precis), *o anume ne - diferențiere ek - sistentă*. Toate mișcările care vin la sau pleacă de la Suflet au nevoie de timp pentru a se desfășura. Ele ne dau astfel *iluzia* unei mișcări a Sufletului, cum arată și niște texte trecute (îndeobște) cu vederea din tratatul **Despre suflet**. De aceea și credem uneori că Sufletul nostru "ar avea niște mișcări". Ceea ce este, însă, cu totul fals. Pentru că, așa cum subliniază Stagiritul, Sufletul e, în fapt, mereu imobil (în calitatea lui esențială de Prim Motor) astfel că, deși en- *telehia* care vine la sau pleacă de la el pre-supune automat temporalizarea, Sufletul însuși e mereu atemporal, în chiar calitatea lui de *télos* (al en- *telehie*). Dar dacă lucrurile s-ar limita la atît, n-am putea ști niciodată că avem un Suflet decît în cazul (care ține de condiția fenomenologică fundamentală) că el ar fi cumva Prezent în chiar Sensibilitatea noastră (trupească), și anume, ca o *anume Prezență specifică care nu mai are, însă, nici un specific ...* De aceea insistă atît de mult Aristotel asupra diferențierii specifice a mișcărilor în raport (și prin contrast) cu ne-diferențierea cu totul ne-specifică a actelor, precum este și acela al plăcerii. Plăcerea însăși nu poate nici să vină la, nici să plece de la Suflet. Plăcerea

<sup>15</sup> *Ibidem*, 1174b, 3-5.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 1174b, 5-14.

*sur* -vine întotdeauna ca ceva instantaneu în Suflet, ea înduplecă Sufletul la limita (comună) dintre timp și eternitate. Și e ceva de natură ontică de vreme ce ne afectează sensibil - o natură a cărei temporalitate nu are, totuși, nimic "pur" succesiv -, dar și ceva de natură ontologică de vreme ce Binele etern e cel care ne afectează - o natură a cărei eternitate nu are, totuși, nimic "pur" simultan. Ar mai fi de notat, în fine, că plăcerea nu se "raportează din afară" la timp fiindcă ea constituie tocmai clipa kairotică a originii sale. Din același motiv, nu putem spune nici că plăcerea este cumva "în Timp" pentru că actul plăcerii coincide cu temporalizarea însăși: "Faptul că toate aceste <trăiri> apar și dispar, faptul că ele se desfășoară <în timp> e o constatare desigur trivială și chiar de un ordin ontico-psihologic. Sarcina noastră este, dimpotrivă, de a pune în lumină structura ontologică a lui a-fi-in-tonat în chiar constituția lui temporal-existențială, ceea ce, înainte de toate, nu poate decât să revină la a face măcar o dată în general vizibilă temporalitatea tonalității"<sup>17</sup>.

**2.3. Pre - determinarea afectivă a Intellectului.** Într-o nouă aplicație de tip tomist, am putea adăuga că onticul reprezintă *habitus*-ul pliului în raport cu onto-logicul. Un *habitus* cu totul special tocmai pentru că el nu mai are nici un specific. Pliul însuși are prin excelență o valoare kairotică - concept care, la Heidegger, corespunde lui *Ereignis* - fiindcă el instituie încă un *habitus* - acela al straniei temporalității a pliului în raport cu intra-temporalitatea. Termenul de "clipă" are în fond două sensuri diferite - unul ordinal, altul cardinal -, sensuri ce rezultă tocmai din natura kairotică a pliului ontico-ontologic: "În măsura în care există, prin urmare, Ființă și Timp în felul *aproprierii* (Ființei și Timpului), îi aparține acesteia din urmă proprietatea care îi este proprie omului, în calitatea lui de a fi cel care înțelege Ființa în chiar timpul care in-sistă în inima Timpului veritabil. Astfel apropiat (redat în mod propriu acelei calități căreia îi e proprie), omul se află la locul lui și își are propria sa parte de *Ereignis*. Această apartenență ține de însăși reaproprierea care sesizează pe *Ereignis*. Prin el, omul însuși e angajat în *Ereignis*. Dar prin această angajare noi nu vom putea niciodată să punem pe *Ereignis* în fața noastră și nici într-o oarecare proximitate cu noi sau cu acela care surprinde și îmbrățișează totul. Din acest motiv, gândirea care (ne) reprezintă sau cea care (ne) dă sensul nu răspund cu nimic mai bine lui *Ereignis* decât simpla spusă care enunță"<sup>18</sup>. Iar aceasta nu se întâmplă deloc pentru că simpla spusă ar fi privilegiată în raport cu imaginea sau cu înțelegerea ei, dimpotrivă, tocmai pentru că spusa este întotdeauna o spunere și, prin urmare, o sur-venire a ceea ce se spune prin ea. Timpul simplei spuse este unul kairotic, adică, așa cum am mai precizat, unul aspectual. El nu re-memorează ci re-Memorează. Și, încă, el nu re-instituie ci re-Instituie.

Plăcerea este, așadar, modalitatea Sufletului de a se auto-afecta ca simplă Prezență (ne-specifică) la sine. Ceea ce constituie esențialul revine, însă, la faptul

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 340.

<sup>18</sup> Idem, *Temps et Etre*, în *Questions IV*, ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 46.

că orice Prezență la sine (ca auto - afectare) are mereu valoarea ontico - ontologică a unei anume tonalități suflatești. Mai mult chiar, pînă și activitatea intelectuală are, pentru același Aristotel, o semnificație pur și simplu afectivă, fiindcă cea mai mare plăcere o constituie, pentru el, *viața contemplativă*, anume, în calitatea ei de act. Asta înseamnă, în mod paradoxal, că orice atitudine **cognitivă** este **pre - determinată de o anume dis - poziție a - fectivă**. Cunoașterea ne apare a fi efectul acestei auto-afectări. Dintr-un asemenea punct de vedere (temporal, evident, cel care ne interesează aici), am mai putea spune că *tocmai continuitatea ontico - temporală a plăcerii și, în consecință, a Sensibilității face posibilă continuitatea ontologico - eonică a Intelectului*. Într-adevăr, spre deosebire de mișcările zise imperfecte, actul pur al plăcerii nu mai depinde de timp, subliniază același Stagirit. Plăcerea autentică e nu numai o plăcere fără specie (adică una "fără concept", va adăuga mai târziu Kant) ci și una a cărei durată nu poate fi determinată decît a posteriori. *Plăcerea și fericirea*, subliniază din nou Stagiritul, constituie, în acest fel, singura noastră modalitate (temporală) de a experimenta în Trup eternitatea Sufletului, dimpreună cu toate categoriile sale intelectuale. Sau, altfel spus: fericirea este, într-un fel, condiția sensibilă de posibilitate a cunoașterii intelectuale. Și, încă: fericirea are o valoare cognitivă. Prin urmare, atîta timp cît afectivitatea însăși presupune o afecțiune originară - al cărei timp are, repetăm, o natură kairotică - toate aceste tonalități afective, inclusiv plăcerea, au o valoare ek-sistențială autentică, adică *originară*: "tonalitățile sunt, ce-i drept, prea bine cunoscute din punct de vedere ontic, dar ele nu sunt, totuși, cunoscute în funcțiunea lor existențială originară. Tonalitățile trec de regulă drept niște trăiri fugitive, menite să <coloreze> doar întregul <actelor psihice>. Or, ceea ce, în ochii unei simple observații, prezintă doar caracterul unei apariții sau al unei dispariții cu totul pasagere aparține în realitate constanței originare a existenței însăși"<sup>19</sup>.

**NOTĂ - Paradoxul pliului și afectivitatea paradoxală.** Viziunea aristotelică asupra caracterului spontan al plăcerii e o probă, credem noi, indubitabilă a faptului că Stagiritul descoperise deja ceea ce în fenomenologia contemporană va purta numele de facticitate a temporalității originare sau cotidianitate a intra-temporalității. Și totuși, analogia pe care am pus-o deja în evidență între **Etica Nicomahică** a lui Aristotel și **Ființa și Timpul** lui Heidegger trebuie reanalizată. Nu pentru motivul că ea n-ar fi acoperită de textul heideggerian ci, dimpotrivă, tocmai pentru că acesta din urmă rămîne, într-o măsură anume, prizonierul analogiei însăși. Altfel spus, perspectiva fenomenologică din **Ființa și Timp**, la care Heidegger însuși a revenit în mai multe rînduri, vădește (în privința subiectului care ne interesează - acela al afectivității) un oarecare decalaj în raport cu ceea ce ar fi trebuit ea să producă.

Descoperirea rolului afectivității ne-generice - *die Befindlichkeit* - în însuși actul explicitării comprehensive a lui *Dasein* (ca discurs) rămîne un moment cu totul remarcabil în istoria fenomenologiei transcendente. Determinarea mai precisă a acestei afectivități a constituit, însă, prilejul mai multor reveniri, din partea autorului,

<sup>19</sup> Idem, *Sein und Zeit*, p. 340.

și chiar contestări, din partea comentatorilor. În ce ne privește, credem că problema crucială a acestei determinări nu se reduce la înlocuirea angoasei cu o altă tonalitate afectivă, iubirea (în simplitatea ei mai ales cotidiană), spre exemplu ... E vorba mai mult decît atît, anume, de faptul că explicitarea afectivă a mundaneității lui *Dasein* nu reprezintă (încă în ***Ființă și Timp***) un veritabil pandant al diferenței dintre o afectivitate aperceptivă și una transcendentală. Tonalitățile afective au, desigur, o structură ek-statică, una care scapă viziunii ontice și este meritul incontestabil al lui Heidegger de a fi demonstrat acest lucru. Dar omogenitatea diferențierii afective - fie ea ek-statică (dar, totuși, încă aperceptivă) - nu poate în nici un fel tematiza diferența crucială - pe care am exprimat-o chiar prin "crucificarea Sensibilității" - dintre afectivitatea aperceptivă și cea transcendentală. Căci dacă amîndouă aceste afecțiuni ale naturii umane - atît cea care urmează unei *Stiftung* cît și cea care urmează unei *Ur - Stiftung* - privesc efectiv natura umană, atunci urmează că va trebui să regăsim expresia crucificării în chiar afectivitatea noastră, astfel diferențiată.

În fond, reconsiderarea explicitării afective a comprehensiunii nu constituie altceva decît o aplicație a funcțiunii comprehensiunii (intelectului) însăși (însuși), funcțiune pe care Stagiritul o analizează chiar în momentul stabilirii analogiei dintre re-Memorare și intelect. Fiindcă, spune el, intelectul și, prin urmare, tot ceea ce ține de transcendental, nu poate constitui "obiectul" inteljecției decît prin dislocarea lui (temporală sau din temporalitate), la limita dintre un prezent prezent și un prezent trecut. Or, re-Memorarea autentică presupune, în mod analog, și o re-Afectare, adică, mai precis, o suscitare a Afectării (transcendentale) prin de-dublarea afectării (aperceptive). Stricta repetiție mnemonică a unei tonalități afective ne menține la nivelul unei afectivități aperceptive. Abia dislocarea ei ca re-Petiție, face posibilă survenirea Imemorialului. De aceea, Omogenitatea care survine ca urmare a acestei suscitări nu mai are un caracter aperceptiv ci unul transcendental și, în consecință, durata ei nu mai ține de noi și nici nu mai poate face "obiectul" unei amintiri. Imemorialul - care, pentru Aristotel, caracterizează Intelectul Activ - nu are memorie... Tocmai de aceea, căderea lui în uitare nu are caracterul unei simple uitări (aperceptive). De vreme ce el nu constituie ceva subzistent, nici nu poate fi re-amintit.

În această perspectivă, Timpul pierdut (pe care trebuie noi să-l căutăm) nu privește intra-temporalitatea și, deci, cotidianitatea, deși, recuperarea lui trebuie să pornească de la acestea două (pentru a le disloca, însă). Mai precis, Timpul pierdut e tocmai... eternitatea, cea care poate să survină cu adevărat abia la crucea timpurilor și afectivității. Prilejul unei asemenea re-Memorării poate fi cu totul accidental (cum a fost și cazul celebrei prăjituri proustiene). Oricare ar fi el, Omogenitatea Afectării relevă, însă, întotdeauna (pentru noi) de eterogenitatea dintre aperceptiv și transcendental. Asta înseamnă că tonalitatea afectivă a dislocării noastre la limita dintre timp și eternitate e una paradoxală, fiindcă ea pătîmește nu numai fericirea Omogenă a Afectării ci și nefericirea eterogenă a nostalgiei sale, și anume, cea presupusă de însăși diferența ontico-ontologică. Din acest punct de vedere, sufletul omului antic pare a fi fost mișcat de o cu totul altă manieră. Afecțiunea lui vădea, succesiv, fie de simpla fericire (ontică) a cotidianului, fie de nefericirea tragică (ontologică) a destinului, dar niciodată de amîndouă, în

mod simultan.

