

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bîlașcu no.24, ♦ Tel. 194315; int. 167

SUMAR - CONTENS - SOMMAIRE - INHALT

TANKO F., Der Christologische Augenblick oder das absolute Paradox bei Kierkegaard.....	3
V. CIOMOȘ, L'exergue de " <i>Sein und Zeit</i> ".....	17
C. BENEĂ, Inferență și explicație • Inference and Explanation.....	29
D. E. RAȚIU, Tema morții artei (I) • Le thème de la mort de l'art.....	43
V. MUSCĂ, Leibniz - 350 de ani de la naștere, 280 de ani de la moarte • Leibniz - 350 years from birth and 280 years from death.....	63
P. EGYED, Certitudinea creației.....	69
I. M. DANCIU, Problematika sociologiei cunoașterii în gândirea lui Tudor Vianu • The Question of the Sociology of Knowledge in Tudor Vianu's Philosophical Thinking.....	85

Recenzii - Book Reviews - Comptes rendus - Buchbesprechungen

Cristopher Ray, Timp, spațiu și filosofie (MARCEL BODEA).....	97
Mary Tiles, Mathematics and the "Image" of reason (M. T. RACOVIȚAN).....	99

DER CHRISTOLOGISCHE AUGENBLICK ODER DAS ABSOLUTE PARADOX BEI KIERGEAARD

TANKÓ FERENC

"... das Leben, welches in der Zeit ist und allein der Zeit zugehört, hat nichts Gegenwärtiges"¹.

Die Begriffe Zeit und Ewigkeit, bei Kierkegaard, bleiben so lange rein formal und abstrakt, als sie nicht durch den Augenblick als entscheidende Kategorie neu qualifiziert werden. Wenn man schon die Zeit und die Ewigkeit abstrakt bestimmt hat, kann auch der Augenblick nur abstrakt bestimmt werden. "Die Zeit, die abstrakt gedacht ist, kennt den Augenblick nicht, und ein abstrakter Augenblick existiert nicht"².

"Man versteht dabei unter Augenblick die Abstraktion vom Ewigen, welche, falls sie das Gegenwärtige sein soll, die Parodie darauf ist"³.

Demgegenüber gilt es den Augenblick als Kategorie herzustellen. Erst mit dieser Kategorie des Augenblicks "kann es gelingen, der Ewigkeit ihre Bedeutung zu verleihen, sofern die Ewigkeit und der Augenblick zu den äußersten Gegensätzen werden, während sonst die dialektische Hexerei⁴ die Ewigkeit und den Augenblick dahin bringt, das Gleiche zu bedeuten"⁵.

Den wahren, konkreten Augenblick hat das Christentum dadurch erschlossen, daß es die Wirklichkeit als Paradoxe Einheit von Ewigem und Zeitlichem zu erfahren lehrt, denn konkret ist der Augenblick, "worin die Zeit und Ewigkeit einander berühren"⁶. Kierkegaard hat die Kontinuität zerstört und damit die Paradoxie konstituiert. Der Begriff des Paradoxen stellt sich sofort und überall ein, wo durch die Aufspaltung der unmittelbaren Zusammenfänge die getrennten Bereiche gesondert

¹ S.V.IV S. 356.

² J . C o l e t t e , *Histoire et Absolue*, essais sur Kierkegaard, Paris 1972, S. 105.

³ S.V.IV S. 356.

⁴ *Anmerkung des Übersetzers* (E. H i r s c h): Wahrscheinlich Anspielung auf Hegel: Encyclopedie § 247, Zusatz, Werke, Jub. Ausg. IX 52: "Die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach"; vgl. auch § 259, Zusatz, Werke, Jub. Ausg. IX 86.

⁵ S.V.IV S. 354.

⁶ S.V.IV S. 359.

nebeneinanderliegen und das Rätsel auftaucht, wie einer zum anderen stehe⁷. Dank des Einbruchs der Ewigkeit in die Zeit ist er kein leerer Jetztpunkt, sondern erfüllte Gegenwart⁸. Dank dessen, d.h. vermöge des Augenblicks selber, gibt es aber auch - und damit präfiguriert Kierkegaard ebenfalls eine moderne, namentlich von Heidegger aufgegriffene Unterscheidung - außer der bloß sukzessiven, abstrakt gleichförmigen "Zeit", die sich aus der Zukunft ereignende und in die drei temporalen Dimensionen differenzierende "Zeitlichkeit", welche ihrerseits Geschichtlichkeit ermöglicht.

Den erörternden Augenblick denkt Kierkegaard auf drei Ebenen, nämlich christologisch, anthropologisch und existentiell. Die vorliegende Arbeit versucht eine mögliche Darstellung des christologischen Augenblicks Kierkegaards.

Der christologische Augenblick meint das absolute Paradox der Menschwerdung Gottes als eine Verzeitlichung des Ewigen. Der Versuch der PB, das Christentum post factum als das schlechthin Andere gegenüber dem Platonismus ("Sokrates") zu konstruieren, geht von der Hypothese aus, daß der neutestamentlich als "Fülle der Zeit" definierte Augenblick entscheidende Bedeutung habe und nicht platonisch in der Ewigkeit der immer schon gehalten und jetzt nur erinnerten Wahrheit verschwinde.

Entwicklung der Kierkegaardschen Christologie. Nicht nur aus Gründen der besseren Verständlichkeit wird es angebracht sein, der Darstellung des Paradoxes bei Kierkegaard einen kurzen Abriß der Christologie Kierkegaards voranzuschicken.

Es ist zuerst festzustellen, daß Kierkegaards Christologie Entwicklungen durchgemacht hat. Es ist z.B. unmöglich, Kierkegaards eigentliche Meinung nur aus einigen seiner Schriften herauszuentwickeln. Der eigentliche Kierkegaard ist der ganze Kierkegaard. Es lassen sich allerdings deutlich Entwicklungsphasen oder-stufen unterscheiden. Aber diese Entwicklung ist durchgehend als Bereicherung und Erweiterung zu verstehen. Kierkegaard hat entscheidende Einsichten seiner Phasen nicht zu widerrufen brauchen. Er hat sie im folgenden weiter geklärt, indem er seine Ansätze von anderen Problembereichen her weiter durchzuführen und zu begründen suchte.

Wir unterscheiden bei Kierkegaard drei entscheidende Abschnitte seines Denkens:

Im ersten Stadium hat die Christologie keine entscheidende Bedeutung. Kierkegaard entwirft hier nur eine spezielle Anthropologie. Diese Anthropologie finden wir in Werken wie E/O, FuZ, W und in BA. Diese Anthropologie ist religiös orientiert - es wird von Glauben, Sünde usw. gesprochen -, aber sie ist keineswegs spezifisch christlich, denn sie ist in keiner Weise christologisch fundiert. Hier geht es so können wir es auch ausdrücken, nicht um ein bestimmtes Christus-Verständnis, sondern um ein bestimmtes Selbstverständnis. Diese Phase ist die Darstellung der später so genannten Religiosität A, deren Grundbeschreibung lautet: Die Subjektivität ist die Wahrheit.

⁷ Vgl. R. G u a r d i n i , *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz, 1935, S. 488. Mainz, 1935, S. 488.

⁸ Eine im 20. Jh. oft und von vielen, z. B. von M. Buber, gemachte Unterscheidung.

Kierkegaard hat mit dieser Anthropologie eine Christologie verbunden, und dadurch ist eine Theologie entstanden, wie wir sie in PB, in UN, in Badl und zum Teil in KzT finden. Kierkegaard stellt jetzt zu der Religiosität A eine Religiosität B. Diese zweite Etappe der gedankenentwicklung Kierkegaards bringt etwas völlig Neues. Ausgangspunkt für die Religion B ist hier die Grundformel der athanasischen Zwei-Naturen-Lehre, das Wunder des Theanthropos, das "vere deus, vere homo", der Gottmensch. Die Inkarnation ist der Angelpunkt dieser Christologie. Kierkegaard fragt: Wenn ich dieses Dogma anerkenne, was für Konsequenzen hat dies für meine Existenz? Kierkegaard versucht nicht, Grund oder Ziel der Inkarnation, sondern ihre existentiellen Konsequenzen aufzuzeigen.

Kierkegaard hat deutlich gesehen, daß der Augenblick, das kontingente Faktum des Gottmenschen, sich irgendwie existentiell "wiederholen" müßte. Hier liegt die Problematik der dritten Phase des Denkens Kierkegaards. Christus wird jetzt als das Vorbild verstanden. Kierkegaard hat hier, ganz ähnlich wie später Bonhoeffer, die Forderung der Nachfolge aufgestellt, um die Gnade "teuer" zu machen. Welche Konsequenzen ergaben sich bei der Aktualisierung der Botschaft in der Situation der Gleichzeitigkeit? Entsprangen hier klare Forderungen? Um diese Frage zu beantworten, rekurrierte Kierkegaard auf den historischen Jesus. Jetzt wird nicht nur der Selbstanspruch Jesu, sondern auch eine Lehre relevant: die *conformitas* mit Christus.

Das Problem der "Brocken". Kierkegaard will hinter alle bisherigen Reduktionen und auch Rettungsversuche der mit Christi Menschwerdung in die Welt getretenen Wahrheit zurückgehen. Die Begriffe Inkarnation oder Menschwerdung Gottes gebraucht er nicht, denn er wendet sich auch gegen die gesamte dogmatische Tradition der Christenheit.

Kierkegaard veröffentlichte 1844 "Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie" von Johannes Climacus. Auf dem Titelblatt bezeichnet der Verfasser das Thema des Buches wie folgt:

"Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt geben für ein ewiges Bewußtsein; inwiefern mag ein solcher mehr als bloß geschichtlich zu interessieren; kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen?"

"Philosophische Brocken" ist ein nichtssagender Titel, der den Inhalt und die besondere Problematik des Buches den Lesern verheimlicht, und auch der Untertitel "ein Bröckchen Philosophie" stellt bloß eine kokette Variation zum Haupttitel dar, indem Adjektiv und Substantiv miteinander vertauscht werden. Der Titel des Buches müßte eigentlich lauten: "Das Wesen des Christentums oder warum Gott Mensch wurde". In diesem Fall hätte der Titel die Hauptintention des Buches zum Ausdruck gebracht: Zu zeigen, was das Christentum sein muß, wenn es etwas anderes und mehr sein soll als das Griechentum. Der Untertitel "warum Gott Mensch wurde" würde den

Inhalt des Buches angegeben haben: Gott, der in die Geschichte eintritt, oder das Ewige, das in die Zeit eingeht⁹.

Das gleiche Problem war in Anselm von Canterburys Werk "Cur Deus homo" von 1098 behandelt worden; aber die Beantwortung der Frage ist bei den beiden Denkern so verschieden wie überhaupt denkbar. Anselm will beweisen, daß Gott Mensch werden mußte, daß dies notwendig war, daß es in Übereinstimmung mit der Vernunft geschehen mußte¹⁰.

Im Gegensatz zu Anselms rationaler Erläuterung der logischen Notwendigkeit der Inkarnation, bezeichnet Johannes Climacus Gottes Menschwerdung als das vollkommene Paradoxon. Aus Liebe entschließt sich Gott in die Zeit einzutreten.

"Je höher ein Mensch über einem anderen steht, den er liebt, desto mehr wird er sich (menschlich gesprochen) versucht fühlen, ihn zu sich emporzuziehen; desto mehr wird er sich (göttlich gesprochen) bewegt fühlen, zu ihm hinabzusteigen. Das ist Dialektik der Liebe. Recht seltsam, daß man im Christentum das nicht gesehen hat, sondern von Christi Menschwerdung stets als einem Mitleiden oder als Notwendigkeit gesprochen hat"¹¹.

Die Voraussetzung im Griechentum war, daß die Wahrheit gelernt werden könne. Sokrates ist "eine Wehmutter gewesen, die von dem Gotte selber geprüft war"¹², die den Jünger, der selbst die Wahrheit in sich trug, entband. Der Jünger war wie der Lehrer ein wesentlich Wissender und nur ein faktisch Unwissender, dem durch Erinnerung dazu verholfen werden sollte, sich der Wahrheit bewußt zu werden. Wir könnten auch sagen, er sollte dahin gebracht werden, aktuell zu wissen, was er bisher nur potentiell gewußt hatte.

"Für die sokratische Betrachtung ist ein jeder Mensch sich selber der Mittelpunkt, und die ganze Welt gewinnt allein in der Beziehung auf ihn einen Mittelpunkt, weil seine Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis ist"¹³.

⁹ Vgl. S. Holm, Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1956, S. 51.

¹⁰ "A te peto mihi aperiri, quod, ut scis, plures mecum petunt, qua necessitate scilicet et ratione deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmationem humanae naturae... assumpserit." (Anselm v. C., Cur deus homo: lat u. dt. = Warum Gott Mensch geworden, dt. v. F. Salesius Schnitt, München 1986, S. 12.)

¹¹ Pap. IV, A 33. Dies ist der erste Keim zu Kierkegaards späterer Lehre vom Paradox der Menschwerdung Christi: Die Gottesliebe kann sich als göttliche Liebe nur in der Erniedrigung wahrhaft ausdrücken. Vgl. auch S.V. IV S. 193 f.

¹² S. V. IV S. 181.

¹³ S. V. IV S. 181.

Für das Griechentum war der Idealismus die gegebene Voraussetzung, da dadurch jeder Mensch an der Idee teil hat und somit ein wesentlich Wissender ist, und folglich wird alle Pädagogik zu Mäeutik: "... zwischen Mensch und Mensch ist das 'Entbinden' " das Höchste, (denn) das Gebären ist ja Eigen des Gottes"¹⁴.

Kierkegaard bemerkt weiter:

"Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts; denn in dem gleichen Augenblick da ich entdeckte, daß ich die Wahrheit von Ewigkeit her gewußt, ohne es zu wissen, im gleichen Nu ist jener Augenblick im Ewigen verborgen, darin aufgenommen, derart, daß ich ihn suchte, weil es kein Hier und dort gibt, sondern nur ein Überall und Nirgends"¹⁵.

Dies ist die Sicht des Griechentums über den Menschen. Er hat durch Erinnern an der Idee teil und besitzt deshalb die Wahrheit.

"Soll dies nun sich anders verhalten, so muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, dergestalt daß ich keinen Augenblick weder in der Zeit noch in Ewigkeit ihn werde vergessen können, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick entstanden ist"¹⁶.

Wie soll angenommen werden können, das Ewige gehe von Nichtsein in Sein über, wenn es gerade das Wesen des Ewigen ist zu sein? Nur von dem faktisch Seienden gilt, daß sein Übergang von Nichtsein in Sein oder von Möglichkeit in Wirklichkeit keine Veränderung in seinem Wesen bedeutet, weil das Mögliche durch seine Verwirklichung nicht im Wesen, sondern bloß im Sein verändert wird.

Unter der sokratischen war der Augenblick, in dem die Wahrheit dem Jünger bewußt wurde, ohne Bedeutung, weil er sich gleich im Ewigen verbarg. Falls der Augenblick entscheidende Bedeutung erlangen soll, muß der Suchende gerade bis zum Eintritt dieses Augenblicks die Wahrheit nicht besessen haben, nicht einmal in der unbewußten Form der Unwissenheit, denn in diesem Fall wäre der Augenblick wiederum nur die zufällige Veranlassung. Der Jünger muß ganz und prinzipiell außerhalb der Wahrheit stehen. Er hat keine Relation zur Wahrheit, sondern ausschließlich zur Unwahrheit, und deshalb muß er als "die Unwahrheit" bezeichnet werden. Für einen solchen Jünger kann der Lehrer im sokratischen Sinne nur die zufällige historische Veranlassung werden, daß er entdeckt, daß er sich in der Unwahrheit befindet. Aber da diese Unwahrheit für jeden Menschen wesentlich ist, kann der Lehrer seinem Jünger die Wahrheit nicht geben; denn als Mensch befindet sich der Lehrer selber in der Unwahrheit und kann deshalb dem Jünger weder die Wahrheit noch die Bedingung für ihr Verständnis bringen. Da jeder Unterricht darauf beruht, daß eine Bedingung vorhanden ist, um die Wahrheit verstehen zu können, vermag ein Lehrer nichts, wenn diese Bedingung fehlt und derjenige der diese

¹⁴ S. V. IV S. 181.

¹⁵ S. V. IV S. 183.

¹⁶ S. V. IV S. 183.

Bedingung geben kann, ist dann nicht der Lehrer, denn solches "vermag kein Mensch, soll es denn geschehen, so muß es durch den Gott selber sein"¹⁷. Als von Gott geschaffen, muß der Jünger ja in der Unwahrheit befindlich sein, und folglich muß er der Wahrheit beraubt sein. Der Lehrer ist dann Gott selbst, der den Schüler darauf aufmerksam macht, daß er sich außerhalb der Wahrheit befindet, und dies durch eigene Schuld, und diese Unwahrheit können wir auch Sünde nennen¹⁸. Einen Lehrer, der imstande ist, den Jünger aus Sünde zu lösen, können wir Erretter nennen. Als der, der ihn aus der Gefangenschaft befreit, kann er Erlöser genannt werden. Einen solchen Lehrer würde der Jünger nie vergessen können, und der Augenblick, in dem ihm die Bedingung für die Wahrheit und die Wahrheit selbst gegeben wurde, ist von wesentlicher Bedeutung.

"Solch ein Augenblick ist eigener Art. Er ist freilich kurz und ein zeitlich Ding wie der Augenblick es ist, vorübergegangen, wie der Augenblick es ist, im nächsten Augenblick, und dennoch ist er erfüllt von dem Ewigen. Solch ein Augenblick muß doch einen besonderen Namen erhalten, laß uns ihn nennen: die Fülle der Zeit"¹⁹.

In diesem Augenblick wird der Mensch ein neuer Mensch, indem die Reue über eigene Schuld ihn durch Bekehrung zur Wiedergeburt führt. Während derjenige, der sich durch die sokratische Mäeutik selbst gebar, in tieferem Sinne niemand etwas schuldet, schuldet der Wiedergeborene dem göttlichen Lehrer alles.

Im Augenblick wird sich der Mensch dessen bewußt, wiedergeboren zu sein, und im Verhältnis zu diesem Augenblick war sein voriger Zustand ein "Nichtsein". Wäre der vorige Zustand ein "Sein" gewesen, hätte der Augenblick keine entscheidende Bedeutung erlangen können.

"Während denn also das griechische Pathos sich in der Erinnerung sammelt, sammelt sich das Pathos unseres Projekts auf den Augenblick, und was Wunder, oder ist es nicht eine höchst pathetische Sache, aus dem nicht Sein ins da Sein zu treten?"²⁰.

Das absolute Paradox. In welcher Weise wird im zweiten Abschnitt der Entwicklung Kierkegaards der Begriff des Paradoxes verwendet? Hier spricht Kierkegaard vom "absoluten Paradox". Dieses Paradox soll hier als "christologisches Paradox" bezeichnet werden, weil damit Standort und Inhalt des Paradoxes schärfer bezeichnet werden. Zuerst einige charakteristische Aussagen:

"Er (Christus) ist das Paradox, welches von der Geschichte nie verdaut oder in einen allgemeinen Syllogismus umgesetzt werden kann"²¹.

¹⁷ S. V. IV S. 184.

¹⁸ Vgl. S. V. IV S. 185.

¹⁹ S. V. IV S. 188.

²⁰ S. V. IV S. 190.

²¹ S. V. XII S. 28, IX S. 25.

"Die ewige Wahrheit ist in der Zeit entstanden. Das ist das Paradox"²².

"Das Christentum ist die paradoxe Wahrheit; es ist das Paradox: daß das Ewige einmal in der Zeit gegenwärtig geworden ist"²³.

Wichtig ist nach Kierkegaard, daß Christus als einzelner historischer Mensch aufgetreten ist²⁴ und daß Gott Mensch geworden ist²⁵. Wir sehen, daß bei diesem Paradox der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit maßgeblich bleibt. Kierkegaard schildert das Gewordensein des Theanthropos als die "Fülle der Zeit", als den "Augenblick"²⁶. Es ist bezeichnend, daß Paradox und Augenblick deshalb sogar gleichgesetzt werden können:

"Wird der Augenblick gesetzt, so ist das Paradox da; denn in seiner am stärksten abgekürzten Gestalt kann man das Paradox den Augenblick nennen"²⁷.

Den besonderen Augenblick der Geschichte nennt Kierkegaard, im Anschluß an das Neue Testament, die "Fülle der Zeit". Dieser Augenblick ist, wie jedes andere historische Faktum, für den Menschen Veranlassung, sich zu erinnern, um dieses Geschehen in seine Idealität aufzunehmen. Dabei stößt er aber auf eine doppelte Schwierigkeit: Er kann erstens den Selbstwiderspruch nicht denken, daß Gott geworden ist, und zweitens kann er nicht denken, daß die ewige Wahrheit ihm als ein Faktum der Geschichte begegnet, da er sie doch in seiner Erinnerung zu haben meint. Er muß also seine Voraussetzungen nachprüfen. Wenn dieses Faktum die Wahrheit ist, dann gibt es für ihn keine andere Möglichkeit, als daß er selbst in der Unwahrheit ist. Wird Gott auf diese Weise Lehrer, so war der Mensch schon vorher in der Unwahrheit, aber das wird ihm erst jetzt zum Bewußtsein gebracht. Die ewige Wahrheit, die der Mensch in seiner Erinnerung glaubte, ist an einer bestimmten Stelle der Geschichte historisch geworden. Das heißt, daß er hier nicht etwas erfährt, was er hätte wissen können, sondern daß er in dieser Richtung die Wahrheit gar nicht gesucht, sich vielmehr durch sein Suchen an der falschen Stelle nur immer weiter von ihr entfernt hatte. Diese Verwirrung kann nur dadurch behoben werden, daß durch das Faktum der Offenbarung Gott Lehrer wird. Damit ist aber die ganze sokratische Existenzdialektik am entscheidenden Punkt in Frage gestellt, d.h., daß der Mensch die Wahrheit in sich selbst finden und deshalb

²² S. V. VII S. 175, VI S. 283.

²³ Badl, S. 49.

²⁴ "Der Widerspruch, in dem die Möglichkeit des Ärgernisses liegt, ist der: ein einzelner Mensch, ein geringer Mensch sein - und dann so handeln, daß es auf das Gott Sein weist". (S. V. XII 93.)

²⁵ "Das Geschichtliche ist, daß der Gott geworden ist (für den Gleichzeitigen), daß er ein gegenwärtiges gewesen ist dadurch, daß er geworden ist (Für den Späteren). Hierin liegt eben der Widerspruch. (S. V. IV 251.)

²⁶ S. V. IV S. 188., IV S. 360.

²⁷ S. V. IV S. 218.

durch die Vertiefung in sich selbst in der Wahrheit sein kann. Mit der Einführung des absoluten Paradoxes muß also diese ganze Dialektik revidiert werden.

Das Paradox im höheren Sinn, das absolute Paradox, das Kierkegaard bei seiner Bestimmung des Paradoxen spätestens seit 1842/43 vor Augen hatte, ist das Paradox "des Gott-Menschen"²⁸: Daß Gottes Sohn Mensch geworden ist²⁹. Das Paradoxe liegt zunächst im bloßen Gedanken, daß diese beiden Momente überhaupt in einer Person vereint sein könnten; zum absoluten Paradox wird diese Person, wenn Christi menschliches Dasein tatsächlich eine Existenz geworden ist, wie sie jeder einzelne Mensch führt³⁰. Während sokratisch gesehen die ewige wesentliche Wahrheit keineswegs paradox in sich selbst ist, sondern es nur dadurch ist, daß sie zu einem Existierenden verhält, ist deshalb, wie Climacus in UN darlegt, christlich gesehen das, wozu der Existierende sich verhält, selbst das Paradox, das Absurde, daß die ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist.

Der Offenbarungsbegriff muß bei Kierkegaard in exklusivem Sinne verstanden werden; es geht kein natürlicher Weg zum Christentum. Der isolierte Verstand entdeckt in seiner paradoxen Leidenschaft weder das Paradox, noch das Ärgernis³¹. Das Sündenbewußtsein ist zwar "conditio sine qua non" für das Verständnis der Offenbarung, es ist aber wohlgemerkt ein Sündenbewußtsein, das erst in der Begegnung mit der Offenbarung möglich ist: Die Offenbarung gibt sowohl die Wahrheit, als auch die Bedingung dafür, sie zu verstehen. Der Offenbarung gegenüber gibt es nur zwei Möglichkeiten: Daß sich der Verstand behauptet und sich ärgert, oder daß er sich beiseite schafft und dem Glauben Platz macht. Entweder muß der Mensch die Offenbarung von sich selbst aus verstehen und sich ärgern, oder sich selbst von Offenbarung aus verstehen und glauben; es handelt sich also nicht darum, das Paradox zu verstehen, sondern darum, sich selbst im Paradox als Paradox zu verstehen: Daß es ein Paradox sein muß, wie J. Climacus in UN von dem Paradox der Sündenvergebung sagt³². Ein direktes Verhältnis zu der Offenbarung gibt es nicht; das Individuum nimmt zur Offenbarung Stellung, indem es im Lichte der Offenbarung zu sich selbst Stellung nimmt, sich für das "von-Gott-bestimmt-Sein" der Existenz durch die Offenbarung entscheidet.

Das Paradox ist in seiner verkürzten Form nichts als der Augenblick³³ - d.h. der Augenblick der Existenz, der durch die Fülle der Zeit dem Individuum gegeben wird; 'der Gott in der Zeit' bedeutet auch nichts anderes. Als Kierkegaard PB schrieb, war er sich seit langem darüber klar, daß Christus kam, nicht um den Menschen eine Lehre der Versöhnung zu geben, sondern um sie Gott zu versöhnen. 'Der Gott in der Zeit' ist nichts anderes als die Tat, und die Tat ist nichts weiter als das 'historische

²⁸ Pap. IV, C 84.

²⁹ Vgl. Pap. IV, A 62.

³⁰ Vgl. Pap. IV, A 103; vgl. auch A 47.

³¹ Vgl. S. V. IV S. 217. Anm.

³² Vgl. S. V. IV S. 218.

³³ Vgl. S. V. IV S. 218.

Faktum', daß Gott für den Menschen durch eine historische Begebenheit "da" ist. Dann brauchen wir nichts weiteres von 'dem Gott in der Zeit' zu wissen, als daß er "da" gewesen ist, ein Wissen, das natürlich kein historisches Wissen ist, sondern ein Wissen vom Werden Gottes, d.h. von der Offenbarung Gottes, das deshalb nur den Glauben "da" sein kann³⁴. Unter dem christlichen Paradox der Offenbarung, 'dem Gott in der Zeit', versteht Kierkegaard immer die Versöhnung, und unter Versöhnung versteht er immer die Sündenvergebung als eine historische Begebenheit - und wenn er bisweilen von 'der Dogmatik' spricht, meint er damit auch nie etwas anderes. Das Christentum ist keine Lehre, kein neues übernatürliches Wissen für den neugeborenen Verstand. Das Christentum ist auch keine Lehre von dem Paradox, sondern ist das Paradox, eine historische Begebenheit, zu der man nur Stellung nehmen kann, indem man sie anerkennt oder verwirft, aus ihr heraus lebt oder sie leugnet - in Selbst - Entscheidung und Selbst-Verstehen. Das Christentum macht nichts bei den Menschen neu, sondern macht für den Menschen alles neu - und das ist das Wunder: Daß alles bleibt wie es ist, und doch neu ist.

Indem Kierkegaard das Christentum als ein Paradox bestimmt, hat er klar gemacht, daß die Frage nach der Wahrheit des Christentums als kein bloß intellektuelles Problem aufgefaßt werden kann, wie er ebenso, indem er das sokratische Paradox statuiert, klar gemacht hat, daß die Frage nach der Existenz Gottes kein intellektuelles Problem ist.

Es ist behauptet worden, daß das Christentum in Wirklichkeit ohne Inhalt ist, wenn wir von 'dem Gott in der Zeit' nichts zu wissen brauchen, als daß er "da" gewesen ist. Derselbe Einwand könnte übrigens auch gegen Kierkegaards Auffassung des Sokratischen erhoben werden. Und es ist ja richtig, daß das Christentum nichts Neues im Sinne der Neuheit bringt³⁵. Der Einwand beruht aber darauf, daß man das Ewige als eine Welt für sich auffaßt, also als einen besonderen Inhalt oder als ein neues Wissen vom Leben. Wie aber das Ewige für Sokrates das war, was das Leben bestimmte, ihm Gültigkeit verlieh, so kann man auch von dem Christentum sagen, daß es dem Menschen das Leben neu bestimmt, das Verhältnis des Individuums zu sich selbst neu bestimmt, indem es dem Leben Gültigkeit gibt; es macht das Alte dadurch neu, daß es den Menschen zum Sünder macht und ihm die Sündenvergebung schenkt. Es schenkt kein neues Leben, sondern es schenkt dem Menschen das Leben; oder wie es auch ausgedrückt wird: Es ist das Erbauliche, auf dem der Mensch in seinem Existieren gründet³⁶ - es ist ja nicht das Existieren, das das Verhältnis zu dem Ewigen begründet, sondern das Ewige, das das Existieren begründet³⁷.

Im dritten Abschnitt der Entwicklung Kierkegaards tritt der Leidensgedanke in den Vordergrund. Auch hier verwendet Kierkegaard, wenn auch sparsamer, den Begriff des Paradoxes: "NB: Das eigentliche Paradox darf nicht übersehen werden: Daß Christus in die

³⁴ Vgl. S. V. VII S. 177.

³⁵ Vgl. S. V. VII S. 505. Anm.

³⁶ Vgl. S. V. VII S. 488. Anm.

³⁷ Vgl. S. V. VII S. 500f.

Welt kam, um zu leiden"³⁸. - "Daß Gott sich offenbarte im Leiden, war gerade das Paradoxe"³⁹. So wird Christi Leben verstanden: "Christus als Vorbild drückt das absolut aus, was natürlicher Weise kein Mensch vermag: Sich absolut zu Gott in allem zu verhalten. Als Folge davon mußte mit unbedingter Notwendigkeit sein Leben mit der Welt kollidieren, mit den Menschen, und er wurde der am meisten Verhaßte und der Elendste"⁴⁰.

Das christologische Paradox ist also jetzt auf folgende Weise präzisiert: Christus ist nicht nur die ewige Wahrheit in der Zeit, sondern die leidende ewige Wahrheit in der Zeit. Entscheidend ist aber, daß das Wesentliche des Paradoxbegriffes konstitutiv bestehen bleibt: Das Paradox ist eine ontologische Verhältnisbestimmung zwischen ewiger Wahrheit und existierendem Menschen.

Kierkegaards Verwendung des Begriffs Paradox als Kategorie, um die Besonderheit des Glaubens gegenüber dem Wissen zu zeigen, führte schon zu seinen Lebzeiten zu einer interessanten Kritik durch die pseudonyme Schrift des Isländers Magnus Eiriksson (Theophilus Nicolaus, 1806-1881): "Ist der Glaube ein Paradox und in kraft des Absurden?"⁴¹ Kierkegaard hat sich in seinen Tagebüchern mit einer pseudonymen Antwort auf diese Kritik beschäftigt⁴². Kierkegaard hat in seinen Entwürfen einer Entgegnung herausgearbeitet, daß er das Absurde "nicht so ohne Unterschied" als "das Absurde oder Absurditäten" verstehe⁴³ und Eiriksson den Zusammenhang der beiden Verwendungen des Begriffes Paradox nicht gesehen habe. Eiriksson habe den Zusammenhang der beiden Bedeutungen verkannt, weil er die Dialektik des Glaubens zu früh mit seinem Rekurs auf Weisheit abgebrochen habe. Das Absurde ist, wie Kierkegaard hervorhebt, eine Begriffsform, und zu ihrer Bestimmung bedarf es des "entwickelsten Denkens":

"Das Absurde ist Begriffsform, ist das negative Kennzeichen des Göttlichen oder des Gottesverhältnisses. Indem der Glaubende glaubt, ist das Absurde nicht das Absurde - der Glaube verwandelt es; aber in jedem schwachen Augenblick ist es ihm wieder mehr oder weniger das Absurde. Die Leidenschaft des Glaubens ist die einzige, (die) des Absurden Herr wird - wenn nicht, so ist der Glaube nicht im strengsten Sinne Glaube, sondern eine Art Wissen. Das Absurde schließt die Sphäre des Glaubens negativ ab. ... Denn das Absurde - und Glaube, das ist das Gleich um Gleich, welches nötig ist, falls Freundschaft sein soll und falls diese Freundschaft Bestand haben soll zwischen zwei so ungleichen Beschaffenheiten wie Gott und Mensch"⁴⁴.

Der Gottmensch ist ein einzelner Mensch. Für Kierkegaard bedeutet der Gottmensch den einzelnen Menschen als den Gott. Dieser konkrete und paradoxe Standpunkt wird scharf gegen jede spekulative Mediation von Gott und Mensch zu

³⁸ Pap. VIII 2, A. 273.

³⁹ Pap. VII 2, B. 235.

⁴⁰ Pap. X, 2 A. 317.

⁴¹ Vgl. S. 147-160, in Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, hrsg. v. M. Theunissen u. W. Greve, Frankfurt am Main 1979.

⁴² Ebd. S. 161-167.

⁴³ Ebd. S. 164.

⁴⁴ Vgl. S. V. XII S. 182.

einer höheren logischen Einheit abgehoben, womit die Hegelsche Philosophie operierte. Ein Hegelscher Philosoph - oder "der Philosoph", wie es schlechthin bei Kierkegaard heißt - würde dagegen protestieren, daß sich ein einzelner Mensch zu Gott macht. Das müßte als eine äußerste Form der reinen Subjektivität bezeichnet werden, und da es nach Hegels Logik die Bestimmung der bloßen Subjektivität ist, zugrunde zu gehen, weil sie das Negative ist, wäre ein solcher einzelner Mensch, der sich Gott nennt, in Wirklichkeit nichts. Das Geschlecht oder das Totale ist Gott. Es ist Anmaßung des Einzelnen, Gott sein zu wollen, und es verrät nicht eben viel philosophische Bildung, sich Gott zu nennen⁴⁵.

Nun hat aber die Spekulation vom "Gott-Menschen" gesprochen, der nach Kierkegaard in Kürze als die Synthese oder die Meditation von Gott und Mensch bestimmt werden kann, während Gott in der Zeit das Paradox ist, das leidenschaftlich in Einheit zusammenhält, was sich gedanklich nicht zu einem Ausgleich bringen läßt. Die Spekulation hat mit der Ersetzung Gottes in der Zeit durch den Gott-Menschen das Historische eliminiert und die konkrete Situation getilgt, die wesentlich für den Gott in der Zeit ist, nämlich daß der Gottmensch nicht die Idee darstellt, sondern den einzelnen Menschen, der dir zur Seite steht⁴⁶. Der Gottmensch ist indessen nicht die Idee, er ist nicht die Einheit von Gott und Mensch als Begriff oder als Genus genommen, sondern ist die Einheit von Gott und einem einzelnen Menschen. Es ist altes Heidentum anzunehmen, daß das Menschengeschlecht mit Gott verwandt sei⁴⁷; daß ein einzelner Mensch Gott ist, ist Christentum, und dieser einzelne Mensch ist der Gottmensch.

Bei J. Climacus war Christus der Gott in der Zeit oder das Paradox, und als Gott in der Zeit begegnet das, was Karl Barth zu Beginn seines Auftretens die Linie nannte, die "senkrecht von oben" kommt und die Immanenz in einem einzelnen Punkt schneidet. Das Paradox im Werk des J. Climacus ist ganz unanschaulich; es ist weit mehr ein Begriff als eine lebendige Gestalt. Das darf nicht übersehen werden, obgleich auch geltend gemacht werden könnte, daß J. Climacus kein Christ und deshalb auch ohne dogmatisches Interesse ist; denn er ist doch Kierkegaards Sprachrohr für das gewesen, was Christentum ist, und es besteht kein Zweifel, daß diese Bestimmung des Christentums Kierkegaards eigene darstellt. "Gott in der Zeit" ist in weit höherem Grade ein Begriff als eine Person.

In der "Einübung im Christentum" führt Kierkegaard alias Anticlimacus einen neuen Begriff ein, der sich nicht bei J. Climacus findet, nämlich den Begriff "heilige Geschichte", und hierunter versteht er etwas mehr als das rein punktuelle, begriffliche Paradox, dem wir bei J. Climacus begegnen. Kierkegaard führt eine noch etwas variierte Bezeichnung ein: Hatte J. Climacus von "dem absoluten Paradox" gesprochen, sagt Anticlimacus einfach "das Absolute"⁴⁸, das sowohl von Christus als

⁴⁵ Vgl. S. V. XII S. 182.

⁴⁶ Vgl. S. V. XII S. 79.

⁴⁷ Bewußt oder unbewußt übersieht Kierkegaard hier das Aratoszitat aus Apostelgeschichte 17,28: Wir sind seines Geschlechts.

⁴⁸ S. V. XII S. 82 f.

auch vom Christentum gebraucht wird und darlegt, wie konkret das Christentum hier aufgefaßt wird.

Es wird ausdrücklich gesagt, aus der Geschichte bekomme man über Christus nichts zu wissen, sondern nur aus der "heiligen Geschichte"⁴⁹. Allein mit Hilfe der heiligen Geschichte kämen wir mit ihm in Verbindung, und dies geschehe durch den Glauben. Die Geschichte verfälsche nicht nur Christus, sondern sie sage überhaupt nichts über ihn aus, weil er ganz außerhalb der Geschichte stehe und allein in der heiligen Geschichte seinen Platz habe.

Wir kommen nun zur Frage nach dem Verhältnis der heiligen Geschichte zu der empirischen oder "profanen" Geschichte. Ist die heilige Geschichte - oder um uns einer Abbeviatur zu bedienen - ist das Absolute oder Gott in der Zeit eine sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit auf einer Linie mit den Ereignissen in der gewöhnlichen Geschichte und von der gleichen Faktizität wie sie? Oder, um mit J. Climacus zu reden: Haben die beiden Formen von Geschichte gleich viel am faktischen Sein teil, das im Verhältnis zum Nichtsein eine Qualität ohne quantifizierende Übergänge darstellt, und wovon die Hamletsche Dialektik galt: Sein oder Nichtsein?⁵⁰

In der "Einübung"⁵¹ sagt Anticlimacus, wir Könnuten über Christus nichts "wissen", weil er als Gegenstand des Glaubens oder als das Paradox nur für den Glauben da sei, während alle historische Mitteilung eine Mitteilung von Wissen ist. Entsprechend heißt es weiter⁵², die Geschichte habe mit Christus nichts zu schaffen; denn in Bezug auf ihn hätten wir nur die heilige Geschichte, die von aller anderen Geschichte qualitativ verschieden ist. Christus ist das Paradox, das die Geschichte niemals verdauen kann. Anticlimacus protestiert gegen die Gedankenlosigkeit⁵³, die aus heiliger Geschichte profane Geschichte und aus Christus einen Menschen machen möchte. Etwas über ihn wissen wollen, der doch Gegenstand des Glaubens ist, bedeutet, daß nicht er es ist, über den wir etwas zu wissen bekommen; denn Wissen würde ihn eo ipso zunichte machen. Weiter heißt es, Christus als das Paradox sei eine höchst ungeschichtliche Person⁵⁴, und der Sinn dieser etwas nachlässig ausgeführten Stelle

⁴⁹ S. V. XII S. 40.

⁵⁰ "Das faktische Sein ist den Unterschieden aller Wesensbestimmungen gegenüber indifferent, und alles, was da ist, hat ohne kleinliche Eifersüchtelei am Sein teil, und hat gleich viel daran teil". (IV S. 235. Anm.) - Kierkegaard scheint selbst den Gedanken einer Seinsgradation anzudeuten, wenn er in den PB, IV 214 eine Bemerkung fallen läßt, wonach "das der Wiedergeburt vorausgehende Nichtsein mehr Sein enthält als das Nichtsein, das der Geburt vorausgeht". Da der Wiedergeborene ja geboren ist und eo ipso da sein muß, auch vor seiner Wiedergeburt, während derjenige, der erst geboren werden soll, noch nicht da ist, bezeichnet der Seinsunterschied zwischen dem, der geboren werden soll, also keinen Grad oder Quantitätsunterschied, sondern einen Qualitätsunterschied. Er bezeichnet den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, und Kierkegaards Gebrauch der Wendung "mehr Sein" ist folglich ehestens humoristisch zu verstehen.

⁵¹ S. V. XII S. 24.

⁵² S. V. XII S. 28.

⁵³ S. V. XII S. 31.

⁵⁴ Vgl. S. V. XII 60.

kann wohl nur der sein, daß Christus allein in der Gleichzeitigkeit zu einer wirklichen Person für dich⁵⁵ wird, und Christus ist das einzige Vergangene, womit ein Mensch gleichzeitig werden kann, weil sein Leben allein für sich steht, außerhalb der Geschichte, gerade weil sein Leben heilige Geschichte ist.