Sur-venirea în istorie a pliului ontico-ontologic a făcut ca cele două registre tonale să poată co-exista într-una și aceeași afectivitate chiar sub această formă paradoxală (pe care Nichita Stănescu o invoca prin "rîsu' -plînsu"). Dacă soluția aristotelică a raportului dintre Unu și Multiplu (care relevă de simultaneitate) a fost tocmai suspendarea distanței dintre ele - ceea ce a condus la formula Unului-Multiplu - nu același lucru se poate spune despre soluția aristotelică a raportului dintre bucurie - expresie a omogenității lui Unu - și suferință - expresie a eterogenității Multiplului (care relevă de succesiune). Ceea ce i s-a întâmplat, se pare, și lui Heidegger. Explicația, credem noi, rezidă în faptul că Stagiritul n-a mai apucat (sau poate că nici nu putea) să analizeze raportul dintre esențele cu materie (cele care l-au reținut cu deosebire în **Fizica** și **Metafizica**) și esențele fără materie. O astfel de cercetare ar fi trebuit să restituie nu numai adevăratul statut al transcendentalului ci și pe acela al afectării sale paradoxale. E un demers asumat, în cele din urmă, în fenomenologia franceză prin Michel Henry: "Unitatea suferinței și bucuriei este unitatea ființei însăși, unitate a evenimentului ontologic, unul și fundamental, în care cea care se simte pe ea însăși și se încearcă în pasivitatea ei absolută privitoare la sine, devenind prin chiar această suferință, ființa adică, se simte și se încearcă în suferință și în bucuria acestei suferințe [...] O singură tonalitate este gândită ca suferință și ca bucurie, acestea două, în mod egal, compunînd trama, substanța și, în fine, fenomenalitatea, fiind, ca fenomenalitate efectivă și concretă, o singură aparentă, și anume, unica aparentă a absolutului și a ființei sale reale, care este Parusia"<sup>20</sup>.

**2.4. Kairós și decizie. Indeterminarea rezoluției.** Rămîne acum o ultimă problemă de soluționat: în ce măsură sur-venirea clipei kairotice stă sau nu în puterea omului. Sau, altfel spus, cît anume de ordinul Speciei apercceptive și cît anume de ordinul Genului transcendental contribuie la (pentru a spune astfel) *declanșarea* clipei kairotice. Răspunsul lui Aristotel pare a se articula în două mișcări congruente. Dacă e vorba, de pildă, de niște acte parțial libere - adică determinate, totuși, de anumite împrejurări -, libertatea actantului va fi și ea doar una parțială: "Trebuie, așadar, să luăm în considerare voluntarul și involuntarul în chiar clipa declanșării acțiunii. Și se poate spune că se acționează în mod voluntar, pentru că principiul mișcării corpului se află, în atari situații, în însuși cel care acționează; iar dacă principiul se află în el, tot de el va depinde și să acționeze sau nu. Asemenea acte sînt, în consecință, voluntare, dar privite în mod absolut, ele sînt poate involuntare; fiindcă nimeni nu ar decide să facă asemenea lucruri doar de dragul lor"<sup>21</sup>. Analogia cu exemplul medicului care se tratează pe el însuși (comentat atît de pertinent de Heidegger, probă a diferenței fundamentale dintre apercectiv - propriu unei *Stiftung* - și, respectiv, transcendental - propriu unei *Ur - Stiftung*) este evidentă. Ea ne avertizează, reamintim, că prezența principiului în cel

<sup>20</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1990, pp. 832-833.

<sup>21</sup> *Etica Nicomahică*, III, 1, 1110a, 14-19.

care îl poartă (adică, îl diferențiază) nu înseamnă că purtătorul însuși s-ar putea "înstăpîni" cumva asupra principiului însuși. Dar dacă este vorba, dimpotrivă, despre niște acte "total" libere, atunci libertatea actantului pare a fi și ea una "totală": "Alegerea deliberată pare a fi, evident, ceva voluntar"<sup>22</sup>. Or, și într-un caz și în celălalt, alegerea voluntară (liberă) e efectul pre-determinării clipei oportune (kairotice) de către Bine. Alegerea clipei kairotice devine astfel o problemă de decizie, o decizie care vizează nu atît efectul (îndeobște invocat al) tranșării pentru una dintre diferitele variante (pre-existente, evident) cît *pro - iectarea clipei kairotice ca Lume*. Decizia originară a Sufletului nu pre-supune tranșarea între diferitele sale limitări lumești (oarecum "pre-existente") fiindcă el însuși nu este nimic înainte de exercitarea unei asemenea decizii. Iar dacă ceva trebuie, totuși, tranșat, aceasta este tocmai limita comună dintre El și Lume, ceea ce coincide, de fapt, cu propria sa trans-cendență mundană (ca fel al lui anume de a fi mereu în Lume). Așa încît, clipa deciziei coincide chiar cu clipa proiecției mundane. Pentru că mai originar chiar decît actul alegerii intra-mundane este actul prin care Lumea însăși lumește (adică se mundaneizează): "După esența sa ontologică, rezoluția este de fiecare dată (adică **OP** - n.n.) aceea a unui *Dasein* facticial. Esența acestui fiind este chiar existența. Rezoluția nu <există> astfel decît în calitate de decizie, și anume, una care cuprinde și se proiectează. Dar în raport cu ce anume se deschide *Dasein* -ul rezoluției? În raport cu ce anume trebuie el însuși să se decidă? Răspunsul nu poate să fie dat decît odată cu decizia însăși. Ar fi deci o totală neînțelegere a fenomenului rezoluției dacă ne-am imagina că aceasta din urmă ar consta doar în reluarea unor posibilități propuse și recomandate. Căci *decizia, și numai ea, relevă chiar de proiectat și de determinat, adică de o decizie care deschide ceea ce este de fiecare dată posibilitatea însăși a facticialului*. Rezoluției însăși îi aparține în mod necesar *indeterminarea* care caracterizează orice puțință de a fi aruncat facticial, proprie lui *Dasein*. Sigură de ea însăși, rezoluția nu e decît în calitatea ei de decizie. Cu toate astea, *indeterminarea existențială*, definită de fiecare dată în chiar actul deciziei presupuse de rezoluție, posedă *determinarea sa existențială*"<sup>23</sup>. Regăsim aici (într-un limbaj decizional) aceeași specificitate ne-specifică a auto-afectării Sufletului printr-o anume tonalitate afectivă, tonalitate a cărei ek-stază deschide posibilitatea specificului existenței facticiale (de asemenea ne-specifice) a Sufletului însuși în (ca) Lume.

Există, în consecință, o *Anterioritate (originară) a clipei kairotice în raport cu orice clipă ordinară*, a cărei semnificație temporală (în fapt eonică) nu mai relevă de intra-temporalitate ci de *limita ei escatologică*. Ea coincide cu clipa creației (de care amintea Platon în **Parmenide** sau cu clipa schimbării, analizată de Aristotel în **Fizica**) în care au loc (în sens activ) Creatorul și Creatura, Timpul și Eternitatea, Sufletul și Trupul, Mișcarea și Nemișcarea etc. etc. Motivul filosofic *paradoxal* al clipei kairotice avea să intre, prin (neo)platonismul și prin aristotelismul târziu, în

<sup>22</sup> *Ibidem*, III, 2, 1111b, 6-7.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 298.

tradiția filosofică arabă, unde el va desemna, în cel mai pur stil (pacificat) "platoniciano-aristotelician", *clipa Creației și Decreației instantanee a Lumii*. Cel căruia îi datorăm cel mai mult pentru prezervarea acestui motiv e, se pare, Damascius, ultimul din seria marilor neoplatonicieni, cel care va bascula, în cele din urmă, tocmai în... aristotelism. El a știut să definească anume valoarea cardinală (zenitală) a Sufletului prin timpul lui paradoxal (adică propriu) - "timpul" kairotic: "Înainte de a participa la timp, Sufletul este *în intemporal și instantaneu* (s.n.), Unu și Non-Unu"<sup>24</sup>. Instantaneitatea lui - care îl "plasează" în chiar pliul comun al contrariilor - face ca, la rîndul lui, *kairós* -ul să fie *paradoxal*: "divizibilul său este indivizibil, iar indivizibilul său este divizibil"<sup>25</sup>...

**3. Argumentul lui Diodor Kronos. Libertatea lui Dumnezeu față cu necesitatea trecutului.** "Poziția" cardinală a Sufletului în raport cu Lumea fenomenală revine la "poziția" zenitală a clipei sale kairotice în raport cu clipele (intra-)temporale: "Clipa kairotică, aceea care coboară și urcă, odată cu timpul, și Sufletul în întregul lui, împiedică, totuși, pe acesta din urmă să se identifice cu vreunul dintre contrariile trăite, și anume, nici cu virtutea nici cu <ultimul dintre gradele răului>". Clipa kairotică produce dirempțiunea și induce redempțiunea experienței "nu ca un centru static ci, dimpotrivă, ca un centru care fuge de-a lungul razelor [dirempțiunii și redempțiunii experienței] fără să se confunde niciodată cu unul din punctele lor. Peste tot și nicăieri, ea este începutul procesiei și sfârșitul conversiei și se demarcă, prin propriile negații, de orice <acum> [...] Negațiile instantaneului se înrudesc cu cele care vizează transcendentul. Într-adevăr, clipa kairotică însăși [...] <purcede din cauze ascunse și transcidente>"<sup>26</sup>. Abia din înălțimea unei asemenea clipe zenitale, Sufletul ar trebui să fie Stăpîn pe Lume, situîndu-se, simultan, în ea și, totuși, în afara ei. Sau, mai bine, *Sufletul este*, cum spunea Stagiritul, *dominator pentru că el este însăși limita Lumii*.

Diferența dintre clipa kairotică și clipa intra-temporală va fi reluată destul de tîrziu în filosofia modernă. Se poate spune că ea reintră în uzul filosofic abia după momentul consumării examenului critic al hegelianismului, și anume, odată cu preopinentul lui Hegel însuși (cel protestatar) care este (protestantul) Kierkegaard. Ceea ce, evident, nu i-a scăpat lui Heidegger, ajuns la tema "raportului" dintre Ființă și Timp pornind tocmai de la scrierile de tinerețe ale lui Luther, dedicate semnificației ontologice a sentimentului escatologic la primii creștini. Or, tocmai într-un asemenea context filosofico-teologal avea Kierkegaard să suscite interesul filosofiei pentru *kairós* -ul cu totul singular al Învierii, clipă opusă într-un mod principial (adică escatologic) oricărei atitudini ana-cronice reducibile la simpla rememorare a acestui act destinal. Fapt reținut de Heidegger: "În această rezoluție,

<sup>24</sup> Damascius, *Dubitaciones* (Ruelle), II, 399, p. 250, 29-31.

<sup>25</sup> *Ibidem*, II, 405, pp. 262, 30- 263, 1.

<sup>26</sup> J. Combès, *Etudes néoplatoniciennes*, Coll. "Krisis", Ed. J. Millon, Grenoble, 1989, pp. 113-114.



prezentul nu este doar readus la sine din dispersie, și anume, prin ceea ce îl preocupă înainte de toate, ci el e chiar (con-) ținut în ceea ce va fi și în ceea ce a fost. De aceea, noi numim *prezentul* (con-) ținut în temporalitatea autentică și, deci, *autentic, clipă (Augenblick)*. Termenul trebuie înțeles în sens activ, în calitate lui de extază [...] Este într-un mod *fundamental imposibil* să clarificăm fenomenul clipei plecând de la *acum (Jetzt)*. Acum e un fenomen temporal care aparține timpului luat în calitate de intra-temporalitate<sup>27</sup>.