Die angeführten Stellen scheinen sämtlich darzutun, daß sich die heilige Geschichte oder das Paradox nicht in den Zusammenhang der Geschichte einfügen läßt. Aber in diesem Fall liegt die heilige Geschichte außerhalb der Ebene des historisch-empirischen Seins oder außerhalb der Linie historischer Ereignisse. Halten wir uns an die heilige Geschichte in der Bedeutung von Jesu Leben und Wandeln, wie Kierkegaard es in der "Einübung" tut, so bezeichnet die heilige Geschichte eine Linie außerhalb der realen historischen Linie mit ihren empirischen und faktischen Ereignissen. Halten wir uns hingegen mit PB und UN an das Paradox als das einfache Resultat, daß Gott Mensch wurde, so ist bloßerhalb der Linie gewöhnlicher historischer Ereignisse die Rede. In beiden Fällen handelt es sich aber um etwas, das nicht in der realen Welt der Geschichte zu Hause ist. Gegenstand von Erkenntnis und Wissen können Ereignisse nur werden, wenn sie in Relation zu anderen Ereignissen stehen, also relative und nicht absolute ereignisse sind. Ein absolutes Ereignis ist eine *contradictio in adjecto*, und folglich wird die Geschichte seine Faktizität bestreiten. Wenn das Paradox ein "Faktum für den Glauben" allein und nicht für die Erkenntnis ist, so stehen wir mit diesem Paradox oder mit dem Gott in der Zeit einem ganz anderen Wirklichkeitscharakter gegenüber, als wir ihm von der empirischen, realen Geschichte her kennen. Wir kommen mit Kierkegaards Begriffswelt am besten zurecht, wenn wir die Behauptung des J. Climacus hervorheben, dieser konkrete Mensch sei Gott. Rein historisch können wir ihn sinnlich wahrnehmen und erkennen, aber daß er Gott ist, das müssen wir glauben. Von einer wirklichen oder realen historischen Vereinigung von Gott und Mensch kann also nicht die Rede sein. Das empirisch Reale ist der Mensch. Daß dieser Gott ist, will besagen, daß von diesem empirisch realen Menschen in der Leidenschaft des Glaubens, trotz aller Wissenschaft, behauptet wird, er sei zugleich der Gott, den keine Geschichte verdauen kann. Aber daraus folgt unstreitig, daß für eine besondere heilige Geschichte überhaupt kein Raum bleibt; denn alles, was sich von diesem Mensch sinnlich wahrnehmen läßt, der von sich sagt, er sei Gott, kann auch zum Gegenstand der profanen Geschichte gemacht werden und somit in den gewöhnlichen historischen Zusammenhang eingehen. Der Gott in der Zeit selber ist das große Paradox, das nicht erkannt werden kann. Es ist bloß möglich zu glauben, daß dieser

⁵⁵ Kierkegaard hat diese beiden Wörter mit sehr fetten Typen drucken lassen. Dies "für dich" ist die Aufnahme der Unterscheidung Luthers zwischen dem bloß "historischen" und dem allein wahrhaft Glaube seienden "aneignenden Glauben", bis in die Formulierung hinein dem ungeheuer ähnlich, was Luther zu Beginn der Kirchenpostille von 1521 sagt. Daß das Zusammentreffen nicht zufällig ist, sondern Kierkegaard hier der Erneuerung eines Gedankens Luthers sich scharf bewußt war, zeigt die Tagebuchaufzeichnung von 1847 Papierer VIII A 465. Sie ist in deutscher Übersetzung abgedruckt: E. Hirsch, Kierkegaardstudien II (1933) S. 835 Anm. 3. Andere Stellen dieser Kierkegaardstudien über das Verhältnis Kierkegaards zu Luther: II S. 881 f; S. 887 f; S. 899 f.

konkrete Mensch zugleich Gott ist. Das Paradox kommt auf diese Weise durch ein Zusammendenken des Zeitlichen und des Ewigen zustande. Diese beiden Faktoren müssen also festgehalten werden.

Abkürzungen (Werke Kierkegaards)

Aug	Der Augenblick
BA	Der Begriff Angst
Badl	Das Buch über Adler
Eb.Chr.	Einübung im Christentum
E/O	Entweder/Oder
FuZ	Furcht und Zittern
KzT	Die Krankheit zum Tode
Pap	Tagebücher (Papierer)
PB	Philosophische Brocken
UN	Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift
W	Die Wiederholung

Zitiert wird ausschließlich nach der Ausgabe in 36 Abteilungen von E. Hirsch und H. Gerdes: Die Bandnummer und die Seitenzahl wird nach der Samlede Vaerker, Kopenhagen 1901 ff., verwendet, die sich in der Hirsch-Gerdes-Ausgabe immer am Rand jeder Seite befindet. Wo dies nicht der Fall ist, wird eigens dazu vermerkt.

L'EXERGUE DE "SEIN UND ZEIT"¹

VIRGIL CIOMO⁻

RÉSUMÉ. Les rapports de Heidegger avec l'aristotélisme ont connu une asez agitée histoire. Ils ont commencé par le rejet de la doctrine sur la temporalité du Stagirite - manifesté expressément dans *Sein und Zeit* - pour finir dans l'éloge de la même doctrine - exprimé avec enthousiasme dans *Grundprobleme der Phänomenologie*. La raison de cet important changement est liée à la découverte - que Heidegger avoue l'avoir faite - d'une véritable métamorphose survenue dans la manière de questionner l'être, don't l'initiateur a été - nous dit-il - Aristote. L'auteur essaie de clarifier les principales articulations de cette complexe métamorphose - qui suppose, entre autres, une redéfinition des rapports entre l'Un et le Multiple - et tente de déchiffrer le mécanisme de toute ocultation (du maître par le disciple) en commençant avec un commentaire sur l'exergue de *Sein und Zeit*.

1. Les patrons de *Sein und Zeit* - Avant de passer à la mise en question proprement dite du sens de l'être, Heidegger tient à invoquer deux illustres noms, dignes d'être les guides de cette difficile entreprise: Platon, cité avec un fragment de son *Sophiste* - qui constitue aussi l'exergue de *Sein und Zeit* - et Husserl - à qui il dédie, d'ailleurs tout son essai. Une telle transparente parce que avouée filiation devrait être en principe suffisante pour pouvoir situer avec précision la nature de la démarche heideggérienne. Et pourtant, la simple hétérogénéité entre l'idéalisme objectif de Platon et la phénoménologie transcendantale de Husserl semble affecter, simultanément, non seulement l'authenticité de ce double patronage mais aussi la fidélité de la démarche de *Sein und Zeit* vis-à-vis de la méthode phénoménologique adoptée. C'est pourquoi, en paraphrasant la différence que Heidegger lui-même fait entre phénomène et apparition, nous pourrions dire que, loin d'avoir une valeur "purement phénoménologique", l'occurrence des noms des deux patrons signifie plutôt des "apparitions", derrière lesquelles se cachent les vrais "phénomènes".

2. L'exergue de *Sein und Zeit* - Or, du moment que l'engagement théorique de *Sein und Zeit* en est, explicitement, un phénoménologique - dû, comme le prouve la dédicace à Husserl - il s'ensuit que celui qu'on devrait (tout d'abord) remettre en question est l'auteur du *Sophiste*. C'est là, d'ailleurs, notre but. Pour découvrir donc *qui* occulte Platon, il faudrait chercher en fait ce que l'exergue de *Sein und Zeit* occulte elle-même. La première observation que nous voulons faire concerne le fait que le fragment

¹ Conférence soutenue à l'Ecole Normale Supérieure de Paris, le mois de décembre 1996.

du *Sophiste* 244a n'est pas cité dans toute son intégralité. Il est, visiblement, précédé par des points de suspension, ce qui accentue, une fois de plus, sa signification de "trace". De ce point de vue, l'intégralité du contexte a une valeur révélatrice:

"*L'Etranger*: Étant donné que nous sommes tombés dans l'embaras, clarifiez-nous les choses, montrez-nous ce que vous voulez comprendre alors que vous parlez de ce qui est. Vous connaissez ces choses depuis longtemps, évidemment, tandis que nous avons seulement l'impression de les connaître et maintenant nous sommes frappés par la perplexité. Apprenez-nous donc justement cette chose pour ne pas nous imaginer que nous comprenons ce que vous dites quand, en réalité, il arrive le contraire. (?) Et en le disant et en leur demandant à eux comme à ceux qui soutiennent que le monde est fait de plus d'Un, disons-nous quelque chose de vexant?

Théaitetos: Pas du tout."

Mais qu'est-ce que peut être "plus qu'Un" sinon le Multiple même? Cette affirmation du principe de la simultanéité de l'Un-Multiple aurait-elle signifié, pour Platon, l'expression d'une action vexante? Il paraît que oui!

3. La pomme de discorde: l'Un - Multiple - En essayant de discerner les *grammai* de cette étrange attitude nous croyons avoir trouvé un texte qui relève d'une vraie dispute autour des rapports entre l'Un et le Multiple, à savoir, un passage qui apparaît dès les premières pages du *Philèbe*: "car il est éblouissant de dire que le Multiple est Un et l'Un est Multiple et il est facile de combattre celui qui soutiendrait les deux affirmations"². Celui qui avait ébloui (pour parler ironiquement, évidemment) Platon par un tel "saut mortel" de la pensée - car que signifie d'autre que d'affirmer que "le rapport entre l'Un et le Multiple peut être résolu par sa disparition-même" sinon un véritable "harakiri intellectuel" - celui qui, désobéissant par nature, ne voulait pas admettre "comme tout le monde" de laisser "tomber" toutes les difficultés du problème, celui qui était obligé "d'affirmer, par conséquent, des bêtises"³ était, probablement, comme nous allons le voir, le jeune Aristote.

4. Katabase de l'Un - La surprise des démarches de *Philèbe* consacrées, on le sait, à l'essence du plaisir réside dans l'affirmation d'un thème qui allait polariser les efforts du dernier Platon - la quête de l'identité du non-identique. Car, en effet, il y a aussi des plaisirs "négatifs", purement "sensibles". Or, dans le *Philèbe*, on nous dit un peu *plus*, notamment qu'il faut accepter l'existence d'une sorte d' "un" aussi pour les choses qui naissent et disparaissent, même si ces dernières peuvent être de "mauvais" plaisirs: "En ce cas, on a accepté qu'un tel un ne peut pas être mis en doute"⁴. Sans prendre au sérieux l'éventualité d'une relation intime entre les deux "uns" - celui sensible et celui intelligible - Platon se concentre sur les difficultés qui découlent du statut d'unicité des Idées. Il n'existe, croit-il, que deux solutions possibles: a. soit d'accepter comme réelle l'existence d'une telle unité de sorte que chacune d'elle soit

² *Philèbe*, 14c.

³ *Ibidem*, 14e.

⁴ *Ibidem*, 15a.

toujours une même et unique, sans qu'elles subissent la naissance et la disparition et qui, lorsqu'elles arrivent dans les choses multiples, se dissipent devenant multiplicités; b. soit que, une fois arrivées dans le Multiple, les unités se retrouvent, dans leur tout, séparées d'elles-mêmes, ce qui, dit Platon, est la situation la plus impossible, à savoir, que l'une et même entité arrive, de manière simultanée, dans l'Un et dans le Multiple⁵. La solution platonicienne vise à statuer un rapport extérieur entre une unité (participée) et une multiplicité (participante). La deuxième branche de l'alternative, qui, d'après Platon, fait des affirmations purement et simplement insensées, soutient, par contre, la possibilité d'une "liaison" intrinsèque entre l'Un et le Multiple, d'une "relation" qui, après avoir suspendu la distance entre les termes, suppose, implicitement, une *intimité* entre la transcendance et l'immanence, le bien et le mal, le sensible et l'intelligible. Mais cette deuxième alternative coïncide, croyons-nous, avec celle d'Aristote.

5. Le paradoxe assumé - Le premier élément, à valeur exotérique en fait, qui s'offre à nous pour une telle délicate opération d'identification, nous le trouvons parmi les exemples invoqués par Platon pour argumenter, par contraste, la doctrine de la participation de la diversité des choses à l'unité des Idées, doctrine affectée, comme on le sait, par la bienconnue limitation de l'homonymie. En effet, au moment où l'auteur de *Philèbe* prend en discussion l'association d'une forme et d'une *autre* forme⁶, il donne comme exemple l'home et le boeuf⁷ comme autant d'existences qui aucunément ne peuvent avoir la même Idée. Or, ces deux termes constituent les exemples auxquels fait appel Aristote pour illustrer, dans les *Catégories*, la définition de la synonymie. De cette manière, Aristote semble souligner que la différence entre lui-même et son maître se réduit à celle d'entre homonymie et synonymie. Le fait que l'home et le boeuf sont synonymes (*extra dictionem*, naturellement) constitue la "réponse" également ironique que formule le Stagirite à l'adresse des ironies de son maître.

Mais il existe pourtant d'autres éléments à valeur ésotérique à mesure de soutenir un tel point de vue. De la multitude des textes consacrés à ce sujet choisissons celui du livre VII de la *Métaphysique*: "les partisans des Idées ont raison, en un sens, d'accorder aux Idées une existence séparée, puisqu'ils ont voulu en faire des substances, mais, en un autre sens, ils ont tort de faire de l'Idée l'unité d'une multiplicité"⁸. Car, essayant d'introduire une séparation absolue, Platon n'a pas pu assurer l'identité en espèce des Idées aux choses-mêmes, destinées à la destruction. Or, ceci aurait signifié affirmer clairement l'identité (en espèce) de l'Un et du Multiple et, implicitement, celle (en essence) de l'Un intelligible et de l'un de ceux qui naissent et disparaissent (dont l'existence avait été acceptée par Platon lui-même). Mais cela nous apparaît d'une manière encore plus évidente si nous examinons un autre passage de la *Métaphysique*, ignoré injustement. Il est précédé par un petit fragment qui reprend le problème des deux occurrences de l'Un - le sensible et l'intelligible - dans le contexte d'une

⁵ *Ibidem*, 15a-15c.

⁶ *Ibidem*, 12e.

⁷ *Ibidem*, 15a.

⁸ *Métaphysique*, Z, 16, 1040b.

discussion plus ample dédiée à la nature du nombre et de la grandeur. Cette fois aussi, il s'agit d'une application concernant le genre animal (le même que Platon prenait en discussion dans le *Philèbe*): "Nous pouvons nous demander si l'Idée de l'Animal est immanente dans l'animal individuel, ou bien est-ce quelque chose d'autre? Si l'Animal en soi n'est pas un être séparé, cela ne donnera lieu à aucune difficulté; mais si, comme l'assurent les platoniciens, l'Un et les Nombres son quelque chose de séparé, le problème alors n'est pas facile à résoudre: pour mieux dire, il est même complètement insoluble. Quand, en effet, on pense l'*unité dans la Dyade*, et, en général, dans un nombre, est-ce l'Un-principe que l'on pense, ou une *autre unité*?"⁹.

Le texte est là pour mettre en évidence, encore une fois, la très connue position de Platon sur le rapport entre l'Un et le Multiple tout comme le point essentiel dans lequel Aristote se sépare de son maître - la thèse de l'identité des deux "uns". Le Stagirite tient, ensuite, à reformuler sa propre thèse capitale, dans un langage dont les termes, il faut le dire, nous sont peu familiers: "Ainsi donc, certains philosophes engendrent les Grandeurs d'une matière de cette sorte; d'autres les dérivent du Point (le Point leur paraît être, non pas l'Un, mais un analogue de l'Un), et d'une autre matière analogue à la Multiplicité, *mais non de la Multiplicité même*"¹⁰. Voilà, par conséquent, quelle était l'option fondamentale d'Aristote. *L'Un ne reste pas "à côté" de la Multiplicité*. Quand il existe, l'Un se confond avec la Multiplicité elle-même. *L'Un est ontologiquement, le Multiple existe (subsiste) ontiquement*. La solution de la différence ontologique consiste en son "identité" ... C'est pourquoi toute Multiplicité subsistante est déjà une des formes d'existence de l'Un. Car une Multiplicité en soi est impossible. L'Un existe en tant que Multiple et le Multiple est, au fond, l'Un-même, c'est-à-dire exactement ce qu'avait affirmé le jeune homme capricieux de *Philèbe*.

6. Le premier portrait du jeune Aristote - C'est justement cette paradoxale solution qui constitue l'objet des véhémentes réfulations de Platon. C'est aussi la raison pour laquelle une telle circonstance suggère (assez fortement) que le portrait du rétif disciple (imaginé par le maître de l'Académie dans le *Philèbe* 15d-16a) pourrait coïncider à celui du jeune Aristote. Voilà comment pouvait apparaître le Stagirite aux yeux de son maître: "Je dis que notre manière de parler et de penser qui identifie l'Un et le Multiple se retrouve partout, dans tout ce qu'on dit et qu'on a dit depuis toujours, maintenant et jadis. Et on ne peut croire que cette manière cesse d'exister un jour mais elle est telle qu'elle est, selon toutes les apparences, une affection qui ne connaît ni mort ni vieillesse. Et chaque fois qu'un jeune homme entre en délire de plaisir, goûtant pour la première fois et se jouissant comme s'il avait trouvé un trésor de sagesse, il sort de son lit tout argument tantôt en enveloppant et en confondant tout dans l'Un tantôt en défaisant et en rendant tout en morceaux. Il est le premier à se mettre en embarras tout seul, plus qu'aucun autre, après à mettre en embarras toujours celui d'à côté, fût-il plus jeune, plus âgé ou du même âge, n'épargnant ni son père, ni sa mère, ni même un autre

⁹ *Ibidem*, 1085a.

¹⁰ *Ibidem*, 1085a.

auditeur; et peu s'en faut pour qu'il ne fasse la même chose avec les autres êtres aussi, non seulement avec les humains, du moment qu'il n'aurait l'épargné ni celui qui ne connaît pas le grec, pourvu qu'il prît un traducteur." Reconnaissons qu'une telle singulière "détermination" pouvait énerver jusqu'au plus exercé des connaisseurs de la géométrie. Et surtout celui-ci...

Si l'Un et la Multiple sont réciproquement déterminés, il s'ensuit que les deux peuvent être regardés comme des privations (au sens aristotélicien du terme). C'est pourquoi on peut dire que lorsque nous affirmons une chose, nous engageons, simultanément, son contraire et que tout effort de révéler un des deux termes coïncide avec l'effort d'occulter l'autre. Autrement dit, *tout idéalisme révélé de la "pureté angélique" de l'un est un matérialisme occulté de l'"impureté diabolique" du Multiple*. Tant que nous tomberons dans le piège d'une aspiration angélique qui relève de la dualité des principes, nous resterons, encore, les prisonniers d'une multiplicité "diabolique", ignorée peut-être. Et ceci malgré nos "bonnes intentions".

7. La métamorphose de la question de l'être - Que la solution aristotélicienne du rapport entre l'Un et le Multiple se réduit à la disparition du rapport-même est un fait mis en évidence par un texte heideggérien dont l'impact sur l'auteur de *Sein und Zeit* nous apparaît maintenant dans toute son envergure: "Le *pollakhôs* ne rejette pas tout simplement le *hén* loin de lui, mais il force plutôt à atteindre dans le multiple sa valeur propre en tant que digne de question. On reste rivé à surface des choses tant que l'on s'imagine que Aristote n'aurait fait qu'ajouter de nouvelles significations à une signification de l'être. Il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit d'un simple enrichissement. C'est bien une métamorphose de toute la question qui se produit: la question du *ón* en tant que *hén* atteint seulement ici toute son acuité. Assurément, il fallait auparavant faire un pas décisif par rapport à Parménide, ce qui fit Platon - et cela à une époque où le jeune Aristote philosophait déjà avec lui, ce qui veut toujours dire: contre lui. Platon avait atteint de haute lutte le point de vue où le non-étant (*das Nicht-seiende*), le faux, le mal et le sans consistance, en un mot l'in-étant (*das Unseiende*), se trouve lui aussi être. Pour cela il fallait que se métamorphosât le sens de l'être, afin que désormais ce qui est rivé au rien (*das Nichthafte*) soit compris dans l'essence-même de l'être. Or si l'être est depuis toujours le Un (*hén*), cette irruption de ce qui est rivé au rien au sein de l'unité signifie le dépliement de cette dernière en multiplicité. En cela le multiple (le divers) n'est plus coupé de l'Un, du simple, mais au contraire ils sont tous les deux reconnus dans leur coappartenance. Nous autres nains, avec nos courtes découvertes, mais d'autant plus bruyantes, nous ne sommes pratiquement plus capables de mesurer quelle puissance de travail philosophique a dû être mise en oeuvre afin d'apercevoir que l'être en tant que le Un est en soi multiple"¹¹.

¹¹ M. Heidegger, *Aristoteles*, *Metaphysik IX*, ed. Vit. Klostermann, Frankfurt a. Main, 1981, pp. 28-28.

Par cette métamorphose du problème de l'être, Aristote ouvrait pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la voie d'une démarche vraiment *phénomologique*. Car entre l'essence et le phénomène il n'y a aucune "distance" (quoi qu'il y a une différence): le phénomène re-présente (d'une manière partielle, c'est vrai) l'essence-même: "<Derrière> les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre"¹². Le fondement de la vérité change lui aussi puisqu'un rapport "extérieur" entre l'essence et le phénomène n'est plus possible. La vérité- même ne tient pas à la logique de l'adéquation mais à celle du dévoilement - *lógos apophantikós*. Reste encore à penser le fait que, pour Aristote, il n'y a pas seulement des essences avec matière mais aussi des essences sans matière. Ce qui présuppose *un concept encore plus complexe de la phénoménologie*, qui thématise, d'une part, la genèse-même de la phénoménalisation et, par conséquent, de la temporalisation et, d'autre part, un dévoilement non pas temporalisé mais temporalisante, qui relève de l'éternel.

8. La filiation aristotélicienne de *Sein und Zeit* - Il arrive rarement qu'un grand philosophe soit tellement admiratif vis-à-vis d'un de ses prédécesseurs. D'après les témoignages de l'auteur lui-même, cela est dû, premièrement à l'inattendue et en même temps à l'authentique *métamorphose* de la question sur l'être, question qui constitue le thème essentiel de *Sein und Zeit*. En assumant cette mutation survenue dans l'histoire de la philosophie grâce à Aristote, Heidegger se reconnaissait un humble successeur du Stagirite, notamment dans le point culminant de ses contributions - celui de la révélation de l'ouverture de l'être (l'Un) comme étant (le Multiple). C'est justement le sens de cette métamorphose aristotélicienne qui reste encore à préciser, ajout-t-il: "Cet être Un est-il quelque chose avant tout dépliement? Est-il quelque chose d'indépendant et, dans cette autonomie, est-il l'essence vraie de l'être? Ou bien l'être en son essence n'est-il jamais indéplié, de sorte que la multiplicité, en ses plis multiple, constituerait l'unité propre de ce qui est ainsi en son ensemble? L'être se communique-t-il à chacun de ses modes de telle sorte que, par cette communication, sans doute il se répartirait mais sans être, dans cette répartition, dispersé d'une manière qui le disloquerait en parties détachées, ce qui lui ferait perdre son essence propre, l'unité? L'unité de l'être ne réside-t-elle pas pour finir justement dans cette répartition en laquelle il se communique? Et si oui, comment cela doit-il et peut-il avoir lieu? Qu'est-ce qui réigne en tel événement? (Voilà des questions selon *Etre et Temps*)"¹³.

9. Platon sur le "dernier" Aristote - L'unique et, en une certaine manière, la suprenante non-réussite de l'exégèse heideggérienne (que l'auteur lui-même assume finalement) est celle liée à l'impossibilité de trancher dans le problème de la paternité de la thèse de l'Un-Multiple: "Maintenant, quant à savoir si le *pollakhôs* d'Aristote ne représente qu'un développement de l'enseignement tardif de Platon selon lequel l'Un est multiple (*hén-pollà*) ou à l'inverse si le *hén-pollá* platonicien représente la forme

¹² I d e m, *Être et Temps*, Introduction.

¹³ *Op. cit.*, p. 31.

platonicienne de la maîtrise, par le Platon de vieillesse, de ce qui venait de s'éveiller avec le *pollakhôs* aristotélicien, cela nous n'en déciderons jamais¹⁴.

Observons que, premièrement, dans ses deux variantes de réponses, Heidegger suggère une (assez possible) antériorité platonicienne quant à la formulation de la thèse de l'Un-Multiple. Or, selon nous, il est assez difficile (sinon impossible) d'accepter la perspective (presque) organique sur le passage du *hén-pollá* de Platon au *pollakhôs* d'Aristote étant (déjà) établi que entre le maître de l'Académie et son disciple il y avait eu (depuis toujours) un désaccord de principe (un qui, comme le reconnaît Heidegger lui-même, avait affecter aussi le début que l'évolution, respectivement, la fin de leurs relations). Il serait tout aussi difficile de comprendre comment pouvait Aristote continuer Platon à propos de *hén-pollá* dans un contexte marqué (selon le même Heidegger) par l'étouffante atmosphère d'une "dure explication"... Ajoutons encore, en fin, la distance beaucoup trop grande (pourtant) entre le rejet très violent de la thèse de l'Un-Multiple dans le *Philèbe* et son acceptation timide dans le *Sophiste*. Voilà, donc, autant d'arguments tentations pour céder finalement à celle d'examiner la possibilité du sens de la filiation heideggérienne mentionnée précédemment. Nous allons accepter - en réalisant, bien sûr, l'étrangeté de notre hypothèse - que bien qu'il y ait une parenté entre le *hén-pollá* du *Sophiste* et le *pollakhôs* de la *Métaphysique*, elle n'est pas due à l'influence de Platon sur Aristote mais ... le contraire. Or, du moment que *Être et Temps* peut être mis sous le signe du même *hén-pollá*, il est peut-être intéressant de savoir si le patron de ce singulier traité heideggérien a été un Platon "platonisant" ou, par contre, un Platon "aristotélisant".(?) L'occultation platonicienne du Stagirite aurait-elle, par conséquent, des éclus jusque dans *Être et Temps*? Pour avoir une réponse à cette question il faut, préalablement, détecter les traces d'Aristote dans le *Sophiste*.

10. L'étrange proximité - Les thèses avancées par le protagoniste du *Sophiste* - l'Étranger - sont tellement différentes de tout ce qu'était soutenue antérieurement qu'il ne nous parait pas étonnant que Platon ait choisi de s'exprimer par l'intermédiaire d'un personnage dont l'identité est constituée justement par l'alterité¹⁵. Car il existe, nous assure-t-il, aussi un Dieu des étrangers - Hermès. En effet, Platon n'aurait pas pu faire un meilleur choix que celui de l'Étranger, car le sujet du dialogue le constitue l'examen de l'étrange thèse selon laquelle le non-être (non-étant) ... est¹⁶.

11. Le deuxième portrait du jeune Aristote - En passant en revue la série de prédécesseur qui ont médité sur ce thème, Platon se montre déferent: "À ce propos, déclarer que l'un a parlé sciemment, l'autre non, est difficile d'établir, car il est condamnable d'apporter des accusations graves à des gens d'autres époques"¹⁷. Ce n'est pas même chose qui se passe, par contre, avec les contemporains du maître, parmi lesquels on compte, évidemment, aussi le jeune Aristote. Plus exactement, insiste

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ *Le Sophiste*, édition roumaine, note de Constantion Noica.

¹⁶ *Ibidem*, 237a.

¹⁷ *Ibidem*, 243a.

Platon, il faut dire, "sans aucune vexation"¹⁸ (terme, paraît-il, récurrent!) "que ces derniers ont déconsidéré démesurément la plus part d'entre nous, en nous défiant"¹⁹, et "ils ne se sont même pas sousiés si nous pouvions les suivre ou non dans ce qu'ils disaient, en poursuivant jusqu'au bout le fil de leur pensée"²⁰. À qui fait allusion l'Étranger? Heureusement, Platon nous offre (encore une fois) un très important indice: "Au moment où quelqu'un d'entre eux déclare que la Pluralité est (...) ou qu'elle est Un (...) alors, Théaitetos, au nom de tous les Dieux, peux-tu comprendre ce qu'ils disent à chaque fois?"²¹. Voilà une espèce d'exaspération que nous lui connaissons. Car, comme nous l'avons vu, celui qui soutenait l'idée de l'Un-Multiple, celui qui a déduit l'Un de la Pluralité même (provoquant tant de désagréables vexations au maître) avait été justement Aristote. Il est, donc, très probable qu'ici encore il s'agisse de lui. Par rapport à l'ancien portrait de *Philèbe*, nous remarquons pourtant quelques importantes différences. Pas exemple, il est évident que, à la date où Platon écrivait le *Sophiste*, Aristote avait probablement quitté l'Académie. Il l'avait fait, évidemment, avec une bonne partie des disciples, ce qui explique, croyons nous, l'emploi du pluriel dans le contexte.

Et pourtant, cet inattendu "divorce" a laissé quelques traces significatives. Du moins en ce qui concerne Platon. Car le vieux maître reconnaît (cette fois) - avec l'amertume de celui qui a été abandonné par un trop déterminé disciple et, en même temps, avec le regret d'avoir rater le dialogue avec lui à cause de la difficulté du sujet - que "à l'époque où j'étais plus jeune, toutes les fois que j'entendais quelqu'un parler de ce qui nous met dans la perplexité maintenant, c'est-à-dire ce qui n'est pas, je pouvais comprendre les choses sans faute. Mais maintenant, tu vois où j'en suis avec la perplexité à leur propos"²². Il est clair donc que le thème du débat représente, selon les aveux de Platon même, un legs de la part de certains de ses disciples qui, par un regrettable (et peut-être juvénile) entêtement, ont trouvé bon, à un moment donné (antérieur, paraît-il au *Sophiste*) de quitter l'Académie. Le *Sophiste* porte justement l'empreinte de cette nostalgie thématique. Une nostalgie qui marque même *Sein und Zeit*.

12. Thèmes aristotéliens dans le *Sophiste* - Nous n'allons pas nous hasarder à soutenir, évidemment, que les thèmes débattus dans cet étrange dialogue platonicien sont inspirés directement par Aristote. Bien que ce soit possible, cela n'a pas, en fin de compte, trop d'importance. Au-delà de l'innéité de la filiation aristotélienne de certaines idées platoniciennes - chose étrange, mais à la mesure de l'étrangeté du *Sophiste* même - nous ne pouvons pas ignorer, par contre, la proximité

¹⁸ *Ibidem*, 243a.

¹⁹ *Ibidem*, 243a.

²⁰ *Ibidem*, 243a-b.

²¹ *Ibidem*, 243b.

²² *Ibidem*, 243b.

des solutions qu'ont données, et Platon et Aristote, à quelques problèmes fondamentaux.

Le changement le plus significatif dans le *Sophiste* nous paraît le détachement avec lequel l'auteur parle maintenant de sa doctrine antérieure: "d'aucuns (parmi lesquels ont compté jadis Platon même - n.n.) cherchent prudemment leurs justifications en commençant du haut, d'un ailleurs invisible et en obligent le vrai être à tenir à des modèles intelligibles et incorporels. En échange, en ce qui concerne leur incorporation et la vérité exprimée à leur propos, ils l'indiquent - par une argumentation qui fait tout éclater en petit morceau - comme appartenant au devenir et non pas à l'être (...) Dirigez-vous maintenant vers les partisans des Idées (...) Vous entreprenez vos considérations en opposant l'être et le devenir"²³. Toutes les remarques de l'Étranger quant à la doctrine des Idées sont destinées à Théaitetos, c'est-à-dire à un représentant de marque de l'Académie. Or, comme nous l'avons déjà remarqué, l'Étranger en question est notamment le porte-parole du maître de l'Académie. Il s'ensuit que Platon même s'était détaché, dans le *Sophiste*, de la doctrine classique des Idées. Voilà pourquoi, voilà comment.

13. L'être mobile - Clarifier la relation entre être et devenir suppose préalablement connaître la différence entre les deux et, par conséquent, les connaître *séparément*. De la sorte, malgré sa transcendance, l'être lui-même, doit être connu en une certaine mesure. Sinon, il ne saurait être postulé. Mais alors, c'est justement cet acte de connaissance ontologique qui devient problématique, car on peut se demander, avec l'Étranger: "le fait de connaître et celui d'être connu seraient-ils des actions? représenteraient-ils une forme de passivité? Tous deux? Ou (...) le dernier tiendrait-il à la passivité, par rapport à celle-là? Ou (...) ni l'un ni l'autre ne participent nullement ni à l'une ni à l'autre"²⁴.

Puisque l'être est défini comme Un immobile et, par la suite, au-delà du pàtir et de l'agir, la réponse globale à toutes les questions précédemment posées devient très simple: "Il est évident que ni l'un ni l'autre, car autrement on dirait des choses contraires à celles antérieures"²⁵. Être connu est, à son tour, pareil à celui d'être influencé, de sorte que l'être qui conformément à ce raisonnement serait connu par l'intermédiaire de l'acte de connaître, dans la mesure où il est connu, est déclenché par l'influence soufferte de la sorte, ce qui, évidemment, ne se produirait pas dans ceux immobiles"²⁶. Mais alors, comment peut-il rester immobile? "Ce qui existe de manière parfaite" ne peut pas être "quelque chose d'inerte est de dépourvu de pensée, qui demeure comme ça, sacralement, dépourvu d'intellect, grave, immobile"²⁷. Le Demiurge ne peut pas être une charogne décérébrée. Aussi, nous ne pouvons plus soutenir que l'être est quelque chose de l'ordre d'immuable. Cela signifie, conclut

²³ *Ibidem*, 246b-c.

²⁴ *Ibidem*, 248d.

²⁵ *Ibidem*, 248d.

²⁶ *Ibidem*, 248d-e.

²⁷ *Ibidem*, 57e-58a.

l'Étranger, qu'il faut présupposer, dans l'être même, un principe du devenir ... Finalement, Platon semble avoir accepté l'inacceptable du paradoxe ontico-ontologique, paradoxe assumé de manière explicite par Aristote.

14. Le devenir immobile - Quant au mouvement, la difficulté à surmonter était encore plus grande car, dans le *Timé*, dialogue qui se situe chronologiquement assez près du *Sophiste*, Platon soutient sans hésitation l'hétérogénéité de tout devenir. Autrement dit, "le mouvement ne peut pas exister à l'intérieur d'un état homogène. En effet, "il est difficile ou plutôt impossible que ce qui doit être mu existe sans ce qui doit le mouvoir et inversement, si les deux manquent il n'y a pas de mouvement; et il ne peut jamais être homogène"²⁸. C'est pourquoi, croyait (initialement) le même Platon, il faut "postuler que le repos existe à l'état homogène tandis que le mouvement à un hétérogène"²⁹. Concevoir que l'être possède une vie (fût-elle seulement intellectuelle) et, par conséquent, un mouvement, n'est pas très scandaleux. Mais être d'accord que le mouvement même, symbole du changement, de la génération et de la corruption, puisse jouir de l'être est beaucoup plus difficile, sinon impossible à assumer. C'est pourquoi, combien plus exceptionnel nous apparaît ce fragment du *Sophiste*: "Le fait que le mouvement est (...) quelque chose d'identique doit être accepté sans indignation car, (...) en le nommant comme quelque chose d'identique, nous l'affirmons par sa participation à l'identité vis-à-vis de lui-même (...) Au cas où le mouvement lui-même alors il ne serait pas absurde d'employer la détermination de mouvement statique (...) "³⁰. Nous reconnaissons ici la thèse aristotélicienne de l'identité entre l'Un et le Multiple, sous sa forme dérivée d'identité du mouvement et du repos ou, plus précisément, comme principe de l'immobile que met en mouvement.

15. L'In-stitution de l'u-topie - Quelles sont donc les conséquences d'un discours radical, comme celui d'Aristote, vis-à-vis de l'éternel problème de la paternité? Ou, inversement, quel est notamment, le sens de la filiation vis-à-vis d'un thème radical? Nous pourrions tout d'abord dire, très rapidement bien sûr, que la paternité - en principe anonyme car transcendantale - du thème occulte, en fait, les filiations possibles. C'est justement pour cela que l'occultation de l'ek-(s)tentation de son discours représente, paraît-il, la seule possibilité de thématization (par délocation) de l'origine u-topique de tout discours radical. Et inversement, l'apparence im-personnelle du discours "objectif" (et, généralement, moderne) a son fondement dans une préalable occultation de la personne du premier sujet locuteur. Sans que par cela la discoursivité elle-même puisse être pourtant anulée.

Or, parce que l'appropriation (donc, la communication aussi) d'un thème suppose, d'une certaine manière, l'identification avec celui par l'intermédiaire duquel il est survenu, l'étrangeté de l'inter-locuteur re-présente implicitement une modalité oblique d'ad-vocation de l'être du premier locuteur, de-venu anonyme, notamment, justement

²⁸ *Timee*, 57e-58a.

²⁹ *Ibidem*, 58a.

³⁰ *Le Sophiste*, 249d.

dans sa qualité de se rendre présent par son absence. Tout monologue ek-(s)plícite (y compris scientifique) s'avère être dans le fond un dialogue im-plicite - le dialogue d'une pré-sence avec ab-sence. Notre monologue se révèle avoir été toujours non seulement dramatisé mais aussi dramatique. La ré-vélation thématique de l'interlocuteur maintenant présent sera (déjà) in-voquée par la qualité d'ad-vocat du locuteur originaire, mais absent. Ainsi, le premier inter-locuteur "archétypal" de ce dialogue "intérieur" (et donc l'auteur du premier soli-loque) est vraiment Zeus, celui qui, après la consommation de son paricide, est mis dans l'impossibilité d'in-voquer encore une fois l'éternité autrement que par l'ad-vocation de Kronos. C'est pourquoi, la paternité augurale du thème ad-voqué par Kronos est toujours in-voqué par la dérélíction inaugurale de la filiation de Zeus. Or, parce que le dialogue ainsi intériorisé (et donc, occulté) demeure et demeurera toujours sous le signe de l'ad-vocation de Kronos, il s'ensuit que tout discours (y compris celui intérieur) représente la chronique (occultée) d'un paricide. C'est la seule manière, paraît-il, d'assurer un topos à l'u-topie...

De ce point de vue, les *Dialogues* de Platon re-présentent chaque fois un insolite colloque (*symposion*) avec les ombres des absents. S'il faut faire référence aux dialogues de jeunesse, par exemple, les choses sont non seulement connues mais notoires: le grand absent in-voqué est le maître de Platon - Socrate (le chronide tué par les atheniens). Dans la relation entre les deux il ne peut s'agir d'une "altérité radicale", mais, tout au contraire, d'un partage du même thème utopique - le monde des Idées. La thématíisation du locuteur originaire - Socrate - devenait ainsi non seulement possible mais aussi la seule capable d'ek-(s)plíciter l'ab-sorption topique im-plicite de l'interlocuteur - Platon - par son propre porte-parole - Socrate. En fait, Socrate ne pouvait pas être, dans le fond, étranger des discutés dans les *Dialogues*. Sa fonction (dramatique) était seulement celle de re-présenter l'alter-ego (plus exactement, le moi dis-loqué) de celui qui, en entendant ses dires, a compris qu'il devait aussi les con-signer. Socrate occulte Platon justement pour que, en vertu de cette occultation, son discours thématique acquière une apparence ob-jective (inter-sub-jective). L'anonymat induit du thème se traduit, d'ailleurs, par l'una-nímité de ses locuteurs. La seule altérité occultée de ce vénérable *Janus bifrons* (impliqué dans la double apparence du monologue) est thématíisée (et limitée, en même temps) par le dialogue (dont Platon était conscient) entre la culture orale et la culture écrite. Le scribe Platon est l'ater-ego du rhéteur Socrate. Tout écrivain é-vocateur a, dans sa propre génération, son frère jumeau ad-vocateur, comme d'ailleurs toute culture écrite é-vocatrice a son ad-vocat dans une culture orale in-vocatrice. À condition que ces deux cultures invoquent le même et unique thème.

16. Le dialogue occulté - Que se passe-t-il, par contre si, loin de se résumer à une simple contrariété (telle celle entre l'écrit et l'oral) l'altérité évoquée est vraiment radicale? Comme nous l'avons vu, l'étrangeté initiatique du thème ferait de l'interlocuteur même un étranger et du locuteur initial un anonyme. Seulement que, à la différence du cas antérieur, celui d'une contrariété commune, l'occultation du locuteur ne peut plus viser, cette fois, une *grande* absence mais, au contraire, une *toute petite*...

À la mesure de son anonymat, certainement. Une heureuse co-incidence fait ainsi que le dialogue dans lequel Platon renonce à son personnage habituel (Socrate) pour choisir comme porte-parole un Étranger (nous avons nommé le *Sophiste*) soit justement celui qui aborde explicitement le thème de l'altérité radicale - celui de l'être du non-être ou de l'unité de la multiplicité. Mais l'occultation du discours aristotélicien sur l'altérité radicale a comme effet, paraît-il, l'inversion des thèmes de l'altérité générique assumée initialement par Platon - celle entre la culture écrite et la culture orale. Car, en effet, l'anonymat suggéré par une petite absence textuelle du disciple - dont le renom ne se retrouve dans aucun des titres des *Dialogues* platoniciens - a comme résultat le caractère éminamment non-textuel de la dernière doctrine du maître - la soi-distante doctrine ... non-écrite. Autrement parler, l'occultation de l'identité du locuteur dans le premier discours radical de l'Académie a eu comme effet l'occultation de la textualité de la dernière doctrine de son inter-locuteur. La nature anonyme du disciple de Stagira se convertit dans l'oralité de la doctrine de son maître, ce qui présuppose justement l'inverse du rôle de scribe assumé initialement par Platon. La dernière posture de Platon suggère donc une certaine mutualité non seulement entre Socrate et Aristote (le deuxième chronide d'Athènes) mais, étant donné la dédicace de *Sein und Zeit*, aussi entre ces deux philosophes et Husserl (qui devient ainsi le troisième chronide, celui de Freiburg).