Această poziție dominatoare a clipei kairotice în raport cu clipa intra-temporală ar fi trebuit să producă - chiar la Aristotel - o schimbare fundamentală în privința felului în care a fost comentat și, în cele din urmă, acceptat (într-o interpretare clasică) argumentul lui Diodor Kronos, devenit celebru ca *argument dominator*. Forma în care ne-a parvenit el aparține lui Epictet: "Iată, așadar, care sînt, cum mi se pare, punctele principale plecînd de la care se poate vorbi despre argumentul zis *Dominator*: există între următoarele trei propoziții un conflict, și anume, între două dintre ele cu cea de-a treia, rămasă: <Orice propoziție adevărată care privește trecutul este necesară. Imposibilul nu urmează în mod logic din posibil. Este posibil ceea ce nu este în mod actual adevărat și nici nu va fi>. Văzînd conflictul, Diodor se va folosi de asemănarea primelor două pentru a dovedi că: <Nimic nu este posibil care să nu fie adevărat în mod actual și care să nu fie și în viitor>. Un altul, pornind tot de la cele două propoziții, va reține pe acestea două: <Este posibil ceea ce nu este adevărat în mod actual și nici nu va fi; imposibilul nu urmează logic din posibil>. Dar atunci, nu este corect a spune că orice propoziție adevărată despre trecut este necesară; o asemenea concluzie pare să fi susținut școala lui Cleanthe, concluzie cu care este în general de acord și Antipater. Alții, însă, (Khrysispos, adică - n.a.) admit celelalte două propoziții: <Este posibil ceea ce nu este adevărat în mod actual și nici nu va fi; orice propoziție adevărată privitoare la trecut este necesară>; dar atunci imposibilul decurge logic din posibil. Nu există nici un mijloc de a păstra simultan toate trei propozițiile pentru că există întotdeauna un conflict între una și, respectiv, celelalte două"<sup>28</sup>.

Dacă este să ne referim acum (în mod strict) la poziția lui Aristotel privitoare la soluția argumentului dominator, este cazul să spunem că el acceptă, în mai multe locuri de altfel, una dintre cele trei consecințe speciale posibile: orice propoziție adevărată în raport cu trecutul este și necesară. Sau, invers, posibilul nu mai afectează trecutul. Este ceea ce se spune, între altele, chiar și în ***Etica Nicomahică***: "Nimeni nu deliberează în privința lucrurilor care nu sînt susceptibile de a fi altfel decum sînt"<sup>29</sup>. Și, încă, mult mai clar: "în privința trecutului nu mai există nici o alegere. Tocmai de aceea nimeni nu alege faptul ca Ilion să fi fost pustiit; pentru că, într-adevăr, nimeni nu deliberează asupra celor care au fost ci doar asupra celor care sînt sau vor fi posibile; într-adevăr, ceea ce a fost nu putea să nu fi fost. Este și motivul pentru care Agathon are dreptate să spună:

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 338.

<sup>28</sup> Cf. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, Ed. Minuit, Paris, 1984, p. 15.

<sup>29</sup> *Etica Nicomahică*, V, 7, 1139a, 13-14.

<Dumnezeu însuși este împiedicat doar de un singur lucru: să facă să nu fi fost lucrurile deja făcute><sup>30</sup>. Cum se vede, deși "înălțimea" zenitală a clipei kairotice ar fi trebuit să vizeze toate cele trei ek-staze ale intra-temporalității - *inclusiv trecutul* - Stagiritul se vădește a fi, încă, *un cetățean al Lumii Vechi, una în care destinulitatea eternității purta marca intra - temporală a trecutului*. A fost nevoie de un *Zeu mai puternic*, în stare să *libereze clipa originară de orice sediment ana - cronic*, adică să in-stituie un alt *kairós* în și prin care trecutul însuși să fie de-a dreptul anulat în clipa salvatoare a unui *Nou Început*. Liberarea eternității (transcendentale) de trecut (cel aperceptiv) va deveni, în acest fel, o "iertare" a Lumii de ceea ce avea ea mai vechi și, în consecință, o iertare a Lumii Vechi. Dar liberarea însăși nu a însemnat înlocuirea unui trecut cu totul intra-temporal cu un viitor la fel de intra-temporal. Căci Lumea Nouă nu va fi atât aceea a ad-venirii viitorului cât a sur-venirii *kairós* -ului. Iar Noul nu va mai desemna progresia orizontală a evenimentelor zise "istorice" ci sur-venirea istoriei însăși, și anume, ca istorialitate: "Problema <înălțurii> lui *Dasein* revine la întrebarea ontologică a provenirii sale. Liberarea *structurii de proveniență* și a condițiilor sale temporal-existențiale de posibilitate înseamnă astfel obținerea unei *comprehensiuni ontologice a istorialității*"<sup>31</sup>.

**NOTĂ - Platon "persanul" și Aristotel "grecul".** Se știe, încă, foarte puțin despre călătoriile lui Platon în Orientul antic. Deși s-au făcut speculații în ce privește legăturile sale (mai mult sau mai puțin "subterane") cu tradițiile de meditație ale Egiptului antic sau ale Orientului Mijlociu din aceeași perioadă - legături care nici nu erau prea greu de bănuț datorită prezenței diasporei grecești în aceste regiuni hotărtoare de destin pentru umanitatea noastră -, singura modalitate de a reconstrui, astăzi (după două milenii și mai bine), o asemenea (posibilă) filiație este cea care se limitează, umil, doar la descifrarea textelor înseși (ceea ce, totuși, nu este puțin lucru). Or, din acest punct de vedere, hermeneutica ***Dialogurilor*** ne relevă un fapt cu totul indubitabil - acela că, în chiar ultima ei formă, doctrina platoniciană a Ideilor păstrează o încă destul de netă *dihotomie* între *lumea transcendenței spirituale* - identificată ca lume a Binelui - și *lumea imanenței corporale* - identificată ca lume a Răului - și că, pînă la urmă, inteliecția de ordin filosofic privitoare la Ființă (și nu numai) sfîrșea, totuși, la Platon prin asertarea a *două principii onto - logice șignoseo - logice contrare*. Dacă această simplă concluzie e acceptată (în ciuda tuturor încercărilor lui Platon de a depăși impulsul eterogenității principiilor Ființei, ea însăși unică și omogenă), înseamnă că, dintre toate tradițiile spirituale ale Orientului antic, cea mai apropiată de platonism se vădește a fi cea *iraniană*. Fiindcă, așa cum se știe, poziția spirituală a Iranului antic se identifică tocmai cu dihotomia principiilor Ființei, a Binelui și a Răului. Nu este întîmplător că, tot în vechiul Iran, a putut fi tematizată pentru prima oară

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1139b, 5-13.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 375.

formularea *diferenței ontologice dintre timp și eternitate*. În această privință, toți istoricii mentalităților și ai religiilor antice sînt de acord că sensul grecesc al *Aiôn* are o recunoscută filiație iraniană.

Am văzut, deja, că mai sus pomenita diferență ontologică își avea corespondentul ei grecesc, și anume (între altele), în chiar structura timpului verbal, căci, într-adevăr, în greaca veche exista o netă pre-determinare a ceea ce noi numim astăzi prin timpurile relative (sau, într-un limbaj heideggerian, prin intra-temporalitate) de către însuși *aspectul* verbal. Or, aspectul verbal schimbă perspectiva orizontală a liniarității clipei care vin cu cea verticală a clipei care survine. Reamintim, astfel, că perfectul grecesc era departe de a avea o valoare temporală limitată doar la trecut (cum se întîmplă în limbile moderne), ci el putea să desemneze chiar o anume Prezență și, la limită, chiar Prezența Perfecțiunii Originii timpului însuși. *Eonul devenea sinonim cu Prezența*. De aceea, principala problemă a spiritului grec avea să devină tocmai această clipă, una cu valoare aspectuală, *clipa sur - venirii timpului*. A cerceta, însă, problema survenirii timpului înseamnă a te situa cumva la *limita dintre tip și eternitate*, adică în chiar momentul survenirii *simultane* a celor două. Am putea, așadar, spune că, deși cadrul general al filosofiei platoniciene era marcat de o foarte puternică tradiție iraniană, interesul "subteran" al platonismului însuși depășea, totuși, o asemenea perspectivă dihotomică tocmai prin *tematizarea*, prima oară în mod coerent în ***Parmenide***, a *clipei ca limită comună a timpului și eternității - τὸ εἰσὶν*. Din această perspectivă, Platon însuși pare a fi ultimul filosof "persan" al Greciei și, în același timp, Maestrul primului filosof cu adevărat "grec" (inclusiv) al Persiei (dacă ne gîndim la proliferarea ulterioară a elenismului) - Aristotel - cel care a reușit în cele din urmă să depășească dihotomia principiilor Ființei prin asumarea identității paradoxale a acestora.

Tematizarea tipic grecească (adică cea prin *lógos*) a limitei comune dintre timp și eternitate (limită simbolizată de iranieni prin statutul inter-mediar al cavalerului luptător) a determinat o schimbare fundamentală în paradigma mentală a antichității - definită de Heidegger ca "metamorfoză a întrebării privitoare la Ființă" - căci "aderența" eternității la timp impune tematizarea unei anume Prezențe a eternității în timpul însuși și, ca atare, o dezvăluire a eternului prin chiar în-văluirea cu care sus-ține el temporalul. Astfel, întreaga realitate sensibilă devine un *fenomen*, adică o dezvăluire temporală (deși parțială) a eternului însuși. *Diferența ontologică* instituită prin iranieni și restituită, implicit, prin Platon suferea și ea o metamorfoză, aceea a *diferențierii eternității ca temporalitate*, schimbare care avea să tematizeze ... schimbarea însăși și, ceea ce este încă mai important, clipa ei *inaugurală*. Marea descoperire grecească a *lógos*-ului care *diferențiază* și, deci, *inter - mediază*, a ajuns curînd să desemneze tocmai *fenomenalizarea* și, prin urmare, *temporalizarea*. Abia în acest context s-a putut institui o legătură aproape "naturală" între *Aiôn* și *fenomen*, legătură pe care mitologia greacă avea să o exprime prin cuplul *Aiôn* și *Phanês*.

Dihotomia iraniană dintre timp și eternitate, reformulată apoi în cultura

greacă și în cea latină ca diferență dintre clipă și eon, avea să se metamorfozeze prin re-semnificarea clipei (ordinală și cardinală în același timp, ceea ce revine la un fel de "cruce" a timpului și eternității) în calitatea ei de limită temporală a survenirii fenomenale a eonului. Din acest din urmă motiv, polaritatea (de tip iranian) dintre *Kairós* și *Aiôn* va fi în cele din urmă anulată prin chiar împărțirea limitei lor comune. Iconografia greacă avea să mai păstreze, totuși, prin inerție, chipul tînărului *Kairós*, simbol al eternului Imatur cuprins în fiecare oportunitate, deși timpul însuși, vechi de zile, era denumit *poliós* - "cu părul alb", simbol (am putea astăzi spune) "intra-temporal" al eternului Imemorial. Or, Imemorialul învăluie dintotdeauna Imaturul. Sinteza acestor două simblouri și, în acest fel, împlinirea destinului meditației grecești (și, mai ales, acela al aristotelismului) - care nu făcea decât să încerce descifrarea *kairós* -ul *sur* - *venirii Sufletului ca Trup* - se va consuma abia odată cu creștinismul, în tradiția (cea vie a) căruia însuși Chipul mai sus pomenitei filiații spirituale în Lume - evangelistul Ioan -, ana-logon temporal al eternului Hristos și *Kairós* al *sur*-venirii *Lógos*-ului în Lume, este înfățișat ca un tînăr al cărui chip este încadrat (învăluit) de păr alb. Această *între* - *pătrundere* dintre Imemorial și Imatur - analoagă cu cea dintre Vechi (*Vechiul Testament*, de exemplu) și Nou (*Noul Testament*, de exemplu) - avea să facă posibilă nu numai tematizarea limitei lor comune - și pe Hristos însuși ca limită - ci și tematizarea *lógos*-ului ca loc privilegiat al unui timp kairotic cu totul special - acela al hermeneuticii (fie că este vorba despre *inter* - *pretarea* unor texte vechi sau noi). Iar acest lucru s-a putut întîmpla tocmai pentru că *lógos*-ul devenise el însuși kairotic, și anume, un fel de ne-loc al deciziei proiectării noastre în timp și, prin urmare, în istorie. A te decide să vorbești (de exemplu) - inclusiv să vorbești *despre* ceva - și, în consecință, să diferențiezi revine la un fel anume de a-ți asuma acest statut de analogon kairotic al eternității. De aceea, Limba se relevă ca însuși ne-locul dislocării kairotice a eternității în temporal.