17. Le patron occulté - Quoi qu'il en soit, la conclusion de notre essai est que le patron de *Sein und Zeit* a été, explicitement, un Platon "aristotélisant" et, implicitement, Aristote même. Par son célèbre exergue, le traité de Heidegger a perpétué la multimillénaire occultation de la contribution essentielle qu'a apporté le Stagirite à la formulation du principe de l'Un-Multiple. La complexité des relations de Heidegger avec Aristote (et, indirectement, celle de ses relations avec Husserl) a été, d'ailleurs, souvent remarquée (il est vrai, à titre de curiosité) par Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur et, surtout, Emmanuel Martineau. Et pourtant, à propos du *Sophiste*, l'intuition de Heidegger semble avoir fonctionné parfaitement car, dans son commentaire dédié au dialogue platonicien - exposé antérieurement à la publication de *Sein und Zeit*, plus exactement pendant le semestre de l'hiver 1924-'25 - il a cru avoir tous les droits de renverser le sens implicite de la filiation sur le thème de *hén-pollá*, mentionné ci-dessus, en affirmant que la meilleure introduction pour le dernier Platon reste ... Aristote. Une telle inversion du sens du *commercium* thématique entre le maître de l'Académie et son célèbre disciple a fait que l'exégèse heideggérienne du *Sophiste* soit précédée par un très longue et éclaircissant *pour* Platon commentaire de l'*Ethique à Nicomaque* ... Ce qui, évidemment, devrait être connu par tous ceux qui sont tentés par l'aventure de *Sein und Zeit*.

INFERENȚĂ ȘI EXPLICAȚIE

CORINA BENEĂ

ABSTRACT. Inference and Explanation. Inferential explanations are characterised, in contrast with the factual explanations, by the fact that their structural relations, which are definitory for any explanation, are inferential relations, and not factual ones - the factual relations being the only genuine explanatory relations. In this case, the function of the structural relations is the transfer of the truth value and not the explanation itself, which is only indirectly realized. In correspondence with the degree of conclusivity of the inference, the class of inferential explanations divides into several subclasses which are systematically treated in this article, and are illustrated by means of significant models proposed for the explanation by different authors. The decrease of the conclusivity degree of the inference also expresses an important direction in the evolution of the conceptions in the philosophy of explanation field.

Textul de față urmărește să ofere o perspectivă structurantă asupra unei zone importante aparținând filosofiei explicației: modelarea explicațiilor inferențiale. Sunt necesare însă câteva precizări preliminare privitoare la viziunea generală asupra explicației și a modelărilor ei cu care textul de față este co-substanțial.

Diviziunea explicațiilor în *inferențiale* și *factuale* se bazează pe o clasificare a întrebărilor pe care am propus-o în altă parte¹. Pornind de la ideea că orice întrebare poate fi privită ca o schemă de funcție propozițională la care e prefixat un semn de întrebare ce poartă asupra variabilei din schemă (fie variabila individuală, fie variabila predicativă), întrebarea luând forma $(?x)P_1(x)$ sau $(?P)P(x_h)$, clasificarea întrebărilor ia în considerare trei criterii care se intersectează: primul privește chiar variabila individuală sau predicativă asupra căreia poartă semnul întrebării, al doilea și al treilea privesc caracteristici ale predicatului, în funcție de care acesta poate fi: sau un *predicat logic* sau unul *factual* și poate fi sau un *predicat monadic* sau unul *relațional*. Printre tipurile de întrebări care rezultă din clasificare se numără două tipuri care acoperă aproape tot ce este considerat "explicație" în literatura de specialitate sau în limbajul comun. Este vorba de acele întrebări care poartă asupra variabilei individuale și conțin în generatorul lor un *predicat relațional*, întrebări care se împart în două tipuri, după cum acest predicat este fie unul *logic*, fie unul *factual*. În cazul în care predicatul e logic, răspunsul la acest tip de întrebări e reprezentat de

¹ În *Aspecte logice ale explicației și predicției, în Raționalitate și înțelegere și comunicare*, coord. de P. A. M. A. R. G. A., Acad. RSR, Cluj-Napoca, 1988 și în articolul *Tipuri de probleme în cunoașterea și înțelegere*, "Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Philosophia, XL, 2, 1995, unde apare o variantă ușor modificată a primei clasificări.

explicaþiile inferenþiale, în cazul în care predicatul e factual avem de a face cu *explicaþii factuale*.

Semnul distinctiv al întrebãrilor care solicitã explicaþia, faþã de celelalte tipuri de întrebãri care configureazã structura problematicã a cunoaþterii în general este, pe lângã faptul cã semnul întrebãrii poartã asupra variabilei individuale, caracterul *relaþional* al predicatului. Explicãm ceva prin altceva, care se aflã într-o relaþie anume cu acel ceva; explicaþia constã întotdeauna în determinarea relatului. Acest relat poate fi determinat prin subsumarea la o regularitate care "prinde" o relaþie generalã sau prin alt tip de *inferenþã explicativã*, ori poate fi determinat în mod nemijlocit, sub forma unei *relaþii factuale*. În opinia mea, ceea ce "explicã" într-o explicaþie este *relaþia cu altceva*, aceasta fiind explicativã *prin sine*. Ea poate fi stabilitã fie în mod direct (cazul explicaþiilor factuale), fie în mod indirect, prin intermediul unei inferenþe (cazul explicaþiilor inferenþiale)². În consecinþã, existenþa inferenþei nu e o condiþie necesarã pentru explicaþie în general; ea este în schimb condiþie necesarã pentru unul din cele douã tipuri amintite de explicaþii pe care, din acest motiv, le-am numit "explicaþii inferenþiale".

În continuare mã voi opri asupra explicaþiilor inferenþiale. Principalele tipuri de modele propuse în literatura epistemologicã vor fi sistematizate în funcþie de un aspect semnificativ pentru structurarea acestor modele și pentru evoluþia lor: gradul de probabilitate ataþat inferenþei explicative.

Precizez cã am numit "*explicaþii inferenþiale*" rãspunsurile la toate întrebãrile cu predicat logic relaþional, pornind de la proprietatea interexprimabilitãii operatorilor logici. Teodor Dima, în recent apãrutul volum II al lucrãrii *Explicaþie și înþelegere*³, subsumeazã și el toate relaþiile logice ideii de explicaþie, însã dintr-o altã perspectivã. Dezvoltând o construcþie a lui Petre Bozatu, T.Dima trateazã toate cele 16 cazuri din tabelul operatorilor logici drept expresii ale tipurilor de relaþii posibile dintre explanans și explanandum. Un număr de 8 dintre acestea sunt legãturi ce determinã sisteme logice cu implicaþie certã, iar celelalte 8 determinã sisteme logice cu implicaþie probabilã⁴. Prin aceasta T.Dima distinge *probabilitatea logicã* de *probabilitatea factualã* sau *gnoseologicã*.

² Formularea întrebãrilor (introduse de obicei prin expresia verbalã "de ce?") nu specificã, în general, care este relatul explicativ solicitat. Relaþiile relevante pentru explicaþie depind de contextul în care sunt puse întrebãrile, iar varietatea lor este extrem de mare, de la relaþiile cauzale la cele motivaþionale, de la relaþiile de apartenenþã la cele temporale sau spaþiale. Se poate afirma cã, la limitã, relevarea oricãrei relaþii a ceva cu altceva are un efect explicativ, mãreþte gradul nostru de înþelegere a acelui ceva. Din acest punct de vedere, cel mai firesc criteriu de clasificare a explicaþiilor, care se intersecteazã cu cel privitor la caracterul predicatului din întrebare (logic sau factual) este cel al tipului de relaþie avutã în vedere: cauzalã, motivaþionalã, funcþionalã, etc. Acest criteriu creeazã deci o diviziune atât în cadrul explicaþiilor factuale cât și al celor inferenþiale. Nu voi insista asupra acestui aspect aici, el fiind tratat în studiul *Relaþia explicativã* din "Studia Universitatis Babeþ-Bolyai", *Philosophia*, XXXIX, 2, 1994.

³ D i m a T e o d o r , *Explicaþie și înþelegere*, vol.II., Editura Graphix, Iaþi, 1994.

⁴ Vezi: *Idem*, pp.146-150.

Criteriul de sistematizare al modelelor explicației inferențiale (gradul de probabilitate atașat inferenței explicative) nu distinge între cele două tipuri de probabilitate; el vizează gradul de conclusivitate al inferenței și intră în joc, în general, atunci când concluzia inferențelor explicative este formată din enunțuri care descriu evenimente particulare sau când inferențele iau o formă nedeductivă⁵.

Explicațiile inferențiale joacă în știință un dublu rol: acela de a explica, în măsură în care pun în evidență relațiile și relatele (cauzale, intenționale, etc.) prin intermediul legilor care exprimă asemenea regularități relaționale, dar și acela de a întemeia adevărul cunoștinșelor noastre în adevărul enunșurilor deja acceptate, de a transfera adevărul, în calitatea lor de inferențe.

Pentru clarificarea limbajului voi numi *inferențiale* toate acele explicații care se realizează prin subsumare, explicită sau nu, la legi, ipoteze generale, generalizări (fie ele dinamice, statistice sau probabiliste, cu probabilitate explicită sau neprecizată). Legătura dintre antecedentul și succedentul unor astfel de explicații este una logică dar, datorită admiterii explicațiilor probabiliste, ea nu mai poate fi modelată în logica standard, ci într-o logică modală (eventual condițională, cum este logica probabilistă construită de Fetzer și Nute pentru a modela cauzalitatea probabilistă). Dacă am convenit că nu forma explicită și subsumarea explicită la legi dă caracterul inferențial al explicațiilor, putem conveni că acesta nu este dat nici de modul în care sunt etichetate diversele tipuri de explicații de către comentatori sau de către chiar autorii modelelor respective.

Tabelul 1 ilustrează, prin câteva exemple reprezentative, divizarea clasei explicațiilor inferențiale astfel definite, în funcție de gradul de conclusivitate al inferenței.

Tabelul 1

Tipul inferenței	Intrebarea	Probabilitatea	Tipul de explicație
Inferență strictă	$(?p)(p \rightarrow q)$	$\alpha = 1$	1) explicație "deductiv-nomologică" (Hempel) 2) explicație "deductiv-statistică" (Hempel) 3) explicație "deductiv-nomologică-probabilistă" (Railton)
Inferență quasi-strictă	$(?p)(\overset{\rightarrow}{\alpha \approx 1} q)$	$\alpha \approx 1$	4) explicație "inductiv-statistică" (Hempel)
Inferență probabilistă cu valoarea probabilității atașate explicită	$(?p)(p \overset{\rightarrow}{\alpha} q)$	$\alpha < 1$	5) explicație probabilistă prin metoda "clasei de contrast" (van Frassen) 6) explicație probabilistă prin metoda "relevanței statistice" (Salmon) 7) explicație statistică multiplu condiționată (Schultze)
Inferență probabilistă neexplicită	$(?p)(p \dashrightarrow q)$	$\alpha = ?$	8) explicația istorică probabilistă (Mc Clelland) 9) explicația "aleatoare" (Humphreys) 10) explicație prin "silogismul practic"

⁵ Probabilitatea logică poate fi afectată de probabilitatea factuală, adică de probabilitatea exprimată în enunșurile generale din premise, dacă concluzia inferenței valid construite exprimă apariția evenimentului particular respectiv, și nu probabilitatea sa de apariție.

CORINA BENEÀ

			(von Wright)
--	--	--	--------------

Prima grup^{3/4} cuprinde model^{3/4}urile tipurilor de explicație care se realizează^{3/4} printr-o *inferență strictă*^{3/4}, care transferă integral valoarea de adevăr a premiselor asupra concluziei. Ea este ilustrată de cele două tipuri de explicații inferențiale stricte dezvoltate de Hempel: *explicația deductiv-nomologică*^{3/4} și *explicația deductiv-statistică*^{3/4}, la care se adaugă explicația "*deductiv-nomologică probabilistă*"^{3/4} a lui Railton.

1) Explicația deductiv-nomologică^{3/4}, care s-a bucurat de cea mai mare atenție în istoria teoriei explicației, (dezvoltată de Hempel și Oppenheim în lucrarea lor comună *Studies in the Logic of Explanation*⁶ apărută în 1949, socotită adesea o adevărată piatră de hotar în elaborarea din punct de vedere logic epistemologic a explicației și înținșificării) este un raționament deductiv al cărui premise conțin cel puțin o lege în formă universală și a cărui concluzie este o consecință logic necesară a premiselor explicative. Enunțul explanandum poate să descrie un eveniment individual sau poate să fie un enunț de lege. Inferența deductiv-nomologică transferă integral valoarea de adevăr a premiselor asupra concluziei.

Una dintre problemele cele mai dificile cu care se confruntă explicațiile deductiv-nomologice este respectarea condițiilor de adevărare foarte restrictive impuse de Hempel. Una dintre soluții ar putea fi acceptarea acestor condiții într-o formă slabă. O discuție specială merită condiția adevărului enunțurilor din premise. În cazul legilor cuprinse în premise nu se poate vorbi de adevărul, ci doar de gradul de confirmare sau coroborare al acestora. Salmon, care remarcă în spiritul lui Popper că legile și înținșificările sunt "ipoteze sau conjecturi: ele sunt propoziții generale desemnate să explice lumea și să o facă inteligibilă, dar ele nu sunt niciodată de privit ca adevăruri formale"⁷ arată că coroborarea este o formă nondemonstrativă de inferență. "*Modus tollens* fără coroborare este gol; *modus tollens* cu coroborare este inducție"⁸.

O altă manieră de a trata problema adevărului legilor ar fi aceea pe care ne-o oferă inferența deductiv-nomologică înșăși: întemeierea regresivă a adevărului legilor în adevărul legilor mai generale. Rămâne deschisă și aici problema adevărului "principiilor prime". În afară de aceasta, viziunea convențională conform căreia înlocuirea teoriilor e, mai degrabă, un proces de reducere a lor, în care ele sunt înlocuite cu teorii mai generale care explică în manieră deductiv-nomologică teoriile precedente ca pe un caz limită, a fost contestată foarte vehement în ultimele decenii. Chiar și unii, rari, susținători ai punctului de vedere menționat sunt obligați să recunoască că acest proces de derivare este unul "aproximativ" sau, după cum arată Pearce și Rantala, teoria succesoare, cum este de exemplu teoria newtoniană a gravitației față de teoria lui Kepler a mișcării planetare, explică în manieră

⁶ *Studies in the Logic of Explanation* este cuprins și în volumul lui Hempel *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press - New York, Collier, Mac Millan - London, 1965.

⁷ W. Salmon, *The Foundation of Scientific Inference*, University of Pittsburg Press 1974, p.22.

⁸ *Idem*, p.26.

deductiv-nomologică nu teoria inițială, ci o "aproximație" a ei. Saltul de la "aproximație" la teoria însăși se face printr-un transfer de adevăr⁹.

2) **Explicația deductiv-statistică** (ca și cea inductiv-statistică) este tratată de Hempel într-un articol din 1962¹⁰, iar apoi în 1965, revine pe larg asupra sa în studiul *Aspects of Scientific Explanation*¹¹.

Acest tip constă în "deducerea unui enunț de forma unei legi statistice dintr-un explanans care conține în mod indispensabil cel puțin o lege sau un principiu teoretic de formă statistică. Deducția este efectuată cu mijloacele teoriei matematice a probabilităților statistice, care face posibil să se calculeze cu certitudine anumite probabilități derivate (specificate în explanans)"¹².

Explicația deductiv-statistică nu se aplică cazurilor în care concluzia inferenței se referă la cazuri individuale. Pentru a putea construi un tip de explicație care se aplică fenomenelor particulare ce sunt guvernate de legi statistice, Hempel a fost nevoit să "slăbească" conclusivitatea inferenței, introducând tipul explicației "inductiv-statistice" ("inductiv" are aici sensul de "neconclusiv" și nu pe acela, mai uzual, care indică o inferență de la particular la general).

3) Railton caută o altă soluție pentru explicarea prin legi statistice a fenomenelor particulare. El nu renunță la ideea că numai raționamentele conclusive pot fi numite inferențe și, pornind de la critica pe care o face Jeffrey modelului explicației inductiv-statistice și încercând să arate, împotriva lui Hempel, că probabilul și improbabilul sunt egal explicabile, propune modelul de explicație numit de el "**deductiv-nomologic-probabilist**". Primul pas al acestui tip de explicație este deductiv-nomologic, foarte asemănător explicației deductiv-statistice a lui Hempel. El constă în derivarea unei legi de forma $\forall t \forall x [F_{x,t} \rightarrow \text{prob.}(G)_{x,t} = p]$ care se poate citi "în orice moment de timp t , orice x care este F are probabilitatea p de a fi G "¹³.

În al doilea pas se adaugă condiția factuală că "e a fost F la timpul t ", de unde derivă concluzia: "e are probabilitatea p de a fi G la timpul t ".

Dar aceasta nu este toată explicația pentru că concluzia primilor doi pași nu este un enunț care descrie evenimentul de explicat, nu este veritabilul explanandum pentru care s-a cerut o întemeiere explicativă, ci un enunț care spune că evenimentul respectiv are o anumită probabilitate de apariție. Pentru a ajunge la enunțul care

⁹ Vezi Pearce și Rantala, *Aproximative Explanation is Deductive-Nomological*, în "Philosophy of Science", nr. 52, 1985, pp.126-140.

¹⁰ În *Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation*, în: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol.III, edited by Herbert Feigl and Grover Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.

¹¹ Apărut în vol. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, citat mai sus, pp.331-497.

¹² *Idem*, p.381.

¹³ Railton Peter, *A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation*, în *Theories of Explanation*, edited by Joseph C.Pitt, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988, p.127.

descrie apariția evenimentului însuși - ceea ce era de explicat - mai este nevoie de un nou pas. Acesta constă într-o "adaugire parantetică" care specifică: "e a devenit / nu a devenit G la timpul t"¹⁴, ceea ce face ca întregul demers explicativ să nu mai fie un raționament.

Cu toate acestea scđdere, pe care Railton nu are cum să nu o recunoască, el insistă asupra avantajelor acestui tip de explicație. Comentând un exemplu de explicație, construit conform modelării sale, a unui eveniment cu probabilitate foarte mică de apariție (dezintegrarea unui atom de uraniu 238, care are perioada de înjumătățire extrem de lungă), Railton se întreabă dacă a reușit cu adevărat să răspundă la întrebarea *de ce a avut loc dezintegrarea?* Răspunsul, susține el, nu spune de ce un eveniment foarte improbabil - precum dezintegrarea atomului de uraniu 238 - a putut fi de așteptat să aibă loc sau de ce trebuia să aibă loc. Evenimentul respectiv, nu numai că a fost întâmplător, dar a fost și extrem de improbabil. Prin explicația "deductiv-nomologic-probabilistă" s-a explicat *de ce* dezintegrarea improbabilă a avut loc, arătându-se cum a avut ea loc: demonstrându-se că "la timpul respectiv a existat o probabilitate de dezintegrare mică, dar bine determinată și că prin nimic altceva decât prin întâmplare, această posibilitate s-a realizat"¹⁵. Railton recunoaște că derivarea concluziei nu se realizează stricto-sensu, dar "a insistat asupra unei subsumări mai stricte a explanandumului înseamnă pur și simplu a cere ceea ce (vai!) nu poate fi (...): o rațiune suficientă ca o probabilitate, mai degrabă decât alta, să fie realizată; aceasta este întâmplare față de întâmplare"¹⁶.

În ultima frază citată, Railton sintetizează motivul principal pentru care explicațiile deductiv-nomologice nu sunt suficiente în știință. Chiar în situații ideale de cunoaștere, un spirit a-toate-cunoscător va trebui să renunțe la pretenția de a putea explica torice în manieră deductiv-nomologică.

Dacă acceptăm că probabilitatea are nu numai rădăcini gnoseologice, ci și ontice, atunci există două alternative pentru a face față problemei explicației evenimentelor particulare, fie renunțăm la ideea de inferență, fie "slăbim" conceptul de inferență, admitând că sunt posibile (și inutile) inferențele cu probabilitate asociată foarte mică sau cu probabilitate neprecizată. Prima soluție este cea a explicațiilor factuale. Aceasta este și soluția adoptată de Railton în cel de al treilea pas al explicației deductiv-nomologice-probabiliste, pas care este de un tip non-inferențial. (El a dus inferența strictă cât de departe s-a putut, iar de acolo a făcut un "salt" non-inferențial spre fenomenul de explicat.) Cea de a doua soluție, la fel de problematică, este cea a "slăbirii" inferenței sau, altfel spus, al acceptării ideii că pot exista inferențe non-conclusive sau cu un grad redus de conclusivitate.

Salmon crede că motivul pentru care filosofii nu au abordat explicația statistică până foarte târziu (a doua jumătate a secolului nostru), deși știința lucra deja de mult vreme cu legi statistice, iar filosofiei nu i-a fost străină ideea (începând

¹⁴ *Idem*, p.123.

¹⁵ *Idem*, pp.130-131.

¹⁶ *Idem*, p.131.

cu atomizãtiã și cu Lucretius în special) de a plasa *întâmplarea* la baza Universului, este faptul cã ei au simbit dificultatea și ambivalența problemei. Întârzierea cu care a apãrut *explicația statisticã* în filosofia științei este - socotește Salmon - remarcabilã și grãitoare în același timp¹⁷. Dacă explicația regularitãților statistice pe baza altor regularitãți statistice nu pune probleme deosebite din punct de vedere inferențial, ambiguitatea este, în schimb, foarte manifestã în cazul explicației evenimentelor particulare¹⁸.

4) Explicația inductiv-statisticã reprezintã modelarea propusã de Hempel pentru explicația prin legi statistice a fenomenelor particulare. Hempel a numit "ambiguitatea explicației inductiv-statistice" un fenomen fãrã corespondent în rândul explicațiilor deductiv-nomologice sau deductiv-statistice. În ce constã această ambiguitate? Un element *e*, în virtutea apartenenței sale la clasa A, are probabilitatea p_A (foarte mare) de a avea proprietatea G. Dar în clasa A este posibil sã fie incluse sub-clase, precum B, în care probabilitatea proprietãții G este foarte micã. Dacă *e* aparține și lui B, atunci vom putea construi, în baza regularitãților statistice din A și din B, douã inferențe, ambele cu probabilitate atașatã apropiatã de 1, care au concluzii contradictorii. Situația aceasta este exemplificatã de Hempel cu cazul ipotetic al lui John Jones care face o infecție cu streptococ pe care o trateazã cu penicilinã. Concluzia inferenței explicative referitoare la vindecarea lui John Jones, dacã legea statisticã privind șansele vindecãrii rapide în urma tratamentului cu penicilinã descrie probabilitatea în clasa de referință "infecție cu streptococ", este una, iar ea este exact contrariul sãu dacã legea descrie probabilitatea în clasa de referință "infecție cu streptococ rezistent la penicilinã" - ceea ce este tocmai cazul în situația datã¹⁹.

Cerința specificitãții maxime este destinatã sã blocheze explicațiile care nu iau în considerare toți factorii relevanți, cum este aici tocmai faptul cã streptococul este *rezistent la penicilinã*. Ea cere ca clasa de referință care a fost aleasã pentru scopuri explicative sã fie *cea mai specificã*, adicã sã nu mai poatã fi divizatã în submulțimi în care probabilitatea faptului de explicat sã difere de probabilitatea sa în întreaga clasã.

Cerința specificitãții maxime este respectatã automat în cadrul explicațiilor deductiv-nomologice (unde probabilitatea este 1 peste tot) dar ea este extrem de greu de îndeplinit în cazul explicațiilor statistice și ea antreneazã, în acest caz, o serie de dificultãți suplimentare: descoperirea oricãrui nou factor relevant conduce la *falsificarea* explicațiilor anterioare.

¹⁷ Salmon considerã cã prima încercare serioasã de a caracteriza explicația statisticã apare în articolul lui Hempel din 1962, citat mai sus: *Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation*.

¹⁸ Vezi: W.S. Salmon, *Statistical Explanation and its Models*, în *Readings in the Philosophy of Science*, vol.II, edited by Baruch Brody and Richard Grandy, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, New Jersey, 1989, pp.167-168.

¹⁹ Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays...*, pp.394-396.

O altă dificultate constă tocmai în faptul că cerința specificității maxime poate conduce la alegerea unei clase de referință unde probabilitatea este sensibil diferită de 1, ceea ce are drept consecință faptul că fenomenul nu mai poate fi explicat în condițiile impuse de Hempel pentru explicația inductiv-statistică (este vorba de exigența ca probabilitatea atașată inferenței să fie foarte ridicată, apropiată de 1 ($p \approx 1$)).

Hempel impune condiția valorii ridicate a probabilității inferenței pentru ca concluzia raționamentului explicativ să poată fi derivată aproape cu certitudine. Însă, pentru a evita paradoxul ca din aceleași premise să poată fi "derivată" atât concluzia care descrie fenomenul de explicat cât și contrariul ei, Hempel este nevoit să admită că fenomenele puțin probabile nu pot fi "explicate". Consecința logică este că legi probabiliste, precum sunt, spre exemplu, legile lui Mendel, nu pot fi folosite în nici un fel de explicații acceptate drept valide de către Hempel. Aceasta, pentru că ele afirmă probabilități sensibil mai mici decât 1. Fenomenele care intră sub incidența lor nu pot fi, în consecință, potrivit acestei concepții, explicate.

Stegmüller, în *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*²⁰, spune că modelul explicației inductiv-statistice dă greș datorită *paradoxului explicației improbabilului*, care nu poate fi evitat în maniera în care încearcă Hempel, adică nu poate fi evitat prin sacrificarea explicației fenomenelor improbabile. Concluzia la care ajunge Stegmüller este cu atât mai radicală: atât probabilul cât și improbabilul nu pot fi explicate; existența improbabilului este "cel mai puternic argument împotriva conceptului explicației statistice în general"²¹.

5) Pentru a depăși aceste dificultăți, Salmon propune un model mai puțin restrictiv de explicație. Cheia relației explicative nu este probabilitatea înaltă, ca la Hempel, ci **relevanța statistică**²². Ea reprezintă o diferență între două probabilități. Un factor C este relevant din punct de vedere statistic dacă și numai dacă

$$p(B/A \times C) \neq p(B/C).$$

Cu cât diferența dintre cele două probabilități este mai mare, cu atât factorul C este mai relevant din punct de vedere statistic. C este pozitiv relevant pentru B dacă probabilitatea lui B este mai mare în prezența sa și este negativ relevant dacă probabilitatea lui B este mai mică în prezența sa.

Procesul explicativ cuprinde, în modelarea lui Salmon, un număr de 8 pași, începând cu alegerea unei clase de referință, pentru care se stabilește probabilitatea anterioară, în care se realizează o partiție reciproc exclusivă pe baza unor factori relevanți C_1, \dots, C_n , (prin compararea probabilităților anterioare și posterioare).

²⁰ W. Stegmüller, *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, 2. Halbband, Heidelberg, 1973.

²¹ W. Stegmüller, *Op.cit.*, p.311. Pentru discuția paradoxului explicației improbabilului vezi: pp.282-318.

²² Vezi: W.Salmon, *Statistical Explanation and Causality*, în *Theories of Explanation*, edited by Joseph C.Pitt, Oxford University Press, New-York, Oxford, 1988 și articolul citat mai sus *Statistical Explanation and its Models*.

Salmon introduce cerința ca fiecare subclasă să fie omogenă, adică să nu mai poată fi divizată în nici o manieră relevantă statistic (ceea ce corespunde cerinței specificității maxime enunțată de Hempel). În final se stabilește căreia dintre aceste clase îi aparține fenomenul de explicat²³.

S-ar părea că Salmon se oprește și el în același punct în care Railton a întrerupt procesul inferențial. Concluzia la care se ajunge în urma parcurgerii tuturor acestor pași indică *probabilitatea de apariție* a fenomenului de explicat în cea mai mică clasă de referință relevantă, dar nu spune nimic despre *aparitia fenomenului* respectiv - ceea ce era de explicat. Salmon nu privește explicația statistică ca pe un raționament. El susține: "în viziunea mea, o explicație este un set de enunțuri de probabilitate, calificate prin anumite clauze, plus un enunț specificând compartimentul căruia îi aparține evenimentul explanandum"²⁴. Dar remarca pe care o face în continuare, anume că atunci când aplicăm probabilitatea la evenimente singulare nu facem decât să le atribuim acestora o greutate, care e o valoare ce este "folosită în calcularea unei așteptări de utilitate"²⁵, nu reprezintă altceva decât a spune că am făcut o inferență - câtă vreme avem un anumit grad de așteptare sau încredere că concluzia care indică apariția evenimentului de explicat este adevărată. Gradul de încredere în adevărul concluziei se bazează pe transferul asupra ei, cu un anumit grad de probabilitate, a adevărului enunțurilor care stabilesc căreia subclasă îi aparține fenomenul de explicat și care este probabilitatea sa de apariție în această subclasă (enunțuri la care se ajunge în urma parcurgerii pașilor indicați de Salmon). Aceasta reprezintă, conform convențiilor de limbaj făcute aici, o inferență probabilistă, inferență care are o probabilitate atașată a cărei valoare este exprimată în mod explicit²⁶.

Meritul principal al modelului explicației probabiliste a lui Salmon este că, spre deosebire de explicația inductiv-statistică, permite explicația improbabilului. Dar exigențele pe care le impune Salmon acestui model sunt aproape imposibil de realizat.

²³ Salmon, *Statistical Explanation and its Models*, p.175.

²⁴ Salmon, *Statistical Explanation and Causality*, p.75.

²⁵ *Idem*, p.74.

²⁶ Controversele privind faptul dacă sunt posibile inferențele inconclusive sau dacă este legitim să numim inferențe sau raționamente sistematizările logice, ale căror concluzii sunt "derivate" cu un anumit grad de probabilitate, sunt foarte stufoase și nu voi intra în ele aici. Am convenit să includ în clasa explicațiilor inferențiale toate "sistematizările explicative", cum le numește Teodor Dima în volumul II al cărții *Explicație și Înțelegerere*, citat mai sus - prin care se transferă, cu o oarecare probabilitate, valoarea de adevăr a premiselor asupra concluziei. Pe de altă parte, consider că explicațiile inferențiale se realizează, implicit sau explicit, prin subsumare la legi sau, în general, la regularități. (Ceea ce Teodor Dima numește în *Op. cit.* "sistematizări nedeductive" se încadrează în această clasă, cu excepția reducerii a cărei concluzie exprimă o lege din explanans. Conform convențiilor de limbaj adoptate aici, reducția reprezintă o *reconstituire* a inferenței explicative, nu o explicație în sensul propriu acceptat aici). Modelul explicației propus de Salmon este, respectând aceste convenții de limbaj, în mod evident nomologic și, de asemenea, inferențial.

El înlocuiește cerința specificității maxime printr-un proces în etape succesive de depistare a factorilor relevanți, dar care, prin cerința ca clasa de referință ultimă să fie omogenă, sfârșește prin a fi o restricție la fel de drastică ca și amintita restricție a specificității maxime.

Pe de altă parte, un asemenea tip de explicație impune un volum de cunoaștere aproape imposibil de atins: partiția exhaustivă și reciproc exclusivă a clasei primare de referință, identificarea tuturor factorilor relevanți, eliminarea tuturor factorilor-simptom (care corelează în mod semnificativ cu fenomenul de explicat, dar nu în calitate de cauze, ci în calitate de simptom sau de efect al unei cauze comune), cunoașterea gradului de influențare a fiecărui factor, cunoașterea modului lor de compunere, calcularea probabilităților în fiecare subdiviziune a clasei de referință inițiale și, în sfârșit, stabilirea subclasei care îi aparține fenomenul de explicat.

6) Van Fraassen, deși are repere de plecare complet diferite de ale lui Salmon, ajunge la un model de **explicație prin raportare la clasa de contrast** care are multe puncte comune cu modelul său. Van Fraassen pornește de la teoria întrebărilor "de ce?" pe care le definește ca mulțimea tripletelor de forma $Q = \langle P_k, X \rangle$ unde P_k este subiectul întrebării, X este *clasa de contrast*, $X = \{P_1, \dots, P_k\}$, a situațiilor alternative posibile față de fenomenul explanandum, iar R este relația de relevanță (relație explicativă solicitată prin formularea și contextul întrebării). Un răspuns la o asemenea întrebare are forma " P_k , în contrast cu (restul din) X , pentru că R ".²⁷ Răspunsurile posibile la întrebarea Q sunt supuse unui proces de evaluare. Dacă K reprezintă fundalul de cunoaștere (teorie plus informație), atunci evaluăm pozitiv acele răspunsuri care, împreună cu K , implică fenomenul de explicat, în contrast cu restul fenomenelor posibile. Deci răspunsul A este cota pozitivă mai mult decât A redistribuie probabilitățile în clasa de contrast X , în așa fel încât să favorizeze situația descrisă de explanans față de alternativele sale. Această modelare a explicației se bazează, și ea, pe compararea probabilității anterioare cu probabilitatea posterioară ("posterior" înseamnă aici posteriorul răspunsului dat). Dar aici aspectul inferențial este mult mai evident. Răspunsul "relevant" este acela care favorizează explanandumul sau îi dă șanse mai mari de a fi adevărat, în comparație cu clasa de contrast.

Modelul lui van Fraassen, deși admite explicarea improbabilului, totuși nu permite explicarea fenomenelor întâmplătoare cu probabilitate de apariție mai mică decât a fenomenelor alternative (cum este, în exemplul dat anterior, dezintegrarea atomului de uraniu, care e mai puțin probabil decât menținerea sa) pentru că explanansul care descrie apariția fenomenului improbabil nu va putea fi favorizat, în comparație cu clasa de contrast, de nici unul dintre răspunsurile posibile. În schimb, modelul permite explicarea fenomenelor celor mai probabile dintr-o clasă de alternative posibile, chiar dacă probabilitatea lor de apariție este foarte mică.

²⁷ Bas van Fraassen, *The Pragmatic Theory of Explanation*, în *Theories of Explanation*, edited by Joseph C. Pitt, Oxford University Press, New-York, Oxford, 1988, p.144.

7) Ultimul model de explicație probabilistă cu probabilitate atașată explicită care apare în Tabelul 1 aparține lui Dieter Schultze²⁸. Acest model reprezintă o dezvoltare a inferenței inductiv-statistice hempeliene (valabilă atât pentru explicație, cât și pentru predicție), realizată prin specificarea probabilităților introduse în premise. Generalizarea nu vizează introducerea de noi probabilități numai prin enunțurile de lege sau prin extrapolările statistice, ci și prin condițiile inițiale. **Modelul explicației statistice multiplu condiționate** cuprinde în antecedente o mulțime de legi $\{L\} \neq \emptyset$ (unde mulțimea $\{L\}$ este formată din mulțimea legilor dinamice $\{L_D\}$ și din cea a legilor statistice $\{L_S\}$) și dintr-un set de enunțuri referitoare la condiții sau circumstanțe $\{C\}$, formate din condiții *legice* $\{C_L\}$, condiții *inițiale* $\{C^A\}$ și condiții *finale* $\{C^F\}$ (care influențează evenimentul în momentul apariției sale). Pe de altă parte, acestea pot fi condiții *incontrolabile* prin acțiunea umană $\{C_I\}$ și pot fi condiții *controlabile* $\{C_C\}$. Transformarea condițiilor inițiale în condiții finale introduce în inferență o nouă probabilitate (ceea ce transformăm în β). Condițiilor controlabile li se poate atașa operatorul "execută operația!" (A_j) care va influența probabilitatea γ a transformării condițiilor controlabile inițiale în condiții controlabile finale. Pentru a putea prinde rolul influențelor exterioare, întâmplătoare, se introduc în model și condiții *accidentale* controlabile (A_m) și *incontrolabile* $\{C^X\}$. Schema inferenței statistice multiplu condiționate ar putea arăta în felul următor:

$$\{L_D\} \wedge \{L_S\}_\alpha \wedge \{C_L\} \wedge \left[\{C_I^A\} \bar{\beta} \{C_I^F\} \right] \wedge \left[(!A_j) \{C_C^A\} \bar{\gamma} \{C_C^F\} \right] \\ \wedge \{C_I^X\}_\delta \wedge (!A_m) \{C_C^X\}_\varepsilon \rightarrow E(O)$$

- unde $E(O)$ este fenomenul de explicat iar $j = 0, 1, 2, \dots, r$ și $m = 1, \dots, w$ și $0 \leq \alpha, \beta, \gamma, \delta, \varepsilon, \zeta \geq 1$, cu condiția $\{L_D\} \cup \{L_S\} \neq \emptyset$ și $\{C\} \neq \emptyset$ ²⁹.

Oricare dintre mulțimile din antecedentul inferenței pot să fie vide, cu condiția ca mulțimea totală a legilor și mulțimea totală a condițiilor să nu fie vidă. Inferența de mai sus devine strictă sau deductiv-nomologică în situația în care mulțimea legilor dinamice $\{L_D\} \neq \emptyset$ și a condițiilor legice $\{C_L\} \neq \emptyset$, toate celelalte mulțimi fiind vide (sunt vide tocmai mulțimile de enunțuri care introduc probabilități). Dacă, în plus, $\{L_S\}$ nu este vidă, ne aflăm în fața explicației deductiv-statistice sau inductiv-statistice (în funcție de enunțul explanandum, care descrie o lege sau un fenomen particular).

Acestă schemă a inferenței explicativ-predictive este o generalizare a modelului inferențial. Ea admite inferențe cu orice probabilitate atașată, de la 1 până la 0, iar măsura în care aceste inferențe transmit valoarea de adevăr a premiselor asupra concluziei este perfect calculabilă (Schultze propune calcularea unui interval,

²⁸ Dieter Schultze, *On the Logical-Methodological Foundations of Forecasting, in Technological Forecasting and Social Change*, nr.12/1978.

²⁹ Schema inferenței prezentată aici este o formă ușor modificată și simplificată a schemei prezentate de Schultze.

între maxim și minim, pentru valoarea ζ , potrivit teoriei lui Reichenbach. Cel mai simplu mod de a calcula o probabilitate combinată e prin înmulțirea probabilităților precedente, ceea ce face ca probabilitatea rezultată să fie proporțional mai mică). Problema care rămâne, și care nu poate fi rezolvată nici cu ajutorul calculatorului, constă în atribuirea unor măsuri corecte acestor probabilități.

Exigențele de cunoaștere prealabilă pe care le presupune "punerea la lucru" a acestui model de explicație sunt, asemeni tuturor celor anterioare, extrem de ridicate. Modelul permite explicarea cât și predicția probabilistă a oricărui tipuri de fenomene, inclusiv a celor pur întâmplătoare pentru care nu există factori relevanți. Dar el stă sub același semn al quasi-utopiei din punctul de vedere al exigențelor cognitive, sub care stau toate *modelele explicației inferențiale* pe care le-am discutat până acum. În domeniile de mare complexitate, cum este domeniul cunoașterii sociale, exigența specificității maxime sau a omogenității din punctul de vedere al relevanței statistice a clasei de referință sau exigența stabilirii tuturor mulțimilor de condiții cu probabilitățile atașate lor sunt foarte greu de atins. Sunt exigențele unui standard ideal de explicație.

Introducerea *explicațiilor probabiliste explicite* nu reprezintă, în general, o abandonare a idealului explicativ maximal, ci reprezintă o explicitare a acestui ideal maximal pentru explicarea fenomenelor care sunt guvernate de legi statistice. Explicațiile probabiliste explicite sunt modele ideale de explicație ale probabilului ontic, modele în care probabilitatea atașată inferenței explicative este afectată doar de probabilitatea factuală, și nu de imperfecțiunea cunoașterii sau a construcției logice.

Principalul motiv care impune ridicarea foarte sus, aproape automat, a exigențelor modelelor explicative, este faptul că autorii mențin ideea explicitării *valorii numerice* a probabilității. Cum regularitățile statistice sintetizează, cel mai adesea, rezultanta unui complex de factori (în parte necunoscuți), dar și a șansei, valorile de probabilitate admisibil-corecte la un moment dat variază în timp. Acest lucru "invalidază" inferențele (care, în acest caz, sunt invalidate nu atât de inconcluzivitatea în sine, cât de faptul că transferă cu o valoare de probabilitate "incorectă", valoarea de adevăr a premiselor asupra concluziei). Pentru a bloca o asemenea amenințare, soluția adoptată de modelele explicației din această clasă, este cerința quasi-utopică a stabilirii de la bun început a valorilor corecte de probabilitate (cerința specificității maxime sau o cerință analogă acesteia).

Grupa explicațiilor aleatoare taie acest nod gordian. Cum? Abandonându-se *valorile* de probabilitate!