Mai mult, așa după cum Trupul re-prezintă ana-logonul kairotic natural al Sufletului, tot așa și Limba re-prezintă ana-logonul kairotic artificial al Sufletului. Și dacă Limba artificială constituie expresia fonetică a *Lógos*-ului natural, urmează că *Lógos*-ul însuși nu poate să-și găsească propriul lui *kairós* decât în (prin) Trup. Pentru că, în fond, amîndoi aceștia tematizează (într-un mod kairotic) limita. (Căci nu numai Cuvîntul vine pe Lume ci și Trupul. Și tot ceea ce vine pe Lume ține de limita ei.) Este (probabil) și motivul pentru care gura este, simultan, organul masticăției și al locuției.

Ar mai fi, poate, de adăugat la toate acestea și *statutul* cu totul special, de *frontieră* - al lui *Hermês* în cadrul Panteonului grecesc, Zeu mesager - adică "îngeresc" - al celor eterne "pe lîngă" cele efemere și, în același timp (deloc întîmplător), Zeu al *lógos*-ului, ca loc al frontierei dintre Zei și oameni și, în genere, dintre Cerul vertical și pămîntul orizontal. Numele lui *Hermês* - a cărui etimologie vine de la doi radicali indo-europeni: \* *ker* - și, respectiv, \* *men*, din care mai provin, de asemenea, și sanscritul *Râma*, iranianul *Ahura Mazda*, goticul *Irmin*, geticul *Sarmis*, latinul *Cerus manus*, dar și numele comune de *romanus*, *germanus*, *sarmatus*, *rohman*, *armân* etc. etc. - poate fi tradus ca fiind "Omul ceresc". În

calitatea lui de limită (frontieră), Hermes însuși este și Zeul răs-crucii drumurilor (spațiului) și al timpului, Zeu al pragului (frontierei) oricărei intrări sau ieșiri și, ca acela care poartă caduceului, Zeul sur-venirii timpului kairotic în lume și, deci, analogonul temporal al eternității. Sensurile hermetice ale lui Hermes însuși sînt, însă, prea numeroase și adînci pentru a ne putea opri acum asupra lor. Ne limităm aici doar să notăm că, prin Hermes, se pregătește coincidența dintre răs-crucea orizontală a spațiului și pilastrul vertical al timpului (căci "Omul ceresc" era reprezentat și sub forma unor *hermai*), ceea ce revine la un fel de "ridicare" kairotică a crucii pămîntului spre zenitul cerului.

## TAVASZI SÁNDOR<sup>1</sup> EGZISZTENCIALISTA "FORDULATA"

TONK MÁRTON

A Tavasz - értelmezések talán legvitatottabb pontja az egzisztencializmus kérdése, illetve megjelenésének indítékai a kolozsvári filozófus írásaiban. Egyesek a válság-tudat következményének tekintik; mások egyenesen a kisebbségi léthelyzethez kapcsolják; megint mások pedig Tavaszynak a Karl Barthoz fűződő barátságához, szellemi rokonságához.

---

<sup>1</sup> Tavasz Sándor 1888 február 25-én született Marossárpatakon. Szülei - Tavasz Károly és Egyed Berta - erdélyi középirtokos családból származtak. Tanulmányait szülőfalujában kezdte el, majd a marosvásárhelyi református kollégiumban folytatta, ahol 1907-ben érettségizett s azonnal beiratkozott a kolozsvári tudományegyetem filozófia szakára. Ezek az egyetemi évek hozták számára az első maradandó filozófiai hatásokat. Teológiai tanárai közül elsősorban Ravasz László és Bartók György határozták meg a fiatal Tavasz kezdődő tudományos pályafutását. Ezeknél is nagyobb befolyást gyakorolt szellemiségére Böhm Károly, a kolozsvári tudományegyetem filozófia karának professzora. Az igazi "inaséveket" azonban a külföldi tanulmányok jelentették. 1911-ben Tavasz Jénába, 1912-ben már Berlinben létjuk viszont. Jénában elsősorban a filozófus Eucken, a kiváló logikus Bruno Bauch, a teológus Wendt és Weinel személyiségei vonzották; Berlinben Richl-t, Simmel-t, Cassirer-t, Harnack-ot hallgatott. A Németországban töltött két év messzirehatóan határozta meg Tavasz filozófiájának arculatát. Az egyetemek újkantánus szelleme vezette el Tavasz a kanti gondolkodás ismeret és értékvilágához, melyet aztán sohasem fog megtagadni. 1915-ben doktorál filozófiából a kolozsvári egyetemen, 1919-ben Schleiermacherről írt teológiai magántanári képesítést yer, 1921-től a református teológia rendes tanára, 1924-től pedig ugyanezen intézmény igazgató professzora. A harmincas évektől széleskörű, elsősorban közművelődési tevékenységet folytat, részt vállal egy sor kiadvány - Református Szemle, Új Erdélyi Múzeum, Ellenzék, Független Újság, Pásztortűz, Kálvinista Világ, stb. - szerkesztésében. Különböző folyóiratokban és kiadóknál 1906-tól közel 1000 írása, tanulmánya, prédikációja, könyve jelent meg. A közélettel, a szellemi és társadalmi valósággal való állandó kapcsolata erősítette meg benne a '20-as évek végére az ember válságának gondolatát. Karl Barth dialektika-teológiáján keresztül ismerkedik meg Kierkegaard, majd az egzisztencializmus filozófiájával, melyben felismerni véli az ember válságának a feloldását. Bámulatos gyorsasággal fogadja be a kortárs európai egzisztencializmus gondolatait, s építi be saját rendszerébe. Az új irányvonal mellett azonban mindig ott lebeg előtte személyes (szellemi) panteonja: Kant és Böhm alakja. Az 1944/45-ös tanévtől a kolozsvári egyetem filozófia professzora. Számos filozófiai munkán dolgozik, elsősorban egy etikai és egy metafizikai traktátuson. Befejezni ezeket már nem tudja. 63 éves korában, 1951 december 8-án szívrohamban meghal.

Mindamellet, hogy e tényezők bármelyike - kisebb-nagyobb mértékben - szerepet játszhatott Tavaszy egzisztencializmusának kialakulásában, jóelőre le kell szögeznünk, hogy véleményünk szerint legelfogadhatóbb a barthi dialektika-teológiához kapcsolt hipotézis. Elsősorban arra a már említett tényre kell itt gondolnunk, hogy Tavaszy mindig egyformán volt teológus és filozófus, egyformán igyekezett hasznosítani teológiai téziseket a filozófiában, illetve világnézeti szempontokat a teológiában. Utaltunk már arra is, hogy ezek a területek egy állandó inspiráló tényezőt jelentettek egymás számára: hol a vallás szolgáltatott új problémákat a filozófiának, hol a filozófiai gondolat a teológiának. A pusztán filozófiai kontextusra való hivatkozással tehát - véleményünk szerint - nem lehet kielégítően érvelni Tavaszy egzisztencializmus-recepciója mellett - itt valami másra van szükség.

Barthianizmus (vagy dialektika-teológia) alatt a teológiai gondolkozásban azt az első világháború után bekövetkezett váltást értjük, melynek elindítója, legfontosabb egyénisége Karl Barth volt. Az irányzat legfontosabb vonása Isten teljesen más voltának, Isten és ember közötti áthidalhatatlan szakadéknak a tézise. Miért is jelent radikális változást ez a, valljuk be, nem túlságosan eredeti tétel? Aquinói Tamás óta keresztény ember nemigen tagadhatja, hogy Isten teljesen és lényege szerint különbözik a világtól. A keresztény teológia már az első századokban hangsúlyozta a teremtő és a teremtmény közötti minőségi különbséget. Ám a felvilágosodás utáni protestáns teológia egy olyan tudományszemlélettel próbált számolni, amely egyfelől a világot ruházza fel Isten hajdani attribútumaival, másrészt csak a vallásos ember vizsgálatát tekinthette a tudomány által leírhatónak. Ezzel Isten az égből a földre került, s ettől az Istentől kérte számon Kierkegaard az ótestamentumi Prédikátor intését: "ne gyorslakodjál a te száddal, és a te elméd nem siessen valamit szólni Isten előtt; mert az Isten a mennyben van, te pedig e földön, azért a te beszéded kevés legyen" (Préd., 5,2.).

Ebben az értelemben jelent radikális változást a dialektika-teológia alaptétele is, és ez az a pont, ahol Kierkegaard és Barth (egyébként pontosan kimutatható) szellemi rokonsága megragadható. Bart számára sem az a kérdés, hogy az értelem képes-e vagy sem felfogni a kijelentést, hanem az, hogy az egész ember Isten ellen van, Isten ellenére létezik. Ezt a helyzetet kizárólag Isten kegyelme oldhatja fel. A dialektika teológia alapja tehát kizárólag az Isten Igéjében elhangzó kijelentés, s eképpen alanya és tárgya: Isten - és semmi esetre sem az emberi szellemben létező "racionálisan" tételeződő Isten. Isten csakis a hitben ragadható meg, s ez pedig nem ráción alapuló emberi tevékenység, hanem Isten ajándéka. Az ember személyiséggé csak Isten megszólítása által válik, s ezt az álláspontot Tavaszy is fenntartások nélkül osztja: az ember Istennel kezdődik, nemcsak azért, mert Istent teremtőjének vallja, hanem azért is, mert csak általa válik szabad és felelős személlyé. Ám nemcsak a teológus Tavaszy nyilatkozik így. Az *ember filozófiai értelmezésében* a következőket írja: "Ezt megvallani [mármint azt, hogy személy mivoltunk abszolút feltétele Isten -T. M.] talán különös a filozófiai

értelmezések folyamán. Azonban nem látjuk semmi értelmét annak, hogy Istent - a filozófusok szokása szerint - általános fogalmak [...] mögé rejtjük, s csak lopva pillantsunk rá, mint minden értelmezés utolsó alapjára"<sup>2</sup>.

Radikalizmusát Barth (és rajta keresztül Tavasz is) kétségtelenül Kierkegaard problémafelvetéséből nyerte, mégha oly problematikus is a kettejük közötti viszony filológiai pontossággal való megállapítását "nehezíti az a körülmény, hogy Barth Kierkegaardról részletesen sehol sem ír, s ha utal is néhol rá, ezek az utalások is egészen általános jellegűek. Így tehát bajos dolog megállapítani, hogy a Kierkegaard valami húsz kötetnyi német fordításban is megjelent munkája közül [...] melyek voltak azok a kötetek, amiket Barth részben vagy egészében olvasott"<sup>3</sup>. Mindezen problémák elenére azonban egy dolog tény: Barth dialektika-teológiájának és Kierkegaard filozófiájának alaptétele közös, minthogy az is, hogy "a barthi gondolkodás váltóit ő [mármint Kierkegaard - T. M.] állította át 180 fokos fordulattal"<sup>4</sup>. Annak ellenére, hogy egyes értelmezők vitatkoznak arról, Barth vagy Kierkegaard gondolatai hatottak-e hamarabb Tavaszra, számunkra egyértelműnek tűnik az előbbi változat. Tavasz a '20-as évek elején találkozik először Karl Barth műveivel, 1923-ban ismerteti is *Az Út*-ban Barth Korszakalkotó művét, a *Römerbrief*-et, s Barthenak Adolf von Harnack kritikájára adott válaszát. "Az ezt követő két év Tavasz Sándor teológiai újjá- s a magyar barthianizmus megszületésének ideje. 1925-26-ra Tavasz már alapjában véve barthianus teológusnak tekinthető"<sup>5</sup>. Ezzel szemben a fentiekben megjelölt időpontig - tehát a '20-as évek közepéig - nemigen találkozunk Tavasz műveiben egzisztencialista kérdésfelvetéssel. Kierkegaardra való utalással is csak igen elvétve. Fenntartások nélkül állíthatjuk, hogy Tavasz gondolkodásába (és az egész erdélyi magyar protestáns teológiai köztudatba) Kierkegaard gondolatai a barthi közvetítéssel épültek be.

Tavasz egzisztencializmusának tulajdonképpeni tárgyalása előtt még egy, az előbbieken már érintett kérdést kell tisztáznunk: az ún. válság-problematikát. Utaltunk arra, hogy a Tavasz Sándorra vonatkozó irodalomban az életmű periodizálásakor gyakran ott találjuk - a kantianizmus és az egzisztencializmus mellett - az úgynevezett válság-korszakot. Ezek az interpretációk az életmű jól elkülöníthető, egységes részeként kezelik Tavasz válság-tudatát, illetve ennek kifejeződéseit, s valahol a jénai-berlini kantianus, illetve a barthianus-egzisztencialista korszak között helyezik el, mint ez utóbbinak kiváltó okát. Véleményünk szerint, az életmű egészét véve

<sup>2</sup> Tavasz Sándor, *Az ember filozófiai értelmezése*, Kolozsvár, 1941, 10; a továbbiakban: *Az ember*.

<sup>3</sup> A XX. századi teológia kezdetei és Kierkegaard (Kierkegaard és Barth Károly), in: *Gond* 1993/4, 36.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Zalatnay István, *Tavasz Sándor teológiai gondolkodása*, in: *Theológiai Szemle* 1988/5, 278.



figyelembe - s a filozófiai, illetve teológiai írások mellett ide értjük a közéletieket is - a válságkorszak elkülönülése (jóllehet bizonyos vonatkozások feljogosíthatják ezt) nem helyénvaló, s alapjában véve fölösleges is. Tavaszy ugyanis már fiatalkori írásaitól kezdve állandóan utal kora tudományosságának és erkölcsösségének válságára. Újra és újra visszatérő motívum műveiben, hogy kora válságban van, hiszen a szellemi élet differenciálódása, atomizálódása folytán a kutúrának nem beszélhetünk egy egységes folyamatáról. Ezt a szellemi válságot Tavaszty szerint a vallási, az erkölcsi-világnézeti, a tudományos és művészeti szférában egyaránt tetten érhetjük. Oka elsősorban a technikai civilizáció, melynek eredménye a külsőségekre figyelő, kiüresedett embertípus; gyökerei pedig a XVIII. században újjászületett fausti embertípusnál keresendők, amelyek szomjas ugyan a tudás után, ám egyre inkább a hasznos felé fordul. "Odaadja tudását a haszonért, átváltja tudását gépekre, turbinákra, dynámokra, s így lesz a XIX. század embere technikai emberré"<sup>6</sup>. Ez az embertípus egy pillantással akarja átfogni a világot, s eképpen összezavarja a szellemi élet különböző területeit. A fausti lélek effajta tételezése Tavaszynál Spenglertől származik, aki *A nyugat alkonyá*-ban a XIX. századi nyugat-európai kultúrát a fausti szellem kifejeződéseként tételezi, s úgy véli, hogy a fausti vonás egy mechanisztikus-utilitarisztikus világnézetet eredményez, melynek jellemzője a végtelen felé való törekvés, az "evolúció" eszméjének folytonos alkalmazása, a kialakult értékek relativizálása, a terméketlen kételkedés. A nyugati kultúra válságának gondolatában Tavaszty tehát egyetért Spenglerrel, ám mindezek mellett - Spengler kultúrpeszimizmusával elentétben - nem vallja a nyugati kultúra elpusztulásának tázísét, hiszen "ha új lelkitartalmat tud kitermelni, ki fogja termelni a megfelelő kifejező kultúrát is..."<sup>7</sup>.

A kultúra és válságának tételezése tehát Tavaszty életművének egészére jellemző. Írásai, cikkei, személyes feljegyzései, naplói egytől-egyig ezt igazolják. A fentiek mellett e Tavaszty-szöveghelyek sokaságát tudnánk még idézni felvetésünk alátámasztására, ám ez minden bizonnyal meghaladná jelen tanulmány kereteit. Így csupán a konklúzióra szorítkozunk: a kultúra válságának gondolatát Tavaszynál nem tekinthetjük az egzisztencializmus kiindulópontjának; ennek ellentmond egyrészt a kulturális válság *állandó* motívuma (miért nem mozdult el akkor Tavaszty *korábban* az egzisztencializmus irányába - hiszen a válságot már tételezte?), másrészt pedig a barthianizmussal való kapcsolata. Téves tehát minden olyan megközelítés, amely a külső valóság diagnózisából próbálja az egzisztencializmus problémáját levezetni. Ez a magyarázat kizárólag a személyen keresztül történhet, a kultúra alanyának milyenségén, minőségén keresztül. Ezt vallja Tavaszty is, és itt már egzisztencializmusának

<sup>6</sup> Tavaszty Sándor, *A jelenkor szellemei válsága*, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1923, 25.

<sup>7</sup> Uo., 69.

tulajdonképpen inspiráló tényezőjéről beszélhetünk: az *ember* (és nem a kultúra vagy civilizáció) *válságáról*. "...A nyugat-európai kultúra csak közvetve jutott válságba, ellenben válságba jutott maga az ember és az alkotó szellem. [...] Amikor ... a nyugat-európai kultúra válságáról beszélünk, *előbb a kultúra alanyának válságáról kell beszélünk* [kiemelés tőlem - T. M.] és azt kell tekintetbe vennünk"<sup>8</sup>. Vagy egy más helyt: "Ma [...] elsősorban nem a polgári társadalom, nem is a társadalmi és gazdasági élet mai rendje, hanem *maga az ember van válságban*"<sup>9</sup>. Ennek a válságnak, valamint a válság felismerésének eredménye Tavasz szerint az, hogy az emberi gondolkodás a valóságot többé nem pusztán objektív megjelenésében, hanem tényleges lefolyásában is képes megismerni; az élet értelmét többé nem az eszményített valóságban, a hegeli "tisztá lét" kategóriájában fogja keresni, hanem az élet, a valóság áramlásában is, azaz az *idő* kategóriájában. Azt hiszem nyilvánvaló, hogy itt már rég nem Spengler válság-téziséről van szó, hanem sokkal inkább egy Kierkegaardon nevelkedett egzisztencializmusról.

Tavasz szerint az egzisztencializmus ebben az értelemben jelent az idealizmus elleni reakciót; fő törekvése ugyanis éppen az általános létből kilépett ember, az igazi létező, az igazi egzisztencia létrehozása. Az idealizmus azért téves, mert igazságai, célkitűzései és értékeszméi mind a legnagyobb általánosságban mozognak; közvetlen követelése az emberre nézve nincsenek, szabályai bizonytalanok, kötelezései - éppen általánosságuk miatt - könnyen elviselhetők, mert a tágabb értelmezést is megengedik. Azáltal, hogy a szellem vágszó feltételei, a kategóriák, az eszmék, aposztulátumok, az imperatívuszok után kutatott, az emberi gondolkodás elszakadt azoktól az egzisztenciáktól, melyek az embert, mint létben élő, meghatározzák. Az idealisztikus gondolkodás nem veszi észre - mondja Tavasz - hogy az emberek "időisége" van, hogy létezése "Sein zum Tode", hogy *Gondban* (Sorge) és *Világban* (in der Welt) *élő* ember. Ezzel szemben az egzisztencializmus a valóság megismerésében nem az absztrakciótól halad a való felé, hanem az élő valóból, az egzisztenciából indul ki, hogy eképpen szubjektív egzisztenciájában ismerje meg azt. Az egzisztáló Ént nem absztrakt énségében vizsgálja, hanem úgy, ahogy az az *érzéki-anyagi világ gondjában él*. Az egzisztencializmus álláspontjának megfelelően az ember nemcsak megismerő alany, "nemcsak tevékenységének rendszere, hanem húsból, véből, lélekből és szellemből álló egységes egzisztencia"<sup>10</sup>.

Az egzisztencia tehát a gondolkodó és megismerő embert a valóságtól elvontan, elszakítottan, mint különös szellemi tevékenységek pusztá alanyát szemléli. Az ember ezekben a tevékenységekben nem több, mint pusztá alany,

<sup>8</sup> Tavasz Sándor, *Beszélhetünk-e a nyugat-európai kultúra alkonyáról?*, 5 (Hagyaték).

<sup>9</sup> Tavasz Sándor, *Lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái*, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1933, 4; a továbbiakban: *Lét*.

<sup>10</sup> Tavasz Sándor, *Az idealizmus és az egzisztencializmus viszonya a dialektika teológiájában*, in: *Kellék* 1996/4-5, 55.

akár a valóság reprodukálására, akár értékelésére irányul tevékenysége. Tavaszy szerint azújkori filozófiának ez a reprodukáló, értékelő, cselekvő szubjektuma nem az ember, mint ember, hanem csupán csak az ember szerepét betöltő *szimbólum*. (Itt megint visszautalhatunk arra, hogy miért is kell elsősorban az *ember* válságáról beszélnünk). Ha azonban az újkori filozófia "szubjektum-szimbóluma" (vagy, ha úgy tetszik, "szimbólum szubjektuma") nem képes visszaadni a változó, folytonos levésben levő létet és valóságot, akkor miben ragadható meg a filozófia új irányelve? Tavasz válasza egyértelműen az egzisztencializmusban fogant: "... az elvont gondolkozási síkba helyezett és elelanyiasított embert, mint a lét és a valóság megismerésének kiindulási pontját, vissza kell helyeznünk a gondolkodási síkból az egzisztencialitásának síkjába [...]. Az egzisztencialitásba visszahelyezett ember más lesz, mert az egzisztencialitásból kiinduló és az egzisztencialításában élő lesz a gondolkozásban is". Az ember egzisztenciájára vonatkozó kérdésfelvetés azonban - Heidegger alapján - egy új metafizika megalkotását feltételezi, amely nem ismeretelméleti, hanem ontológiai irányban konstitutálandó. Az "új metafizika" eszméjének megfelelően tehát már nem elégséges pusztán a szellem szerkezetéből kiindulni, hanem rátekintést kell biztosítani a létező-lét struktúrájára is.

Ahhoz, hogy az egzisztencia alaptermészetét megérthessük, Tavasz szerint mindenekelőtt szigorúan el kell határolni az Én egzisztenciáját a tárgyi valóság fennállásától (lététől). A megismerés tárgyát képező objektív valóság és az Én egzisztenciája között ugyanis semmiféle analógia nincs, s így azt a létfogalmat, melyet a tárgyak szemléletéből nyerünk, nem szabad az egzisztáló Énre átruháznunk. Míg a tárgyi valóság esetében a dolgok egymástól elválasztva, egymástól elkülönülten és függetlenül jelennek meg, addig a létező Én mindig valamire vonatkozó, azaz intencionális léte jelent. "... Valljuk, hogy az ember nem tárgyi valóság, hanem egzisztáló valóság, egzisztenciája nem tárgyilag felsorolható és rögzíthető adottságaiban van, hanem *intencionalitásban*..."<sup>11</sup>. Az intencionalitás itt azt jelenti, hogy az Én egzisztenciája nem önmagára való vonatkozásában van (mint a tárgyi valóság tényezői esetében), hanem mindig a Másikhoz, a Te-hez való vonatkozásában. Ezt az állítást látja Tavasz beigazolódni az öntudat önmagából való megválásának és megkülönböztetésének tetteiben is, vagyis az Én projekciójában.

Az ontológiai metafizikában tehát az ember nem mint tárgy, hanem mint állandó *viszonyban lévő*, egzisztáló személy kerül elemzésre, s ezek a viszonyok mindig "közösségben lévő", "világban lévőnek", "időben lévőnek", "gondban lévőnek", vagyis "létben lévőnek" mutatják az embert. Lényegében az ember ezen egzisztenciális vonásai - de azi hiszem, kimondhatjuk -, *egzisztenciáliai* határozzák meg a lét és a valóság struktúráját is, melynek

---

<sup>11</sup> Lét, 10.

elemzése az egzisztencialista diskurzus alapproblémájaként jelentkezik, A létprobléma ,egragadásának és tisztázásának egyetlen lehetséges útja az emberi egzisztencia, hiszen a lét csak a létező, az egzisztencia létében érhető el. A lét és konkrét formája, a létezés, a gondolkodáson kívül van, sőt a gondolkodást megelőzően van. A létet nem a gondolkodás alkotja (azaz a lét nem egyszerűen tudattartalom), hanem attribútumaival együtt elfogadja, s a létet csak akkor ragadhatja meg, ha azt mint az egzisztáló gondolkodó konkrét létét (létezését) ragadja meg.