8) Cel mai simplu mod de a trata problema este sub forma **explicației istorice probabiliste** ilustrată de Mc Clelland care, întrebându-se care este semnificația pe care o au formulări de genul "probabil, dacă $\{C_1, \dots, C_n\}$, atunci E", spune că "cuvântul probabil se referă la relația dintre condițiile antecedente și efectul subsecvent. A da o explicație causală unui eveniment istoric, subsumându-l sub acest tip de generalizare, este pur și simplu a afirma că proprietățile specifice ale cazului sunt instanțe ale unei regularități generale sau, mai corect, instanțe a ceea ce credem că este o regularitate

generală³⁰. Nimic mai mult nu este necesar pentru o explicație inferențială: doar o subsumare la legi și o relație de tipul "dacă-atunci", moderată prin cuvântul "probabil".

9) Humphreys pornește de la ideea că valorile de probabilitate pot fi abandonate fără nici un fel de pierdere: valorile de probabilitate sunt "epifenomene ale explicațiilor cauzale complete". "Ele însele nu au nici un fel de putere explicativă pentru că, în definitiv, factorii cauzali au fost citați: tot ce a rămas este o valoare a purei întâmplări, și întâmplarea singură nu explică nimic"³¹. Dacă explicațiile nu sunt complete, valoarea de probabilitate are o mărime falsă și, cu atât mai mult, ea trebuie să fie abandonată. Explicațiile incomplete, dacă nu specifică valori de probabilitate, pot fi socotite adevărate, chiar dacă nu oferă întreg adevărul. Așa cum se distinge și în practica judiciară între a spune "adevărul" și "tot adevărul", tot așa: "specificarea unuia sau a câtorva dintre factorii cauzali relevanți va permite o explicație parțială, totuși adevărată, chiar și în cazul în care alți factori nu sunt cunoscuți și valoarea de probabilitate nu poate fi calculată"³². Modelul **explicației aleatoare** presupune că cerința ca "legile să întemeieze explicațiile, dar referința la aceste legi nu apare în mod explicit în explicațiile însele. Rolul pe care îl joacă aici este ca parte a condițiilor de adevăr pentru enunțul explicativ"³³.

Humphreys propune un model cauzalist și, asemănător lui Salmon, separă cauzele în două clase de importanță definitorie pentru explicație: cauzele contributorii Φ și cauzele contra-active Ψ . Forma canonică a explicației aleatoare este: "A pentru că Φ în ciuda lui Ψ ", unde prima mulțime trebuie să fie nevidă.

10) Aceleași teme, înscrise într-un alt limbaj și pentru un alt domeniu pot fi găsite și la von Wright. În formularea finală pe care o dă **silogismului practic**, el menționează, alături de "complexul voine-credință" care apare în premise ("Începând de acum, A vrea să realizeze p la timpul t " și "Începând de acum, A crede că, dacă nu face a nu mai târziu de t' , nu poate realiza pe p la timpul t' "), niște clauze speciale care, în mod ciudat, apar în concluzie ("De aceea, nu mai târziu decât atunci când crede că a sosit timpul t' , A se apucă să facă a , dacă nu uită să ia în seamă timpul sau nu e împiedicat")³⁴. Premisele menționează factorii intrinseci "contributori" ai acțiunii, iar concluzia este sub excepția unor factori contra-activi.

De ce introduce von Wright factorii contra-activi în concluzie, când locul lor firesc era în premise? El spune că "necesitatea schemei inferenței practice este, se poate spune, o necesitate *ex post actu*. Deci, inferința nu poate fi, în accepțiunea sa, decât necesară. Ea are loc sau nu are loc, după cum acțiunea descrisă în concluzie are sau nu are loc (e o "inferință practică"). Realizarea concluziei depinde de factorii

³⁰ Mc Clelland, *Causal Explanation and Model Building in History, Economics and the New Economic History*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1975, p.84.

³¹ Paul Humphreys, *The Chances of Explanation Causal Explanation in the Social, Medical and Physical Sciences*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989, p.113.

³² *Idem*, p.112.

³³ *Idem*, p.114.

³⁴ Vezi von Wright, *Explicație și înțelegere*, Humanitas, 1995, p. 119.

contra-activi. Alături de ei acționează o sumă indefinită de factori neprecizați care pot împiedica apariția acțiunii. În plus, e întâmplarea. Se pare că la von Wright, raportul complexului credință-voinește vs. acțiune lucrează ca o lege dinamică care este formulată pentru condiții ideale (cum sunt legile mecanicii: nu există frecare, nu există influențe externe, spațiul e vid, nu intervin alte obiecte care să obstaculeze mișcarea, etc.). Dacă nimic altceva n-ar interveni, concluzia s-ar realiza. Deosebirea este că excepțiile sunt formulate aici în mod explicit în *concluzie* (nu în premise) și, pe lângă ele, se presupune că există o sumă întreagă de alte excepții neprecizate.

Undeva în inferența probabilistă, între premise și concluzie, există o ruptură - și aceasta apare în cazul tuturor explicațiilor statistice. În "silogismul practic", ruptura apare *după* ce s-a trecut inferența: concluzia silogismului admite excepții. La Railton ruptura e *înainte* de inferență: pasul spre explanandum e unul constatativ și nu inferențial. Schultze încorporează ruptura *în* inferență. Care este soluția bună? Nu voi încerca să fac o opțiune. E limpede însă că probabilul nu poate fi transformat în cert prin simpla cunoaștere. Dacă există probabilitate ontică atunci trebuie să existe și incertitudine cognitivă.

"Structura reală sau logică a unui raționament incomplet poate varia în funcție de motivul pentru care e avut în vedere raționamentul"³⁵. Dacă vrem să-i proiectăm și înșelăm un ideal glorios și să-i trasăm drumul spre el, atunci vom opta pentru explicațiile deductiv-nomologice și statistice explicite; dacă scopul e să înșelăm lumea mai bine, să ne putem explica cele din jur, atunci cele mai îndemânabile sunt explicațiile factuale. Dacă scopurile sunt practice, atunci cele mai potrivite sunt explicațiile inferențiale în general (eficiența practică nu se poate baza decât pe o relație de tipul "dacă-atunci"), iar pentru ca aceste explicații să fie efectiv utilizabile (să nu impună cerințe de neatins), sunt de preferat explicațiile probabiliste cu valoarea probabilității atașate inferenței neprecizată.

În finalul unui articol pe care l-am intitulat "*Are the statistical explanations possible?*" Lorenz Krüger răspunde în felul următor: "suntem, desigur, liberi să numim ceva o explicație a lui X ori de câte ori ea sporește înșelarea noastră a lui X; dar putem prefera să vorbim de explicația unui eveniment contingent numai în cazul în care el se referă la alte circumstanțe contingente care ar putea, cel puțin în principiu, să fie folosite pentru a produce apariția evenimentului. Pentru a înșelăm semnificația controverselor asupra existenței explicației statistice a evenimentelor ar trebui să o privim pe acest fundal pragmatic. Dacă este așa, atunci acest fundal pragmatic oferă un motiv puternic pentru cerința ca explicațiile statistice să trebuiască să fie posibile"³⁶.

Într-adevăr, explicațiile factuale, deși "explică", nu sunt suficiente. Eficiența practică a acțiunilor umane se bazează pe scheletul logic al explicațiilor inferențiale care, doar ele, permit construirea predicțiilor condiționale de tipul "dacă-atunci". Or,

³⁵ *Idem*, p.129.

³⁶ David Milligan, *Reasoning and the Explanation of Actions*, Harvester Press - Sussex, Humanities Press - New Jersey, 1980, p.62.

CORINA BENEÀ

situaþiile acþionale se aflþ aproape întotdeauna sub imperiul probabilitþii și al statisticitþii. Deci *explicaþiile inferenþiale probabiliste* trebuie sþ existe!³⁷

³⁷ Lorenz Krüger, *Are Statistical Explanations Possible?* în: *Philosophy of Science*, nr.43/1976, p.145.

TEMA MORȚII ARTEI (I)

DAN EUGEN RAȚIU

RÉSUMÉ. Le thème de la mort de l'art. Cet étude propose l'analyse d'un thème réitéré par la critique contemporaine: la mort de l'art. Après la revue du parcours de ce motif qui révèle son caractère trans-historique, l'analyse est centrée sur la doctrine hégélienne de la fin de l'art. Afin de révéler la vraie signification de cette thèse, on la place dans le contexte du système hégélien qui est placé à son tour dans le contexte historique du romantisme. Par conséquent on détermine le statut de l'art à l'aide d'un système d'oppositions - art/religion/philosophie (dans l'ordre de l'esprit absolu), art/intellect (dans l'ordre du savoir), art/réalité sensible (dans l'ordre existentielle) -, et on met en évidence la double signification du "fin de l'art": dépassement de l'art comme forme privilégiée de l'esprit absolu et épuisement de l'art suivi par son remplacement avec la science de l'art. Finalement, on analyse les caractéristiques de la nouvelle forme post-historique de l'art, "l'art du présent", dont l'essence est opposée par Hegel au "grand art" du passé.

1. Cronica unei morți anunțate. Alături de frecvent evocata moarte a lui Dumnezeu sau a subiectului, alături de proclamatul sfârșit al istoriei, metafizicii, ideologiei, utopiilor sau chiar al realului în profitul simulacrumului, o altă fantomă bântuie Europa și încă un sfârșit a fost denunțat: cel al artei. "Moartea artei": o temă de actualitate în acest sfârșit de secol și de mileniu, dar, poate tocmai de aceea, suspectată de unii ca fiind o simplă lamentație cu iz milenarist, diagnostic voluntar apocaliptic, patologie *fin de siècle*, lipsită de orice fundament¹. Un fenomen și un concept controversate ambele, dar asupra cărora trebuie să ne oprim, să le analizăm.

¹E s t r e l l a de D i e g o, "Ai-je entendu quelqu'un dire que la peinture est morte?", *Art Press*", Hors-série no.16/1995, p.64: <J'ai parfois l'impression que cette fastidieuse fin de siècle égrène une suite interminable de lieux communs qui se transmettent de bouche en bouche, de page en page, d'opinion en opinion sans que personne ne sache au fond s'il y a là autre chose que bavardages, restes de discours, citations empruntées à des citations, idées venues à l'esprit de quelqu'un à un certain moment et que les autres répètent sans prendre le temps de réfléchir. Bref, quelques-uns de ces tics imposés par la culture du rebut, rendu si populaire au cours de la dernière décennie (...) Il s'agit certainement d'une mort dont on produit le commentaire mais qui, à non pas douter, n'est pas vraiment survenue>.

Va trebui să reflectăm mai întâi asupra semnificației acestei teze sau proclamații: "arta a murit". Așa cum s-a remarcat² este evident că cineva/ceva poate muri în două feluri: fie de bătrânețe, fie asasinat sau, am adăuga noi, sinucigându-se. Acceptând să analizăm ipoteza extincției artei, trebuie să ne întrebăm: ce ar putea însemna acest sfârșit și cum ar fi putut surveni?

Determinat de cauze endogene sau exogene câmpului artistic (altfel spus, sinucidere sau crimă? Care i-ar fi agenții și, mai ales, parcursul istoric? Căci nu trebuie să ne lăsăm înșelați de caracterul atât de actual al acestei teme(ri): sfârșitul artei sau, mai exact, al picturii, nu este cătuși de puțin un motiv nou, ci unul trans-istoric, însoțind însăși istoria *medium*-ului pictural³, încât am putea caracteriza istoria artei ca fiind un permanent joc moarte/supraviețuire.

În acest context, e momentul să introducem și o remarcă metodologică. "Moartea artei" poate fi privită atât ca fenomen artistic, cât și ca discurs asupra fenomenului artistic (concept).

Se cuvine să o luăm în considerare în ambele ipostaze, astfel încât analiza practicii artistice să fie desfășurată în paralel cu cea a ideilor referitoare la aceasta.

În ceea ce privește (suicidara) practică artistică, alături de etapele deja amintite, vom mai puncta doar două ocurențe semnificative: "momentul fotografiei", care a obligat pictura la redefinirea ariei de acțiune și a potențialităților sale, și "momentul avangardist", care a tematizat sfârșitul *medium*-ului pictural - Malevici, spre exemplu: < *În suprematism nu poate fi vorba de pictură. Timpul picturii a trecut*

²Aceeași E. de D i e g o , *loc.cit.*, p.65. Profesor de artă contemporană la Universitatea din Madrid și comisar de expoziții în același timp, de Diego refuză, desigur, să creadă că pictura și-ar fi ales, după atâtea secole de existență, să moară de bătrânețe tocmai în acest "plicticos" sfârșit de secol XX; de unde concluzia că, pentru a muri, cineva ar fi trebuit - eventual - să o asasineze. Răspunsul la întrebarea cine? prilejuiește revizitarea câtorva momente simptomatice din fenomenologia acestui "asasinat": <*Le cubisme, qui lui asséna le premier coup en fracturant le concept du tableau-fenêtre? Les expressionistes abstraits, en ébranlant la notion même de bord de la toile? Pollock - sans pinceau, sans cadre, presque sans toile -, dernier coupable qui, dans une lueur de lucidité, parachèverait cette mort de la peinture par la sienne propre, dans son sefdripping sanglant, en s'écrasant contre une rangée d'arbres? Ou la faut reviendrait-elle à Duchamp, à qui l'on attribue aujourd'hui ou tout le malheur ou tout le plaisir de l'art?*>.

³După cum constată D o m i n i q u e B a q u é, *Intempestivité de la peinture*, "Art Press", Hors-série, no.16/1995, p.70: <*On pourrait soutenir que la question de la mort de la peinture - à tout le moins, de sa clôture, de son achèvement - accompagne de façon consubstantielle, l'existence même de la peinture. Et, a fortiori, de la peinture qu'on s'accorde a appeler "moderniste"*>.

de mult, pictorul însuși e o prejudecată a trecutului>.⁴

În ceea ce privește discursul asupra artei, un prim pas făcut în urmă pe firul istoriei ne duce la momentul Nietzsche. Odată cu "Omenesc, prea omenesc" (1878-1880) și scrierile care i-au urmat, Nietzsche inaugura critica destructivă a valorilor stabilite anunțând, alături de moartea lui Dumnezeu și devalorizarea valorilor supreme, și moartea Artei: <Asemeni bătrânului care își recheamă tinerețea și își celebrează sărbătorile amintirii, în curând umanitatea nu va găsi în artă decât amintirea înduioșătoare a bucuriilor tinereții sale. Poate niciodată înainte arta nu a fost înțeleasă cu atâta profunzime și suflet ca în zilele noastre, în care se pare că magia morții o înveșmântează cu aura ei>.⁵

Referindu-se la aceasta, filosoful francez Jean-Marie Schaeffer mai remarcă afirmația lui Nietzsche că într-un Stat perfect arta nu ar putea decât să dispară: ecou la Platon, dar mai ales la Hegel, a cărui "profeție" privitoare la sfârșitul artei o reiterase de fapt. Ajungem astfel la momentul Hegel: <Încrederea în legile eterne ale zeilor a amuțit asemenea oracolelor care le făceau cunoscute. Statuile sunt acum doar cadavre părăsite de sufletul lor viu, immurile sunt doar cuvinte din care credința s-a retras, mesele zeilor au rămas fără hrana lor spirituală, iar conștiința nu-și mai regăsește, după jocurile și serbările sale, unitatea fericită cu esența. Operelor Muzei le lipsește forța spiritului (...) ele sunt numai ceea ce sunt pentru noi - fructe frumoase, culese din pom. O soartă binevoitoare ni le-a oferit, așa cum o fată ar putea-o face, dar fără viața reală a ființării lor - pomul care le-a purtat, pământul și elementele, clima care le dădea substanța sau schimbarea anotimpurilor ce stăpânea procesul devenirii lor>.⁶ Sentiment al disoluției necesității profunde a artei, astfel presimțit în "Fenomenologia spiritului" (1807) și reluat apoi în "Enciclopedia științelor filosofice" (1817-1830), dar mai ales în "Prelegerile de estetică" (predate din 1816 până în 1830 la Heidelberg și Berlin), în care doctrina artei ca "lucru al trecutului" a fost constant una din temele inaugurale. Dar asupra acestui moment, cel mai important din cronică noastră, vom reveni pe larg.

⁴Cf. D .B a q u é, *loc.cit.*, p.70. Momentul fotografiei: <... irruption de la photographie dans le régime traditionnel de l'image, dont le dorénavant célèbre Salon de 1859 de Baudelaire donne la version critique, aigue et l'exclamation du peintre Paul Delaroche devant l'invention daguerrienne, la version symptomatique: A partir d'aujourd'hui la peinture est morte!>. Apoi, moment istoric avangardist: <L'hypothèse récurrente de Mondrian est que la peinture, après avoir déterminé son essence, prépare en fait son propre achèvement, sa résorption dans "la vie en tant qu'art". Morif d'un fin de la peinture qui trouve enfin un autre écho dans le contexte révolutionnaire soviétique, chez Rodtchenko: non plus sous la forme d'une expansion déterritorialisée de la peinture, mais à travers la pratique-limite du monochrome. Le monochrome comme l'ultime peinture, comme "l'impasse mythique", comme "ce qui reste quand il n'y a plus rien">.

⁵Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, I, 223.

⁶G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. IRI, București, 1995, p. 429.

Sentimentul declinului inexorabil al artei nu a tulburat însă doar epoca modernă. Într-o altă "enciclopedie", de această dată a Antichității - "Naturalis Historia" -, Pliniu cel Bătrân deplângea în Cartea XXXIV, după cronografia celor mai celebri artiști greci, survenirea unei "eclipse a artei" (*cessavit ars*), reluând apoi în Cartea XXXV condamnarea acelei *ars moriens*, pictura degenerată din epoca sa⁷. Formule cu numeroase ecouri în mentalitatea contemporanilor săi, îngrijorați de moartea și destinul imperiilor, într-o lume în care trecutul ajunsese să fie rezumat într-o colecție de monumente simbolice iar Roma devenise Muzeul prin excelență⁸.

De altfel, tema decadenței a fost frecventă în retorica aceluia prim secol al erei noastre, paradoxal început al unui sfârșit de ciclu istoric și cultural. Încă o mărturie semnificativă în această privință este lăsată de primul roman latin, **Satyricon**-ul lui Petronius: aici, tânărul Encolpius îi cere mai înțeleptului Eumolpus, în urma unei vizite la pinacotecă, să-l lămurească *<asupra pricinii decăderii vremurilor noastre, când au pierit cele mai de seamă arte, între care și pictura, dispărută fără a lăsa cea mai mică urmă.>* Iată și răspunsul-tiradă asupra decadenței culturii:

*<Setea de bani a provocat aceste prefaceri. Căci în vremurile străvechi, când era încă îndrăgită virtutea pentru ea însăși, artele înfloreau și oamenii se întreceau între ei să nu mai lase neătalmăcit nimic din cele care puteau aduce folos veacurilor ce urmau să vină. Dar noi, înecați în vin și în desfrâu, nu mai suntem în stare să cunoaștem nici măcar arte dezvoltate de alții, ci învinuim pe înaintașii noștri și ne pricepem să studiem și să predăm la alții numai vicii. Unde este dialectica? Unde este astronomia? Unde este filosofia, al cărui drum îi băteau odinioară atâția oameni? Cine mai vine în templu și se roagă de zei să-l ajute în studiul elocinței? Sau să ajungă la izvoarele filosofiei? Așadar de ce să te mai miri că pictura a decăzut, când toți zeii și oamenii socotesc mai frumos un morman de aur decât operele lui Apelles și Fidias, acești grecotei smintiți.>*⁹

După acest detur istoric, care ne-a arătat permanența temei, revenim la mirarea inițială și ne întrebăm: sfârșitul cărei arte? Moartea tradiției picturale, proclamată de avangarda istorică și reiterată de cea postbelică? Dar actualitatea acestei teme(ri) a fost pusă sub semnul întrebării, părănd a-și pierde sensul, în urma evoluțiilor constatate în anii '80: reînțoarcerea figurației și a reprezentării, destinate să reactiveze tradiția "marii arte" aflată în suferință în urma modernistei *tabula rasa*. Să fie atunci vorba, dimpotrivă, de un alt sfârșit - recent anunțat și el - al avangardei, de această dată?

⁷Gaius Plinius Secundus, "Naturalis Historia", XXXIV, 52, și XXXV, 2-14, ed. Plinie l'Ancien, *Histoire naturelle*, "Les Belles Lettres", Paris, 1953 și 1985.

⁸A. Rouveret, "Introduction", în Plinie l'Ancien, *Histoire Naturelle* XXXV, "Les Belles Lettres", Paris, 1981, p.19. După cum observă Rouveret, Pliniu era conștient de caracterul istoric al lucrării sale - conservarea de informații asupra unei arte care nu mai este -, tocmai argumentul că studia o artă moartă justificând inserarea, în enciclopedia sa "naturală", a notelor referitoare la operele de artă.

⁹Gaius Petronius Arbitr, *Satyicon*, Editura pentru Literatură, București, 1967, LXXXVIII.

Toate acestea ridică problema relației dintre avangarda revoluționară și tradiție, sub forma unei întrebări fundamentale privitoare la natura artei moderne: este ea radical diferită de cea care a precedat-o sau există o identitate stabilă a artei? O primă miză a cercetării noastre o constituie astfel statutul valorilor promovate de aceste tipuri de activități artistice. Calea ne este deschisă și de întrebarea pusă de Heidegger în postfața la studiul său "Originea operei de artă": *<mai este arta o modalitate esențială și necesară, în care survine adevărul hotărâtor pentru existența noastră ce ține de Istorie?>*. Ceea ce luminează o altă miză a cercetării noastre, referitoare la natura artei în genere: este ea o valoare eternă sau una contingentă, sortită inevitabilei dispariții? Pentru a răspunde la aceste întrebări, revenim mai întâi la momentul Hegel.

2. Hegel și "profeția" sfârșitului artei. În *Prelegerile* sale de estetică, scrise începând cu al doilea deceniu al veacului dar publicate postum între 1837-1842, Hegel enunță următoarea judecată asupra artei contemporane lui *<Arta nu mai oferă acea satisfacție a nevoilor spirituale pe care timpuri anterioare și popoare au căutat-o în ea, și au aflat-o numai în ea. Zilele frumoase ale artei eline, ca și epoca de aur a evului mediu de mai târziu, au trecut (...). Arta este și rămîne pentru noi, în privința destinației ei supreme, ceva ce aparține trecutului>*¹⁰.

Au confirmat arta care i-a urmat, precum și relația pe care noi o întreținem cu ea, această "profeție" a lui Hegel? Proliferarea curentelor și eferescența mișcărilor artistice din ultimul secol par să o infirme, astfel încît unii filosofi sau esteticieni au contestat-o cu vehemență. Referindu-se în 1937 la teza sfârșitului artei, Tudor Vianu credea că *<rareori o prevestire funestă s-a realizat mai puțin>*¹¹. În mod asemănător, Theodor Adorno avertiza, în a sa *Teorie estetică* din 1970, că estetica nu are dreptul să întocmească necrologul artei și susținea că, *<în fapt, sfârșitul artei pronosticat de Hegel nu a survenit în cei o sută și cincizeci de ani care i-au urmat.>*¹².

¹⁰G. W. F. H e g e l, *Prelegeri de estetică*, Ed. Academiei, București, vol.I, 1966, pp.16-17.

¹¹T u d o r V i a n u, *Opere*, Vol.7, Ed. Minerva, București, 1978, p.372.

¹²T h e o d o r W. A d o r n o, *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris, 1982, p.276. Cu toate acestea, se pare că Adorno își asumă într-un anumit sens te(a)ma, rămînînd totuși optimist. A se vedea pp.12-13, unde se arată că dacă nu formele artei, cel puțin conținutul acesteia poate scăpa inevitabilului declin: *<Aujourd'hui l'esthétique ne peut rien sur le fait qu'elle devient ou non nécrologue de l'art, mais elle n'a pas le droit de jouer au nécrologue. Elle n'a pas en general à constater la fin, à se repaître du passé et, peu importe à quel titre, à passer à la barbarie qui ne vaut guère mieux que la culture, laquelle a mérité la barbarie comme représailles de sa monstruosité barbare. Le contenu de l'art passé, même si l'art lui-même doit être maintenant supprimé, peut se supprimer, passer ou se poursuivre dans le désespoir, ne doit pas nécessairement lui-même aller vers son déclin. Il pourrait survivre à l'art dans une société qui aurait été libérée de la barbarie de sa culture.>*

În schimb, cum arată Ion Ianoși în *Hegel și arta*¹³, alți autori atrag atenția asupra împrejurării că din această prevestire s-a realizat totuși câte ceva, de pildă prin tendințele abstracte atât de agreate în arta contemporană. Mai mult chiar, pe aceeași linie a creditării tezei, filosoful italian Gianni Vattimo afirma că acest concept al morții artei, ca multe alte concepte hegeliene, <*s-a dovedit profetic în ceea ce privește evoluțiile verificate efectiv în societatea industrială avansată, chiar dacă nu în sensul exact pe care îl avea la Hegel, ci mai curînd (...) într-un sens pervers în mod ciudat.*>¹⁴.

"Ciudătenia", de această dată a tezei lui Hegel, a fost remarcată și de Vianu: <... *profeția aceasta vădită din gura celui mai mare estetician pe care l-a avut veacul trecut alcătuieste o împrejurare tot atât de ciudată ca și izgonirea artei din cetatea ideală a lui Platon.*>¹⁵. Care să fie atunci sensul exact al "profeției" hegeliene, ce pare să fi sfîrșit destule confuzii? Pentru a-l determina cât mai exact, vom încerca mai întîi să risipim confuziile care îl ocultează.

Prima confuzie care trebuie evitată este identificarea acestei teze hegeliene cu ideea sfîrșitului artei în sensul comun, empiric al termenului ("reprezentarea ca atare"), cu a cărei soartă Hegel s-a arătat mai degrabă îngăduitor. O a doua confuzie constă în înțelegerea tezei ca postulare a epuizării abilității practic-artistice ("arta producerii"). După cum rezultă dintr-un alt fragment al "Prelegerilor", Hegel nu s-a gîndit să prevestească sfîrșitul meseriei, artistice, dimpotrivă, el afirma că: <*Putem spera, fără îndoială, că arta se va dezvolta și perfecționa tot mai mult...*>. Abia continuarea acestui fragment ne pune pe drumul cel bun, el adăugînd: <*forma ei a încetat însă de a mai fi nevoia supremă a spiritului. Oricît de excelente ni s-ar mai părea chipurile zeilor eleni și oricît de merituos și desăvîrșit ar fi încă reprezentanții Dumnezeului-tatăl, Hristos sau Maria, în zadar, nu ne mai aplecăm genunchii în fața acestor imagini.*>¹⁶.

În pofida excelenței sale formale, din cauza unei neputințe care nu e doar a ei ci și a privitorilor care o contemplează, s-ar părea că arta a pierdut ceva, nemaiputîndu-și îndeplini funcția originală. Ce a pierdut arta? Foarte pe scurt spus: adevărul și realitatea veritabilă, cea a spiritului. Drept urmare, arta a încetat să mai ocupe locul superior pe care îl ocupase în cadrul dialecticii formelor spiritului (ca expresie a spiritului absolut) și în cadrul vieții unor popoare (ca expresie a spiritului național¹⁷), tot așa cum a încetat

¹³Ion Ianoși, *Hegel și arta*, Ed. Meridiane, București, 1980, p.200.

¹⁴Gianni Vattimo, "Moartea sau amurgul artei", în *Sfîrșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă*, Ed. Pontica, Constanța, 1993, p.53. Rezumăm aici înțeleșurile pe care Vattimo le-a atribuit "morții artei" în cadrul efectivei realizări perversite a spiritului absolut: *utopie* a reintegrării (i.e. sfîrșit al artei ca fapt specific și separat de restul existenței), *kitsch* (estetizarea culturii de masă, extinderea mass-media) și *tăcere* (sinuciderea artei autentice).

¹⁵T. Vianu, *Op. cit.*, p. 165.

¹⁶G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, vol.I, p. 111.

¹⁷Teza naturii etnice a artei este centrală în estetica lui Hegel: arta se realizează întotdeauna într-un *Volkgeist* specific, astfel încît a scrie istoria artei este în principiu totuna cu a scrie istoria artelor naționale.

să mai fie o formă vie a spiritului.

Pentru a înțelege sensul exact al acestor pierderi, precum și statutul artei în viziunea lui Hegel, este necesară plasarea doctrinei artei ca lucru al trecutului în contextul speculativ al sistemului hegelian, iar a acestui sistem în contextul istoric al romantismului german.

3. Romantismul și problema cunoașterii. Problema sau "drama cunoașterii", conștientizată de romantismul german, își are originea în criza fundamentelor filosofice și spirituale, iar ca protagoniști - religia, filosofia, științele și arta. Responsabilul parțial al acestei crize e considerat a fi verdictul criticismului kantian (i.e. imposibilitatea discursivității filosofice de a accede la absolut), verdict care impunea în mod evident necesitatea gășirii unei noi căi de acces spre acesta. Romanticii au crezut că găsesc ieșirea din această criză în sacralizarea artei, a poeziei în special. Astfel, arta a fost "dotată" cu funcția de revelație ontologică a absolutului, idee care constituie o teză-nucleu a "teoriei speculative a Artei" (cum o numește Jean-Marie Schaeffer, a cărui analiză o urmărim în acest punct)¹⁸.

Nașterea acestei teorii a artei¹⁹, tot una cu cea a "revoluției romantice", a fost înaintea de toate răspunsul la dubla criză spirituală a fundamentelor transcendente ale filosofiei și a fundamentelor religioase ale realității umane (termenul de "revoluție" nu trebuie să inducă în eroare, căci revoluția romantică a fost fundamental conservatoare, esența ei constituind-o tentativa de inversare a mișcării epocii Luminilor îndreptată spre laicizarea gândirii filosofice și culturale). Desigur, această criză spirituală s-a conjugat cu mai mulți factori - sociali, politici și intelectuali - printre care Revoluția franceză, emanciparea socială a artiștilor și importanța crescândă a pieței ca regulator instituțional. Astfel, "sindromul romantic" este unul dublu: pe de o parte, dezorientarea datorată diferențierii din ce în ce mai accentuate a sferelor vieții sociale, iar pe de altă parte, nostalgia irepresibilă a unei reintegrări armonioase și organice a tuturor aspectelor acestei realități simțite ca discordantă și fragmentată. Nenumărați gânditori aveau să reia *topos*-ul lumii prezentului ca "lume dezvrăjită", a cărei unitate nu este dată, ci trebuie (re)construită. Obsesie profund filosofică și teologică, în mod primordial fiind astfel

¹⁸Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII-ème siècle à nos jours*. Gallimard, Paris, 1992, p.20. Sacralizarea poeziei nu este însă o invenție romantică, figura poetului ca interpret al vocii divine putând fi întâlnită încă din Antichitate, fiind reluată apoi de creștinism sub forma invocării lui Dumnezeu, chemat să secondeze vocea poetului creștin. Cu toate acestea, Schaeffer precizează: *<il existe une différence fondamentale entre la révolution romantique et ces sacralisations antérieures de la poésie: l'exaltation romantique de la poésie remplit une fonction compensatrice face à la crise du Weltbild traditionnel, ce qui n'était pas le cas chez les défenseurs antérieurs de la fonction "divine" de la poésie.>*

¹⁹*Speculativă*, deoarece în diferitele forme pe care le-a cunoscut de-a lungul timpului a fost întotdeauna dedusă dintr-o metafizică generală - fie ea sistematică precum cea a lui Hegel, genealogică precum la Nietzsche sau existențială ca la Heidegger - care i-a oferit legitimitatea.

trăită de către Friederich Schlegel, Novalis, Hölderin, Schelling sau Hegel²⁰.

Această teorie a artei nu se identifică însă complet cu romantismul. Separarea apare atunci când filosofii urmași ai romanticilor (care, precum Novalis, vedeau în artă unicul acces posibil la Absolut) aveau să regândească raportul ierarhic dintre artă și filosofie: spre exemplu, Schelling și Hegel, care, după ce împărtășiseră în tinerețe concepția romantică a depășirii filosofiei de către artă, ulterior au reinstaurat filosofia în drepturile ei speculative.

Astfel, în estetica hegeliană, ștabela artei ca revoluție a adevărului avea să fie preluată de religie și apoi de filosofie - figura ultimă a spiritului absolut. Teza sfârșitului artei este legată de această funcție speculativă pe care Hegel a acordat-o artei, ceea ce îl face pe Schaeffer să o considere ca fiind - în contextul problemei cunoașterii - o tentativă de soluționare radicală a conflictului facultăților speculative²¹, fără a se reduce însă doar la atât.

Pentru a clarifica întregul sens al acestei doctrine, trebuie să o plasăm în contextul sistemului hegelian, ea fiind profund legată de exigențele esențialismului său istoricist. În cele ce urmează, vom pune în evidență statutul artei prin încadrarea ei într-un sistem de opoziții: pe de o parte, în ordinea formelor spiritului absolut, față de religie și filosofie, iar pe de alta, față de intelect (în ordinea cunoașterii) și realitatea sensibilă, finită, nemijlocită (în ordine existențială). Această operațiune va lumina dubla semnificație a doctrinei hegeliene a "sfârșitului artei":

- (1) depășirea artei ca formă privilegiată de exprimare a spiritului absolut;
- (2) epuizarea vitalității artei, plasarea noastră într-un raport exterior față de ea și, drept urmare, înlocuirea ei de către știința artei.

4. Artă, religie, filosofie: declinația formelor spiritului absolut. Aventura ideii - conținutul întregului sistem hegelian - este prezentă, particularizată, și în sistemul artelor elaborat în *Prelegeri de estetică*: înainte de a ajunge la adevăratul concept al esenței sale absolute, spiritul trebuie să treacă printr-o succesiune de trepte, acestei desfășurări corespunzându-i și succesiunea formelor artei, forme prin care spiritul, ca spirit artistic, devine conștient de sine însuși. Drept urmare, impunătoarea arhitectonică a esteticii lui Hegel este divizată în trei părți:

(1) determinația universală a artei după conținut, adică definirea sa ca *ideal*; aceasta pornește de la determinarea generală a artei ca realizarea sensibilă a ideii, trece prin expunerea stării lumii care este conformă artei, pentru a coborî progresiv pînă la nucleul idealului, care nu este altceva decît acțiunea conflictuală;

(2) determinațiile particulare ale artei conform specificației conținutului spiritual, adică particularizarea viziunilor despre lume care corespund unor momente ale religiei; este vorba aici de cele trei forme necesare ale artei: *simbolică*, *clasică* și *romantică*, care se succed conform unei ordini categoriale și cronologice;

(3) determinațiile individuale după care idealul și specificația sa istorică (forma

²⁰J.-M. Schaeffer, *Op. cit.*, p. 19.

²¹J.-M. Schaeffer, *Op. cit.*, p. 191.

artei) se încarnează într-o materie singulară - *arhitectura, sculptura, pictura, muzica* și *poezia*, arte canonice ordonate categorial după criteriile interiorizării progresive a materialului sensibil și concretizării progresive a conținutului spiritual²².

O posibilă impresie de imobilitate indusă de acest impunător sistem ar fi falsă, căci, însuflețită de automișcarea spiritului, arta intră și ea în vârtejul desfășurării acestuia. Mișcarea se reflectă în ciclurile pe care artele le parcurg cu necesitate în interiorul unei forme date: evoluția stilistică internă a fiecărei arte concepută ca organism istoric, evoluția fiecărei arte de-a lungul celor trei forme ale artei, ambele combinate cu evoluția care duce de la un gen la altul și de la o artă la alta:

«După cum formele particulare ale artei luate ca totalitate prezintă în cuprinsul lor un progres, o dezvoltare a simbolicului în clasic și romantic, constatăm, pe de o parte, un progres asemănător și în diversele arte, întrucât tocmai acestea sunt cele care conferă existență concretă înseși formelor artei; pe de altă parte însă, diferitele arte posedă, independent de formele artei pe care ele le obiectivează, în ele însele o devenire, o mișcare, care, sub acest aspect al ei mai abstract, le este c o m u n ă tuturor. Fiecare artă își are apogeul dezvoltării sale complete ca artă, iar dincoace și dincolo de acest apogeu o epocă ce premerge și alta ce urmează acestei desăvârșiri, deoarece produsele tuturor artelor sunt opere ale spiritului, și din această cauză nu sunt nemijlocit gata, cum sunt formațiile naturii, ci au un început, o înaintare, o desăvârșire și un sfârșit; creștere, apogeu și degenerare.»²³.

În pofida precauției cu care Hegel se distanțează în acest punct de analogia naturistă (prezentă în *Fenomenologia spiritului*), sistemul său este construit tocmai pe o schelă vitalist-evoluționistă. Cea mai bună metaforă (acceptabilă ca analogie, fără a fi și model esențial) este una vegetală²⁴: cea a înfloririi, împlinirii și (de)căderii acestui "fruct" al spiritului care este arta. Analogia apare în chip firesc, căci reflectă același proces al automișcării ideii din sine însăși, doar că în două domenii distincte: în domeniul naturii, ideea ca "ideea naturală este viața (natura vie, organică), pe când în domeniul spiritului absolut ideea ca "ideal" este frumosul (spiritul absolut în formă sensibilă).

²²G. F. H e g e l, *Prelegeri de estetică*, vol. 1, pp. 76-96.

²³G. F. H e g e l, *Op. cit.*, vol.2, p. 8.

²⁴Vegetalul, planta - care nu are încă propriu-zis viață însuflețită și este lipsită de independență subiectivă și unitate - ar servi mai degrabă de model pentru ceea ce Hegel va numi "arta prezentului", artă care urmează încheierii ciclului necesar al artei.

Această mișcare în trei trepte decurge și dintr-o altă presuposiție fundamentală a sistemului hegelian: corespondența ideii (și, de aici, a artei) cu propria esență poate fi atinsă numai după multiple mijlociri și treceri. Momentul (1) este întotdeauna abstract, nedeterminat, urmînd (2) suprimarea abstracției în (3) totalitatea concretă, realitatea adecvată a conceptului. Totuși, între mișcarea ideii și cea a artei apare o asimetrie, deoarece arta este numai o treaptă intermediară în ampla spirală a autorealizării spiritului absolut. Desfășurarea formelor artei parcurge astfel o mișcare în trei trepte, care merge de la un dezechilibru inițial (pre-artă) spre un moment de echilibru (arta ca atare), pentru a se încheia într-un alt dezechilibru final (post-artă). Tocmai din acest motiv mișcarea nu se oprește aici, încît arta în totalitatea ei va fi depășită de celelalte forme ale spiritului absolut: religia și filosofia.

Poziția ocupată de artă în domeniul spiritului nu a fost aceeași în diferitele etape ale elaborării sistemului hegelian. În *Fenomenologia spiritului*, arta era considerată ca unul din momentele religiei efective (fiind inclusă în triada religia naturii - religia artei - religia relevată). Abia în *Enciclopedia* și în *Prelegerile de estetică* Hegel ajunge să-i acorde o anumită autonomie precum și înalta poziție de formă a spiritului absolut, demnitate împărțită cu religia și filosofia: <Ocupîndu-se cu adevărul ca obiect absolut al conștiinței, și arta aparține sferei absolute a spiritului și, din acest motiv, ea se află, în ceea ce privește conținutul ei, pe unul și același teren cu religia - în sensul mai special al cuvîntului -, și cu filosofia.>²⁵.

Considerată în conținutul său spiritual, arta este deci identică cu religia și filosofia. fiind: <un mod de a înfățișa înaintea conștiinței și de a exprima divinul, de a exprima cele mai profunde interese ale omului, cele mai cuprinzătoare adevăruri ale spiritului.>²⁶. Ajunși în acest punct, putem marca presuposițiile metafizice fundamentale ale esteticii hegeliene. Arta este:

(1) formă a spiritului absolut, figură a autocunoașterii acestuia (*eine Gestalt des Wissens*), dar una mijlocită și intuitivă - "adevăr înrudit și prietenos cu sensibilul";

(2) unitate a universalității și particularității într-o realizare sensibilă - "plasticitate sensibilă"; în concluzie arta este realitate adevărată, întrucît e pătrunsă de spirit.

Deosebirea dintre artă, religie și filosofie apare atunci cînd se ia în considerare modul specific de realizare a acestei unități dintre idee și sensibil. Dacă filosofia poate ajunge la expunerea conceptuală a universalității concrete în elementul său propriu care este gîndirea, puterea artei de a exprima absolutul este limitată tocmai de caracterul ei sensibil: operele artelor frumoase sunt doar <primi intermediari conciliatori între ceea ce este pur exterior, sensibil, trecător și cugetarea pură, între natură, realitatea mărginită și înfinita libertate a gîndirii conceptuale.>. Iar acest prim moment, întrucît nu e o autoprezentare a spiritului în plenitudinea sa, în universalitatea sa absolută, nu poate fi decît unul trecător, care trebuie depășit.

²⁵G. F. H e g e l, *Op.cit.*, vol.1, p.108.

²⁶G. F. H e g e l, *op.cit.*, vol.1, p.13.