Kierkegaard és Heidegger alapján Tavaszynál is ez a lét az ember *létgondjában*, *veszélyeztettségében* válik megragadhatóvá. A veszélyeztetettségéből származó gonddal szemben ugyanis a *létező állítja magát*, s ezzel megmutatja létaktivitását. A lét tehát, amint a létezőben megjelenik, állandó önállóság. Ez az önállóság lehet valamiféle cslekvés, ám ugyanakkor lehet változás, kifejlés, mozgás, történés is. A lét aktivitásának ezen módozatai eredményezik aztán a különböző létformákat, melyek azonban nem maradnak egymástól függetlenül, önmagukba zártan, hanem belső feszültségük viszonyokat hoz létre közöttük: kölcsönös egymásrautalásba kerül a Rész az Egésszel és az Egész a Résszel; minden Rész az Egészre, s az Egész mindig a Részekre utal, aholis a Részben jelentkező létet az emberben (szellemben), míg az Egészben jelentkező létet a világban (természeti létezésben) ismerjük fel.

A konklúzió: a létezőben megragadható lét tehát "az az egyetemes aktivitás, amely mindennek kezdete, alapja és végső értelme. A lét, mint ősi aktivitás adja a mindenségnek azt a belső dialektikáját, amelyben és amely által a mindenség, mint Egész és mint Rész fenntartja magát. Ebben a létdialektikában van minden való önfenntartásnak alapja és lehetségesítő feltétele"<sup>12</sup>. Ám ha a lét az az aktivitás, amelyben a mindenség állítja magát, akkor ennek az önállóságának tartalmát az az *őssadat* ad, melyet *valóságnak* nevezünk. Logikai terminusokkal azt mondhatjuk, hogy míg a lét a valóság formai oldala, addig a valóság a lét tartalmi vonatkozása. A valóságot megragadni szintén csak az egzisztenciából lehet, hiszen az ember az egyetlen, aki a valósággal nem úgy szembesül, mint az elvont pusztán alany állítmányainak a sokféleségével, hiszen mielőtt szembesülne ezzel a valósággal, már ő maga is beletartozik a valóság egészébe. Az ember, a létező, mint egész ember tartozik bele a valóságba, és mint egész ember szembesíti magát a valósággal.

Tavaszy filozófiájának a fentiekben vázolt új iránya kétségtelenül a klasszikus egzisztencialista gondolkodás szellemében fogant. Az erdélyi tudományos életben minden tekintetben újdonságnak számító egzisztencialista téziseket ugyanis Tavasz - alapjában véve - bármiféle kritikai fenntartás nélkül vette át vagy fogalmazta újra - s ennyiben hajlamosak lehetünk kétségbe vonni gondolkodónk eredetiségét. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindez csak

---

<sup>12</sup> Uo., 33.

akkor érvényes, ha egzisztencialista gondolataink pusztán közvetlen tartalmát vesszük figyelembe. Meggyőződésünk ugyanis, hogy Tavaszgy egzisztencializmusa elsősorban nem elméleti, hanem az általa oly sokszor hangoztatott *pragmatikai meggondolásból, gyakorlati érdekből* született - hiszen mögöttese épp egy ilyen praktikus szempont. A '20-as, '30-as, '40-es évek emberének válsága - amely egyfelől a világháborús tapasztalatok okozta letargiában, másfelől pedig az állandóan változó kisebbségi helyzet kilátástalanság-érzésében nyilvánult meg - valamiképpen egy új erkölcsi beállítódást igényelt - nem utolsósorban az idealizmus optimista etikájának ellenében. Ezt az új erkölcsi tartást látta Tavaszgy az egzisztencializmuson keresztül megvalósulni, s ennek próbálta elméleti háttérét megteremteni.

Van még egy lényeges szempont, mely Tavaszgy egzisztencializmusának értékelésekor nem kerülheti el a figyelmünket, sőt hangsúlyoznunk kell, hogy a kolozsvári filozófus esetében szó sincs a korábbi kantiánus-ismeretelméleti irányvonallal való radikális szembefordulásról. Egzisztencializmusa nem annyira az idealizmussal való szembefordulást jelenti, hanem sokkal inkább ennek az - alapvetően ismeretelméleti - beállítottságnak az ontológia irányába történő meghosszabítását. Figyelemre méltó, hogy sohasem beszél az idealizmus teljes elvetéséről, nem beszél az idealizmus csődjéről, hanem csupán csak elégedetlenségéről, hiányosságairól. Ennek értelmében tehát az egzisztencializmus Tavaszgy-nál nem az idealizmus *felváltásaként*, hanem annak *korrekciójaként* tételeződik. Az ismeretelméleti irány és az egzisztencializmus összefonódására Tavaszgy jó példát lát Heidegger műveiben, aki ugyan felhívja a figyelmet az egész embernek, az egzisztenciának az analizésére ("Existenzerhellung"), ám mindezt *a megismerés szerkezetére vonatkozó elemzés* mellett képzeli el. Valamiképpen így fogható fel Tavaszgy esetében is a filozófia két irányának egymásmellettsisége: az idealizmust *módosítani* kell az egzisztenciális létalapnak megfelelően, vagyis az embert, mint egész embert, mint testben, időben, gondban, halálban élő embert kell tekintetbe venni.

A fenti gondolatmenet alátámasztására - azaz a kantiánus és egzisztencialista gondolkodás együttes fennállására - a következő érveket fogalmazhatjuk meg:

a) Az első közös pontot a *világnézet* fogalma jelenti. Tavaszgy világnézetén a valósággal szembeni állásfoglalást érti, mint adottságot, azaz mint minden egyén birtokát. Ennek megfelelően a világnézet mindenkié megvan, hiszen minden individuum valamiféle módon szembesül a világgal, s ennek a szembesülésnek - különböző egyének esetében - csupán elvonatkoztatási (egyetemességi) szintje különbözik. (A legegységesebb világnézet természetesen a filozófiai gondolkodás). Az egyén világnézete, mint szükségszerű adottság már önmagában egzisztenciális mozzanatot jelent - ugyanis az emberi szellem ennek segítségével foglal állást az egzisztenciával, illetve a létben tárgyiasult világgal szemben. Tavaszgy itt már elfordult a filozófia intellektualizmusától, attól a gondolattól, hogy az ember a világgal csak a gondolkodáson keresztül jut viszonyba. Mégis úgy gondolja, hogy a filozófiának

az ismeretelméleti problémától a világnézet kérdéséhez kell fordulnia, hogy mint egyedül illetékes fórum, a fogalmi tudás útján feleljen a lét végső kérdéseire.

b) Az emberi egzisztencia változatlanul az öntudatba gyökerezik, mint olyan valóságban, amely nemcsak a világot tudja tárgyává tenni, hanem önmagát is: egyszemélyben alany és tárgy. Tavaszgy tehát megtartja az öntudat szerepére vonatkozó álláspontját, de ugyanakkor az egzisztencializmus irányába igazítja ki- az *Én fejlődése nem fejeződik be soha* (korábbi állításával szemben, melyben a tudományosan minősült öntudat kétségtelenül valamiféle befejeztséget, lezártágot eredményezett), az emberi szellem folyamatos levés. "...A fejlődés nem fejeződik be soha, abban az értelemben, hogy a képzelő Én mindig az értelmes Én a képzelő Én, az eszes Én az egész Éniség fölötti uralomra tör"<sup>13</sup>. Az ember egész létében és valamennyi tevékenységében azáltal él, hogy szükségbe és gondba jut, majd kielégül és felszabadul, hogy aztán ezt a mozgást újra előlről kezdhesse. Az emberi élet a folytonos újakezdésben áll - s ide vezethető vissza az öntudat egzisztencialista korrekciója.

c) A *lét és valóság* egyik alapgondolata szerint az ember azáltal tudja megragadni a valóságot, hogy a *valóság és ember struktúrája* egy és ugyanaz. Ez sem új gondolat Tavaszynál; a kantianus ismeretelméletben ugyanis már helyet kapott a szubjektum és objektum közös ontológia alapján (logosz) tétele. A kolozsvári filozófus két okból is továbbviszi az elvet az egzisztencialista magatartásba: egyfelől továbbra is teológus, a közös ontológiai alap pedig gondolkodásában Istennel azonos; másfelől pedig kitűnő filozófiai elvnek bizonyul az objektivitás, illetve a szubjektivitás egyoldalóságainak kiküszöbölésére, tehát filozófiai szempontból is princípiuma a közös ontológiai alapnak.

d) Tavaszgy egzisztencializmusában a valóság és az ember azonos struktúrájának rétegei: a fizikai-érzéki való, a pszichikai való, és a jelentő vagy logikai való. Nem szükséges külön magyarázat ahhoz, hogy észrevegyük: lényegében a kantianus korszakban megállapított *létezési fokokról* van szó, csupán meghatározásuk módja változik - aszerint, hogy Tavaszgy éppen kanti avagy egzisztencialista terminológiát használ.

c) A gondolatot megerősíti Tavaszgy Heideggerhez fűződő "felemás" viszonya is. Tavaszgy Heidegger-interpretációja ugyanbis csak bizonyos pontokon követi a freiburgi filozófus gondolatait, és nem minden esetben tudja megkerülni azt a nehézségát, amit a hagyományos metafizika kategóriái jelentenek. Heideggernél - mint ismeretes - a "Dasein" létmódjainak megragadása nm kategóriákkal, hanem egzisztenciálékkal történik. "Mivel az egzisztencialitás határozza meg őket, a jelenvalólét létjellemzőit *egzisztenciálékek* nevezzük. Ezeket élesen meg kell különböztetni a nem-jelenvalólétszerűen létezőnek a létmeghatározásaitól, melyeket *kategóriáknak* nevezünk"<sup>14</sup>. Tavaszynál

<sup>13</sup> Az ember, 10.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Lét és idő*, Budapest, Gondolat, 1989, 143-144.

azonban a heideggeri fogalomhasználat gyakorta átcsúszik a hagyományos metafizika kategóriausználatába, korántsem véletlenül. Valójában Tavaszy nem tudja (vagy nem is akarja) feladni azt a hagyományt, melyet Kant filozófiája jelentett számára. Igen helyesen jegyzi meg Jakab András a Tavaszy Heidegger-recepciójával foglalkozó tanulmányában: Tavaszy Heideggerhez fűződő viszonyában az figyelhető meg, hogy hogyan próbálja összekapcsolni a heideggeri gondolatokat "egy döntő pontokban mégiscsak a hagyományos paradigmán belül maradó és ahhoz nyelvileg is még mélyen kötődő filozófiai beszédmóddal"<sup>15</sup>.

Végezetül pedig Tavaszy egzisztencializmus-recepciójának néhány adatára szeretnék kitérni. Utaltunk a korábbiakban már arra, hogy Tavaszy Karl Barth dialektika-teológiáján keresztül ismerkedett meg az egzisztencializmussal. Barthnak a Kierkegaardhoz fűződő szellemi rokonsága révén a kolozsvári filozófus legelőször a dán filozófus gondolataival került kapcsolatba, akinek azonnal hatása alá került. 1929-ben már majdnem minden nap találunk Kierkegaardra vonatkozó feljegyzést naplójában; 1930-ban tanulmányt is ír *Kierkegaard személyisége és gondolkodása* címmel, melyből kiolvasható az új mester körébe került tanítvány minden lelkesedése: "...Azok közé a nagyságok közé tartozott, akik nem skatulyázhatók. Kierkegaard nem költő, bár a legmagasabb szárnyalású költői intuícióval rendelkezik; nem filozófus, de a legmélyebb és a legelvontabb reflektálásra képes; nem pszichológus, de az emberi lélekben úgy olvasott, mintha a tenyerében lett volna kibontva; nem humorista, de az élet és világ, az egyes ember és az emberi társadalom nevetséges oldalait az elmúlt évszázadban senki úgy nem látta s olyan szókrateszi ironiával azt leleplezni nem tudta, mint Kierkegaard; nem is pap, de a legnagyobb igehirdetői karizmákkal volt felruházva, és végül nem társadalmi reformátor, mégis a legmélyebb forradalmi személyiségek közé tartozik"<sup>16</sup>. Tavaszy azonban Kierkegaard személyiségében is azt tartja legnagyobbra, amit egyébként az egzisztencializmus egészében is: az etikai igazságot, a morális tartást.

Nincsenek tányserű adataink, ám eléggé egyértelmű, hogy Kierkegaard egzisztencializmusa hatására jutott el Tavaszy Heideggerhez. Az 1933-ban megjelent *A lét és valóság* már - mondhatni - Heidegger szellemében íródott. Ma is példaértékű lehet az a recepció, az egzisztencializmus eszméinek az a gyors leereagálása, melynek Tavaszy említett művében tanúi vagyunk. '33-ban ugyanis a kolozsvári filozófus már olvasta (mi több, művében értelmezte) Heideggernek az 1929-ben megjelent *Kant und das Problem der Metaphysik*, valamint a *Was ist Metaphysik?* című műveit. Ugyancsak *A lét és valóság*

<sup>15</sup> Jakab András, *Racionális és egzisztenciális gondolkodás. Adalékok Heidegger korai fogadtatásához a Tavaszy-Tankó vita kapcsán*, in: Jelenlét 1994/3, 125.