Manifestarea adevărului în forma plăsmuirii sensibile nu este, deci, cu adevărat adecvată spiritului. În arta conformă propriului ei concept (arta clasică), spiritul nu e spirit absolut, ca atare, ci unul încă particular, căci numai un astfel de spirit se poate întrupa desăvârșit într-o formă exterioară: spiritul nemijlocit, în sine și pentru sine, nu este obiect al artei²⁷. Tocmai ca urmare a devenirii de fundal - automișcarea spiritului absolut - precum și din perspectiva finalității acesteia (realizarea deplină a spiritului absolut), arta ajunge să nu mai aibă nici o misiune istorică. Drept urmare, spiritul însuși o abandonează în profitul religiei și filosofiei:

„Dar, după cum arta, în natură și în domeniile finite ale vieții, are ceva ce o p r e c e d ă , tot astfel există și ceva ce vine d u p ă ea, adică o sferă care, la rîndul ei, depășește modul de a reprezenta absolutul pe care-l posedă arta: deoarece arta are încă în sine însăși o limită, și de aceea ce trece în forme mai înalte ale conștiinței. Această limitare determină și poziția pe care sîntem obișnuiți să i-o atribuim artei în viața noastră de astăzi. Pentru noi arta nu mai trece drept modul suprem în care își procură existență adevărul (...). În felul acesta, acel d u p ă artă menționat mai sus constă în faptul că spiritului îi este inerentă nevoia să-și găsească mulțumirea numai în propriul său interior, ca adevărată formă a adevărului.»²⁸

În consecință, distincțiile conceptuale dintre artă, religie și filosofie tind a fi, în același timp, momente evolutive: relația lor nu e atît una sincronă, cît mai ales diacronică, înscrisă într-o evoluție istorică. În conformitate cu postulatul fundamental al hegelianismului, diferențele conceptuale se împlinesc progresiv în istorie. Cea care depășește mai întîi împărăția artei este religia creștină - al doilea moment al spiritului absolut: conștiința interioară, *sentimentul absolutului transferat* din obiectivitatea artei în interioritatea subiectului și dat în mod subiectiv). Dar sentimentul este la rîndul său o limită, interioritatea plină de pietate a sufletului și a reprezentării nefiind forma cea mai înaltă a interiorității. Forma cea mai pură a cunoașterii, afirmă Hegel, trebuie recunoscută ca fiind *gîndirea liberă* a spiritului absolut, despuiată de limitele datorate elementului sensibil și sentimentului: filosofia (hegeliană însăși).

În odiseea sa metafizică, spiritul absolut parcurge, astfel, prin artă - forma intuiției sensibile (obiectivul), prin religie - forma reprezentării interioare (subiectivul), ajungând, în fine - prin filosofie - la idee, adică la concilierea finală a obiectivului și subiectivului.

Explicația judecății lui Hegel privitoare la sfîrșitul artei trebuie deci găsită, în primul rînd, pe plan speculativ, în modelul teleologic construit de el. Artă e depășită din necesitate de sistem: în artă, absolutul apare în așa fel încît el trebuie să accepte determinația negativă a morții ca aparținătoare propriului său concept și să pășească pe calea dispariției treptate. Calea morții apare ca o etapă necesară în viața absolutului, în drumul acestuia spre o formă superioară.

Teza, deseori greșit interpretată, a sfîrșitului artei ar însemna astfel, în mod

²⁷G. W. H e g e l, *Op.cit.*, vol.1, pp.309; 548.

²⁸G.W. H e g e l, *op .cit.*, vol. 1, p. 110.

real: trecerea necesară de la figurația sensibilă la discursul conceptual, agonia artei ca organ speculativ²⁹, urmată de dizolvarea finală a cunoașterii intuitive a artei în cunoașterea științifică și filosofică³⁰. După A. Danto, filosofia - ca autorealizare absolută a spiritului - ar fi cea care face ca în perspectiva sistemului hegelian arta să devină un lucru al trecutului. Danto sugerează că filosofia a instrumentalizat teza sfârșitului artei în încercarea sa permanentă de a înlocui arta, de a o "supune": începînd cu Platon, istoria filosofiei artei nu ar fi fost altceva decît o vastă tentativă vizînd fie slăbirea, fie subminarea artei pentru a-i lua locul. Pentru Hegel, misiunea istorică a artei ar fi aceea de a face posibilă filosofia, după care ar înceta să mai aibă vreo misiune în marea mișcare cosmo-istorică, intrînd într-o perioadă post-istorică³¹.

Cu toate acestea, date fiind rafinatele analize ale artelor individuale desfășurate de Hegel, în al doilea rînd trebuie să remarcăm faptul că estetica sa nu este ruptă de realitatea practicii artistice, fie ea antică, medievală sau contemporană lui, deși încadrarea în sistem îi conferă coloratura teleologică specifică. În urma acestor analize istorice apare evident că, în viziunea lui Hegel, sfârșitul artei survine nu doar în urma acțiunii "externe" a filosofiei, care i se substituie în misiunea superioară de exprimare a absolutului, ci, cum ar remarcat mai sus, și datorită unei cauze interne: natura artei însăși. Prin logica propriei sale dezvoltări, arta încetează în mod necesar să mai fie conformă esenței sale³². Conținutul artei, materialul ei sensibil, se epuizează în urma a ceea ce ar putea fi numit "triumful subiectivității", producîndu-se astfel separarea laturilor a căror identitate constituise conceptul propriu-zis al artei și, în consecință, disoluția formei romantice a artei - cea creștin-modernă (de altfel, și titlul ultimei părți din expunerea formelor particulare ale artei). Ceea ce înseamnă și sfârșitul milenarului proces în care arta oferă expresie spiritului absolut.

Odată cu epuizarea conținutului și accederea pe ultima treaptă a autodesfășurării sale, arta devine incapabilă să mai stîrnească interesul spiritului, e părăsită de acesta și, drept urmare, încetează a mai fi o activitate vie, proaspătă. Noul tip de producție artistică și operele ei nu mai satisfac nici nevoile cele mai înalte ale publicului. Ajungem, astfel la al doilea aspect al sfârșitului artei: epuizarea vitalității ei datorită pierderii veritabilei realități a spiritului, plasarea noastră într-un raport față de ea și, în consecință, înlocuirea artei de către știința artei.

5. Artă, intelect, realitate sensibilă: de la artă la știința artei. După cum am văzut în analizele anterioare, Hegel menține în estetica sa definiția romantică a artei ca

²⁹J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 204.

³⁰Giulio Carlo Argan, *Arta modernă* Ed. Meridiane, București, 1982, vol.2, p. 198.

³¹Arthur Danto, *L'assujettissement philosophique de l'art*, Seuil, 1993, cf. J.L.Chalumeau, "Les théories de l'art Philosophie, critique, et historique de l'art de Platon à nos jours", Vuibert, Paris, 1994, p. 56.

³²Vorbind despre schimbarea radicală a raportului dintre subiect (artist) și obiect (opera sa), a căror unitate fusese fundamentalul artei depline, Hegel remarcă: <Nu trebuie însă să considerăm acest fapt ca pe o simplă nenorocire întâmplătoare de care ar fi fost lovită arta din exterior, din cauza mizeriei timpurilor, a prozei lor, a lipsei de interes etc., ci acțiunea, dezvoltarea artei însăși este cea care, dînd formă obiectivă materialului ce-i este ei însăși immanent și elaborîndu-i intuitiv, aduce chiar pe calea aceasta, cu fiecare pas înainte, o contribuție la liberarea artei de conținutul reprezentat de ea/>. "Prelegeri de estetică" vol.1, pp. 613-614.

manifestare a absolutului. Pe de altă parte, conceptul "artei adevărate" apare la Hegel și ca o contrapondere polemică, atât față de intelectul prozaic (în ordinea cunoașterii), cât și față de realitatea sensibilă, finită și nemijlocită (în ordine existențială).

Mai întâi, este formulată opoziția dintre artă și intelect în interiorul sferei cunoașterii, opoziție bazată pe ideea înrudirii intime dintre artă și rațiune. Paralela artă - rațiune și opoziția lor comună față de intelect vizează statuarea caracterului autotelic al artei și a capacității ei de a se ridica la adevăr. Spre deosebire de "intelectul aservit" ce își găsește determinarea în afară, precum și de cunoașterea acestuia ("știința slujitoare") în care alteritatea apare doar ca exterioritate, rațiunea este autotelică, deoarece nu mai consideră realul ca pe ceva ce se opune din exterior cunoașterii, ci, dimpotrivă, ea se știe identică cu aceasta: rațiunea posedă în sine propriul său obiect și propria sa finalitate. Aceeași autotelie se regăsește și în artă, care aiba în această libertate a sa este "adevărata artă": arta care se ridică *<liberă și de sine stătătoare pînă la adevăr, în care, neafirmată, ea își atinge plenitudinea, realizînd numai propriile scopuri.>*³³.

În al doilea rînd, Hegel opune arta realității sensibile, această opoziție avînd o miză ontologică: statutul existențial al artei. Pentru a putea fundamenta opoziția, el critică locul comun conform căruia operele artei ar fi doar aparență, în sensul de amăgire sau iluzie (*Schein*), față de nemijlocita materialitate a lumii exterioare. În fapt, crede Hegel, acest loc comun trebuie răsturnat pentru a găsi veritabila definiție a artei. După cum remarcă Schaeffer³⁴, Hegel profită aici de ambiguitatea termenului *Schein(en)*, care înseamnă atât manifestare / fenomen cât și iluzie, și susține o dublă teză: 1) tocmai lumea sensibilă este o iluzie (*Schein*), *< simplă aparență și dură amăgire >*, deoarece se prezintă ca o realitate suficientă sieși, ignorînd faptul că fundamentul ei este spiritul; 2) arta, dimpotrivă, în măsura în care transformă lumea sensibilă în aparență produsă de imaginația artistică, o transformă totodată în manifestarea (*Scheinen*), spiritului, revelînd deci realitatea autentică (i.e. ceea ce există în sine și pentru sine, ceea ce își conferă sieși prezență și existență concretă): *< Și în lumea interioară și exterioară obișnuită apare, desigur, esențialitatea, dar în forma unui haos de accidentalități, schilodită de către modul-nemijlocit al sensibilului și de către ceea ce au arbitrar stările, întâmplările, caracterele etc. Arta înlătură aparența și înșelăciunea acestei lumi rele și trecătoare din conținutul valoros și veridic al fenomenelor, dîndu-le acestora o realitate superioară, născută din spirit. Prin urmare, cu totul departe de a fi simple aparențe, trebuie să atribuim fenomenelor artei o realitate superioară și o existență mai adevărată decît realității obișnuite.>*³⁵.

Problema care survine este că, după cum am văzut mai sus, arta este pe deplin conformă propriei esențe doar pe una din cele trei trepte ale devenirii sale. Doar o

³³G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, p. 13.

³⁴"L'art de l'âge moderne", p. 177.

³⁵G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, pp. 14-15.

anumită stare a lumii convine artei. Astfel, afirmă Hegel, lumea artei prin excelență a fost epoca eroică a lumii grecești: acolo, arta a fost expresia supremă a absolutului. Pe de o parte, forma clasică a artei a fost caracterizată de echilibrul, adecvarea perfectă dintre forma sensibilă și conținutul spiritual, iar, pe de altă parte, ea a creat adevărul și nu doar a revelat un conținut elaborat în altă parte³⁶.

Asimilarea artei cu cel mai înalt mod de a fi conștienți de absolut este deci plasată în trecut, în paradisul pierdut al frumoasei epoci grecești. Ce anume a determinat pierderea acelei poziții originare a artei? În principiu, după cum am văzut, arta este un "lucru al trecutului" din perspectiva istoriei universale a spiritului, care își găsește alte forme, mai adecvate, de prezentare. Eșecul formei romantice, considerat din punctul de vedere al esenței artei, este datorat tocmai faptului că trebuie să exprime artistic ceea ce, de drept, nu-i mai aparține: dacă arta clasică a fost o revelație originară a adevărului, nu același lucru se poate spune despre arta romantică, ce nu face decât să pună în formă un adevăr deja revelat în altă parte (religia creștină). În fapt, evenimentul care a schimbat starea lumii a fost întruparea lui Dumnezeu în om: odată cu Christos, interioritatea subiectivității infinite înlocuiește forma sensibilă a frumuseții ca domeniu propriu al spiritului. Dar disoluția artei este pusă în legătură, de o manieră mai generală, și cu natura prozaică a modernității. Datorită stării ei generale, aceasta nu mai este priincioasă artelor frumoase, pe care cugetarea și reflexia le depășesc. Altfel spus, sfârșitul artei pare să rezulte și din hegemonia reflexiei abstracte a intelectului (care nu e totuna cu rațiunea filosofică) în societatea civilă modernă.

Din această perspectivă, teza primește o nuanță diferită: după cum observă Schaeffer, sfârșitul artei este legat nu atât de depășirea operei artistice de discursul filosofic, cât de unilateralitatea culturii intelectului, de incapacitatea sa de a se înălța pînă la substanțialitatea sintezei individualului și universalului, a gândirii și sensibilității³⁷, sinteză care definește "arta adevărată".

Teza implică și faptul că în epoca contemporană intervine o ruptură iremediabilă între public și artă. Ceea ce nu înseamnă dispariția plăcerii estetice, ci

³⁶ <Dar unde arta există în forma ei cea mai desăvîrșită, acolo tocmai ea în modul său figurat, conține felul de expunere cel mai esențial și mai corespunzător cuprinsului adevărului. Astfel, de exemplu, la greci arta a fost cea mai înaltă formă în care poporul își reprezenta zeii și în care el își procura conștiința adevărului. De aceea poezii și artiștii grecilor au devenit creatorii zeilor lor, adică artiștii i-au dat nașunii elene reprezentarea precisă despre activitatea și viața divinului, deci conținutul determinat al religiei sale. Și anume acest lucru nu s-a înfăptuit în felul că aceste reprezentări și învățăături ar fi existat deja în a i n t e a poeziei în forme abstracte ale conștiinței, ca propoziții religioase generale și ca determinații ale gândirii pe care artiștii le-ar fi îmbrăcat doar ulterior în imagini și le-ar fi împodobit în chip exterior cu decorul poeziei, ci modul de producție artistică era de așa natură, încît poezii greci nu erau în stare să elaboreze ceea ce fierbea în ei d e c î t în această formă a artei și a poeziei... Aceasta ar fi adevărata poziție originară a artei ca cea dintîi autosatisfacere nemijlocită a spiritului absolut.> G. W. F. H e g e l, op. cit., vol. 1, pp. 109-110.

³⁷ J.-M. S c h a e f f e r, op. cit., p. 191.

neputința de a trăi arta în adevărul său efectiv. Această ruptură marchează trecerea de la "trăire" la "reprezentare", în urma căreia arta devine fapt exterior de cultură, iar raportul nostru cu aceasta unul pur exterior:

<Sub toate aceste raporturi arta este și rămîne pentru noi, în privința celei mai înalte destinații a sa, ceva ce aparține trecutului. Cu aceasta, ea și-a pierdut pentru noi și adevărul autentic și vitalitatea, și e transpusă mai mult în r e p r e z e n t a r e a noastră decît s-ar afirma, în cuprinsul realității, necesitatea ei de odinioară, ocupîndu-și locu-i superior. Ceea ce trezesc în noi azi operele de artă este, în afară de nemijlocita plăcere, și judecata noastră (...) De aceea ș t i i n ț a despre artă este în timpul nostru și mai necesară decît a fost pe vremea cînd arta pentru sine oferea deja ca artă deplină satisfacție. Artă ne invită să fie considerată de pe pozițiile gîndirii, și anume cu scopul de a o face să reînvie, ci cu scopul să înțelegem științific ce este arta.>³⁸.

Pierderea funcției ei metafizice (concilierea realității finite cu libertatea infinită a gîndirii), transformă arta într-un simplu obiect de studiu³⁹. Așa cum remarcam mai sus, teza sfîrșitului artei este strîns legată de exigențele esențialismului istoricist: dacă, pentru a cunoaște esența categorială a unui obiect, trebuie să-i urmărim desfășurarea dialectică, adică dezvoltarea progresivă a esenței în diferitele sale momente pînă la împlinirea finală, atunci, în mod necesar, cunoașterea este întotdeauna cunoaștere a unei realități trecute. Existența însăși a esteticii - știința artei ca totalitate sistematică - este posibilă doar pentru că arta a ajuns un lucru al trecutului. Moartea artei este cea care face posibilă cunoașterea ei speculativă, așa cum cadavrul face posibilă medicina legală⁴⁰. Încît tot ceea ce am mai avea acum de făcut e *<înțelegerea științifică a artei>*.

Spre deosebire de Hegel, un alt mare gînditor care a meditat asupra esenței artei - Heidegger - a lăsat deschisă întrebarea dacă arta mai este sau nu o modalitate esențială și necesară în care survine adevărul, vîzînd sensul relației de determinare dintre sfîrșitul artei și știința artei (estetica) într-un mod cu totul opus. În viziunea lui Heidegger, tocmai modul de studiere, de elucidare a esenței artei ar fi responsabil de "moartea" artei, sau, cel puțin, de deplina neînțelegere a acesteia: prin limitarea reflecției asupra artei la tratarea stării afective a subiectului, a sensibilității sale, arta a fost pusă în dependență față de *trăirea* subiectului (tot așa cum ființa, redusă la valoare, a fost pusă în puterea subiectului). Dar, după cum afirmă Heidegger, *<poate că trăirea este tocmai elementul în care arta moare. Această moarte este atît de lentă, încît ea are nevoie, ca să se producă, de cîteva secole>*⁴¹.

Un ecou la această concepție heideggeriană întîlnim la Gianni Vattimo, după

³⁸G.W.F. He g e l, *op. cit.*, vol. 1, p. 17.

³⁹Michel H a r r, *L'oeuvre d'art. Essau sur l'ontologie des oeuvres*, Hatier, Paris, 1994, p.38.

⁴⁰J.- M. S c h a e f f e r, *op. cit.*, p. 192. Trebuie să adăugăm însă precizarea că Hegel găsește în interiorul evoluției filosofiei o secundă condiție de posibilitate a esteticii ca știință: ea poate rezulta doar din acea filosofie capabilă să gîndească esența artei ca sinteză a universalului și particularului, a spiritualului și sensibilului.

⁴¹"Postfața" la studiul omonim din *Originea operei de artă*, Univers, București, 1982, pp. 93-95.

care criza conceptelor tradiționale ale esteticii e un fenomen paralel "morții artei". "Moartea artei" ar fi tocmai unul dintre termenii ce descriu sau constituie epoca sfârșitului metafizicii: <*suntem în fața unei morți a esteticii filosofice care e simetrică morții artei în felurile sensuri la care am făcut aluzie*>⁴². Ideea apare însă și la filosofi neînscrisi în filiația heideggeriană, precum J.-M. Schaeffer, pentru care presupusa criză a artelor ar fi în fapt și înainte de toate o criză a discursului de legitimare a artelor. Mai exact, o criză a "teoriei speculative a Artei" care, ilustrată de poeți și filosofi ca Novalis, Schlegel, Hölderlin, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche și Heidegger, ar fi dominat ultimele două secole jucând și rolul paradoxal de legitimare a avangardismului modernist.

6. Prozaic versus poetic: de la "marea artă" la "arta prezentului". Încheind partea dedicată dezvoltării idealului în formele particulare ale frumosului artistic cu constatarea disoluției formelor necesare ale artei, Hegel ridică, în paragraful intitulat "Sfârșitul formei romantice a artei", problema modului în care mai era arta capabilă să se manifeste în zilele sale.

Cum am văzut mai sus, acest "sfârșit" nu înseamnă dispariția oricărui fel de artă. O anumită artă continuă să subziste, chiar dacă e diferită de "marea artă" a timpurilor anterioare. Întrebările care se pun acum sunt următoarele: se poate vorbi - în termeni propriu-hegelieni - cu privire la "arta prezentului" de o nouă *esență* a artei, și, dacă da, care ar fi caracteristicile acesteia?

Răspunsul la prima întrebare este pozitiv, deoarece există o diferență esențială între disoluția artei clasice și cea a artei romantice. Dacă trecerea de la forma clasică la cea romantică aparține procesului de dezvoltare a artei ca expresie a spiritului absolut, trecerea de la forma romantică la noua formă are loc în urma împlinirii acestui proces, deci în afara lui. Drept urmare, se poate vorbi de o etapă diferită a devenirii artei: cea a <*ieșirii artei din sine însăși*>, a autodepășirii ei ca formă a spiritului absolut.

Să urmărim, în cele ce urmează, procesul disoluției artei romantice, care pregătește emergența noii forme de artă. Hegel consideră ca fiind arte romantice prin excelență *pictura* (ce culminează în arta subiectivă a portretului), *muzica* (raportată în întregime la interioritatea sentimentului și sufletului) și, în fine, *poezia* (cea mai apropiată de interioritatea conceptului). Aceste arte încearcă să reprezinte din ce în ce mai profund interioritatea subiectivă care este acum esența spiritului, dar această strădanie sfârșește, printr-un exces inevitabil al genialității artistice, în devalorizarea operei (obiectului) în profitul geniului (subiectului). Această autonegare a artei se derulează, după cum observă Marc Sherringham, în trei etape: triumful accidentalului și al banalului în alegerea temelor operei de artă, triumful manierei subiective în artă, și, în fine, cvasi-destrucția obiectului prin transformarea ludică a conținutului obiectiv⁴³.

⁴²G. V a t t i m o, *Sfârșitul modernității*, p.61. A se vedea și o altă lucrare a lui, "Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica", unde precomizează un nou tip de experiență, declinantă, a valorilor, care ar corespunde concepției "slabe" asupra ființei, <*ontologiei declinului*>.

⁴³Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Payot, Paris, 1992, p. 230.

Înainte de toate survine indiferența față de conținutul căruia îi dă formă activitatea artistică, indiferență⁴⁴ manifestă în caracterul cu desăvârșire accidental și exterior al acestuia.

*<Cînd momentul esențial al reprezentării artistice devine intimitate subiectivă a sufletului, conținutul determinat al realității exterioare și al lumii spirituale în care se întrupează sufletul are caracter egal de accidental. Iată de ce interiorul romantic se poate manifesta în t o a t e c i r c u m s t a n ț e l e, în mii și mii de situații, de stări și realități, de rătăcirii și complicații, de conflicte și satisfacții, deoarece reste căutată și are valabilitate numai forma ce și-o dă acest interior lui însuși în chip subiectiv, numai felul de a recepta și de a se exterioriza al sufletului, nu și un conținut valoros în sine și pentru sine. De aceea în reprezentările artei romantice totul își găsește loc, toate sferile și fenomenele vieții, ceea ce este mare de tot și ceea ce este mic de tot, ceea ce este sublim și ceea ce e cu totul neînsemnat, moralitatea, imoralitatea și răul și, cu cât se laicizează mai mult arta, cu atît mai mult se instalează ea în sfera lucrurilor mici ale lumii, le dă preferință, le conferă valabilitatea desăvârșită, iar artistul se simte bine cînd le reprezintă așa cum sunt>.*⁴⁵

Disoluția survine treptat în urma acestei înfundări a artei în finit: *banalul* înlocuiește sublimul, *accidentalul* - necesarul, altfel spus, *prozaicul* ajunge să înlocuiască *poeticul* ca esență a artei. Realizările acestei arte, care privește realitatea exterioară sub aspectul caracterului ei trecător, nu se mai află la înălțimea exigențelor idealului, a conceptului operei de artă adevărate (adică, arta cu un conținut necesar și esențial, valoros în sine - realitatea și viața concepute în substanța lor, cu elemente morale și divine - și care își hotărăște forma adecvată sieși). Drept urmare, Hegel își va pune chiar întrebarea *<dacă astfel de producții mai trebuie să fie numite în general opere de artă>*⁴⁶.

Pe această treptă, salvarea mai există încă. Ea constă în "arta pictatului" - virtuozitatea transfiguratoare a artistului și dexteritatea reprezentării -, datorită cărora el *<știe să facă ceva semnificativ și din ceea ce ca atare este lipsit de semnificație>*.

Exemplul dat de Hegel este cel al picturii de gen olandeze din secolul XVII, care reprezintă *<un triumf al artei asupra a ceea ce este trecător, triumf prin care substanțialul este oarecum înșelat în puterea lui asupra accidentalului și efemerului>*.⁴⁷

Dar acest triumf al manierei subiective în artă conține în sine un pericol: obiectul devine doar ocazia dovedirii viruții transfiguratoare a subiectului, iar stilul artistului devine un scop în sine. Această evoluție marchează a doua etapă a procesului disoluției (conținutului) artei:

⁴⁴Această indiferență deschide calea alteia, indiferența semnificației față de semn, care, din perspectiva esteticii hegeliene, este interzisă în artă, întrucît arta constă tocmai în înrudirea și întrepătrunderea concretă a semnificației și a formei. În această privință, va apare față de Hegel opoziția radicală a practicii artistice moderne, precum și a teoriei care tinde să o justifice - teoria structuralistă a semnului artistic.

⁴⁵G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, p. 603.

⁴⁶G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, p. 605.

⁴⁷G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, p. 608.

<Însă, cum aici conținutul propriu-zis îl dă răsfrîngerea ca atare a obiectelor, arta merge și mai departe, întrucît ea face interpretabilă aparența fugitivă. Anume, făcînd abstracție de obiecte, mijloacele reprezentării artistice devin și ele scop pentru ele însele, încît dexteritatea subiectivă și aplicarea mijloacelor artistice sunt ridicate la rangul de subiect obiectiv al operelor de artă (...) Această măiestrie de a produce cele mai izbitoare efecte prin magia culorii și prin secretele farmecului ei își conferă sieși valoarea independentă. După cum spiritul își reproduce lumea în reprezentări și idei gîndind-o și înțelegînd-o, tot astfel acum lucrul principal devine crearea din nou, subiectivă, a celor exterioare în elementul sensibil al culorii și al luminii. Aceasta este oarecum o muzică obiectivă, sonoritate în culori>⁴⁸.

Superioritatea manierei de reprezentare asupra obiectului reprezentat sau, în termeni actuali, victoria semnificantului asupra semnificatului în interiorul operei de artă, a întărit și mai mult dominația subiectivității geniale a artistului, care devine adevărata finalitate a procesului artistic. Făcînd *tabula rasa* în privința conținutului cît și a formei producției sale, opera - cea poetică în ocurență - nu va mai fi, în cele din urmă, decît expresia singularității artistului creator, afirmarea purei sale subiectivități:

<Dar, în felul acesta, interesul pentru obiectele înfățișate se convertește în sensul că pura subiectivitate a artistului este aceea care își propune să se arate și pentru care, din această cauză, nu este vorba de plămuirea unei opere ca atare împlinită și care să se reazeme pe ea însăși, ci de un produs prin care s u b i e c t u l producător se face văzut numai pe sine însuși. În măsura în care această subiectivitate nu mai privește mijloacele exterioare de reprezentare artistică, ci c o n ț i n u t u l însuși, arta devine artă a capriciului și a umorului>⁴⁹.

Modificarea esențială survenită în urma acestui proces este eliberarea reciprocă a componentelor artei, care implică însă și *indiferența* lor reciprocă. Ceea ce înseamnă în fapt o transformare radicală atît a esenței artei cît și a statutului artistului. Dat fiind că fundamentul artei îl constituise <unitatea subiectivității artistului cu conținutul, cu opera sa> precum și <unitatea dintre semnificație și figură>, afectarea treptată a acestei uniuni originare prin ruperea echilibrului componentelor sale influențează nu doar modul de reprezentare, ci și modul de manifestare al artei și artistului.

Principala caracteristică a artei prezentului ar fi dispariția necesității și unității ei interioare, ea încetînd astfel să mai corespundă conceptului artei depline. Deoarece artistul păstrează cu totul în puterea și la alegerea sa atît conținutul cît și forma de prezentare, arta devine un "instrument liber". Conform teoriei hegeliene, aceasta e însă o falsă libertate. Accentul polemic este mai pronunțat în "Introducerea" la *Prelegeri*, unde, întrebîndu-se dacă arta merită să fie tratată științific (adică, din punctul de vedere al filosofiei spiritului, demonstrarea unui obiect conform necesității lui interioare), Hegel opunea "adevărata artă" artei ca "joc agreabil" servind de divertisment și

⁴⁸G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, pp. 608-609. O anticipare uimitoare a ceea ce avea să-și propună arta abstractă.

⁴⁹G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, p. 609, unde denunță consecințele nefaste în ochii săi, ale definiției kantiene a artei ca joc liber al subiectului.

distracție, la care am aprecia tocmai presupusa libertate a creațiilor sale. În fapt, afirma Hegel, cea din urmă se află față de prima în același raport ca intelectul față de rațiune: ea nu este nici independentă, nici liberă, ci artă aservită⁵⁰.

Ceea ce înseamnă că ea nu-și mai are principiul în sine însăși, cauza ei aflându-se în exterior (pura subiectivitate a artistului). Lipsită de prezența imediată a spiritului, noua artă rămîne ca o coajă fără miez, statutul ei ontologic fiind degradat prin urmare la nivelul acelei existențe care nu beneficiază decît de o prezență mediată, mascată a spiritului, adică *frumosul natural*: neliber (determinat prin altceva), finit (complet fenomenal, lipsit de subiectivitate ideală), și abstract (frumos exterior al formei regulate, simetrice, armonioase, dar lipsit de unitatea concretă a interiorului cu exterioritatea)⁵¹.

Odată cu disoluția conținutului, și artistul este "eliberat" de limitarea anterioară la o formă determinată de artă, acum stîndu-i la dispoziție orice formă, precum și orice subiect ca material (ceea ce îl face pe Hegel să vorbească despre <provizia de imagini> din care împrumută artistul dar care, luate în sine, îi sunt acestuia indiferente - aserțiune ce va găsi ecou la Nietzsche). Se deschide astfel calea afirmării artistului ca subiect individual, ale cărui invenții devin produse ale bunului său plac, ale simplelor sale toane sau capricii. Nu acestea sunt însă libertatea, inspirația și originalitatea autentice, care rezultaseră în arta clasică din concilierea desăvîrșită a subiectivului și obiectivului (raportul fundamental care face ca arta să se realizeze în chip integral)⁵².

Dar Hegel nu putea propune doar o determinație negativă a noii arte, căci nu putea lăsa deoparte un postulat fundamental al concepției sale: artistul este în chip necesar un "copil al timpului său", aflîndu-se în interiorul unei stări a lumii, încarnată într-o viziune despre lume (Weltanschauung). Drept urmare, chiar și "arta prezentului" va avea o esență proprie, adică, conținuturi și forme ce pot fi considerate specifice etapei în care se manifestă - epoca intelectului prozaic, reflexiv, a libertății gândirii și criticii, în care <spiritul liber s-a făcut pe sine stăpîn>.

În privința noii arte, sunt exprimate două exigențe referitoare la conținutul ei și la maniera tratării acestuia, care ne arată un Hegel departe de paseismul de care a fost acuzat. Pe de o parte, dacă formele necesare ale artei au avut ca obiect divinul în sine și pentru sine, "arta prezentului" își găsește în schimb conținutul în tot ceea ce este

⁵⁰G. W. F. Hegel, *op. cit.*, vol. 1, pp. 9-13. Polemica era îndreptată, în mod evident, împotriva definiției kantiene a artelor frumoase, care ar avea drept scop pura plăcere estetică, iar ca principiu libera producție a genului.

⁵¹Vezi *Prelegeri de estetică*, vol. 1, cap. "Frumosul în natură", pp. 123-159.

⁵²Libertatea autentică face să acționeze substanțialul ca o putere în sine, care este în același timp puterea cea mai proprie a subiectivității. Adevărata inspirație presupune suprimarea subiectivității accidentale, originalitate înseamnă identitate a subiectivității artistului cu adevărata obiectivitate (încît, spre deosebire de artistul modern, care se găsește față în față cu obiectul său, artistului clasic își află subiectivitatea în întregime în obiect). Vezi "Prelegeri de estetică", vol. 1, cap. "Artistul", pp. 285-304.

omenesc:

<Dar, în această ieșire a sa din sine însăși, arta este și o reîntoarcere a omului în sine însuși, o coborîre în propriul interior. Pe calea aceasta, arta înlătură din fața sa orice limitare rigidă la un cerc determinat de conținuturi și de concepții, proclamînd ca sfînt nou al ei U m a n u l, adică adîncurile și culmile sufletului omenesc ca atare, ceea ce este universal-omenesc., cu bucuriile și suferințele lui, cu aspirațiile, faptele și destinele lui (...). Acest conținut nu exclude nici o formă de interes, nici un fel de subiect, deoarece arta nu mai e nevoită să exprime numai ceea ce-i este absolut propriu unei trepte determinate de ei, ci ea urmează să exprime orice conținut în curpînsul căruia omul este în general capabil să se simtă la sine acasă>.⁵³

Pe de altă parte, Hegel impune ca exigență actualizarea manierei de tratare: transpunerea în trecut este inutilă (de unde critica neoclasicismului francez), pretutindeni urmînd să fie pus în lumină *<felul actual de a fi al spiritului>*.

Din perspectiva analizei de pînă aici, putem marca deosebiriile dintre "marea artă" și "arta prezentului" printr-o serie de opoziții privitoare la esența, conținutul și principiul lor de producție: *poetic / prozaic; divin / uman; veșnic / actual; determinat / indeterminat; necesitate / invenție liberă*.

În concluzie, putem afirma că, pentru Hegel, proclamatul sfîrșit al artei înseamnă încheierea destinului acelei mari arte, care, desfășurîndu-se în conformitate cu o necesitate interioară, și-a împlinit esența în Istorie: *arta ca expresie a spiritului absolut*. Dar încheierea acestui ciclu destinal este, în același timp, un început al istoriei artei eliberată de orice necesitate: *arta ca liber joc al subiectivității*. În ipostaza sa fericită, artă a actualității prezentului cît și a omenescului nepieritor.

⁵³G. W. F. H e g e l, *op. cit.*, vol. 1, pp. 616-617.

LEIBNIZ - TREISUTECINCIZECI DE ANI DE LA NAȘTRERE, DOUĂ SUTE OPT ZECI DE ANI DE LA MOARTE

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT. Leibniz - 350 years from birth and 280 years from death.

The study has a jubiliary character. It emphasizes Leibniz's role as the real father of German philosophy. Afterwards, there are presented the features of Leibniz's spiritual personality, both his greatnsrs and his limits.

Leibniz este cea mai luminoasă conștiință germană de la hotarul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și, totodată, personalitatea filosofică cea mai puternică pe care gândirea germană apucă s-o dea până la Kant. Prin importanța concepției sale, Leibniz se situează la începuturile unui proces filosofic care va atinge culmea de nedepășit a evoluției sale în marea mișcare de idei a idealismului clasic german. Această poziție istorică face din el cu adevărat părintele filosofiei germane. În "Cuvântări către națiunea germană", lucrarea ce face din el unul din întemeietorii pangermanismului filosofic, ale cărei pagini sunt marcate, de altfel, de atâtea accente naționaliste, Fichte va remarca trăsătura națională a întreprinderii filosofice a lui Leibniz. Ca adevăratul părinte al filosofiei germane, el este cel care a inițiat reacția împotriva "imitației neroade a străinătății, molimă de care suntem bântuiți noi, germanii" (Cuvântarea V-a). Fichte identifică în Leibniz pe geniul vestitor al unei reale vocații filosofice germane, filosofia fiind domeniul în care poporul german se va impune apoi în prim planul vieții spirituale europene. "Iată străduința lui Leibniz în luptă cu acea filosofie străină. În acest punct, adevăratul întemeiator al filosofiei germane ajunge - o recunoaște singur - prin impulsul pe care i l-au dat operele străine, însă el le-a adâncit mai mult decât fusese gândul celor de la care a pornit. De atunci, problema a fost, la noi, dezlegată în întregime și filosofia creată definitiv, lucru pe care, totuși, noi trebuie să ne mulțumim a-l afirma până când va veni o epocă în stare să-l înțeleagă. Dacă primim această afirmație pe crezute, atunci înțelegem încă o dată, cum în patria germană mamă, au avut loc, sub impulsul antichității trecută prin străinătatea neolatină, crearea a ceva nou, absolut inexistent până aici" (Cuvântarea VI-a). Elogioasa apreciere a lui Fichte la adresa virtuților național germane ale filosofiei lui Leibniz se petrece într-o vreme când totuși concepția autorului "Monadologiei" nu era încă cunoscută în patria sa în toată amploarea ei. Această situație defavorabilă o recunoaște chiar Schelling într-o însemnare a dialogului său "Bruno..." - "în general, *chiar în zilele noastre* (sublinierea lui Schelling - V.M.) - doctrina lui Leibniz în principalele sale puncte, ca armonia prestabilită (care se referă la relația dintre trup și suflet), legătura monadelor cu Dumnezeu, ș.a. rămâne total

neînțeleasă chiar și pentru aceia care se recunosc drept adepții lui sau vor să întoarcă filosofia iar la el" (Bruno sau despre Însemnările lui Schelling). Într-o asemenea situație cu atât mai mult aprecierea lui Fichte impresionează prin clarviziunea sa.

Acel "ceva nou absolut inexistent până aici" la care se referă Fichte vizează, deci, fapta lui Leibniz de întemeietor al filosofiei germane care prin el s-a născut de la început ca germană. "Cazul lui Leibniz" oferă un răspuns la întrebarea pe care mai târziu și-o va pune Nietzsche în fragmentul 357 din "Știința voioasă" privitor la relația dintre filosofie și germanitate - "filosofii germani au fost oare cu adevărat - germani filosofi?" Pentru Nietzsche cei trei filosofi germani care au fost cu adevărat niște "germani filosofi", meniți să ilustreze un geniu filosofic național german sunt Leibniz, Kant și Hegel. Prin acești trei reprezentanți ai săi spiritul german a realizat în plan filosofic un șir de adevărate revoluții ale gândirii, care au produs de fiecare dată "o răsturnare a evidenței". După Nietzsche, concluzia pe care o impune Leibniz este aceea că "lumea noastră interioară este mult mai bogată mai cuprinzătoare, mai tainică". În principiul filosofiei lui Leibniz acela că "ceea ce numim noi conștiință este de fapt numai o stare a lumii noastre spirituale și sufletești (poate o stare bolnăvicioasă) și *nici pe departe conștiința însăși*", continuă Nietzsche, la fel ca în cazul lui Kant sau Hegel "simțim <dezvăluit> și ghicim ceva din noi înșine". "Fiecare dintre aceste trei principii reprezintă - încheie Nietzsche - o frântură din cunoașterea de sine germană".

*

* *

Prin concepția lui Leibniz, tendințele constructive ale marilor sisteme filosofice ale secolului al XVII-lea își găsesc încununarea. În evoluția raționalismului modern concentrat în compartimentul metafizicii asupra problemei fundamentale a substanței, prin monadologia sa, Leibniz avansează un punct de vedere cu totul original: nu există două substanțe, cea întinsă și cea cugetătoare cum susținea Descartes, dar nu există nici doar o singură substanță înzestrată cu două atribute, întinderea și cugetarea, cum credea Spinoza, ci, afirmă Leibniz, există o infinitate de substanțe sub forma monadelor. Filosofia lui Descartes, și apoi într-o măsură și mai apăsată cea a lui Spinoza, afirmă existența unei ordini riguros întemeiate matematic în cuprinsul realității. Leibniz ne apare nu mai puțin drept un partizan al ordinii interioare a lumii, pe care o susține și el cu toată energia, dar explică această ordine printr-o creație liberă înțeleasă ca armonizare în chip spontan a tuturor activităților ce scapă de sub controlul sever al oricăror legi de necesitate.

Personalitatea lui Leibniz întruchipează într-o expresie sintetică trăsăturile cele mai tipice ale omului modern. Prin el străduințele teoretice își dau întâlnire cu cele practice căci prin cunoaștere căută, de fapt, să asigure un grad sporit de conștiință de sine oricărei acțiuni. Trăiește în mijlocul chemărilor lumii și ale vieții și chiar și în plan politic a căutat să pună în aplicare principiile gândirii sale pe lângă diferite curți princiare germane. A fost, totdată, primul care printr-o politică științifică, în mod conștient dirijată, a încercat să sugereze gradul de influență pe care știința îl poate avea asupra dezvoltării generale a omenirii înspre folosul deplin al acesteia.

Rațiunea constituie o oglindă a universului - astfel sună principiul de bază al monadologiei lui Leibniz - și nimeni nu s-a străduit cu mai mare trudă decât el să ofere realizarea concretă a acestui principiu. Geniul său atotcuprinzător nu poate fi epuizat doar prin prezentarea unei singure fațete a multilateralei sale personalități. Minte sa încâpătoare s-a deschis tuturor științelor vremii sale într-o asemenea măsură încât abia se poate găsi un teritoriu al cunoașterii pe unde pasul său să fi trecut fără ca de numele lui să nu se lege idei dătătoare de noi direcții.

Leibniz este un gânditor de o forță intelectuală cu totul ieșită din comun în care locuiesc fără a se stingheri unul pe altul filosoful, omul de știință, teologul, juristul, polemistul și diplomatul. În fiecare dintre aceste domenii Leibniz se apropie de limita extremă a desăvârșirii și își joacă rolul cu o măiestrie aproape de neîntrecut creând sau recreând de fiecare dată totul. Configurația aceasta a personalității sale corespunde întrutotul aceluia ideal de universalism enciclopedic pe care, pe urmele umanismului de tip renascentist, îl va cultiva și iluminismul făcând din acesta unul din punctele sale de rezistență. Emile Brehier îi tratează în acest sens un portret sugestiv - "Un om extraordinar prin întinderea spiritului său, matematician, jurist consult, istoric, diplomat și filosof - "eu nu disprețuiesc aproape nimic". Și, într-adevăr, îl interesa totul: alchimia și misticii boemi la fel ca filosofia și științele; datorită corespondențelor săi era la curent cu toate mișcărilor gândirii europene, a urmărit progresele empirismului englez la Locke cu aceeași curiozitate ca și controversile teologice din Franța. În politică a avut vederi largi și s-a purtat întotdeauna ca un bun european. A vrut să-i reconcilieze pe terenul dogmei pe luterani și catolici și nu el este acela căruia i se poate atribui eșecul negocierilor pe care le-a întreprins cu Bossuet; de asemenea, a vrut să dirijeze înspre Egipt ardoarea de cuceritor a lui Ludovic al XIV-lea și i-a prezentat proiectul unei expediții. Nici un spirit nu era mai puțin exclusiv și mai deschis; nu există de fel vreoa doctrină, credea el, care "să nu poată fi înțeleasă prin bunul simț" și cât privește aceste doctrine dispunea de o cunoaștere de o extraordinară întindere atât a celor din trecut cât și a celor din prezent; nu a existat vreun lector mai asiduu și biblioteca din Hanovra i-a permis să se instruiască în amănunte în privința întregii filosofii antice și medievale; nu se poate spune deloc că el nu ar fi primit sugestii"¹. În structura intelectuală a lui Leibniz sensibilitatea metafizică primează în raport cu toate celelalte date ale conștiinței sale căci pretutindeni el caută punctul de vedere superior din perspectiva căruia toate se organizează într-o armonie. Această exigență sistematică și universalistă prezentă activ în numeroasele manifestări atât de disparate ale personalității lui Leibniz este cea care face din el un adevărat filosof. Orice problemă considerată ca fiind una de natură particulară este condusă de el către un principiu general și integrată ca element într-un sistem universal. De aceea, filosofia sa este în întregime doar un efort de a documenta posibilitatea și realitatea unui asemenea sistem.

Spirit universal de o factură renascentistă, personalitatea intelectuală a lui Leibniz pare în întregime plămădită numai din sete de a ști. "Dorește să cunoască totul

¹E. B r e h i e r, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1933, pp. 31-32.

până la limitele extreme ale realului și chiar dincolo de ele până în imaginar"². Elementele culturii sale intelectuale Leibniz le adună de pe o întinsă suprafață de activitate teoretică a spiritului uman, veche de mai multe secole, de la antici, Platon și Aristotel, până la moderni, Descartes, și mai departe la contemporanii săi Spinoza și Locke. Dar propria sa formulă de spirit o va obține nu numai printr-o muncă tenace de strângere a celor mai diverse cunoștințe, ci, mai cu seamă, prin efortul de a împăca această diversitate de tendințe, adesea contradictorii nu doar divergente, în armonia unei unități superioare. Dorința de unitate a spiritului lui Leibniz se lovește de realitatea crudă care îl pune în fața altor contrarii dintre care E. Boutroux în Prefața la ediția sa a *Monadologiei* enumeră câteva: general-particular; mecanicism-finalism; posibil-real; logică-metafizică; matematică-fizică; materia-spiritului; experiența-ineitatea; corelația universală-spontaneitate; înlănțuirea cauzelor-libertatea umană; providența-răul; filosofia-religia. Ele brăzdează în chip dureros oglinda conștiinței însetate de armonie a lui Leibniz. "Toate aceste contrarii - scrie E. Boutroux - despuiate prin analiza din ce în ce mai mult de elementele lor comune, devin acum atât de divergente, încât pare cu neputință să fie împăcate, iar opțiunea pentru una din două, excluzând-o complet pe cealaltă, pare să se impună unei gândiri dornice de claritate și consecvență"³. În orice caz, lipsa de unitate, dezbinarea, este resimțită de Leibniz ca un prilej de suferință, iar această suferință îl apropie încă o dată, pe latura simțirii metafizice, de universul conștiinței baroce cu care este contemporan. Se poate spune că, într-adevăr, diversitatea și unitatea sunt pasiunile lui Leibniz, iar preocuparea cea mai statornică a inteligenței sale rămâne aceea de a adânci diversitatea până când prin concentrare se conturează deasupra sa unitatea⁴.

Dar tocmai în această universalitate fără fund se dezvăluie și limita slabă, omenească, a personalității lui Leibniz. El nu se poate hotărî, în cele din urmă, pentru nici una din acele direcții contrare pe care inteligența sa superioară le așează sub conul ei de pătrunzătoare lumină. Încercarea sa de a prinde toate filosofii trecutului, așa cum o declară chiar el, fie și numai pe latura lor viabilă, într-o singură mare *philosophia perennis*, trădează, în fond, lipsa capacității sale de a decide. Leibniz este și rămâne un nehotărât și de date aceasta nehotărârea lui nu provine nici din adâncimea sau lărgimea spiritului său și nici din prudență ce de atâtea ori la Kant ci, pur și simplu, din slăbiciunea sa ca om. Slăbiciunea pe care se susține nehotărârea lui Leibniz provine din împrejurarea că urcându-se prea sus pe treptele cunoașterii abstracte a împins prea departe de el înțelegerea adevărată a vieții reale, concrete. La drept vorbind, el cunoaște mai temeinic viața prinsă în paginile cărților decât viața privită în ea însăși.

Totuși, în Leibniz trăiește și arde într-o măsură cu mult mai largă decât la Descartes dar mai ales decât la Spinoza o trăsătură profund specifică omului modern: pasiunea pentru acțiune. Leibniz nu trăiește doar sub cupola unor speculații abstracte

²P. H a z a r d, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, București, Univers, 1975, p. 217.

³E. B o u t r o u x, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz* în vol. *Leibniz, La Monadologie*, Paris, Delagrave, p. 28.

⁴P. H a z a r d, *op. cit.*, p. 218.

care îl separă de lumea reală, ceea ce, de altfel, nici nu îl satisface pe deplin. Vrea ca sămânța sădită în meditațiile sale teoretice să rodească pe terenul vieții prin acțiuni practice puse în slujba fericirii omenesti. Dar toate aceste îndemnuri spre concretizarea gândurilor în rezultate practice se lovesc de zidul de netrecut pe care îl ridică în fața lui Leibniz prea puține cunoaștere de către el a lumii reale adevărate. Mărețele sale planuri politice, enorma activitate diplomatică în care se consumă sunt inspirate din cele mai bune gânduri și intenții cu privire la patria sa germană. Toate aceste planuri pornesc însă nu din examinarea lucidă și cunoașterea reală a situației politice existente, ci sunt răbufnelile sporadice ale unui sentiment național, foarte raționalizat și el, singurul care poate face să vibreze și sufletul lui Leibniz, unicul în fața căruia răceala sa se topește. De aceea, desigur foarte nimerit, L. Levy Brühl aprecia planurile politice ale gânditorului german ca fiind niște simple "utopii"⁵.

În aceasta rezidă sâmburele ascuns de slăbiciune al mării personalități spirituale a lui Leibniz, slăbiciune în care trebuie să vedem nu doar un defect personal ci mai ales reflexul exact al înapoierii patriei sale, a contradicțiilor sociale de neîmpăcat în care se zbate, doborâtă la pământ, națiunea sa, înfrântă în războiul de treizeci de ani, dezmembrată după pacea de la Westfalia din 1648. Tragedia umană a lui Leibniz provine dintr-o neconcordanță, tocmai din strivitoarea sa superioritate în raport cu sufocanta ambianță germană care l-a produs și în care era obligat să trăiască. Chiar dacă prin uriașa forță a personalității sale el s-a ridicat deasupra mărginirilor ce i le-au impus vremurile prin care a trecut, la fel ca și ceilalți mari gânditori germani care îi vor urma, el nu va reuși să spargă, în toate privințele, granițele epocii, care s-au arătat atât de înguste pentru o libertate reală de mișcare a spiritului.

⁵ L. L e v y B r ü h l, *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le developpement de la conscience nationale en Allemagne 1700-1848*, Paris, Hachette, 1890; p. 8 și urm.

CERTITUDINEA CREAȚIEI

EGYED PÉTER

În seria de prelegeri intitulată "*Tratatul lui Schelling despre esența libertății*", ținută la universitatea din Freiburg im Breisgau în 1936, M. Heidegger interpretează apologetic opera lui Schelling. În "*Gânduri introductive*" el scrie începând chiar cu primele rânduri: În 1809 a apărut tratatul lui Schelling despre libertate. Această scriere este cea mai mare performanță a lui Schelling, și totodată una dintre cele mai adânci scrieri filosofice germane și europene în același timp.¹ (Evidențierea îmi aparține - E.P.). Această voce apreciatoare, ce survine atât de rar în contextul filosofiei, se referă la o opră în titlul căreia apar expresii ca: om, liberate, esență - arătând că în ciuda provocărilor venite din partea celui mai problematic sistem al interogației filosofice, punctul de vedere al metafizicii nu este unul numai de dorit, ci este chiar unul necesar. Întrebarea acum este, dacă este posibil așa ceva? Spre adâncul nostru regret Schelling nu va urma drumul pe care și l-a propus. (Cercetătorul de azi al filosofiei citește melancolic propozițiile de la sfârșitul tratatului: "Prezentul tratat va fi urmat de o serie întregă, în care vom prezenta treptat configurația integrală a părții ideale a filosofiei.")² Conform sugestiei lui Heidegger el nici nu ar fi putut merge pe această cale, dar și acest paradox purtător de conținuturi foarte adânci, poate fi clarificat printr-o indicație metodologică: "tratatul schellingian despre libertate numai atunci poate fi înțeles corespunzător, dacă surprindem în el tocmai ceea ce în interiorul lui ne obligă să trecem dincolo de el însuși"³.

Împotriva acelor contestații ce provin de pe urma concluziei generale ale filosofiilor libertății din sec. XX - concluzie după care este inutil să vorbim despre libertatea individului/persoanei în afara faptelor sale, iar dacă vom vorbi de aceasta, cu dificultate vom putea evita capcana discursului simbolic (căci exprimarea libertății oferă

¹ Martin Heidegger, Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809). T-Twins Kiadó, Budapest, 1993, 15. (Ediția de bază: Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung Über des Wesen der menschlichen Freiheit <1809>* Herausgegeben von Hildegard Feigl. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971).

² F.W.J. Schelling, Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról. T-Twins Kiadó, Budapest, 1992. 119. (Ediția de bază: *F.W. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Landshut*, bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809).

³ Martin Heidegger, Op.cit., 33.

în sine conținut calitativ faptelor celui ce acționează)⁴, deci în fața acestor opoziții se ridică poziția lui Schelling, recunoscută de către Heidegger, a cărei caracteristică esențială este de a concepe ipoteza transcendentă ca pe un sistem interior - pe lângă faptul că transcendentalitatea este fundamentul existenței libertății și elementul acesteia. (Aici trebuie să remarcăm - încercând să evităm referirile repetate -, că după Schelling, pentru a aborda problema libertății, este permis să se pornească numai din teoria kantiană transcendentă a libertății - și aceasta nu se poate accentua fără nici o ascuțune - este singura cale de abordare onestă)⁵.

Imaginea libertății ca și actul ce înfăptuiește filosofia este filosofie adevărată, nu discurs asupra filosofiei, sau vreun discurs devenit forma pură a vreunui scop argumentativ - duce la concluzia ciudată că vorbește puțin, ca și conținut, de libertate ca fenomen istoric, ca proces de realizare istorică sau de autorealizare a celor ce se întâmplă. Nu vorbește chiar de ceva ce ar pune istoria ca origine a faptelor individuale. Ca și exemplu la această perspectivă greoaie, dar clasică și din alte puncte de neocolit până în prezent, să-mi fie permis să mă refer la lucrare mai veche și la una mai recentă: este vorba despre cartea lui James McKinnon, tradusă la vremea ei în mai multe limbi (*Eine Geschichte der modernen Freiheit*, Halle, Verlag von Max Niemeyer, 1913), precum și la articolul scris de grupul Bleicken - Conze - Dipper - Günther - Klippel - May - Meier pentru *Historisches Lexicon zur politisch - sozialen Sprache in Deutschland. Geschichtliche Grundbegriffe* - de fapt despre un studiu monografic.⁶ Ar necesita o analiză mult mai adâncă prezentarea aceluși fapt, conform căreia sfârșitul oricărei istorii a libertății filozofice este o istorie socială ciudată. După părerea lui Heinrich Schmidinger, concepția fichteiană despre libertate a facilitat interpretările

⁴ Dacă cineva vorbește în mod serios despre aceasta, atunci se situează într-un sistem teleologic existențial, care trebuie să fie faptul realizării, o nouă unitate, resistemizarea subiectivității sale. Desigur, din sistemul transcendent al libertății provine și aceea, ca aici actele de libertate individuale nu sunt individuale, trec dincolo de individ, conțin în ele un multiplu imanent. (Vezi nota cu nr.8). Pe de altă parte, când oamenii vorbesc despre libertate, în genere nu o fac specific, enumerând libertățile politice, juridice, economice, culturale, de conștiință sau gradele de libertate în accepțiune sociologică, care caracterizează existența lor. Dar adunând aceste puncte de vedere nu există doi oameni care să aibă aceeași situație într-o societate. Dacă deci - să presupunem - putem să ne caracterizăm din punctul de vedere ale unor sfere de libertate specifice și al anumitor grade de libertate, deci ne poziționăm pe noi înșine în cea mai specifică existență, numai atunci avem o mai mare nevoie în special, de articulația corelației libertății, ce să reprezinte singularitatea noastră. Dar dacă majoritatea oamenilor nu știu asta, sau în sfârșit nu o înfăptuiește, are o oarecare imagine limpede despre măsura în care nu are libertate, existență, sau în ce măsură este lipsit de existență. Acea lipsă de existență anume, este greu de exprimat, dar în imanență este o parte a existenței atât de precis articulată, despre care vorbesc oamenii sub chipul libertății. Și sentimentul neliniștitor al lipsei, care într-o comunitate mai largă poate apărea deodată, cu mult poate precede recunoașterea faptului, că chiar acum ce fel de sferă specială a libertății se întrupează. Mai important este că acest sentiment apare în oricine cu privire la existență.

⁵ F.W.J., Schelling, Op.cit., 50.

⁶ Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1975.

greșite ale conceptului de libertate, întrucât în analiza libertății ca relație a Eului și a mediului, totuși a apărut mediul ca ceva ce joacă un rol în facticitatea libertății, ceea ce constituie o largă deviere și pe deplin eronată de la fundamentele kantiene - și numai de la acestea - concepute autonom.⁷

Se ivește un paradox metodic specific, a cărui natură, așa se pare, atât de puțin l-au înțeles în esența lui, mulți dintre ei fiind autori ai unor scrieri de excepție, adică, în măsura în care vorbim tot mai mult despre libertate, de fapt atunci spunem mai puțin despre ea⁸. Pe de o parte, așa cum spunea Heidegger, această situație ni se înfățișează

⁷ Heinrich Schmidinger, *Prinzipielle und konkrete Freiheit*. In *Der Freiheitsgedanke in den Kulturen des italienischen und deutschen Sprachraumes*.

⁸ Fără dubii că libertățile politice - libertatea individuală și/sau socială, economică și juridică, confesională, de gândire și de opinie - sunt drepturi umane, și că sinteza acestor forme de libertate particulară înseamnă o corelație istorică. Aceea, că într-o anumită formație spațio-temporală, undeva și cândva o formă de libertate a fost în centrul atenției, și că celelalte oarecum și în măsura gradelor de libertate în jurul acesteia s-au împletit. Și nici nu trebuie să spunem, că aceste forme de libertate speciale sunt și forme de subiectivitate speciale în același timp, adică, așa cum s-a mai afirmat în analiza noastră, semnifică forme de existență. Ceea ce nu ne permite să tragem concluzia că formele speciale de libertate văzute ca scop al acțiunilor noastre să provină din aceeași intenție, din aceeași bază. Două exemple în acest sens: între cercetătorii istoriei germane s-a emis acea părere, după care paragrafele (constituția imperială de la Osnabrück) despre libertatea de opinie (moderată) au constituit punctul arhimedic, pe care s-a construit apoi întregul sistem al libertății juridice. În alt loc viziunea despre legitimarea revoluției politice a constituit fundamentul. Firește, că este vorba și nu este vorba despre aceeași libertate, dar aceasta este o întrebare care aparține paradoxelor libertății. În al doilea rând, iată cum sintetizează tânărul Herder sistemul calmant de stabil (împotriva tuturor celor precedente) al libertății: "este o mult mai fină și modestă libertate, libertatea conștiinței, ca să putem fi oameni adevărați și creștini, ca să ne putem îngriji în pace de căsuțele și strugurii noștri, să ne putem bucura la umbra tronului de rezultatele muncii noastre asidue, ca să putem făuri în libertate fericirea și locul nostru, ca să putem fi prietenii celor dragi și mentorii copiilor noștri". (J.G.Herder, *Haben wir jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* (1765) In *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1877-1913, VI, 33). Un cercetător german al lui Schelling ne avertizează, că cercetătorii concepției schellingiene despre libertate au maximalizat conținutul politic al ideii și au minimalizat aspectul metafizic. (Vezi *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie* bei F.W.J.Schelling, Frankfurt, 1968, 145, - vezi și nota cu nr.4). Dar există și o valabilitate metodologică generală în această remarcă: concepția metafizică despre libertate (indiferent de ce vizează ca argument explicativ) vorbește mereu despre așa ceva, ce nu se poate arăta în cadrul analizelor libertăților speciale individuale, căci pe acestea le determinăm prin acțiuni speciale ce ating scopuri speciale. Dar nu putem cuprinde acel adaos, acea existență, care să însemne obținerea unei libertăți speciale. Libertatea și diferența existențială se arată într-un final în fundament - avem doar sub forma unui semnal: în acest punct, notează teologii de specialitate, cât poate multumi teologia concepției schellingiene. Ivindu-se în timpul istoric, doar pentru generațiile ulterioare este evident, că pur și simplu este o altă existență existența lor. Aceeași și alta, dar identitatea poate fi căutată numai în fundament - poate fi și un adaos la justificarea folosirii categoriei fundamentului, Schelling prevăzând până la capăt, cel puțin, importanța ei metodologică.

prin faptul că, "explicația exclusiv istorică crează aparența că ceva asemănător cu forța creatoare (das Schöpferische) nu ar exista deloc"⁹. Ca să poată elimina orice neînțelegere posibilă, Heidegger pune forța creatoare și nu altceva ca punct de pornire a valorizării libertății. Astfel, în actul libertății puterea creatoare a individului devine facticitate, fapt onetic. Privind de aici, mulțimea faptelor istorice conține și faptul manifestării forței creatoare, dar sub asemenea aspect, ce nu poate fi descris în forme sistematice și necesare. Am merge prea departe dacă l-am urma pe Heidegger acum pe acest drum: dar ca să salveze din alt punct de vedere atât de importanta dimensiune istorică, ajunge într-un anumit moment al cugetărilor sale la concluzia punerii cât mai originare a întrebării despre filosofie și totodată, adâncă contopire cu puterea înnodatoare a istoriei.

La încheierea analizei sale, Heidegger sintetizează forma concepției lui Schelling, acea sinteză specifică prin care din libertate ca centru devine vizibilă totalitatea devenirii lumii create ca devenire a creatorului ca și veșnica devenire a absolutului în polul său opus, unitar în propria sa luptă. (A se vedea citatul mai pe larg în rândurile care urmează.) Două remarci se impun ca necesare aici: prima are legătură cu conceptul plastic heideggerian al punerii - în - vedere. "Locuirea omului rezidă în măsurarea cu ajutorul privirii care se înalță, deci în măsurarea Dimensiunii căreia îi aparțin deopotrivă cerul și pământul". Scrie despre modul poetic al locuirii omului, care totodată identifică demersul creator de măsuri al punerii - în - vedere¹⁰. În acest punct deci, interpretarea heideggeriană extrem de personală la adresa lui Schelling este la îndemână, așa cum se va dovedi a fi și în continuare. Cea mai importantă este acea corelație categorială, care cuprinde libertatea, creatul și creatorul, precum și absolutul ca formă a treimii, într-o sinteză triadică în care dat fiind că acesta este și o formă - SEMN, mulțimea posibilităților de explicare este dată dinspre fiecare element. Putem ajunge deci, de la creatoarea natură, și respectiv, de la libertate la creator, de la creator la libertate, și tot așa putem cerceta în ambele sensuri relația dintre libertate și natură. Relațiile desigur nu au aceeași valoare... lecturarea lui Heidegger remarcă, printre altele, și centrul de greutate al interpretării: "libertatea umană însă, în conformitate cu interpretarea schellingiană a ideii de libertate, devine punctul central al filosofiei, întrucât pornind de la ea ca și punct central devine vizibilă toată mișcarea de transformare a lumii create ca și formare a creatorului, și ca veșnică transformare a absolutului în polul său opus, unitar chiar și în propria sa luptă." În al doilea rând: "formarea naturii în om ajunge la odihnă în așa fel, încât cu ea putem părăsi chiar și natura"¹¹. Mulțimea de relații indicată de către Schelling nu poate fi nicidecum analizată în mod abstract (deși ea este foarte ușor de formalizat). Schelling însuși, urmărind până la capăt relația imanentă - transcendentă, va raționaliza relațiile, dându-le fiecareia

⁹ M. Heidegger, *Op.cit.*, 33.

¹⁰ Aici trebuie să notăm că după mistică, dar și după un gen al logicii, relațiile de semnificare într-un fel sunt și atunci, dacă sunt vizibile. O oarecare vizibilitate le aparține. Așa cum spune Plotinul iubit de Schelling: "Întrucât mintea înseamnă vedere - și anume o vedere, care vede într-adevăr -, el este deci acea posibilitate, care este în drum spre realizare".

¹¹ M. Heidegger, *Op.cit.*, 337.

caracteristica ei existențială. Aceasta desigur, - așa cum scrie Walter Schulz în prefața ediției maghiare - poate părea dificil și încălțit¹². Explicația poate fi, cred, că astăzi deja suntem insensibili la acea axiomă a ideii de sistem, după care, într-un sistem nu pot fi relații neinterpretate.

În consecință, dacă din punctul de vedere al filosofiei el consideră libertatea într-adevăr ca de importanță centrală atunci, ne sugerează Heidegger, opera lui Schelling redefiniște principiul imprevizibilității imanente a libertății. Aceasta însă nu este soluția dată de Kant ("Kant concepe în așa fel lucrurile, încât faptul libertății este de neconceput, ceea ce putem concepe este doar neconceperea lui. Neputința de a concepe libertatea stă chiar în faptul că libertatea, în măsura în care există, se opune conceptualizării, întrucât a exista liber ne așează în orizontul executării actului, nu în pura lui reprezentare.")¹³. Legea esențială ce se exprimă prin faptul creației va fi întotdeauna în om și dincolo de ea însăși, și omul se angajează în procesul treptat de pierdere al statutului de creatură, care însoțește faptul că, despre libertatea în actu - din cauza naturii ei de SEMN - vom primi doar o sugestie mistică¹⁴. Tratatul lui Schelling are o poziție cheie și din perspectivă metodologică, căci - nicidecum numai cu referire la sec. XX, precum scrie Walter Schulz - încheie cercul interogatoriu al corelației naturale a creaturii, și totodată formalizează până la capăt - astfel dându-ne mai departe posibilitatea interpretării. O variantă poate fi tocmai cea heideggeriană, căci dacă pornim de la premisa că nu se poate atinge creațiunea ce se înfăptuiește prin forma ființării, atunci nici nu putem vorbi de ea. Dar dacă creațiunea, într-o accepțiune metafizică este în continuare cea înfăptuitoare de ființare, atunci anumite caracteristici existențiale se vor referi la creațiune. Dar să mergem mai departe: în această lucrare Schelling este extrem de generos în legătură cu posibilitățile omului (generozitatea dată din ipostaza că omul își acceptă în mod real faptul de a fi o creatură). Dar dacă renunțăm la aceasta, trebuiesă reinterpretăm conceptul de natură cu toate consecințele acesteia. Precum putem pleca și din ipoteza absolută a omului ca pepinieră a răului. În cea de a doua treime a cărții sale, Schelling - fără a contesta în mod deosebit forma conceptului de subiect din filosofia clasică germană - face să funcționeze o subiectivitate extrem de vie, asupra caracterizării ei schematice vom reveni. Trebuie să luăm foarte în serios opoziția Lumină/Întuneric al argumentației schellingiene, ca și argument al forțelor influente.

¹² Walter Schultz, Szabadság és történelem Schelling filozófiájában. In Schelling Op.cit., 13.

¹³ Ca în acest punct să punem în lumina și mai bine întrebarea decisivă, să-l uităm și pe renumitul cercetător maghiar al lui Schelling: "Schelling de aceea cede tocmai aici măreția lui Kant, cel care - după el - a fost în stare să spună, că Dumnezeu este ultim, (acolo) unde este necesară opinia cunoașterii raționale umane".

¹⁴ În prelegerile ținute la Erlangen (1821-25) Schelling numește primul grad al conștiinței libertății, bănuială.

Cu toate acestea, el retrimite la tradiția filosofiei orientale¹⁵, la imaginea platoniciană a lumii¹⁶ - acest cerc interogatoriu necesitând o analiză mai amănunțită, dar nu ne putem sustrage de la a semna că, armonia cosmică concepută, perspectiva situării prezenței omului în Lumină, sunt locurile comune ale antropologiei filosofice¹⁷, dacă vrem, sunt caracteristice existențiale ce nu pot fi puse sub semnul întrebării. Cu toate acestea însă, nicidecum nu putem epuiza toate capetele de acuzare din partea diverselor interpretări posibile.

Interpretarea lui Heidegger este într-adevăr atât de adâncă, încât aproape, ca loc și răstimp, nu mai este vorba de filosofia schellingiană. Câteodată este atât de dificil de a delimita sistemele celor două argumentări, încât cel mai indicat pare a fi să ne reîntoarcem de la punctul de vedere ultim al concepției heideggeriene, la locurile schellingiene.

Schelling ne avertizează accentuat: nimeni și nicidecum nu s-a afirmat vreodată că natura este în întregime lipsită de rațiune și pasiune¹⁸. Această remarcă deschide mai multe căi posibile specifice de interpretare: pe de o parte împotriva dogmatismului obiectiv - cel care este o consecință necesară a perspectivei intelectuale -, pe de altă parte împotriva imposibilității de a înlătura ateismul metodic aproape formal de pe urma activității enciclopediștilor. Mai important este însă ceea ce ne permite: că natura poartă asupra sa atributele creatorului, că cel creat este creat în continuare, și că acest proces este posibil doar de pe urma unei forțe autonome oarecare. Filosofia naturii specific schellingiană privește cu maximă importanță faptul autonomiei creatului, aceasta putând însemna atât participarea la creație (în conformitate cu concepția scolastică majoră), cât și funcționarea unui principiu spiritual. Desigur, aici nu-mi pot permite nici o divagație măcar la o caracterizare parțială a ceea ce spune Heidegger despre concepția schellingiană asupra naturii. În legătura cu ideea părăsirii naturii - citată în cele de mai sus și aici părănd atât de neproblematică - nu înseamnă, că în operele heideggeriene târziu nu survin câteva întrebări cheie, pe care le putem caracteriza, adunate sub o formă expeditivă astfel: totuși, de ce propria manie l-a ținut pe animal în continuare acolo, în natură?! Însă în opoziție cu Schelling - așa cum ne mărturisește partea a doua din

¹⁵ Doar un exemplu: "Dacă lumina domnește pe pământ, atunci oamenii nu au de ce să se teamă de schimbarea măsurii echilibrului naturii, chiar dacă ar vedea semne întunecate" - spune marele confucian Siun-ci.

¹⁶ Luminarea are un rol călăuzitor pentru acțiune și gândire: "Pentru că aceasta a fost ce a simțit el încă de la început, când, la vederea unei vase de lumină obscure, l-a cuprins dorul după marea lumină".

¹⁷ Iată, cum caracterizează aceasra astronautul italian Franco Malersb: "Noaptea este captivantă: se stinge corpul astral, și se aprind orașele. Omul se evidențiază ca lumină: rațiunea și perspicacitatea sa a depășit legea întunericului, și a creat un corp astral diferite de toate celelalte. Pot să spun, că prezența omului pe pământ este evidentă înainte de toată noaptea, cu acest efect energic contrastant, ceea ce se creează între bezna înconjurătoare și suprafața lui luminoasă".

¹⁸ Avertizez din nou că viziunea schellingiană despre natură trebuie să devină obiectul unei analize speciale. Într-o relație natura în schimb este fără echivoc realizabilitatea viziunii (ușor în stilul lui Plotin), iar forma ei finală fiind existența noastră.

Grundbegriffe der Metaphysik II. - pentru Heidegger, perspectiva intelectuală nu rezolvă deloc probleme cu caracter metafizic¹⁹.

Analiza amănunțită a concepției specific schellingiene a "perspectivei intelectuale", a fost înfăptuită de mulți alții deja, aici mă voi rezuma doar la a stabili că problema libertății naturii orientată asupra noastră ca și condiție de realitate, și rămasă în continuare astfel, nu poate fi pusă. Putem să ne referim prin ea la natura care funcționează, și nimic nu poate fi mai important, pe seama viziunii, decât să privim în față întrebarea despre creație: "Întreaga natură ne spune că ea nu există nicidecum de pe urma unei consecințe necesare pur geometrice, și că ea este personalitate și spirit (așa cum putem deosebi autorul ce pentru a crea se ajută și de propria lui minte, de cel care este doar spiritual)"²⁰. Oare legile naturii sunt generale și eterne? - pune Schelling întrebarea care îl evocă pe Leibniz, căci cumva ele parcă nu corespund cerințelor formale ale rațiunii geometrice. Critica ce corijează raționalismul tradițional, și în special pe Spinoza, trebuie să ducă la acea concluzie neliniștitoare, conform căreia, în măsura în care datoria noastră este cercetarea legilor naturii, trebuie să renunțăm la caracteristicile eterne și definitive din perspectiva absolutului, cât și la ideea că mintea ce înfăptuiește interpretarea nu este goală și dată în prealabil, ci trebuie să privim ca mișcare decisivă chiar creatura, singura capabilă să urmeze legea naturii. Ceea ce este decisiv pentru rațiune în cunoaștere, de acum încolo este irațional, și ceea ce se poate subsuma legilor naturale generale și eterne, aceea pentru filosofie, de fapt este nerelevant. Ce este relevant (spre deosebire - și aici Schelling citează îndelung și univoc argumentația lui Leibniz, după care legile naturale în fața sistemului necesității absolute demonstrează existența unei ființe de cel mai înalt rang, rațională și liberă - *nu este eveniment, ci fapt*). Explicația este în cel care există deja, și nu în cel care urmează să existe. Desigur acceptarea celui existent, unica secțiune a lumii reprezentată veridic ne întoarce la punctul de început, la origine. În esență, printr-un asemenea schematism trebuie să descriem și (pre)existența persoanei.

Persoana în afara creației, libertatea personală nu are prea mare sens în filosofia schellingiană, faptele creatoare și legile lor - aceasta este substanța libertății personale. Când însă, aducem libertatea în situația mijlocitorului - ne avertizează Schelling - ideea de libertate trebuie văzută într-o ierarhie corectă, sentimentul și faptul ei pe de o parte, iar pe de altă parte corelația lor cu întreg ansamblul lumii. Din nou se desface o asemenea multitudine și bogăție a relațiilor, ce nu provin din numărul mic de

¹⁹ În seminariile de la Erlangen, deja citate, Schelling astfel caracterizează statutul viziunii intelectuale: "Această relație în întregime specifică au încercat să o desemneze cu ajutorul viziunii intelectuale. De aceea au numit o viziune, pentru că au presupus că în viziune, sau - întrucât termenul a devenit de largă folosință - în vedere subiectul se pierde pe sine, devine ceva exterior lui însuși: viziune intelectuală de aceea, pentru ca să se exprime: aici subiectul nu într-o viziune senzuală, într-un obiect real se dizolvă, cu - renunțând la el însuși - în aceea, ce nu poate fi nicidecum obiect. Dar acest concept necesită explicitare, de aceea este bine să fie în întregime ignorat. Pentru a desemna această relație ar fi mai bine să se folosească termenul extasis". "Fenomenologul" Schelling aici se întoarce fără dubii la conduita transcendentalismului.

²⁰ F.W.J. Schelling, *Az emberi szabadság lényegéről*, 97.

categorii despre care Schelling "dă socoteală". Analizând în parte fiecare element al matricei, rezultă că în timp ce privește sentimentul libertății adânc înrădăcinat în fiecare om (repetăm astfel, chiar și condiționat, supraapreciind genul uman), Schelling înzestreață omul cu capacitățile absolute ale libertății, și aceasta înseamnă că îl vede capabil de o creație identică cu cea a divinității, adică, participând la natura acesteia. Dacă acest sentiment al libertății este într-atât de clar - și filosofiile liberale de la Rousseau la John Dewey n-au conținut câteodată să exagereze acest sentiment -, faptul libertății crează anumite dificultăți pe seama minții care interpretează. Căci, ca urmare a legăturii gândirii cu originea, ca să putem privi pe cineva ca fiind liber trebuie să-l privim în faptul-de-a-fi-creat, deci în acel proces, în care pornind din omul însuși îl vede pe aceste într-un mod în care își înfăptuiește propria lege oarecum. În așa de problematica corelație a realității - care în spiritul viziunii intelectuale este întotdeauna singura veridică dintre toate corelațiile posibile - subiectul este ca realitate doar în măsura în care se reprezintă ca fapt al realității. (În aceasta și nu în altceva stă individualitatea lui metafizică.) Până atunci, chiar și dacă a gândit orice despre sine, acest fapt, din punctul de vedere al procesului aducerii la existență, a fost de negândit. (În datul nemijlocit este vorba ocazional de un lucru greu de anticipat, căci majoritatea oamenilor doar în mică măsură pot să se privească ca origine și sursă a activității lor.) Benedetto Croce ne avertizează că, trebuie să enumerăm ocazional și obiceiurile libertății printre elementele de mai sus, căci practicarea însăși este indispensabilă, și tot el adaugă, că ocazional putem uita toate acestea. Libertatea ca uitare²¹.

Să sintetizăm deci, firul gândirii schellingiene după logica argumentativă a acesteia. În conformitate cu acesta, pentru argumentația filosofică nu sentimentul libertății, ideea sau faptul ei este decisiv, ci topica ei în acest sistem: în măsura în care "are realitate", trebuind să fie dominanța centrală a sistemului. Este vorba despre acceptarea tezei kantiene, cu acea modificare, că aceasta trebuie extinsă cu o valabilitate programatică asupra întregii filosofii. Schelling a fost una dintre mințile logice cele mai importante a tuturor timpurilor, deci, dacă acceptăm că libertatea trebuie să fie punctul central dominant al sistemului, și astfel trebuie să ajungem la ideea unui sistem specific provenit din poziționarea mentală a libertății, acesta fiind un sistem de tipul celui care se află el însuși în fiecare din părțile sale. Este vorba de un asemenea fiind, care coexistă cu libertatea, iar aceasta este o realitate transcendentă, de notat însă, că "În rațiunea divină este bunăoară sistem, dar D-zeu însuși nu este sistem, ci viață"²². (Heidegger acordă două paragrafe însemnate, interpretării filosofiei schellingiene: în partea specială încearcă să explice prin conceptul de îmbinare corelația de sistem dintre fundament și existență, iar în meditația generală caracterizează sistemul general al filosofiei idealiste clasice germane. De pe acest fundament se poate refuza nemijlocit teoria substanțialistă a lui Fichte, respectiv teza ei centrală, după care eul este o substanță absolută. Se poate vorbi despre aceasta, sugerează Schelling, desigur, dacă substanța este libertate. Nu este vorba despre "renegarea" lui Fichte, ci despre o inversiune indispensabilă: "în idealismul format pe sistem nu este suficient să afirmi ca, >>singura activitatea, viața și

²¹ Benedetto Croce, *A proposito delle teoria filosofica della liberta*, Bari, Laterza, 1940, 104.

²² F.W.J. Schelling, *Op.cit.*, 101.

libertatea este într-adevăr reală<<, ce era suficientă idealismului subiectiv (cel care se înțelege pe sine) al lui Fichte... mai degrabă este nevoie să evidențiem pe de altă parte: fiecărei realități (naturii lumii lucrurilor) activitatea, viața și libertatea, îi este fundamentul, sau cu exprimarea lui Fichte: nu numai ipseitatea este tot, ci și invers: totul este ipseitate".

Este vorba deci, de o adevărată răsturnare copernicană: "Acea idee, de a pune libertatea ca alfa și omega a filosofiei, a eliberat spiritul uman de fapt..."²³.

Libertatea poate fi simțită ca realitate transcendentă și sub forma unui deziderat specific: "Doar cine a gustat din libertate, acela poate simți dorința de a face ca toate să-i semene, ca să poată extinde libertatea asupra întregului univers uman". Este o propoziție ce se poate interpreta în extrem de multe sensuri, în interpretarea lui Schelling fiind singurul drum ce duce spre filosofie. Pe lângă aceasta - în fața viziunii kantiene, pentru care libertatea este conceptul pozitiv al celui-pentru-sine - aducerea întregului univers la starea de creație duce la relațiile autoreflexive, la aceea de a fi univers. Libertatea e un asemenea sistem clădit pe cinci idei, care - așa cum arată Heidegger - este și un sistem ierarhic, a cărei reprezentare programatică Schelling începe să o facă să funcționeze ca și obiect. Iată cum caracterizează Heidegger ideea de libertate schellingiană: "Cele cinci idei de libertate: 1. Libertate ca posibilitate a acțiunii inițiate de către noi. 2. Libertate ca și nelegare, libertate față de ceva (libertate negativă). 3. Libertate ca legare de ceva, libertas determinationis, libertate pentru ceva (libertate pozitivă). 4. Libertate ca dominare a sensibilității (nu e libertate de fapt). 5. Libertatea ca autocaracterizare pe baza unei legi a existenței proprii (libertatea de fapt), ideea formală a libertății... conține în ea câteva dintre determinațiile anterioare."²⁴ De fapt acest sistem a ajuns la valabilitatea canonică în toate filosofii structurate ale libertății. Caracterizând critica lui Schelling la adresa lui Spinoza, Heidegger constată că evocarea celui din urmă a fost de natură ontologică, însă oricât ascute critica idealismului-panteist spinozist din partea ontologiei, că aceasta respectiv ar fi totul, chiar și relația divină o dizolvă în lucruri, concluzia este că el se îndepărtează de cel mai important element din constituirea reprezentării schellingiene a existenței, de la aceea, că presupoziția este aceasta: creatpr. Libertatea niciodată nu este o relație între lucruri, elementul transcendent ce se descoperă în ea semnifică întotdeauna extensiunea, o anume acumulare, trecere de sistem ... (Dar și o asemenea filosofie sistematică a libertății construită pe baze empirice ca cea a lui John Stuart Mill conține această idee: "Acțiunea liberă este o acțiune mereu concretă, dar și în același timp, mereu transcendentală. Concretă, pentru că urmează scopuri pozitive înrădăcinate în prezent și în această lume, transcendentă, pentru că >>în raza ei eliberează pe oricine<< deoarece, cu ajutorul implicației și consecințelor ei împiedică ca oricine oricând, din orice cauză și scop, să folosească pe cineva sai pe câțiva ca instrumente.")²⁵

²³ F.W.J. Schelling, Op.cit., 47.

²⁴ M. Heidegger, Op.cit., 188.

²⁵ Eged Péter, *Az ész hieroglifái*, Kriterion. - Regio., 1993, 147.

În cele ce urmează, Heidegger caracterizează din partea aspectelor ontologico-metafizice limitele idealismului, în special cele ale idealismului lui Schelling, în mod explicit renunțând la ideea de a fi reprezentantul ipotezei transcendente sistematice, respectiv de a o face să funcționeze într-un sistem de idei deviat de la Schelling. (Pentru clarificare, la acesta din urmă creațiunea este ante- și posttemporală, și ajunge la existență prin fundament.) Aici doar să semnalăm, că diferența dintre ideea despre libertate heideggeriană și ideea despre libertate a mării tradiții, se conturează cât se poate de bine din această perspectivă: prin înlăturarea din sistem, a conceptelor naturii și transcendenței (la care putem adăuga și renunțarea la conceptul spiritului, atât de clar evidențiată de Ernst Cassirer în dezbaterile filosofice de la Davos, și - printr-un demers absolut metafizic - prin localizarea a tot ceea ce există în om, ideea despre lume pusă în sistem doar în parte dezleagă dificultățile de argumentare) se poate, ca scopul încă din start să fi fost condamnat eșecului. Una, imposibilitatea de a duce până la capăt imaginarea sistematică construită pe imanența absolută a libertății umane, omul adamic, creațiunea, creatura, pune o asemenea multitudine a întrebărilor despre existența și prezența transcendentă ce necesită analize în continuare, precum aduce și o împotrivire la canoanele întregii tradiții filosofice și ocazional poate determina situații electivie dificile.