<sup>16</sup> Tavaszy Sándor, *Kierkegaard személyisége és gondolkodása*, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1930, 3.

oldalain többszöri utalást találunk Karl Jaspers 1932-ben (!) megjelent *Philosophie* című művére.

Mindazonáltal Tavasz hű maradt Kierkegaardhoz, filozófiájában és személyiségében egyaránt követendő példát látott. (Életrajzukban és életművükben egyaránt valamiféle párhuzamosság van: mindeketten filozófiát és teológiát végeztek, mindketten Berlinben tanultak, mindkettejük életműve a Kijelentés abszolút határozmányát hordozza). Jóval *A lét és valóság* megjelenése után, egy 1938 május 27.-ére datált naplóbejegyzésében a következőket írja: "Ma a két legkorszerűbb személyiség: Pascal és Kierkegaard; mind a kettő már elmúlt századok szülöttje. Pascal 1623-ban született, Kierkegaard 1913-ban, amaz mintegy háromszáz évvel, emez pedig százhuszonöt évvel ezelőtt, s mégis ők azok, akiknek a legtöbb és legkorszerűbb mondanivalójuk van a mai emberhez. Ami lelki mélysége van a mai embernek, [azt] ez a két férfiú közvetítette".



## CÂTEVA ASPECTE PRIVIND PROBLEMA PATERNITĂȚII MANUSCRISULUI "DAS ÄLTESTE SYSTEMPROGRAMM DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

IOANA LEMENY

**ABSTRACT.** *Einige Aspekte zur Problematik der Verfasserschaft der Handschrift: "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Dieser Beitrag enthält eine Darstellung einiger Aspekte der Auseinandersetzung um die Frage, wer eigentlich der wahre Autor des Systemprogramms sei, Auseinandersetzung die bis heute noch zu keinem von allen Seiten anerkannten Ergebnis gekommen ist. Anschließend wurde auch eine Übersetzung dieser Handschrift versucht.

În martie 1913, la Berlin, a fost scos la licitație de către firma Liepmanmannsohn, specializată în comercializarea de manuscrise autografe, un document manuscris al lui Hegel ce provenea de la elevul și editorul filosofului, Friedrich Förster. A fost cumpărat de către Biblioteca de Stat a Prusiei, iar în 1918 istoricul filosofiei Franz Rosenzweig l-a publicat și l-a comentat pentru prima oară în Analele Universității din Heidelberg sub titlul care s-a impus apoi în literatura filosofică "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" (Cel mai vechi program de sistem al idealismului german).

Textul se află scris pe o coală de hârtie de format in folio, de culoare maronie, împăturită în patru, scrisă de mână cu cerneală neagră, având pe o față 36, pe cealaltă 32 de rânduri.

Dispărut în anul 1945, odată cu evacuarea fondurilor Bibliotecii Regale din Berlin în fața agresiunii sovietice, manuscrisul a fost regăsit abia în 1979 în Biblioteca Jaggelouska din Craiova, unde se află până astăzi. Faptul că textul începe cu două cuvinte - "eine Ethik" (o etică) - ce par să fie sfârșitul unei alte propoziții sau fraze, ne indică faptul că ar putea fi vorba numai de un fragment, pagina putând fi precedată cel puțin de o alta care din păcate s-a pierdut. Expertize amănunțite de specialitate au dovedit, cu o certitudine ce nu poate fi pusă la îndoială, că textul provine din mâna lui Hegel. O analiză atentă a filigranului hârtiei, precum și o analiză statistică a lexicului hegelian, au permis cercetătorilor și o datare aproximativă a manuscrisului: după toate probabilitățile el pare să provină din anul 1796.

De la descoperirea și publicarea sa până astăzi, textul a stârnit în literatura de specialitate germană pasionate discuții și controverse care nu au

putut da nici până astăzi o soluție unică tuturor problemelor pe care acesta le-a ridicat în fața comentatorilor. În centrul acestor dispute se află problema paternității disputată între Hegel, Schelling și Hölderlin. Cu toate că manuscrisul provine cu certitudine din mâna lui Hegel și a fost datat de Rosenzweig (deși anul 1796 nu mai este convingător astăzi), acesta nu l-a putut integra în perioada de tinerețe, ce nu era atunci prea cunoscută, a filosofului. El a lansat teza că ar putea fi vorba despre o copie după un original străin, iar autorul originalului nu ar putea fi altul decât Schelling, deoarece - spune el - în Germania filosofică a anului 1796 nimeni altul nu ar fi avut acel ton tineresc, sigur de sine ca în manuscris. Această teză a deschis un lung șir de discuții ce nu a dus nici astăzi la un rezultat recunoscut și acceptat de toate părțile.

Wilhelm Böhm a fost primul care a încercat să demonstreze că Schelling gândea altfel la 1796 și să-i atribuie de aceea textul lui Hölderlin. Pentru aceasta el a cercetat istoria evoluției lui Hölderlin, formarea gândirii sale sistematice până la controversa cu Fichte: formarea, deja la Tübingen, sub influența lui F. H. Jacobi, a unei concepții antikantiene, relațiile lui Hölderlin cu Niethammer precum și corespondența Hegel-Schelling și Hegel-Hölderlin, conceperea idealului frumuseții, ca sinteză între rațiune și înțelepciune ca existență în sens unic, formarea concepției despre estetic ca idee absolută.

În 1927 Ludwig Strauß încearcă să contrazică afirmațiile lui Böhm, arătând că limbajul filosofic al lui Hölderlin era altul decât cel din *Programul de sistem*. În lucrarea sa <<Limbajul filosofic la Hölderlin, Schelling și în "Programul de sistem" >> spunea: "a citi pe Hölderlin având în minte "Programul de sistem este ca și cum ai cânta Brahms acompaniindu-te la pian din Mozart". Stilul din *Program* ne duce fără îndoială spre Schelling, afirmă Strauß, comparând, într-un tabel cuprinzător, formulările din *Program* cu cele din scrierile și scrisorile de tinerețe ale lui Schelling. În afară de aceasta el mai afirmă că gândirea filosofică a lui Hölderlin nici nu a evoluat atât de constant și nici nu a ajuns la asemenea rezultate. La Hölderlin nu găsim un plan al eticii și nici o asemenea apreciere a teoriei științei a lui Fichte cu "morală în sens kantian ca efect al rațiunii practice". Nici fragmentul despre fizică nu se potrivește lui Hölderlin. Singurul merit pe care i-l recunoaște lui Böhm este atribuirea gândurilor despre ideea de frumos lui Hölderlin și susținerea acestei afirmații cu un bogat material. Schelling a preluat în gândirea sa această idee centrală a lui Hölderlin, probabil ca rezultat al discuțiilor dintre cei doi din vara și toamna lui 1795, sau ca urmare a unei corespondențe necunoscute nouă și mai ales datorită a întâlnirilor de la Frankfurt.

Ca răspuns Böhm afirmă că dovezile principale aduse de Strauß prin analiza sa de stil nu pot convinge deoarece nu exista pentru comparație și un document al lui Hölderlin din acea vreme și că expresiile prezentate de Strauß ar fi un bun al vremii pe care le întâlnim și la Schiller, Heinse, Sulzer, etc., ca și la Schelling.

La începutul anilor '30 circula opinia că Schelling ar fi preluat parțial idei ale lui Hölderlin, iar Hegel și-ar fi copiat apoi textul de la acesta.

Peste 30 de ani acest text fascinant a fost dat uitării de cercetarea hegeliană până când, în 1950 O. Pöggeler a lansat teza, până astăzi necontrazisă în esența ei, că Hegel nu ar fi copiat doar, ci ar fi și conceput *Programul*, mai ales noțiunea mitului nu s-ar putea atribui altuia decât lui. Plecând de la constatarea că Hegel a formulat deja la Berna idei ce apar și în *Program*, tocmai acelea care până acum erau considerate tipic nehegeliene, Pöggeler ajunge la concluzia că probabil Hegel a scris acest *Program* la Frankfurt sub influența lui Hölderlin (influența acestuia asupra ideilor de frumos din *Program* este de netăgăduit). În articolul său "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus" încearcă să demonstreze cum se integrează *Programul* în evoluția gândirii și operei de tinerețe a lui Hegel. Când Hegel a primit primele scrieri ale lui Schelling i-a răspuns acestuia că a regăsit în ele, explicate și elaborate, probleme pe care el însuși doar le-a presupus și și-a limpezit ideile în legătură cu teoria postulatelor a lui Kant. A înțeles această teorie plecând de la întrebarea "ce ar putea însemna să te apropii de Dumnezeu?"; în legătură cu această întrebare a intenționat odată să scrie și o lucrare. După Kant rațiunea practică presupunea necesar să pretinzi nu doar libertatea și autodeterminarea ci și pe Dumnezeu ca cel ce asigură echilibrul între moralitate și fericire. Tocmai această pretenție este criticată de Hegel. El vrea să conceapă, împreună cu Schelling, libertatea în absolutul ei ca fiind de sine stătătoare și perfectă. Necesitatea existenței armoniei între moralitate și fericire corespunde, după Hegel, unei false nevoi a rațiunii. Numai renunțând la falsele nevoi și afirmându-se pe sine prin postulate valabile, corespunzător nevoilor adevărate, se poate apropia rațiunea de Dumnezeu. Această rațiune se prezintă ca un sistem complet al tuturor ideilor și postulatelor doar într-o metafizică ce a devenit morală. Ideea este cea care există în sine în mod perfect. Acea unică idee care se desfășoară apoi în mulțimea ideilor, este ideea absolută a libertății. Libertatea este esența rațiunii și astfel ideile sunt postulate practice, moduri de afirmare de sine a rațiunii condorm nevoilor ei adevărate. Conform concepției lui Fichte, că întreaga filosofie își are originea în filosofia practică, toate ideile sunt postulate, iar ceea ce reprezenta pentru Kant corolarul tuturor existențelor cu origini diferite - libertatea ca absolut - devenea acum originea a tot ce exista. Aceasta a fost încercarea de a prelucra sensul teoriei postulatelor a lui Kant și a dezvolta, plecând de la această teorie, o filosofie nouă, metafizica devenită morală. Iar aici se întâmpla ceva fundamental. Filosofia trebuie să-și modifice esența; pe viitor metafizica va deveni morală, iar filosofia va deveni etică.

Schelling și-a însușit noțiunea de filosofie ca etică și a încercat să demonstreze că filosofia a fost etică și așa va fi din nou și pe viitor, deoarece se filosofează din necesitate practică. Numai o asemenea filosofie ar fi putut trezi interesul tânărului Hegel. Numai aceasta depășea diferențierea kantiană dintre cunoașterea teoretică și cea din motive practice. Această referire la Kant, realizată în acord cu Schelling, a fost de fapt centrul "esoteric" al gândirii lui Hegel în perioada de la Berna. Acesta era perceptibil doar din puține fragmente,

dar din el au izvorât lucrările "exoterice" de atunci ale tânărului Hegel, lucrări care au încercat să afirme ideea moralității, deci a libertății și autodeterminării în raport cu concepțiile politice și religioase tradiționale. *Programul* încearcă să prezinte tocmai această esență a gândirii hegeliene de atunci. Dacă aceste idei din *Program* nu sunt atribuite lui Hegel, aceasta se întâmplă pentru că nici până astăzi nu s-a înțeles clar modul în care Hegel s-a apropiat de Kant, modul în care controversa cu Kant a devenit un punct central pentru tânărul Hegel. Ca și scrierile sale de la Berna, Hegel pleacă și în *Program* de la absolutul autodeterminării. Aici el încearcă să depășească contradicția dintre libertate ca autodeterminare în raport cu natura și destinul pe de o parte și lumea cu hazardul său pe de alta; pentru el eul liber, conștient de sine și lumea izvorăsc deodată, în procesul creației, din nimic. Dacă contradicția dintre lume și libertate se poate depăși, atunci lumea trebuie să fie astfel alcătuită încât să ofere posibilitatea existenței unei ființe morale. Abia când fizica va înfățișa lumea în această alcătuire va putea satisface un spirit "creator" conceput pentru libertate. Autorul *Programului* nu are pretenția de a crea o nouă filosofie a naturii, el pretinde doar de la fizica viitorului să pună la baza datelor experienței idei, adică postulate. Hegel exprimă din nou aceste gânduri, fapt trecut cu vederea de Rosenzweig, cu referire la Kant și anume la unele formulări din *Critica puterii de judecată*. Semnificativ este faptul că Hegel abordează problema fizicii, deci a filosofiei naturii din punct de vedere al *Criticii puterii de judecată* și nu din acela al analizei fizicii lui Newton, cum a dezvoltat-o Kant pornind de la *Critica rațiunii pure*. Deci pentru Schelling ca și pentru Hegel filosofia naturii are în esență misiunea să arate, prin determinări calitative, că natura este de fapt viață.