Reîntorcându-se la ideea de D-zeu, Schelling precizează că aceasta nu este *actus purissimus*, și că "D-zeu este mai real decât cele conferite de substilitatea sărăcăcioasă a idealștilor abstracți..."²⁶. Înainte de toate, cel mai important de precizat pare a fi ceea ce nu spune Schelling despre D-zeu: nu spune, că este idee, reprezentare, revelație, iubire, cuvânt, sau că se identifică complet iterându-le pe acestea, epuizându-se pe sine. Cea mai importantă este anticiparea faptului, că El însuși poate conține înființarea într-o formă structurată imanent, creațiunea fiind schimbarea acestei structuri cu un proces temporal. Cum nimic nu este înaintea și afara lui D-zeu, de aceea D-zeu trebuie să conțină în el însuși fundamentele existențele sale. Fiecare filosofie vorbește în asemenea fel despre acest fundament de parcă ar fi o idee pură, fără a face ceva real din acest fundament. În cele ce urmează Schelling adâncește ideea în două direcții. Prima - și ocazional cea mai importantă idee - că (una dintre) existența reală a lui D-zeu este natura - această viziune ascunzând fără dubii o natură de sorginte divină, dar în același timp existența și fundamentul fiind în relație cu D-zeu. Cu aceasta ne apropiem prea mult de logica revelației, sau de structurile logice ale diferențelor absolutului?

²⁶ "O asemenea divinitate (absolutitate derivată) se potrivește naturii".

Ideea omului pe de altă parte este deci, sau în relația naturală, sau nu se realizează deloc²⁷.

Mai există și o altă posibilitate de deconstruire din care rezultă o corectivă esențială: "D-zeu este la fel și priusul fundamentului, întrucât fundamentul nici ca fundament nu ar putea fi, dacă D-zeu n-ar exista în actu"²⁸. Fără a ne referi la gândurile lui Schelling legate de relațiile naturale de îngreunare și Lumină/Întuneric, ne obsedează constant acea imagine, după care în viziunea schellingiană D-zeu se privește pe el însuși în natură, care bineînțeles este propria natură - numai că, desigur, acesta nu e un fel de a vedea analogic, și în fine, nu ne putem ascunde nostalgia în fața acestei construcții sublim de simple, funcționarea treimii Dumnezeu-natură-om după logica creatoare a libertății fiind bunăoară, în așa fel un ultim mare sistem în care existența și înțelegerea nu se despart definitiv și pentru totdeauna. Să situăm înțelegerea în existență și preexistență, și imediat au să ne răspundă acele greutăți ale filosofiei existențiale, care aproape ne fac să renunțăm la acele postulate. Pară fără dubii că pentru interpretarea heideggeriană a relațiilor temporale ("după >>Ființă și timp<< nu eul, ci faptul-de-a-fi-aici este cel proiectat, este cel care există esențial înainte de orice umanitate")²⁹ metafizica lui Schelling ca punct culminant al metafizicii germane și occidentale, a oferit un punct de plecare semnificativ.

Ca să scape definitiv de conceptul și postulatul atât de steril și inutil al imanenței și al lucrului în lucru al iluminismului (și oare numai aici?), Schelling folosește conceptul devenitului (Werden), cel care se poate găsi în mod evident în funcționarea naturii. Ceea ce fără îndoială însoțește acea sugestie, că D-zeu și natura (sa) se împacă foarte bine, adevărata problemă începând cu creatul și devenirea lui. În nenumărate locuri survine acea idee, chiar și în sfânta scriptură de mai multe ori, că în realitate eliberarea omului este problematică, și nu este sigur că pentru rezolvarea filosofică este suficientă felul de rezolvare kantian al răului înrădăcinat, sau cel fichteian sau schellingian ce vorbește despre răul fundamental. Chiar dacă D-zeu poruncește

²⁷ Trebuie să recunoaștem "una dintre rădăcinile libertății în fundamentul independent al naturii". Orice fel de etică (în măsura în care totuși e posibil) trebuie să aibă punctul de pornire în principiul că: omul nu este dispus nici la Bine, și nici la Rău, ci fiind mult mai în lumină decât animalul, adică nerupt de fundamentele sale, cu o mișcare continuă trebuie să se resitueze mereu în centru. Această stare de viață cu greu se poate interpreta prin trebuie. De aceea moral pare să fie o măsurătoare inutilă, căci în măsura îndepărtării de centru nu poate să fie mai mare sau mai mică, deci a vorbi de o gradare a virtuții și a păcatului este inutil. Gândul resituării în centru este dominant și în prelegerile de la Erlangen: "a. libertatea incomensurabilă de mai înainte numai în om poate prinde din nou viață, ea este cea care la mijlocul timpului, nu este în timp ... ei este permis să devină un nou început, și astfel devine ea începutul din nou creat ... b. în om în mod evident bijbâie o amintire încețoșată, că el a fost cândva începutul tuturor lucrurilor, stăpânul și centrul absolut, și aceasta în dublă ipostază: întrucât omul este acea libertate eternă care a fost și la început, numai că el este așa sub aspectul repetiției ... în acest sens ar fi ca început centrul absolut, în al doilea rând ca libertatea readusă din nou".

²⁸ F.W.J. Schelling, *A szabadság lényegéről*, 57.

²⁹ M. Heidegger, *Op.cit.*, 388.

libertatea (de obicei se citează două locuri biblice vestite în legătură cu aceasta: partea din cartea a V-a a lui Moise despre eliberarea slugilor - precum și partea 5, 13 al Epistolei Apostolului Pavel către Galateeni - "căci voi, fraților, ați fost chemați la libertate..."), pentru că în acest sistem de relații și El este doar un Altul, întrucât vorbirea nu este un sistem de transportare, care ar putea conține libertatea, faptul-de-a-fi al aceluia într-adevăr nu este necesar. Desigur, lucrul - precum sugerează Emmanuel Lévinas într-o operă de tinerețe³⁰ - își capătă contur, prin faptul că în porunca (divină) este și o voință. Și ce nu este mai atrăgător pentru eliberare, decât o confruntare cu o voință?! Această împotrivire dă formă libertății umane, și după această constrângere, omul în multitudinea relațiilor, și în cadrul acestor relații trebuie să trăiască constant în alternativele ontologice corespunzătoare unității primordiale, după ce a recunoscut caracterul lor etic obligativ. Sub formă umană se găsesc foarte multe ființe printre noi, Schelling nu are iluzii în această privință, că umanitatea este doar o mică fracțiune a formelor umane existente. "Animalul niciodată nu poate ieși din unitate, în timp ce omul prin propria lui putere poate rupe legăturile forțelor eterne. De aceea Franz Baader spune pe deplin justificat: >>ar fi de dorit, ca stricăciunea umană să nu treacă granița devenirii în animal ... dar din păcate, omul este animal și sub animal, nu numai peste animal<<"³¹.

În viziunea schellingiană devenirea este reprezentată de dorință: "lucrurile își au fundamentul, în ceea ce în D-zeu nu este El însuși...". "Dacă omeneste vrem să face, mai inteligibilă această esență, atunci putem spune: aceasta este dorința, pe care eternul Unu o simte, ca să se nască pe el însuși."³² Această dorință este rațiunea dorită, bazându-se pe un asemenea fel de rațiune, care arată în direcția perspectivei raționale.

În relația natură-D-zeu este fără dubii devenirea, sau altfel rațiunea, ce reprezintă creațiunea, acea rațiune - și au văzut-o foarte clar mai ales Leonardo da Vinci, Michelangelo, Bernini și chiar La Porta (așa cum dovedesc scrisorile, jurnalele sau scrierile lor artistice sistematice) - care poate fi ținută și de acte creatoare umane (artistice). Creația de artă ce i-a survenit mai degrabă este expresia acestei dorințe, a relației ce se referă la rațiunea originară, care predestinează omenirea la vizionarea esenței (în viziunea intelectuală elementul instrumental e mult mai puțin important, decât forma evocatoare a corelației originare). Opera de artă în această accepțiune - precum formulează Leonardo da Vinci, rezultă din cunoașterea esenței, poziționează omul în lume, revelează: "Dacă tu subapreciezi pictura, care este singura imitatoare a operelor evidente ale naturii, în asemenea măsură subapreciezi și o mare descoperire, care vizualizează cu o fină speculație filosofică formele înconjurate de lumini și umbre, mări, locuri, corpuri astrale, animale, plante, toate calitățile vanității. Într-adevăr, aceasta este știința și copilul legitim al naturii, deoarece pictura pleacă de la aceeași natură, mai corect spus, este nepotul naturii, pentru că orice lucru evident provine din natură, de aceea este corect să se numească nepotul naturii deci, ruda lui D-zeu."³³

³⁰ Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994, 45.

³¹ F.W.J. Schelling, Op.cit., 72.

³² F.W.J. Schelling, Op.cit., 58.

³³ Leonardo da Vinci, *Il paragone delle arti*, Milano, 1993, 101.

Să aruncăm acum o scurtă privire asupra ideii schellingiene de subiectivitate. În însemnările făcute pentru seminarul Schelling din semestrul de vară al anului 1941, Heidegger expune fără echivoc problema, semnalând, că subiectivitatea, subiectumul, existensul, ens monasul sunt una (unitate), (sistem)³⁴, care - întorcând un pic firul gândirii - evidențiază prezența esențială și existența. (Heidegger depășește aici cu un pas de imaginea tradiției carteziene, după care ideea de subiectivitate în primul rând expune existența (ființa) în cel-ce-există (ființare), o așează în punct central, dar în sfârșit mereu o subordonează acesteia.) În însemnările pentru seminariile din 1941-43 el merge decisiv mai departe, și formulează în felul următor poziția sa față de subiectivitatea schellingiană: "Subiectivitatea ca voința neapăsată de a ști ea însăși - adică libertate. În ce accepțiune este >>sistem<< ? >>Sistemul libertății<< este celălalt nume al >>sistemului subiectivității<<, în care desigur, intervine și interpretare conștientă, antropologică a >>subiectului<<. Subiectivitatea este singurul fundament de fapt al sistemului"³⁵. Cu aceasta, Heidegger, cu siguranță, demarcă acele direcții, care trebuie parcurse de cercetările ulterioare. Să cuprindem deci - îndepărtându-ne puțin de la citarea regulată - ca să putem vedea mai unitar atributele subiectivității (sau mai precis: cel ce face subiectivitatea).

Subiectivitatea, după acestea, în accepțiunea ei pozitivă este: 1. ea însăși: spirit, voință, supra-natural și supra-creatură și în afara acestor două; 2. libertate; 3. unitate (existență continuă în voința divină și în principiul iubirii), măsura divină și echilibrul propriilor noastre forțe; 4. solicitare (capacitate la adresa răului și a binelui, precum și starea perturbată de ispită); 5. ordine; 6. decideră (trecerea în libertate și în existență); 7. dorință (este la începutul creațiunii, dar în creatură și în fapte este mereu o forță activă); 8. instinctualitate. Tot această notă se subsumează libertății, dar totuși este în ea un proces continuu, care își declară faptul de-a-fi-el-însuși în afara legii și al calculului. (Bibó István, foarte bunul cunoscător al lui Schelling, de pildă vede spontaneitatea ca elementul de conținut cel mai important al libertății.)³⁶ Să vedem acum accepțiunile negative, care se pot forma prin opunerea formală la cele pozitive, dar evident nu aceasta este important, ci că absența pozitivelor sau prezența negativelor distrug ce este mai important, faptul-de-a-fi-el-însuși. Cu toate acestea Schelling vrea să semnalizeze, că faptul-de-a-fi-el-însuși este un asemenea complex, care poate fi arătat în mod adevărat numai în corelația continuă de pe urma stăruinței înspre centralitate a unității și a iubirii. Aceasta este existența însăși, delimitată pe de o parte de dorință, iar pe de alta, de faptul împlinit. Existența este evident direcție, conținutul ei este o cât mai pregnantă libertate, care în acest fel este aritmetică în desfășurare, pentru că în consecințe întotdeauna trebuie să apară o majoritate față de precedent. Dacă existența nu conferă o direcție, atunci este: 1. regresie; 2. dezordine (introdusă în natură); 3. viață falsă. Acesta este acel gen de viață, care gonește omul, procluând angoasa, din centru, unde trebuie să trăiască prin voința de iubire, spre periferie. Această secvențiere a existenței, producătoare de angoasă, situează în schimb omul în situația cea mai expusă a

³⁴ M. Heidegger, Op.cit., 380.

³⁵ M. Heidegger, Op.cit., 397.

³⁶ Bibó István, *Kényszer, jog, szabadság*, In *Válogatott művei I.* Magvető, Budapest, 1984, 51.

existenței, acesta este mesajul cel mai important al lui Schelling³⁷. Fără dubii se poate cădea în prăpastie, în întunericul dinaintea creației, dar cine nu a simțit libertatea supraviețuirii, libertate care, precum a fost accentuată, începe să-și orienteze asupra unor perspective cât mai largi, aceasta fiind natura ei interioară -, acela nu a înțeles nimic din faptul creației, adică nici din umanitatea lui. Subiectivitatea schellingiană este fără doar și poate antropologică, chiar poartă și specificul conștiinței, dar este în ea în schimb o asemenea dimensiune, pe care o putem numi în modul cel mai potrivit stratificarea metafizică a descrierii, un fel de dinamică existențială, segmente de stări, dar în același timp note, simptome, în care faptul-de-a-fi-el-însuși ajunge la cunoștința de sine, și înfăptuiește trecerea decisivă de la purea existență până la propria înțelegere. Aceste note subiective în același timp pot asigura o asemenea contingență, care sunt în stare să descrie cea mai concretă lungime de o clipă a subiectivității individuale. De aceea putem numi liniștiți concepția schellingiană una, care lasă departe în urmă formalismele legate de subiect ale clasicismului idealist german și ale filosofiei occidentale moderne. Heidegger numește a șasea idee despre libertate și pune în centrul întregii interpretări la Schelling, acea variantă schellingiană a concepției despre libertate, cea mai specific adăugire a întregii opere, care este capacitatea la bine și la rău. Aceasta este completată de ideea de bază, conform căreia răul însuși apare ca existența omului, având în posesie "contradicția autodevoratoare și nimicitoare, că pe de o parte vrea să devină de ordinul creatului, iar pe de altă parte să desființeze lanțurile faptului de a fi o creatură, și din înfumurarea de a deveni tot, se prăbușește în neființă"³⁸. Înainte ca libertatea și existența omului să fi putut deveni evidente, el deja s-a și pierdut. Această groază metafizică și morală doar așa poate fi întreruptă, numai dacă întărim prezența lui D-zeu în om. Sensul acestei afirmații, că unitatea este îngrijită de către om că legea de esență a centrului, va fi, că D-zeu ca existență și prezență absolută, acoperă și învâluie cu iubirea sa posibilitatea de a urmări răul absolut în creatură, arătând binele adevărat într-o magie divină, fiind prezent că existență nemijlocită în conștiință și în cunoaștere. Cunoașterea filosofică și acțiunea în nici un caz nu se pot abate de la cunoașterea acestei existențe, care nu este altceva, decât prezența nemijlocită a absolutului în conștiință și în cunoaștere. Această nemijlocire trebuie mijlocită cumva. (Natura acestei corelații i-a fost clară și lui Hegel.) Una dintre consecințele cele mai importante a acestei prezențe existențiale nemijlocite, că nu este posibilă nici o abatere, nu este bine arbitrar sau rău

³⁷ În prelegerile de la Erlangen - bunăoară libertatea poate avea forma de subiectivitate - totuși se petrece o avertizare și o trimitere, în sensul că nu poate fi reprezentată analitic (segmente, părți, "forme"), ea are doar concept sau existență plină, sau nu este deloc. Libertățile parțiale, întrucât nu sunt și nu pot fi, nici nu pot intra în discuție. În această accepțiune Schelling revizionează în 1809 punctul său de vedere, și se reîntoarce la abordarea cât se poate de conceptuală a idealismului german, spunând: "Nu ar fi o soluție fericită, dacă toate acestea le-am exprima astfel: acesta este așa ceva, căruia stă în libertatea lui să-și ia formă. Căci astfel libertatea ar apărea ca și caracteristică, care presupune un subiect diferit și independent față de ea, iar esența subiectului este libertatea, sau el însuși nu este altceva, decât eterna libertate". Op.cit., 443. Din nou ar putea fi obiectul unei analize speciale cum acest cuvânt final se leagă de conceptul transcendențial al libertății al sistemului idealist transcendențial.

³⁸ F.W.J. Schelling, Op.cit., 92, passim.

arbitrar, "libertatea adevărată fiind în armonie cu o anume sfântă necesitate: așa simțim de pe urma cunoașterii esențiale". În concepția schellingiană necesitatea este deci, sfântă în sensul cel mai strict al cuvântului... Nu este scopul nostru să-l urmăm pe Schelling pe drumul, care din armonia libertății și necesității generează binele, ci ne vom ocupa cu cealaltă consecință a gândurilor noastre.

Prezenței nemijlocite ale existenței în conștiință îi corespunde și o cunoștință nemijlocită despre aceasta, aceea că, faptul de a fi structurează deja cunoașterea și acțiunea (con)știința religiozității, că D-zeu este în noi, că este lumină spirituală și cunoaștere clară, într-o ultimă accepțiune, din punct de vedere dilosofic, înseamnă că în concept evidența este dată în prealabil. Oricât am accepta varianta schellingiană a exprimării religioase nu putem evita să nu amintim de sensul originar al religiozității³⁹. În al doilea rând, în sens practic înseamnă și o anume conștiințiozitate, "omul să acționeze așa cum poate, și în activitatea sa să nu se împotrivescă luminii cunoașterii". Toate acestea înseamnă, că în om există acel fundament, pe care se poate baza știința și activitatea sa, are legătura cu absolutul, dar nici ca urmare a acestei cunoașteri nu se poate (totuși nu se poate) tulbura D-zeu în existența sa. Legătura fundamentală existentă în bază - bunăoară personalitatea lui D-zeu de aici provine - semnifică unitatea ce survine în bază. Ca urmare a acesteia devine nonsens alegerea ce apare ca expresie cheie a oricărei filosofii a libertății, căci nu există alegere, ci îndatorire pe lângă cel corect. Această îndatorire înseamnă pentru om o responsabilitate în sens transcendent, în care omul se împărtășește în responsabilitatea creației, în măsura în care nu o deranjează pe aceasta, ba chiar continuă în sfera acțiunilor sale ce înseamnă aducerea la viață a fundamentului, a centrului, a unității și a iubirii continue și atotcuprinzătoare. Din nimic altceva, numai din aceasta poate proveni cea mai înaltă viață spirituală și morală.

În accepțiunea de mai sus omul este liber în D-zeu. Paradigma formată din legătura continuă a creațiunii și a libertății - și care trece de intensitatea oricărei concepții filosofice de până atunci - este o concepție metafizică pură.

³⁹ Aici nu ne putem sustrage de a semnală, că interpretarea canonică prin folosirea categoriei fundamentului semnalizează: aici nu este vorba despre întrebările recursivității, infinitul-finit nu poate conține limită gnoseologică (epistemologică), ci doar o poziție a gândirii în continuum, care pe de o parte rămâne în mod necesar închisă: "... subiectul care percepe și lucrul perceput, relația dintre existența finită și absolutul infinit poate fi determinată doar de pe urma a două laturi: a. pe de o parte D-zeu ca ființă absolută și infinită trebuie să fie diferit de tot de finit (altfel D-zeu ar fi obiectul cunoașterii care percepe și nu fundamentul ce mereu >>trece de aceasta<<, iar D-zeu chiar și acolo rămâne astfel de fundament unde sunt numite prin reflexiile conceptuale ale metafizicii și >>obiectivitate<<". Karl Rahner - Herbert Vorgimler: *Mic dicționar teologic*, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 718. Vezi și problema fundamentului.

Existența liberă a subiectivității are în schimb o consecință esențială referitoare la existență, anume aceea, că cel creat, în limita propriilor sale forțe participă și are dreptul să participe la creație, acest drept fiindu-i libertatea⁴⁰. După ideea schellingiană, subiectivitatea se pierde în idee. Niciodată nu putem ajunge de la subiectivitate doar până la D-zeu, din subiectivitate doar până la subiect se poate ajunge. Dar în D-zeu, ca proprie libertate nesfârșită, natura și subiectivitatea este prezentă. Cu aceasta - printr-o referire la sistemul de reprezentare eckhartian de odinioară, D-zeu (deoarece e infinit) nu s-a împușinat deloc, omul în schimb s-a îmbogățit fără limite, după împlinirea unui preambul vite. Toate acestea din principiu sunt cuprinse în acea afirmație, că Domnul este Dumnezeuul său.

(Traducere de VASILE PRAHOVEAN)

⁴⁰ A sta sub creație rezultă, că omul însuși este parte activă a creațiunii, dar nu numai în acea accepțiune tradițională protestantă, că doar aparent poate sta într-un punct oarecare al existenței creatoare sau în corelație cu aceasta, dar nu într-un mod absolut. (Heidegger formulează astfel: "Faptul-de-a-fi-creat al existenței de aceea nu înseamnă ceva gata făcut, ci o situare în creațiune ca și formare"., Op.cit., 277). Din punctul de vedere al întrebării noastre specifice, cu existența creatoare din nou și din nou iau ființă corelațiile pozitive, negative și cele ale libertății absolute, dacă nu ar fi așa, niciodată nu ar fi nevoie să creăm legi noi. Un om liber deci, mereu el stabilește, dacă face ceva (corespunzător cu ceva), nu face, sau face altceva. (Îi acesta este acel ceva complet diferit, care asigură o aură pentru cel ce acționează, acesta din urmă putând fi chiar și o subiectivitate comună. În această accepțiune este creație - din punctul de vedere al filosofiilor libertății - este istoria existenței). Mergând mai departe, dacă în explicarea creațiunii rămâne dialectica schellingiană existentă de bază - transcendență, pe care Heidegger în punctele esențiale o duce până la implicarea finală (desigur din cauza propriilor sale rețineri nu în fiecare corelație categorială), atunci trebuie să ne dăm seama, că tocmai creațiunea este acea scânteie a sistemului schellingian, care cu insolubilitatea libertății se proiectează pe fundament.

PROBLEMATICA SOCIOLOGIEI CUNOAȘTERII ÎN GÂNDIREA LUI TUDOR VIANU

I. MAXIM DANCIU

ABSTRACT. The Question of the Sociology of Knowledge in Tudor Vianu's Philosophical Thinking. Tudor Vianu considered the sociology of knowledge as an intrinsic part of the sociology of culture, which at its turn must establish the aims of social life. Influenced by H. Rickert's and A. Weber's writings, Tudor Vianu states that every social phenomenon is a cultural phenomenon as well, meaning that the sociology of culture must also cover each individual aspect of culture. The sociology of knowledge deals with the study of the social conditionings of the truth, its dependence on the mobility of social life. Tudor Vianu aims at describing the variability of sociological conceptions and their bordaring to the themes of the philosophical anthropology, working out an outlook on culture, emphasizing its individualistic and liberal sides, as the humanist ones Tudor Vianu's solution consists in the promoting of the cultural activism.

În gândirea românească Tudor Vianu reprezintă, prin lucrările elaborate, un etalon intelectual pentru multe domenii: estetică, istoria și teoria ideilor, critica și istoria literară, filosofia și sociologia culturii, stilistica, antropologia filosofică. Multe din scrierile sale au fost concepute inițial din necesități didactice, recunoscându-li-se ușor forma de prelegeri universitare, pentru ca pe urmă să fie dezvoltate ca studii, tratate sau pur și simplu ca lucrări de sine stătătoare. Este și cazul însemnărilor cu caracter sociologic, asupra cărora însă Vianu nu a mai revenit ulterior, materia lor fiind utilizată în lucrările sale de istoria și filosofia culturii. Astfel, ținând un curs introductiv de știința culturii (*Ideile fundamentale ale culturii moderne*) și apoi unul de sociologie (*Puncte de vedere în sociologia contemporană*) între anii 1930-1933, el a abordat problematica sociologiei cunoașterii ca pe un domeniu particular al sociologiei culturii, dovedind nu doar măsura unei înalte probități profesionale, ci și nevoia constantă de a se informa asupra dezbaterilor de idei care aveau loc în epocă.

Domeniul teoretic al sociologiei cunoașterii era încă în curs de cristalizare, iar scrierile principalilor fondatori - Max Scheler, W. Jerusalem, Max Weber, Karl Mannheim, Emile Durkheim, L. Levy-Brühl, Vilfredo Pareto - erau comentate în mediile academice ale timpului, așa încât era firesc, pe de altă parte, ca ele să trezească și la noi un anume interes mai ales la sociologi, dar cu ecou și printre umaniști, care

chiar prin natura preocupărilor lor căutau să explice geneza concepțiilor despre lume și societate. De altfel, perspectiva sociologică asupra cunoașterii a fost abordată în perioada interbelică și de Petre Andrei, D. Gusti, Ștefan Zeletin, Mihai Ralea, P.P. Negulescu și Alexandru Claudian¹, formulându-se puncte de vedere distincte, acordate concepției generale susținute de fiecare dintre autori.

Tudor Vianu se interesează de sociologia cunoașterii în contextul cercetărilor sale aprofundate în direcția explicării originii și structurii valorilor, a complexității fenomenelor culturale, cercetări pentru el constante și care s-au finalizat în lucrări de referință². Punctul de plecare este, așadar, fenomenul global al culturii, căruia Vianu îi dă o definiție operațională, precizând că prin cultură trebuie să se înțeleagă "suma actelor obiective și subiective prin care introducem un obiect în sfera unor valori". Bineînțeles, trebuia să se lămurească aici și ce este *valoarea*, iar Vianu o definește drept obiectul unei dorințe sau, mai precis, *șinta unei aspirații*. "Există în sufletul omenesc - arată filosoful român - fel de fel de aspirații, către utilități practice ale vieții, către satisfacții de ordin estetic, către conștiința teoretică a lumii înconjurătoare, către starea generală de fericire a umanității, există aspirații de comunicare cu divinitatea însăși". Tuturor acestor aspirații le corespund o serie de valori, adică o serie de obiecte capabile de a le satisface. "Astfel de obiecte înzestrate cu facultatea de a satisface aceste dorinți, aceste aspirații ale voinței noastre, sunt valorile. Există, prin urmare, tot atâtea valori câte aspirații vibrează în sufletul omenesc"³.

O manifestare culturală se definește deci prin introducerea obiectului în sfera unei valori. Ea poate fi obiectivă sau subiectivă, după cum este vorba de creatorul sau de consumatorul cultural. Nu există societate umană fără un minimum de atmosferă culturală. Avem astfel o cultură totală de care se distinge cultura parțială, care rezultă din deprinderea de introducere a obiectului într-o singură valoare. Tot așa putem vorbi de o cultură individuală și de una colectivă. Știința culturii abordează fenomenul cultural ca totalitate, fructificând cercetările științelor particulare ale culturii; și atâtea științe culturale avem câte valori putem recunoaște. Așa avem știința culturală care studiază legile economice, și aceasta este economia politică; avem apoi știința care studiază legile după care se produc adevărurile științifice, respectiv metodologia științelor; avem apoi estetica care studiază legile care guvernează lumea valorilor estetice; avem valori pentru politică, morală, religie, prin urmare vom avea știința moravurilor și știința religiilor. Sub influența lui H. Rickert, Vianu opune științele

¹ vezi: P e t r e A n d r e i, *Die soziologische Auffassung der Erkenntnis*, Leipzig, 1923; i d e m, *Probleme de sociologie*, București, 1927; D. G u s t i, *Opere*, vol. 3, București, Ed. Academiei, 1970; Ș t. Z e l e t i n, *Forme de gândire și forme de societate*, în "Revista de filosofie", 3, 1935; M i h a i R a l e a, *Contribuții la știința societății*, București, 1927; P. P. N e g u l e s c u, *Geneza formelor culturii*, București, 1934; A l e x a n d r u C l a u d i a n, *Cercetări filosofice și sociologice*, Iași, 1935; I d e m, *Cunoaștere și suflet*, Iași, 1940.

² T u d o r V i a n u, *Introducere în teoria valorilor și Filosofia culturii*, în T. V i a n u, *Opere*, vol. 8, ediție de Gelu Ionescu și George Gană, București, Ed. Minerva, 1979.

³ T u d o r V i a n u, *Introducere în știința culturii*, în T. V i a n u, *Opere*, vol. 9, ed. G. Ionescu și G. Gană, București, Ed. Minerva, 1980, p.524.

culturii științelor naturale, primele definindu-se tocmai prin faptul că studiază fenomenele culturale contemporane cercetătorului. "Științele culturale nu sunt însă științele culturii. Între știința culturii și științele culturale este o deosebire pe care trebuie să o precizăm. Știința culturii sau filosofia culturii se găsește față de științele culturale în raportul în care filosofia naturii se găsește față de științele naturale"⁴.

După Tudor Vianu, sociologia culturii este aceea care trebuie să lămurească scopurile vieții sociale. "Cultura omenească, într-adevăr, nu putem s-o definim decât în legătură cu scopurile omenești. Față de domeniul naturii, care este un domeniu al cauzelor eficiente sau al cauzelor mecanice, cultura este domeniul scopurilor sau domeniul finalităților, este un domeniu finalităților, este un domeniu teleologic. În lumea de cauze mecanice care promovează procesul natural, omul introduce scopuri și aceste scopuri alcătuiesc cultura". Nu ne putem imagina o umanitate subculturală decât dacă o asimilăm lumii animale. Animalul, precizează Vianu, nu este creatorul vieții sale, atitudinea animalului în lume este pur pasivă, el este și devine ceea ce mediul său îi recomandă a fi. "Dar aceasta este tocmai originalitatea omului căci, spre deosebire de animal, el încearcă să treacă la postul de conducere al sorții sale, și dezvoltarea acestei tendințe alcătuiește cultura omenească". Prin urmare, cultura este *un act afirmative a libertății* omenești, libertate ce valorează nu numai pentru mediul natural, dar și pentru mediul social: "omul cult nu suportă pasiv datele sociale care înconjoară existența sa, ci caută să le transforme în sensul scopurilor și idealurilor sale"⁵.

Cultura este un fenomen prin excelență social, și aceasta într-un dublu înțeles: pe de o parte pentru că asimilarea și propagarea culturii din generație în generație, transformarea ei într-un bun al existenței noastre proprii nu se poate face decât prin societate; pe de altă parte, pentru că societatea oferă mijloacele de realizare a scopurilor ei. Așadar, orice fenomen social este, în același timp, un fenomen cultural, aceasta și numai "pentru că orice fenomen social este produsul voinței sociale, și voința se conduce totdeauna după reprezentarea unui scop; or, odată cu reprezentarea scopurilor intrăm în domeniul finalist al culturii..."⁶. După Alfred Weber⁷, citat de Vianu, adevărata sociologie pare să fie tocmai sociologia culturii.

Problemele de care se ocupă sociologia culturii se conturează în legătură cu factorii determinanți ai culturii, cu fenomenul solidarității feluritelor domenii ale culturii, în fine, cu transformarea și evoluția culturii. Dar, precizează imediat Vianu, sociologia culturii nu ia în considerare doar fenomenul cultural ca totalitate, ci abordează și faptele culturale separate, mai speciale. Așa au apărut *sociologia artei*, *sociologia religiei*, *sociologia moravurilor*. Aceste cercetări sociologice speciale țin să

⁴ *Ibidem*, pp. 526-527; vezi și I. M. P o p e s c u, *Definițiile culturii și valorilor în opera lui Tudor Vianu*, în "Analele Universității București", Seria filosofie, XXXVI, 1982.

⁵ T u d o r V i a n u, *Curs de sociologie. Puncte de vedere în sociologia contemporană (Partea II-a: sociologia culturii)*, în T. V i a n u, *Opere*, vol. 8, București, Ed. Minerva, 1979, pp. 350-351.

⁶ *Ibidem*, p. 352.

⁷ vezi A l f r e d W e b e r, *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*, 1927.

elimine în primul rând caracterul speculativ afirmat de filosofia tradițională în capitolele ei de filosofia artei, a moralei sau a regiei, întrucât ele "consideră obiectul cercetărilor lor - binele, frumosul, sacrul sau divinul - ca niște valori absolut necondiționate ", valabilitatea lor fiind considerată și universală. "Ei bine, sociologii care iau în cercetare aceste valori le relativizează, pentru că în momentul în care, de pildă, valoarea religioasă o consideră în raport cu anumiți factori sociali, în același moment te îndoiiești că toate formele, sau că unele dintre ele măcar, pe care viața artistică, morală ș.a.m.d. le îmbracă, cuprind în ele ceva absolut. Ele par mai degrabă că trăiesc în funcție de altceva, trăiesc în funcție de existența totului societății, și mobilitatea societății atrage mobilitatea și relativitatea lor"⁸.

Tot așa se prezintă și cazul *valorii teoretice*, iar o serie de cercetări al căror început îl aflăm încă în secolul al XIX-lea "au căutat să stabilească și condițiile sociale ale adevărului, afirmând că și adevărul trăiește într-o dependență continuă de mobilitatea vieții societății". Așa a apărut *sociologia cunoașterii*, dezvoltată mai ales în prima jumătate a secolului nostru de autori ca Max Scheler și Karl Mannheim. "Condiționarea socială a cunoștinței, obiectul principal al sociologiei cunoașterii - scrie Vianu - trebuie înțeleasă în două feluri: există mai întâi o condiționare genetică a cunoștinței, adică forme de cunoștință care apar din împrejurările unui anumit ansamblu social.(...) Dar știința nu este condiționată numai genetic, în apariția ei, societatea nu determină numai apariția științei, dar determină mai mult decât atât, chiar forma specială pe care știința o ia într-un moment sau altul"⁹. Prima orientare este ilustrată de Vianu după Max Scheler, care constată, în *Probleme einer Soziologie des Wissens*, că știința Renașterii era profund deosebită de știința antichității și de cea medievală:

"Știința veche nu urmărea decât cunoașterea. Ce înseamnă cunoașterea? Înseamnă asimilarea aspectelor ontologice ale lumii. Care sunt structurile sau însușirile realului - aceasta era întrebarea pe care și-o puneau știința mai veche, cea antică și cea medievală. Spre deosebire de știința mai veche, știința Renașterii nu dorește numai să obțină oarecum această copie a *ontos*-ului, a ființei, ci dorește mai mult decât atât, dorește să se facă stăpână peste realitate pentru a o utiliza în folosul omului, pentru scopurile omului. Acesta era un gând absolut străin medievalilor. Medievalii nu se gândeau niciodată că prin știință omul poate să devină mai puternic și stăpân peste natură, capabil s-o manipuleze în sensul scopurilor sale - medievalii doreau să cunoscă natura, nu s-o stăpânească. Și dorința de stăpânire imperialistă era o componentă a sufletului medieval, căci n-au existat epoci în care acest instinct să fi fost amorțit; dar ei doreau să domine masa omenească, cucerirea de teritorii era, de fapt, cucerirea de mase omenești - către stăpânirea maselor se îndrepta instinctul imperialist al medievalilor. Instinctul imperialist al omului care apare în Renaștere se îndreaptă nu atât către masele omenești, ci către natură. (...) Dar cum apare această știință? Apare desigur sub înfrâurirea acelei schimbări profunde în întreaga structură a societății, și anume acelei schimbări care înseamnă parvenirea burgheziei pe prim plan de importanță al vieții

⁸ Tudor Vianu, *Curs de sociologie*, p. 376.

⁹ *Ibidem*, pp. 381-382.

sociale. Burghezul este omul orientat către acumularea de bogății, și în vederea acestei acumulări el înțelege că izvorul cel mai bun al bunurilor economice este natura și cel mai bun mijloc de a-ți însuși aceste bunuri existente latent în natură este știința. Știința este produsul, prin urmare, al aspirației de înălțare, de afirmare a burgheziei moderne în Renaștere"¹⁰.

A doua orientare la care se referă Vianu este indicată de lucrarea lui Karl Mannheim *Ideologie și utopie*, dar și de alte lucrări, între care în primul rând se distinge cercetarea sa asupra *Gândirii conservatoare* (*Das konservative Denken*). În studiile sale sociologul german arată că elementele conceptuale utilizate în plan teoretic pot să însemne lucruri deosebite într-o sferă socială sau alta. Drept exemplu este dată ideea de libertate care, la începutul secolului al XIX-lea, nu însemna deloc același lucru în cercurile conservatoare și în cele liberale. "Dar nu numai în construcția conceptului se poate vedea condiționarea socială, dar și în uzul categoriilor; Mannheim observă, de pildă, că cercurile conservatoare întrebuițează, în secolul al XIX-lea mai cu seamă, categoria *totalului*, pe câtă vreme cercurile democratice și cele liberale întrebuițează mai cu seamă categoria *elementarului*. Pentru că există două icoane teoretice a lumii: o icoană teoretică pentru care lumea aceasta este făcută din ansambluri sintetice, din structuri, din totaluri indisociabile și există și o altă icoană teoretică a lumii care afirmă că această lume este făcută din elemente, o icoană atomistică a lumii, pentru care ea nu este decât rezultatul unor felurite combinații dintre elementele ei simple". În esență, Mannheim susține că acea gândire care afirmă structuri este o gândire conservatoare (întrucât intenția ei este de a arăta că lumea este astfel constituită, încât ea trebuie primită așa cum este, nefiind posibil să o schimbăm, pentru că este făcută din întreguri care nu se pot transforma), pe când gândirea liberală (care afirmă că lumea este produsul liber și variabil al combinării dintre elemente) ajunge la concluzia că lumea poate fi transformată"¹¹.

Dar aspectul unei științe este determinat de condițiile sociale și în ceea ce privește nivelul de abstractizare în care ea se mișcă. "Sunt teorii științifice de un caracter aplicativ, concret, particular, dar sunt și teorii științifice care se fereșc, ca de o primejdie mare, să ia caracterul acesta aplicativ, și sunt și oameni de știință care adoptă acest punct de vedere, aceia din gura cărora auzim că știința trebuie să fie obiectivă, impersonală, rece, senină, că știința nu trebuie să se amestece în viață, că nu este rolul omului de știință să ia atitudine față de problemele practice ale vieții. Acesta este un punct de vedere în care recunoaștem interdicția intervenirii în realitate. Dar cine se ferește de a interveni în realitate? Aceia care admit realitatea așa cum este. Ei bine, această știință - rece, impersonală, obiectivă, abstractă - este tot proiecția unei gândiri conservatoare, pe câtă vreme cealaltă este proiecția unei gândiri revoluționare"¹².

Dacă putem admite o condiționare socială a gândirii teoretice, atât din punct de vedere genetic cât și din punctul de vedere al structurilor conceptuale, ceea ce conduce

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, pp. 383-384.

¹² *Ibidem*, p. 384.

la o anume relativizare a valorilor teoretice, aceasta nu înseamnă automat că se poate accepta teza unui relativism absolut al cunoașterii, "căci - cum bine sesizează Vianu - sociologia cunoașterii, scoțând în evidență ceea ce este relativ în valoarea teoretică, adică determinat de mobilitatea vieții sociale, pune în evidență și ceea ce este absolut, ontic, în constituția valorii teoretice. Știind ce este condiționat, știm și ceea ce nu este condiționat. În aceasta stă interesul epistemologic al acestor teorii"¹³.

Dar Vianu nu rămâne doar la schițarea acestei justificări teoretice a sociologiei cunoașterii. Mai mult, va căuta să analizeze cauza variabilității concepțiilor despre societate și cultură contemporane lui, sistematizându-le, pentru ca apoi să-și formuleze propriul punct de vedere. Mai întâi am văzut că el acceptă atât perspectiva avansată de către Max Scheler, după care sociologia cunoașterii reprezintă fundamentul oricărei politici raționale, cât și cea a lui Karl Mannheim pentru care producțiile mentale al unui grup social (clase sociale, generații, organizații profesionale, secte etc.) sunt în primul rând teoriile politice, acestea sprijinindu-se la rândul lor pe o înțelegere particulară a vieții sociale, a istoriei, în fine, pe o anume concepție despre lume. Punctul de plecare al analizei procesului cunoașterii - așa cum este prezentat de sociologia cunoașterii - nu este deci individul autonom, ci grupul social în cadrul căruia individul acționează, cu care cooperează și care îl determină. Karl Mannheim este limpede în acest sens: cunoașterea este un proces colectiv de cooperare, fiecare individ dezvoltându-și cunoașterea în cadrul unei comunități și în funcție de acțiunea proprie și de procesele de depășire a dificultăților comune. Produsele gândirii sunt diferențiate astfel chiar din faptul că percepția membrilor unui grup social nu înglobează toate aspectele posibile ale lumii, ci doar pe cele care sunt în raport cu dificultățile și problemele grupului¹⁴. Deci, arată Vianu, Mannheim pornește de la existența ideologiilor politice, caracteristica personalităților și partidelor politice fiind aceea că lansează manifeste menite să atragă partizani, să convingă masele electorale. "Omul politic care lansează un manifest afirmă o serie de lucruri privind realitatea socială, caracterizează într-un fel situația politică actuală și față de examenul, așa-zicând obiectiv, al situației politice actuale, propune niște soluții care sunt în intenția celui care lansează manifestul, singurele indicate să tranșeze dificultățile momentului". Manifestul politic este însă o scriere teoretică cu intenții *militante*, deosebindu-se esențial de cuprinsul teoretic al unei scrieri științifice. Pe scurt, manifestul este *interesat*, "ideologia de acolo este de un caracter interesat, pe câtă vreme într-o scriere științifică interesul este, dacă nu dispărut, în tot cazul mai atenuat, mai palid". Aceasta este criteriul pentru distincția metodologică între conceptul de *ideologie* și cel de *teorie*: "aceasta din urmă este un ansamblu de adevăruri neunificate de o voință care tinde către ceva, pe câtă vreme ideologia este un ansamblu de adevăruri unificate de către o voință, și această voință maschează chipul adevărat al realității". Dar, la o analiză mai atentă, distincția de mai sus se dovedește a fi numai aparentă, pentru că, în fond, chiar și cele mai impersonale contribuții științifice nu pot fi

¹³ *Ibidem*, p. 385.