*Programul de sistem* ajunge în fine de la natura la opera umană. Aici pare să se evidențieze în mod decisiv faptul că *Programul* nu poate proveni de la Hegel. Se spunea acolo despre stat că ar fi ceva mecanic, că tratează oamenii ca pe niște angrenaje și de aceea trebuie să înceteze a exista. Se naște firesc întrebarea: cum poate gândi astfel un filosof al "statului"? Dar tocmai această concepție despre stat a fost concepția tânărului Hegel. Idealul său era republica antică, ce reprezenta realitatea unei libertăți comune, ce era deci patrie. Deja la Berna Hegel se opunea acestui stat, ca republică și patrie, un alt tip de stat, statul modern. Acest tip de stat nu reprezintă realitatea absolutului, a libertății comune, și astfel a "ideii" deoarece în el nu contează poporul ca tot unitar, ci atomii indivizilor care sunt ținuti laolaltă cu ajutorul unui mecanism. Deja la Berna Hegel numea acest stat o "mașinărie" căruia indivizii îi slujesc drept roți ale angrenajului. Ideea că acest stat ar trebui să înceteze era familiară și tipică vremii; apare și la Fichte și la Hölderling. În scrierile lui Hegel de la Frankfurt și anume în *Spiritul creștinismului* nu constituția statului era cea mai importantă, constituție care constrângea la respectarea acelor drepturi pe care indivizii le au unul împotriva celuilalt, ci cea legătură vie între acei indivizi liberi pe care Hegel îi numește popor și pentru care drepturile sunt ceva secundar, subordonat. Statul modern va trebui să înceteze a mai exista, când această organizare a libertății comune a unui popor, așa cum a existat în polisul

antic, va deveni din nou realitate. Hegel a formulat aceste idei în toată limpezimea și ascuțimea lor în primii ani de la Jena, în scrierea despre *Diferența dintre sistemul lui Fichte și a lui Schelling*. El numește statul modern o reprezentare a "deplinei stăpâniri a rațiunii și a înrobirii a ceea ce este viu". El spune din nou despre acest stat pur al rațiunii că ar fi o mașinărie.

O tensionare, dacă nu chiar o ruptură apare în *Program* când Hegel desemnează, în fine, ideea de frumos ca unificatoarea tuturor ideilor. Dar se naște întrebarea: nu trebuia să fie sistemul complet al ideilor o etică? Cum poate să-și aibe atunci punctul culminant, atotcuprinzător în estetică? Această schimbare în *Program* ar putea fi explicată prin aceea că atunci când a venit la Frankfurt, Hegel s-a orientat după ideea moralității, dar sub influența lui Hölderlin s-a convins că nu moralitatea (libertatea, opusă naturii) ar fi cea mai importantă, ci frumusețea prin care dispare de la început opoziția dintre natură și libertate. De aceea Hegel scrie în *Program*: "sunt acum (deci după discuțiile cu Hölderlin) convins, că actul suprem al rațiunii este un act estetic. Asemeni lui Schiller și lui Hölderlin și Hegel celebrează poezia ca pe învățătoarea omenirii, dar accentuează faptul că filosoful ar trebui să posede tot atâta forță estetică precum poetul.

Este apoi semnificativ faptul că Hegel trece de la artă la religie. Deja din studentie, în acord cu interesul de atunci crescând pentru mitologie, a lansat ideea necesității realizării unei legături între religia însăși și mituri. El a înțeles adevărata religie ca religie a fanteziei și a arătat că mitologia vie a fost cea care a dus la reunirea poporului grec. Este necesar - spune Hegel - să fie trezită din nou forța mitologică, enecesară o nouă mitologie.

O nouă mitologie - dar nu va fi însuși Schelling viitorul creator al unei filosofii a mitologiei și a revelației? Nu trebuie însă să uităm că viitorul Schelling nu este Schelling din tinerețe, iar *Programul* ar trebui integrat, mai atent decât s-a făcut înainte, în discuția de atunci despre mit. Secole de-a rândul - spune Pöggeler - miturile grecești au fost considerate simple fabulații, iar povestirile fantastice ale tradiției evreiești-creștine adevăr istoric. Apoi însă s-a încercat să se înțeleagă ce este de fapt mitul. El ar fi un mod de gândire potrivit și necesar copilăriei omenirii. Această noțiune istorică a mitului - ca gândire a unei epoci apuse - a fost creată de filologul Heynes din Göttingen. Ea a fost folosită și în legătură cu Vechiul și Noul Testament și la această întreprindere a luat parte și tânărul Schelling. Acestei concepții despre mit i se opune, mai ales la Herder, o alta care vede mitul nu doar ca pe o gândire a altor vremuri ci și ca existând în forma asemănătoare și în prezent. Hegel s-a alăturat, cu concepția sa despre mitologie din *Program*, acestor tendințe care s-au concretizat în întrebări ca aceea dacă pentru germani nu ar fi mai potrivită mitologia nordică decât cea greacă. În cadrul acestor tendințe mitologia a devenit o nouă mitologie, având mai ales o funcție politică de a uni oamenii într-un tot al reprezentărilor. Noua mitologie de vare vorbește *Programul* este gândită în sensul acestor tendințe, deci nu din punct de vedere al noțiunii istorice de mit a lui Heynes sau a tânărului Schelling și nici din perspectiva literar-estetică a noțiunii de mit a

romantismului de la Jena și a lui Schelling din acea perioadă (mitul ca sursă pentru literatură și artă).

Când Rosenzweig pune semnul egal între ideea lui Schelling despre educație națională prin mistere în care tineretul trebuie să fie treptat inițiat, pe de o parte și ideile despre mitologie din *Program*, pe de alta, aceasta dovedește doar - afirmă Pöggeler - cât de mult confundă el lucrurile; mitul este ceea ce se spune iar misterul este ceea ce se tănuiește, iar inițierea treptată exclude, nu aduce acea unitate a poporului prin mitologie cum o cere *Programul*.

În consecință Pöggeler consideră că avem de-a face cu un text care se integrează cu exactitate în evoluția gândirii din tinerețe a lui Hegel. Există în acel text o serie de expresii pe care le vom întâlni și în alte texte hegeliene. Trebuie să-l recunoaștem pe Hegel, cel care a scris textul și drept autor al acestuia, autor care desigur s-a orientat și după Schelling și Hölderlin. Atâta timp cât nu se vor aduce noi argumente - pentru că cele ale lui Rosenzweig nu sunt viabile -, nu putem să-i negăm lui Hegel paternitatea manuscrisului. Oricare ar fi rezultatul, așa numitul *Program de sistem* ar putea constitui încă o dată o ocazie pentru cercetătorii lui Schelling, Hölderlin și a lui Hegel de a se reuni pentru o dezbatere comună.

În cele ce urmează propunem o variantă de traducere a acestui manuscris:

"o etică. Deoarece pe viitor întreaga metafizică va ține de morală - despre care Kant prin cele două postulate ale sale ne-a dat doar un exemplu, fără să epuizeze nimic - această etică nu va fi altceva decât un sistem complet al tuturor ideilor sau, ceea ce este același lucru, al tuturor postulatelor practice. Prima idee este desigur reprezentarea *despre mine însumi*, ca ființă absolut liberă. Odată cu ființa liberă, conștientă de sine, se naște din nimic o întreagă *lume* - aceasta fiind singura adevărată și imaginabilă *creație din nimic*. De aici voi deschide în câmpul fizicii (auf die Felder der Physik); întrebarea este aceasta: cum trebuie să fie alcătuită o lume pentru o ființă morală? Aș vrea să dau din nou aripi fizicii noastre - care înaintează încet, anevoios, printre experimente.

Astfel - dacă filosofia ne dă ideile, iar experiența datele, atunci vom putea obține în sfârșit, în mare, fizica pe care eu o aștept din partea unor epoci ce vor veni. Nu pare că fizica actuală ar putea mulțumi un spirit creator cum este sau ar trebui să fie al nostru.

De la natură trec la *creația oamenilor*. Înainte de toate ideea de umanitate - vreau să arăt că nu există nici o idee a *statului*, întrucât statul este ceva *mecanic*, la fel de puțin cum există o idee despre *mașinărie*. Numai ceea ce este obiect al *libertății* se numește *idee*. Deci trebuie să trecem și dincolo de stat! -

Căci fiecare stat trebuie să trateze oameni[i] liberi ca pe un angrenaj mecanic; iar aceasta nu ar trebui să o facă, deci el trebuie să *înceteze*. Vedeți de la sine că aici toate ideile privind pacea eternă ș.a.m.d. sunt doar idei *subordonate* unor idei mai înalte. Totodată vreau să aștern aici principiile unei *istorii a omenirii* și să dezvălui jalnicele creații omenești ale statului, constituției, regimului, legislației. În sfârșit vin ideile despre o lume morală, divinitate, nemurire, persecuția preoțimii, care mai nou simulează rațiunea prin rațiunea însăși. - Libertatea absolută a tuturor spiritelor, care poartă în ele lumea intelectuală și nu pot căuta nici pe Dumnezeu, nici nemurirea *în afara lor însele*.

În cele din urmă, ideea care le reunește pe toate, ideea de *frumos*, luând cuvântul în sens mai înalt, platonician. Eu sunt acum convins că actul cel mai înalt al rațiunii, acela care cuprinde toate ideile, constituie un act estetic și că *adevărul* și *binele* sunt înfrățite numai în *frumos*. Filosoful trebuie să posede o forță estetică la fel de mare ca și poetul. Oamenii fără simț estetic sunt filosofii literei. Filosofia spiritului este o filosofie estetică. Fără simț estetic nu poți fi spiritual în nimic și nici despre istorie nu se poate raționa spiritual. Aici trebuie să se evidențieze ceea ce le lipsește de fapt acelor oameni care nu înțeleg nici o idee și recunosc destul de sincer că totul le este obscur imediat ce se depășesc tabele și registre.

Poezia primește astfel o demnitate superioară, ea devine, la sfârșit, ceea ce a fost la început - *învățătoarea omenirii*; căci nu mai există filosofie, istorie; singură arta poetică va supraviețui celorlalte științe și arte.

În același timp auzim atât de des că marea masă ar trebui să aibă o *religie sensibilă*. Nu numai marea masă, ci și filosoful are nevoie de ea. Monoteism al rațiunii și al inimii, politeism al puterii de imaginare și al artei - acestea sunt cele de care avem nevoie.

Mai întâi voi vorbi aici despre o idee care, din câte știu, nu i-a venit în minte nimănui - trebuie să avem o nouă mitologie, această mitologie însă trebuie să stea în slujba ideilor, trebuie să devină o mitologie a *rațiunii* (eine Mythologie der Vernunft). Înainte de a fi estetizate și mitologizate, ideile ele nu au trezit nici un interes *poporului* și invers, înainte ca mitologia să devină rațională, filosofului trebuia să-i fie rușine cu ea. Astfel, în cele din urmă iluminați și neiluminați trebuie să-și întindă mâna, mitologia trebuie să devină filosofică iar poporul rațional și filosofia trebuie să devină mitologică pentru a-i face pe filosofi sensibili. Atunci va domni o unitate eternă între noi. Nu

va mai exista niciodată privirea disprețuitoare, nici tremuratul orb al poporului în fața înțelepților și preoților lui. Abia atunci ne așteaptă cultivarea *egală a tuturor* puterilor ale fiecăruia și ale tuturor indivizilor. Nici o putere nu va mai fi oprimată, va domni libertatea și egalitatea generală a spiritelor! Un spirit superior trimis din cer trebuie să întemeieze această nouă religie între noi, ea va fi ultima, cea mai mare creație a omenirii.