¹⁴ K a r l M a n n h e i m, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., p. 29 și urm.

desprinsă complet de anumite interese sociale. "Întreaga știință are o legătură cu totalitatea care ne înconjoară, totul prezintă un caracter pe care îl numește Mannheim <<*Seinsverbundenheit*>>. Teoria nu este ceva izolat, sustras din complexul realității, ci este ceva care își are rădăcinile în realitate, ceva determinat, condiționat de ansamblul social și tocmai această stare de lucruri îndreptățește sociologia cunoștinței, creează baza metodică a acestui nou curent sociologic"¹⁵.

Desigur, mai trebuie spus că Vianu nu ignoră nici contribuțiile mai vechi care anticipau problematica sociologiei cunoașterii, amintind în această ordine de idei de concepția materialismului istoric, cu distincția sa dintre bază și suprastructură, și de investigațiile lui L. Levy-Bruhl privind mentalitatea primitivă. Era amintit chiar și Keyserling, cu a sa *Reisetagebuch eines Philosophen*, ce căuta dialecte ale culturii europene.

Importantă este însă străduința lui Vianu de a evidenția determinarea socială a curentelor sociologice și culturii. Se remarcă astfel punctul de vedere *universalist* reprezentat de concepția lui Othmar Spann, căruia i se opune curentul *relaționist* promovat de Georg Simmel și Leopold von Wiese, dar și de teoria lui Töniies, cu distincția sa dintre societate și comunitate. Avem apoi concepția *fenomenologică* cu reprezentanții săi Vierkand și Theodor Litt, cea a *sociologiei culturii* cu Alfred Weber și, în fine, curentul *sociologiei cunoașterii*. "Noțiunea de societate apare însă, în lumina acestor felurite puncte de vedere, foarte deosebită - constată gânditorul român. Într-adevăr, ce este societatea pentru fiecare din aceste sociologii dezvoltate din atâtea perspective?" Văzute din unghiul sociologiei cunoașterii aceste curente de gândire pot fi interpretate prin grila, introdusă de Mannheim, a dominantei totalului sau elementarului:

"Iată de pildă sociologia universalistă a lui Spann: de care dintre cele două concepte este dominată? De conceptul elementarului sau de conceptul structuralului? Pentru Spann societatea este un întreg structural care nu se compune din indivizi, ci este ceva superior și anterior indivizilor și, de fapt, sociologia lui Spann este o sociologie conservatoare și tradiționalistă. (...). Dimpotrivă, sociologia raționistă admite individul. Societatea, pentru sociologia relaționistă, nu este decât produsul schimbului de relații dintre indivizi. De fapt, această sociologie justifică și alimentează curentele liberale. Societatea nu prezintă nimic fatal, așezările așa cum se găsesc n-au nimic fatal pentru punctul de vedere al sociologiei relaționiste. Indivizii în momentul în care ar intra în altă relație între ei, ar înjgheba alte genuri de instituții, ar deveni altceva, ei s-ar putea schimba. În acest chip sociologia relaționistă poate justifica un punct de vedere politic liberal. (...) Sociologia culturii, cu tendința ei de relativizare, sugerează că bunurile cele mai înalte ale culturii omenești n-au nimic absolut în ele, ci sunt legate de împrejurări sociale. (...). Dar această putere a socialului de a determina și formele culturii omenești se întinde foarte departe, se întinde până la acea reprezentare despre sine pe care și-o poate face omul și care alcătuiește nucleul cel mai adânc al oricărei culturi. Dacă vrem să înțelegem o cultură în varietatea valorilor ei, în varietatea

¹⁵ Tudor Vianu, *Curs de sociologie*, pp. 377-378.

manifestărilor ei, atunci ajungem cu ușurință la convingerea că aceste manifestări se leagă între ele, pentru că sunt determinate de o rădăcină comună și această rădăcină comună este felul omului de a se resimți și de a se reprezenta pe sine. Nu există o singură idee a omului, un singur fel al omului de a se reprezenta pe sine, ci numeroase feluri ale omului de a se reprezenta"¹⁶.

Programul teoretic al sociologiei cunoașterii se deschide astfel către cel al antropologiei filosofice. Este domeniul spre care își va concentra atenția mai târziu Vianu într-o lucrare specială¹⁷. Deocamdată, el va trece în revistă, după Max Scheler, tipurile de autorerezentări ale omului din antichitate până în epoca modernă. Antichitatea va impune, în viziunea biblică, omul ca ființă căzută, dar și tipul omului clasic, adică ființa care participă la rațiunea universală, la *logos*. Pentru antichitate termenul este cel de *homo sapiens*; "pentru clasic, omul era definit prin puterile superioare ale vieții, prin energiile superioare ale cosmosului, omul este o rațiune participantă la rațiunea universală, el este chinuit de reminiscența patriei eterne a sufletului sau, el aspiră către spiritul din care a coborât și este capabil să înțeleagă adevărul metafizic al acestei lumi, pentru că acest adevăr este de ordin rațional. (...) În concepția modernă, omul se explică prin forțele inferioare ale naturii, nu prin cele superioare, omul nu este definit prin legătura cu o energie divină, cu un *logos* universal, ci este produsul unor energii, unor elemente, unor legi care lucrează și în natura subumană, omul nu este decât un produs al vieții care apare ca un joc. Mișcarea aceasta a vieții universale noi n-o putem înțelege decât ca un joc, noi nu putem să-i hotărâm scopurile, ea este o continuă efervescentă, care scoate forme la iveală, dar pentru ce nu știm bine - și activitățile care nu au scop sunt jocuri"¹⁸. - Se remarcă așadar, și sub raport antropologic, existența unor optici diferite la antici și la moderni, diferență ce este semnificativă tocmai pentru că la cei vechi nu se punea niciodată problema unui *curaj al adevărului*, pentru filosoful sau cercetătorul antic interesul fiind acela de a ajunge să lumineze ordinea lumii, pe când cercetătorului modern i se cerea un asemenea curaj pentru a face față șocului generat de spulberarea iluziilor spiritualiste; primului i se pretindea însă feroare religioasă, puterea de a se ridica până la principiile eterne din care derivă totul, în schimb celui de-al doilea i se cerea putere morală, adică "un suflet destul de tare ca să nu se dărâme pe el însuși în momentul în care face descoperirea zguduitoare că superiorul decurge din inferior"¹⁹.

Dar, modernitatea impunea nu doar ideea naturalistă a omului, ci și conceptul antropologic al lui *homo faber*, al omului lucrător. "Toate animalele sunt lucrătoare, lucrează materia sau manevrează un instrument și găsesc astfel calea pentru susținerea existenței. Și omul este un lucrător preocupat de a manevra unelte tehnice în vederea unei cât mai bune adaptări la mediu. Concepției de *homo sapiens* i se opune astfel *homo*

¹⁶ *Ibidem*, pp. 388-390.

¹⁷ vezi T u d o r V i a n u, *Transformările ideii de om*, în T. V i a n u, *Opere*, vol. 9, pp. 309-348.

¹⁸ T u d o r V i a n u, *Curs de sociologie*, p. 392.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 392-393.

faber din concepția modernă"²⁰. Văzut în seria naturală a ființelor, omul își descoperă și situația sa oarecum excepțională, de ființă neadaptată la viață. Omul este un animal degenerat și, datorită acestei deficiențe, se dezvoltă o energie nouă în univers - energia creatoare de cultură. Între spiritul omenesc și viață se naște astfel un divorț radical și tragic, această idee fiind pusă în lumină de Ludwig Klages. Totodată, din această opoziție, analizată teoretic, se originează și o nouă concepție asupra cunoașterii expusă în celebra lucrare a lui Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Relația omului cu mediul său de existență nu se potrivește cu celelalte relații ale celorlalte animale: "Pe câtă vreme celelalte animale cunosc mediul și viața lor psihică se constituie ca un reflex al mediului, omul, printr-o excepțiune formidabilă, poate cunoaște independent de mediu. Omul, cu alte cuvinte, nu are numai impresiuni, ci are *noeme*, acte de *noesis*, de cunoaștere a unor sensuri pur ideale. Prin urmare, ceea ce este mai caracteristic în om (pentru Scheler) este însăși capacitatea fenomenologică a omului. Un greier sau un melc simt cu antenele lor, simt mediul înconjurător și se comportă în consecință. Omul, spre deosebire de celelalte animale, poate să cunoască nu numai impresiile bogate care-i vin de la lumea cealaltă, ci poate cunoaște sensurile absolute, *noemele*, el este o ființă opusă vieții, o ființă abstractă, idealistă"²¹. O ultimă reprezentare a omului despre sine stă în concepția potrivit căreia omul este *ființa care gândește responsabil* sau, cu alte cuvinte, în concepția care vede în om pe creatorul scopurilor, pe creatorul destinului lumii. Aici omul se concepe pe sine nu numai ca lucrător, ci și ca un creator: "Este concepția omului singur în lume, care trebuie să creeze acel mediu al iubirii și prieteniei în care viața omenească să devină posibilă. Omul care gândește deosebirile dintre bine și rău și întrebuițează procesele oarbe ale mecanismului universal în sensul scopurilor gândite, reprezentate și voite de el, omul creator, omul prometeic este un alt om, un om nou, deosebit de ceilalți"²².

Toate aceste concepții despre om au motivații și justificări sociale. Dar dacă ideea omului este condiționată social, cu atât mai mult vor fi considerate reflexe sociale sentimentele omului, așa încât "dacă s-a putut constitui o sociologie a cunoașterii cu atât mai justificată ar fi o sociologie a sentimentului"²³. Sentimentele de evlavie religioasă, iubirea, avariția, politețea sunt și ele condiționate social. Scriitorii au sesizat de altfel aceste condiționări. Argumentul principal îl preia însă Vianu de la Francis Paulhan (*Les transformations sociales des sentiments*) care a arătat că socialul trebuie înțeles ca un element de spiritualizare a tuturor tendințelor noastre. "Ce înțelege Paulhan prin spiritualizarea unui sentiment sau tendințe? Înțelege acea asociere a sentimentelor, a tendințelor, cu elemente cât mai numeroase ale sufletului nostru. Azvârlirea animalului asupra hranei este un impuls obscur, nu asociat cu idei, cu alte sentimente, cu acte de disciplină, de voință. Atitudinea însă a omului care mănâncă frumos, cuviincios, care știe să se stăpânească, să se poarte, este făcută din asocierea acestor tendințe cu

²⁰ *Ibidem*, p. 393.

²¹ *Ibidem*, p. 394.

²² *Ibidem*, p. 395.

²³ *Ibidem*, p. 399.

numeroase alte sentimente, idei, acte de voință, de disciplină. Spiritualizarea unei tendințe sau sentiment înseamnă, prin urmare, cristalizarea în jurul ei a unui număr cât mai mare de elemente din rezervorul psihologiei noastre. Ei bine, această spiritualizare se face prin socializare, dar și socializarea este un produs al spiritualizării, căci este cu neputință ca tendințele să aibă în sine o formă mai spirituală fără ca, în același timp, să nu simtă nevoia de a le da un cadru social"²⁴. Tot în această direcție Vianu se mai referă la contribuțiile lui H. Schurz, Guatave Le Bon și Sigmund Freud²⁵ pentru a dezbate atât probleme de psihologia colectivităților, cât mai ales importanța ce trebuie acordată factorului irațional în materie de cunoaștere și conducere socială. Aceste concepții au pus în evidență faptul că omul individual este în mai mare măsură condus de motive intelectuale, pe când mulțimile sunt, dimpotrivă, sentimentale; ceea ce caracterizează psihologia mulțimilor este relația continuă pe care ele o întrețin cu un conducător, cu un șef, care exercită asupra lor autoritate și prestigiu. "Autoritatea - scrie Vianu - se completează din două componente psihologice: dintr-o excelență, dintr-o valoare a persoanei sau a instituției care o exercită și din libera conștiință că acela care exercită autoritatea merită s-o exercite, din consimțământul de a primi injocțiunile sale autoritare. Prin urmare, autoritatea presupune, în aceia care primesc injocțiunile autoritative, aderarea la ea și, prin urmare, libertatea voinței. Nu tot astfel se întâmplă cu prestigiul. Prestigiul este suportat cum este suportat de către mediul hipnotizat ordinul hipnotizatorului. (...) Ca să comanzi îți trebuie două lucruri: sau autoritate, sau prestigiu. Dar prestigiul presupune iubire, presupune elan de la cel ce primește comanda către cel care o dă. În lipsa iubirii între comandament și supunere, unitățile sociale sunt inconsistente și se pot desface ușor. Analiza lui Freud ne pune, așadar, în lumină, în toate organizațiile omenești, valoarea umană a bunătății înspiratoare de iubire"²⁶.

Această problematică psihosocială este reluată și discutată în legătură cu sociologia explicativă a lui Vilfredo Pareto. Se știe, sociologul italian a introdus o serie de concepte noi, cu o anume rezonanță în sociologia cunoașterii, precum cele de *derivații* și *reziduuri*. Derivațiile sunt acele raționamente, istorisiri, credințe "care întunecă facultatea noastră de observație prin prejudecăți sau asociații greșite, tot felul de iluzii, care trebuie risipite atunci când purcedem la greua operă de stabilire a faptelor sociale". Reziduurile provin din faptul că o mare parte din acțiunile noastre sociale nu sunt logice, nu reprezintă adaptări la un scop, ci sunt pornite dintr-un anumit sentiment al nostru. Complexele de derivații și reziduuri dezvăluie o structură a faptelor sociale, de care se ocupă statica socială; dar Pareto vorbește și de o dinamică socială care are drept obiect circulația elitelor, care se primenesc neconținut. După Vianu,

²⁴ *Ibidem*, p. 404.

²⁵ Tudor Vianu are în vedere următoarele lucrări: H. S c h u r z, *Altersklassen und Männerbunde*, 1902; G u s t a v e L e B o n, *Psihologia maselor* (trad. rom. București, Ed. științifică, 1991); S i g m u n d F r e u d, *Totem și tabu* (trad. rom. S. F r e u d, *Opere*, vol. 1, București, Ed. Științifică, 1991) și *Psihologia colectivă și analiza eului* (trad. rom., București, Mediarex, 1995).

²⁶ T u d o r V i a n u, *op. cit.*, p. 411, 413-414.

sociologia lui Pareto se înscrie într-o orientare generalizatoare, urmărind să stabilească permanențe, legi, tipuri, imuabile ale procesului social, în opoziție fiind cu o sociologie individualizatoare, care stabilește tipuri individuale ale proceselor sociale. De asemenea, deoarece pornește de la o psihologie individuală, ea se opune acelor concepții în care primează socialul, cum este sociologia lui Durkheim. Fiind o sociologie explicativă, concepția lui Pareto se opune totodată și sociologiilor interpretative (intuitive), cum sunt cele reprezentate de Max Weber, Vierkandt și Sombart. În sfârșit, ea insistă mai întâi în scoaterea în evidență a importanței iraționalului în viața socială. "Această tendință până la un punct este legitimată, socotește Vianu, căci adeseori, citind istoriile speciale, istoria politică a popoarelor de pildă, sau istoria economică, observăm că instituțiile și faptele vieții noastre sunt puse în legătură cu teorii, ceea ce dă adeseori impresia că aceste instituții politice sau economice ar fi produsul unor teorii politice sau economice. (...) Unul dintre meritele cele mai importante ale vastului tratat (*Traité de Sociologie générale*, I-II, 1917-1919 - n.n.) pe care l-a lăsat V. Pareto este tocmai punerea în lumină a acestei motivații iraționale a istoriei"²⁷.

Nu fără semnificație este apoi încadrarea sistemului sociologic elaborat de D. Gusti în tendința de înnoire a gândirii sociologice din prima jumătate a secolului nostru. *Monografia sociologică* reprezintă pentru Vianu "produsul unei rebeliuni împotriva sistemelor sociologice rigide", acestea dovedindu-se a fi perisabile în timp tocmai pentru că se bazează pe anticipări abstracte, fără legătură cu realitatea socială. Or, calea aleasă de Gusti ducea la consultarea directă a faptelor, la apropierea de realitatea socială concretă, sociologul afișând speranța că astfel "va putea să obțină mai bune rezultate decât cele care pot fi atinse pe căile pur speculative ale rațiunii". În această perspectivă este în primul rând apreciată pozitiv relația pe care sociologul român o stabilește între cadrele sociale și manifestările sociale, "o relație îndoită și reciprocă, deoarece cadrele vieții sociale influențează manifestările, dar manifestările în momentul în care se produc, devin ele însele cadre și influențează, la rândul lor, cadrele vechi. Acest circuit social se exercită, prin purtătorii voinței sociale, încadrați în unități și implicați în procese și relații sociale"²⁸. Un asemenea demers era de altfel menit de la bun început să servească atât la surprinderea adevăratelor caracteristici ale civilizației românești, cât și la sprijinirea unui program social concret și realist de ameliorare a asistenței sociale și a instituțiilor statului român din acea vreme.

Preocuparea lui Vianu pentru problematica sociologiei cunoașterii răspundea într-un fel preocupării cărturarului pentru o mai bună definire a culturii și societății românești, de care a fost, altfel, profund atașat și pe care a slujit-o am putea spune în mod exemplar. Dar este aceasta, în același timp, și expresia individualismului și liberalismului promovat de Vianu în concepția sa filosofică. De fapt, este o opțiune de tinerete, oarecum teoretizată în studiul *Metodă și obiect* (1937), conceput de Vianu chiar ca o încercare de sociologia cunoașterii, unde ușor putem descoperi susținerea

²⁷ *Ibidem*, pp. 428-429.

²⁸ *Ibidem*, p. 433-434; vezi și D. G u s t i, *Opere*, vol. 3, București, Ed. Academiei, 1970.

nechivocă a concepțiilor liberale, antitotalitare. Denumind regimurile dictatoriale "regimuri ale executivului", cărora le opune "liberalismul", regimuri în care primează legislativul, Vianu se întreabă simptomatic: "Cine nu știe că poitica executivului afirmă în toate ocaziile concepția despre om a filosofiei antiumaniste, unde omul este nu măsura lucrurilor, ci simplul slujitor al unor așezări obiective care îl întrec? (...) Din poziția pe care o ocupă, executivul antiumanistic aruncă liberalismului umanist acuzația de egoism. Liberalismul întreabă însă cui mai poate folosi perfecționarea acestor relații obiective, din care nevoile și aspirațiile lui este exclus ca un element cu importanță redusă". Or, Vianu caută aici să deștelenească și în cultura noastră tocmai terenul sociologiei cunoașterii. Pentru că, încheie el studiul mai sus amintit: "Această corelație între filosofia metodei și a obiectului pe de o parte și filosofia legislativului și executivului pe de altă parte, n-a fost încă, după cât știm, semnalată de vreun gânditor. Pentru îmbogățirea acelei sociologii a cunoașterii, preconizată de atâtea ori în cursul cercetării moderne, credem că aceste corelații sunt de un oarecare interes. În tot cazul, existența lor ni se pare neîndoielnică. Căci chiar făcând abstracție de atâtea afinități de principii, deplasarea interesului filosofic de la metodă la obiect și considerarea actuală a acestui proces cu unele orientări politice către primatul executivului nu pot fi un simplu efect al întâmplării"²⁹.

Într-o perspectivă cu deschideri spre sociologia cunoașterii abordează Vianu și corelația dintre filosofie și ideologie. Prima este o întreprindere teoretică a spiritului, a doua este o întreprindere teoretică cu veleități practice. Tipologic, filosoful este omul contemplativ, iar ideologul "un teoretician atins de bovarismul acțiunii". - "În chipul în care se leagă și se dozează momentele lor sufletești, filosoful este omul în care predomină procesele deliberării, cumpănirea motivelor, elementul retardat al reflecției, pe când ideologul aduce, chiar în întreprinderile cunoașterii, spiritul prompt al deciziunii"³⁰. Marile filosofii poartă atât amprenta teoreticului pur, cât și a ideologiei; una le asigură longevitatea pe plan spiritual, cealaltă le expune simplificat, dirijându-le spre terenul concret al practicii. De aceea, crede Vianu, ideologiile sunt menite să moară tinere, pentru că "ele dispar odată cu fapta pe care au produs-o sau pe care au dorit s-o justifice, în timp ce filosofii odihnesc pe bogăția fondului lor complex, în care oamenilor li se pare a citi tot atâtea dovezi ale acțiunii"³¹. Nimic din produsul omului nu poate fi complet despărțit de voință, de ambiția realizării concrete, practice. Omul este o ființă activă și, până la urmă, se poate constata că și cele mai abstracte teorii vin să sprijine, într-un fel sau altul, acțiunile sale în viața practică. După Vianu, concepțiile despre lume chiar trebuie înțelese ca fiind animate de acest *spirit activist*, rostul lor fiind, în esență, acela de a conduce la depășirea obstacolelor, de orice fel ar fi ele, atunci când ne apar în cale. Și, de aceea, nu trebuie să ne mire faptul că propria filosofie el și-a construit-o ghidat fiind chiar de un asemenea ideal.

²⁹ Tudor Vianu, *Metodă și obiect*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 9, pp. 194-195; vezi și Petru Vaida, *Individualism și liberalism la Tudor Vianu*, în "22", 10, 1994, p. 11.

³⁰ Tudor Vianu, *Filosofie și ideologie*, în T. Vianu, *Opere*, vol. 9, p. 298.

³¹ *Ibidem*, p. 299.

Cristopher Ray, Timp, spațiu și filosofie.

Cristopher Ray - autorul lucrării avută în vedere aici: "*Timp, Spațiu și Filosofie*" - este profesor asistent la catedra de Istoria și Filosofia Științei a Universității de stat din Portland - Oregon, U.S.A. Lucrarea, este o apariție relativ recentă: anul 1991 și a fost publicată pentru prima dată simultan în Anglia, S.U.A. și Canada. A fost retipărită în anul 1992. Lucrarea deși evită în mare măsură, cu bună intenție, un limbaj tehnic, de specialitate, nu este cătuși de puțin din categoria literaturii de popularizare, nici în ceea ce privește anumite concepte și teorii propriuzis științifice, nici în ceea ce privește soliditatea unei anumite culturi filosofice. Primele două capitole sunt, în acest sens, o introducere directă în maniera de tratare a subiectelor lucrării. Astfel, în capitolul întâi, care se intitulează: "*Zenon și limitele spațiului și timpului*", sunt puse în discuție într-o lumină originală aporiile (paradoxurile) lui Zenon, raportul divizibilitate-indivizibilitate, infinitezimal-limită, experimentul imaginar (mental) al 'lămpii lui J. Thomson' precum și o mai veche problemă ontologică, cea a raportului dintre abstracții și lumea (universul, realitatea) fizică. Capitolul al doilea, care se intitulează: "*Ceasuri, geometrie și relativitate*" este, tot în sensul de mai sus, o introducere nu propriuzis științifică -făcută în absența aparatului fizico - matematic corespunzător, chiar în cea mai rudimentară formă a sa- dar, corectă din punct de vedere științific, a problemei relativității în fizică, tot în baza unui experiment mental (imaginar) cel al 'paradoxului gemenilor', a generalizării acestuia de la doi la trei gemeni și a prezentării principalelor contribuții la discuție (A. Einstein, H. Bergson, D. Bohm, W. C. Salmon, etc...).

Partea 'tehnică' a prezentării este susținută cu numeroase diagrame explicative, care se substituie astfel, într-o manieră mai formalizată, comparațiilor și metaforelor științifice, conferind în acest fel un plus de rigurozitate expunerii. În principal, preocuparea lui Christopher Ray este aceea de a pune în discuție, diferite aspecte sub raport filosofic asociate Spațiului și Timpului din <Fizică>. C. Ray examinează contribuțiile, în principal, ale lui I. Newton, A. Einstein și S. Hawking - precum și ale altor oameni de știință- la elucidarea conceptelor de SPAȚIU și TIMP, împreună cu reacțiile filosofilor la respectivele poziții. Abordează natura Spațiului: de la 'îngustimea' infinitezimală la 'lărgimea' infinitextensională a acestuia; natura Timpului și a paradoxelor legate de acesta, precum și diferitele modele cosmologice moderne alternative, aflate în strânsă legătură cu Spațiul și Timpul. Este prezentă de asemenea în abordare și problema creației Universului, dintr-o perspectivă științifică.

Fiecare capitol este dedicat unei probleme științifice sau filosofice de principiu. Lucrarea conține zece capitole, a căror sumară prezentare va fi continuată în cele ce urmează: În capitolul trei, "*Travelling light*", sunt puse: problema deplasării luminii în spațiu ca o chestiune cu totul specială, diversele tipuri de simultaneitate legate de aceasta (absolută, metrică, topologică), diagramele lui Feynman privind diversitatea istoriilor unei particule, precum și un alt experiment mental propus de Robert Elliot în legătură cu ipotetice călătorii cu viteze superioare vitezei luminii, alături de conotații de ordin filosofic neașteptate, cum ar fi principiul lui

RECENZII

Leibniz asupra raportului dintre identitate și indiscernabilitate. Capitolul al patrulea este de fapt o întrebare asupra convenționalității lumii noastre: "A conventional world?". Geometriile neeuclidiene, raportul dintre convențional ca o anumită formă de 'familiar' și topologie, problema dimensiunilor și a nedeterminării teoriilor în baza datelor empirice, sunt o parte din conținutul paragrafelor acestui capitol și tot atâtea subminării ale imaginilor convenționale asupra universului nostru fizic. O problemă majoră de Filosofia științei este cea sugerată în paragraful: "*The cosmological principle: convention or fact?*" și anume cea a presupuzițiilor ontologice care stau în fond la baza unor concepții științifice și orientează în principiu anumite cercetări: este cu adevărat, un volum limitat de fapte cel care generează o perspectivă de principiu sau, există presupuziții filosofice prealabile care determină interpretarea faptelor într-o anumită lumină, și aceasta chiar la nivelul structurilor spațio-temporale, al metricii și topologiei care credem că guvernează Universul accesibil actual? Urmează în capitolul următor: "Newton și realitatea spațiului și a timpului", prezentarea unui alt experiment mental celebru, devenit clasic, cel al sferelor newtoniene în rotație, a concepției lui Newton asupra naturii mecanice și corpusculare a lumii fizice, precum și poziția lui Leibniz, opusă spațiului absolut newtonian, expusă în corespondența acestuia cu Samuel Clarke și, în continuare, dezbaterea de natură filosofică, dintre ultimii doi, a argumentelor newtoniene asupra spațiului absolut. În capitolele "Mach și lumea materială" și "Einstein și spațiul-timp absolut" sunt expuse principalele poziții ale acestora față de spațiu și timp, într-o manieră tradițională, însă cu numeroase conotații filosofice din perspective relativ recente în raport cu acea epocă -devenite și ele aproape clasice- cum este cea kuhniană, de exemplu. Sunt prezentate de asemenea, în scurte paragrafe, dezbateri asupra raportului dintre

observație și teorie, în forme inedite: "Can we see space?" sau tradiționale: "Experiment and intervention". Un capitol este dedicat în întregime problemelor în special de natură filosofică pe care timpul și ideea reversibilității sale, le ridică. Orientabilitatea temporală, săgeata timpului, conurile de lumină și problema cauzalității, sunt teme de interes științific și filosofic abordate și evident lăsate deschise. Desigur, nu lipsesc o serie de experimente mentale în raport cu care sunt formulate majoritatea chestiunilor amintite mai sus. Ultimele două capitole sunt dedicate modelului einsteinian de Univers și respectiv modelelor cosmologice științifice concurente actuale, însoțite permanent de principalele teme filosofice aferente. (De exemplu, subcapitolul: "Determinism versus indeterminism"). Lucrarea are și un capitol-concluzie care este de fapt o întrebare cu privire la statutul constructiv dar și tranzitoriu al Teoriei Speciale și Generalizate a Relativității: "Conclusion: Relativity - Just another brick in the wall?". Dacă menționăm și subcapitolul de debut al acestui capitol: "What is a theory?" sau de final: "The last word?" s-ar putea concluziona că de fapt lucrarea nu se termină cu răspunsuri ci cu întrebări, întrebări care tocmai pentru a fi puse, așteaptă un cititor avizat -familiarizat cu Știința și cu Filosofia deopotrivă- și care să manifeste interes pentru astfel de lecturi. Fiecare capitol este însoțit de note și trimiteri bibliografice, atât la o literatură științifică de specialitate cât și la una filosofică; o listă a unei bibliografii selectate pe problematica menționată, este dată în detaliu la sfârșitul lucrării. Lucrarea lui Christopher Ray "Timp, Spațiu și Filosofie", este concepută după o structură care o face să fie extrem de sugestivă, și de plăcută în același timp, la lectură, indiferent de poziția culturală de pe care este citită. Astfel, fiecare capitol are un titlu și, corespondent, un conținut bine explicitat putând fi la o adică lecturat independent de restul lucrării. Fiecare capitol are o scurtă introducere prin care cititorul este rapid familiarizat cu tematica acestuia

iar subcapitolele nu sunt nici ele excesiv de dezvoltate, făcând lectura să graviteze doar în jurul aspectelor esențiale ale problemelor avute în vedere. Lucrarea practic nu apelează la relații matematice argumentative, însă abundă în diagrame cu conținut științific și de asemenea folosește aproape în permanență ca pretext de analiză experimentele mentale științifice (propușe în general de către personalități științifice ale domeniului). Nu lipsesc citatele din autori - filosofi și oameni de știință - semnificativi pentru aspectele vizate, 'decupările' acestora din context fiind însă suplinite prin interpretări foarte concentrate ale conținutului lor, în cadrele strict limitate ale chestiunilor la care se referă.

Mary Tiles, **Matematicile și imaginea rațiunii.**

Într-un secol al vitezei prelucrării informației riscam adesea să ne îndepărtăm de ceea ce reprezintă însăși informația și modul de a o prelucra. Acest fapt se datorează exploziei științelor, care impune remodelarea aparatului de raționare. Din cauza acestei viteze de lucru, este mai ușor să găsim un algoritm. De vreme ce el se va aplica, va scădea interesul pentru fundamente. Mary Tiles își propune să critice acest fapt. Și algoritmul cere o explicație a tuturor conceptelor ce intervin. Fundamentele matematice sunt departe de a fi irelevante pentru cultura tehnologică de astăzi, fapt ocolit, de exemplu de fizicienii experimenterii sau de informaticieni. Dar întotdeauna va fi necesară critica raționalității științifice din perspectiva fundamentelor matematicii.

Fără să propună vreă paradigmă, întrucât faptul fusese remarcat de Frege, autoarea analizează "istoria" ideii de "standard euclidian". Euclid demonstrase și fapte

Pe scurt, ca o concluzie a sumarei prezentări făcute mai sus, se poate afirma că recenta lucrare a profesorului Christopher Ray: "Time, Space and Philosophy" prezintă un real interes pentru toți cei preocupați într-un fel sau altul de Filosofia științei, mai precis de Filosofia fizicii.

BODEA MARCEL

evidente, ceea ce "alții i-ar fi admis oricum" (Frege). Lucrul acesta i-a deranjat pe raționaliști - Arnauld a formulat chiar un principiu conform căruia ceea ce este clar și distinct nu are nevoie de demonstrație. Descartes a produs îndepărtarea de standardul euclidian, considerând miscarea ca și concept geometric, perceput în mod clar și distinct. Autoarea argumentează printr-o apropiere de ceea ce însemnase Arhimede fata de Euclid. Arhimede demonstrase probleme ce au dus la studiul curbelor bazându-se pe teoria parghilor și nu pe concepte și deducții pur geometrice. Și la Descartes întâlnim o concepție mecanicistă de fundare a geometriei. El a confundat curbele geometrice cu curbele mecanice de tip parabolă sau hiperbolă. Aceasta deviere a fost deosebit de fertilă, ducând la apariția geometriei analitice sau a geometriilor neeuclidiene. Acest fapt a sugerat faptul că matematicile nu trebuie fundamentate una pe cealaltă, ci pe "logica pură". Geometria nu mai poate justifica legitimitatea existenței numerelor, și, în plus, Frege spune în "Fundamentele aritmeticii" că "atunci când matematicienii nu au mai fost multumiți cu

RECENZII

axioma paralelelor au dus cercetarile catre geometriile neeuclidiene". Dar tocmai aceste aparitii au repus in discutie refundamentarea riguroasa a matematicii. Revenirea a insemnat cercetarea legitimitatii existentei numerelor si a fundarii geometriei. Cum sustine Frege, cu cat demonstram mai mult, cu atat vor fi mai putine axiomele pe care ne bazam. In al doilea rand, existenta si esenta trebuiesc net diferite cand vorbim despre unitate, caci dupa Frege, orice demonstratie trebuie sa duca la ideea de numar. Pentru aceasta vechea traditie aristoteliciana, "S este P", trebuie adusa sub forma noua de argument-functie. Fara sa mai insist, numerele cad sub conceptul de "identic cu sine", de unde necesitatea definitiei "reale" a unitatii sau identitatii. In exemplul dat de autoare, faptul ca am in mana o ceasca de cafea inseamna ca am in mod implicit o functie $(f(x),g(y))$, unde f este functia "este o ceasca de cafea", saturata in acest caz de obiectul din mana mea, iar g este functia de adevar asociata propozitiei "obiectul din mana mea este o ceasca de cafea". Deci obiectele sunt argumentele unor functii-concepte. Numerele sunt obiecte matematice ce cad sub functia "este identic cu" si avem nevoie de intuitie pentru a-l vedea pe 1.456.234, de exemplu. "Conceptul de numar este numarul variabil" sustine Wittgenstein (Tractatus). In al treilea rand, demonstratiile trebuie sa arate legatura intre adevarurile existente in propozitia respectiva. Lucrul acesta a fost remarcat si de Arnauld, dar el a deviat rigurozitatea definitiilor si axiomelor spre rigurozitatea metodei. Arnauld nega rolul demonstratiei prin absurd ca demonstratie legitima. Sa vedem exemplul

"Numarul $\sqrt{2}$ nu este rational. Presupunand ca este, el trebuie sa se scrie sub forma unei fractii cu numitorul si numaratorul numere intregi m/n . Putem presupune, fara sa restrangem generalitatea, ca m si n sunt prime intre ele. Atunci $2=m^2/n^2$, de unde $2n^2=m^2$. In mod necesar m este par, $m=2p$. Urmeaza ca $n^2=2p^2$, de unde

$n=2l$. Deci m si n nu sunt prime intre ele. Urmeaza ca presu punerea facuta este falsa deci $\sqrt{2}$ este irational".

Spunand ca $\sqrt{2}$ nu este rational avem o negare ce nu ne lamureste asupra naturii numarului $\sqrt{2}$, fapt ce il deranja pe Arnauld. Demonstratia trebuie facuta dupa "ordinea naturala" asemeni intelectului care "invata". Faptul acesta nu-l deranjeaza însă pe Hilbert, care sustine ca este suficient. In ceea ce preconiza Hilbert ca teorie a demonstratiei, metodele sale sunt suficiente pentru a demonstra imposibilitatea gasirii a doua deductii ce duc de la axiomele date la concluzii contradictorii.

Calculul infinitezimal, de exemplu, introducand numere transfinite, a pus probleme de legitimare a noilor numere (irrationale sau reale), si a dus la paradoxele legate de numarul infinit. Sa consideram $1/0$ caz determinat este o eroare. Am putea justifica ca $1=0 \cdot a$ si, cum a nu poate fi finit, a este infinit. Aceeasi problema: "Ce este numarul infinit? Este el prevazut de axiomaticele lui Peano (de exemplu)?"

"Se poate analiza din punct de vedere al principiilor logice clasice (tert exclus sau contradictie), fapt remarcat si de Brouwer. Dar la nivel metamatematic. Daca ni se cere sa demonstram ca un sistem este necontradictoriu nu are justificare, ca fapt, daca nu analizam corectitudinea propozitiei din perspectiva absurditatii absurditatii ei, adica o varianta a tertului exclus. Hilbert nu contrazice acest fapt, asa cum crezusera intuitionistii. In geometria neeuclidiana a lui Riemann, de exemplu, "suma unghiurilor interne ale unui triunghi este mai mare decat doua unghiuri drepte" este gandita in termenii geometriei pure, deci in sens euclidian. In privinta lui $1/0$, as mentiona ca infinitul, vazut de Hilbert ca Idee a ratiunii, in sensul kantian, transcede si completeaza. Exemplul cu $1/0$ se poate vedea in cadrul analizei matematice, unde catul a doua siruri cu limitele 1, respectiv 0, poate avea o limita finita (regula lui L'Hospital). In algebra, discutia are doua

nivele (in sens russellian): unul de construire axiomatice a numerelor finite, si un altul, cel al definirii cardinalelor transfinito. Aici s-au "imprumutat" constructiile si operatiile de la nivelul numerelor finite, fiind necesare axiome suplimentare, si nu-l putem avea pe $1/0$, ca determinare, la nivelul numerelor finite.

Matematica nu este un "joc de formule". Frege raspundea adversarilor sai ca nu exista o alta demonstratie de necontradictie decat aceea de a produce exemple. Astfel inferenta reciproca devine imposibila. Nu putem crea alte definitii care sa dea nastere unor numere noi. Toate se vor "legitime" pe numerele naturale, ce apar datorita "logicii pure". Hilbert vedea numarul real ca desemnand un obiect cu anume proprietati iar consistenta unui sistem de postulate se poate stabili fara un model. De aici, apar legitime constructii de tip Dedekind. Postulatele determina sensul in care utilizam simbolurile, altfel nedefinite, de care se face uz. Astfel si-a construit Zermelo sistemul: nu avem alte multimi decat cele ce se construiesc din axiomele de determinare, axioma submultimilor, a multimii reuniune, a alegerii si, ca sa putem garanta neconditionat existenta, axiomele infinitului (exista cel putin o multime ce contine multimea nula) si a multimilor elementare. Astfel multimea e o clasa continuta intr-o alta clasa, evitandu-se paradoxurile. Astfel, observam ca nu au existat divergente majore intre logicisti, formalisti si intuitionisti. Russell recunostea ca nu toate functiile sunt predicative si ca unele se autogeneraza (paradoxurile) din cauza folosirii imprudente a unor multimi. Astfel polemica a fost inexistentă in comparatie cu avantajele sistemelor create in vederea solutionarii problemelor de mai sus. Deziderat intangibil inca, caci nu putem elimina complet ideea de clasa din logica pura. Russell, cu toate ca amendase initial programul lui Frege, recunostea ca primul program al lui Frege e mai bun.

Cu aceste completari, revenind la carte, remarcam semnalele ce apar dintr-o directie impusa de o clasa noi de multimi, numite

fractali, ce incearca sa reconfigureze ideea de haos geometric si de gasire a unor dimensiuni finite unor multimi nemasurabile din punct de vedere geometric. Dupa cum spunea Mandelbrot in 1970, norii nu sunt sfere, fulgerele nu sunt linii drepte, etc. Putem calcula dimensiunea unor multimi "cat mai neregulate cu putinta". Sistemele formale sunt inca departe de dezideratul lor. Apar noi campuri de analiza impuse de fizica, ce ne pun alte probleme, cu toate ca am eliminat infinitii din calculul diferential. S-a observat ca o parabola poate sa fie scrisa in termeni recursivi

$$y = k \cdot x \cdot (1-x) \Rightarrow f(n+1) = k \cdot f(n) \cdot (1-f(n))$$

fapt ce a sugerat studierea fractalilor pe calculator, prin recursivitate. Apare necesitatea discutiei asupra "gradului de ordonare si de masurare" al unor noi multimi.

In concluzie, Mary Tiles foloseste materialul gandirii fondatoare a lui Frege, Russell sau Hilbert pentru a pleca mai departe si de a-l regasi pe Kant sau eternul cerc ce se strange in jurul "imaginii" ratiunii. Autoarea a prezentat constructiile exemplificand foarte bine si comparand cu ideile kantiene ramase actuale si in critica actuala a rationalitatii.

Mie mi-a ramas rolul de a prezenta si alte exemple si probleme in contextul cartii, intrucat ideile sunt foarte bine prezentate si exemplificate, aparatul logic fiind foarte bine conturat. Sa fi criticat inseamna sa fi criticat ideile autorilor analizati si nu pe autoare. Cartea este un curs introductiv privind conceptiile foundationiste, foarte bine legat.

Autoarea lasa rolul sau de matematician pentru alte lucrari, mai detaliate si mai tehnice.

Totusi importanta cartii nu este numai didactica, ci deschide catre noile aparitii in stiinta si spre faptul cum ne raportam la ele.

RACOVITAN MIHAI TEODOR